

Los escritos pro y anti cristianos de Fukan Fabian (1565-1621)

Introducción

Es la intención de este trabajo discutir entorno al jesuita japonés y apóstata Fukan (o Fukansai) Fabian 不干齋ハビアン (1565-1621) como un ejemplo inusual de crítica entre tradiciones religiosas. Fukan había sido probablemente un monje Budista Zen antes de convertirse al cristianismo y recibir la educación teológica de un jesuita. Sin embargo, él cambió su actitud de ser un devoto cristiano a apoyar al gobierno en la supresión de esa religión. Este cambio se documenta en dos escritos contradictorios, una Apología Cristiana, incluyendo una crítica del Budismo, el Confucianismo y el Sintoísmo (*Myōtei Mondō* 妙貞問答, 1605), y una refutación del Cristianismo después de haber dado la espalda a la iglesia cristiana (*Ha Daiusu* 破提字子, 1620). Al tomar estas obras, quiero dirigir la atención a los factores que estructuran la crítica inter-religiosa: el punto de vista del que emerge la crítica y la dinámica resultante de la crítica y la respuesta.

Fukan Fabian es un caso particularmente interesante con respecto al punto de vista y la dinámica de la crítica. Por un lado, es un japonés que experimentó una intensa formación cristiana y vivió con los misioneros jesuitas durante unos 20 años. Consecuentemente, su conocimiento y comprensión del cristianismo era diferente del cristianismo "popular" que – como Higashibaba Ikuo (2001) ha ilustrado en su estudio sobre *kirishitan*– se caracterizó por los intentos de integrar los símbolos cristianos pensando en la visión del mundo(s) de la religiosidad japonesa. En contraste, la formación jesuita de personas nativas fue más bien destinada a reemplazar las visiones del mundo de las religiones japonesas por la versión de los misioneros entorno a la visión cristiana del hombre y del mundo.¹ Sin embargo, al ser japonés y haber sido un monje budista Fukan también se apartaba de los misioneros. Estaba familiarizado con las religiones japonesas “populares”, con las filosofías Budistas y Neo confucianistas del momento, la mitología Sintoísta, y, probablemente, con los aspectos del “cristianismo popular”.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, surge la pregunta de cómo estas diferentes dimensiones del conocimiento religioso de Fukan se reflejan en su punto de vista crítico en *Myōtei Mondō* y *Ha Daiusu*. ¿Acaso *Myōtei Mondō* representa el punto de vista de los jesuitas como lo sugiere el historiador Ebisawa Akimichi (1971: 116 f) que hace hincapié

¹ Para más detalles sobre la formación teológica de los jesuitas japoneses ver Schütte (1939) y Cieslik (1963).

en la dependencia de Fukan en los escritos del jesuita Alessandro Valignano (1539-1606) *Catechismus Christianae Fidei*?² ¿O es que le da crédito en los aspectos de las religiones japonesas sin refutarlas? ¿Y qué caracteriza su punto de vista anticristiano en *Ha Daiusu*?

Por otra parte, el tratado anticristiano de Fukan, *Ha Daiusu*, es un raro caso de una respuesta directa a la crítica cristiana de las religiones japonesas. No sólo Fukan refuta sus propios argumentos a favor de la cristiandad y en contra de las de las religiones japonesas del *Myōtei Mondō*; también se retracta - aunque implícitamente - de la crítica de Alessandro Valignano a las religiones japonesas, como lo plantea en su catecismo. Los escritos de Fukan por lo tanto, nos dan la oportunidad de echar un vistazo a los procesos discursivos de crítica y anti-crítica, es decir, las estrategias retóricas aplicadas para contrarrestar la crítica y la Apologética cristiana. La crítica inter-religiosa y las diputaciones eran importantes instrumentos de la misión jesuita a principios de Japón moderno. Desde el principio, los jesuitas criticaron a las religiones japonesas en sus escritos y predicaciones además, participaban con entusiasmo en las disputas con los monjes budistas.³ Desde principios del siglo XVII su crítica fue contrarrestada por los budistas en escritos por anticristianos, antiguos cristianos y estudiosos confucianos. *Ha Daiusu* de Fukan fue el primer tratado anticristiano; debido a su profundo conocimiento de la doctrina, praxis y clerecía, sus argumentos sirvieron como modelo para escritos posteriores. Al comparar los escritos pro y anti cristianos de Fukan quiero señalar algunas de las dimensiones de su “punto de vista crítico” e ilustrar cómo el cambio de enfoque refleja su método de argumentación.

Sobre la biografía de Fukan Fabian

Fukan Fabian nació probablemente en 1565.⁴ Las fuentes que nos informan sobre su vida son los registros oficiales de las instituciones eclesiásticas jesuitas, las cartas de los misioneros, los escritos populares anti-cristianos y sus propias obras. Fechas fidedignas de su biografía son: el año de 1586 cuando Fukan se convirtió en catequista (*dōjuku*), el año de su apologética cristiana *Myōtei Mondō*, que data de 1605, y la fecha de su texto anti-

² El título completo es *Catechismus Christianae Fidei, in Quo Veritas Nostrae Religionis Ostenditur, et Sectae Japonenses Confutantur, editus a Patre Alexandro Valignano Societatis Iesu. Cum facultate supremi Senatus sanctae & generalis Inquisitionis, & Ordinarii. Olysiopone, excudebat Antonius Riberius, 1586*. Se puede ver un resumen en Schütte 1958: 88-119.

³ Martin Repp ha señalado la relevancia de las disputas inter-religiosas en las actividades misioneras de los jesuitas en Japón. En su análisis de las disputas entre los misioneros y monjes budistas, concluye que ambas partes muestran una actitud inflexible de 'victoria o derrota', que fue emparejada con un "enfoque de confrontación" en el lado de los jesuitas. También alude a la discusión más inclusiva de los budistas japoneses en contraste con la inclinación de los jesuitas para enfatizar las diferencias entre las dos religiones. Ver Repp 2006: 50 f (quotation 51), y Repp 2005.

⁴ De acuerdo con Anesaki Masaharu (1930: 466) el nombre de Fabian fue dado cuando fue bautizado en 1583.

cristiano *Ha Daiusu*, 1620.⁵ En 1592 Fukan fue registrado en un catálogo jesuita y en una lista de residentes en el *Colegio* Jesuita de Amakusa cuando tenía 27 años de edad y era “un maestro de la lengua japonesa”, con un poco de conocimiento de Latín. (Elison 1973: 145) Después de ingresar en la Sociedad en 1586, Fukan fue entrenado en el Colegio de los jesuitas en Nagasaki como según Higashibaba (2001: 26) llamaban un “*dōjuku* escolástico”, es decir, un catequista que aspiraba a convertirse en *padre*. Esos cristianos laicos diferían de los *dōjuku* “comunes” en que en su aprendizaje incluían el latín. Los *dōjuku*, así como el resto de miembros naturales jugaron un papel crucial en la obra misionera de la década de 1580: debido a las pobres habilidades de lenguaje de los misioneros europeos, ellos llevaron gran parte de la carga en la predicación y traducción. (Higashibaba 2001: 22). Por lo tanto, las consultas sobre la misión de Japón en 1580 y 1581 estuvieron de acuerdo en admitir japoneses como jesuitas, con una educación teológica y filosófica sólida. Como consecuencia, se abrieron un noviciado en Usuki (Kyūshū), dos seminarios en Azuchi y Arima (Kyūshū) y un colegio en Funai en 1580. Otra consecuencia fue la compilación de un nuevo catecismo por el Visitador Alessandro Valignano, el *Catechismus Christianae Fidei*⁶ (publicado en 1586), para el entrenamiento de los clérigos japoneses. Lo más probable es que la educación de Fukan Fabian estuviera basada en este catecismo. (Ebisawa 1971: 117)

Las habilidades lingüísticas de Fukan lo hicieron un valeroso miembro de la misión en Japón. No sólo sirvió como interprete de los Jesuitas, en 1592 escribió una versión simplificada del *Heike monogatari* 平家物語 en latín, como un vocabulario y un libro de historia para los misioneros.⁷ Además, participó en la traducción de la selección de las Fábulas de Esopo al japonés.⁸ Sin embargo, el valor de Fukan para los Jesuitas no puede limitarse a su mediación lingüística. Debido a su formación académica, estaba familiarizado hasta cierto punto, con ambos sistemas de pensamiento (oriental y occidental). De acuerdo con las obras anticristianas populares, Fukan fue un monje budista-zen antes de convertirse al Cristianismo.⁹ Por lo tanto, era el perfecto mediador intercultural y mejor propagador de la misión cristiana en Japón. De hecho, varios relatos documentan que Fukan estuvo comprometido con los debates inter-religiosos. Su aparición pública como un defensor del Cristianismo y oponente del Budismo esta registrada en tres ocasiones: dos disputaciones y un funeral.

⁵ Sobre la biografía de Fukan ver Humbertclaude 1941; Ebisawa 1971: 113-119; Elison 1973: 142-184; Anesaki 1930.

⁶ Ver nota al pie 2

⁷ El título original citado por Humbertclaude es *Nifon no cotoba to Historia uo narai xiran to fossuru fito no tameni xeve ni yavaraguetaru Feiqe no Monogatari*, Amakusa 1592. Ver Humbertclaude 1941: 618.

⁸ Ver Inoue 1964; Fukushima 1976.

⁹ Nanbanji kōhaiki 1971, 32f. Ver también Ebisawa 1971: 114; Anesaki 1930: 466; Fujita 1953: 34. Aunque George Elison (1973: 144f) pone en duda la validez histórica de estas fuentes, apoya la hipótesis de que Fukan era un monje budista por las siguientes razones: se le da el nombre budista de Unkyo en algunas fuentes, que muestran un profundo conocimiento del pensamiento budista y confucionista en sus escritos. Ver también Ebisawa (1971:115) and Anesaki (1930: 466) con el nombre de Unkyo or Unquio.

La disputa entre Fukan y el monje budista Hakuo fue registrada en varios capítulos de la obra anticristiana denominada *Kirishitan zokusho* (キリシタン俗書 “Escritos populares del Cristianismo”).¹⁰ Sin embargo, es generalmente aceptado que esta debate fue mera ficción.¹¹ El hecho de que Fukan estuviera representado como un personaje importante en esos escritos populares indica que fue bien conocido en la vida pública como un propagador de la misión Jesuita. El relato de esta disputa en el *Nanbanji kōhaiki* 南蛮寺興廢記¹² muestra a un Fukan orgulloso, grosero, de mal genio y poco sofisticado en contraste con el sereno, intelectualmente superior, modesto y educado Hakuō.¹³ Al igual que en su discusión antibudista en *Myōtei Mondō*, Fukan niega la fuerza salvadora de Buda y de los *kami* debido a su naturaleza humana. Por el contrario, afirma que las personas en los países cristianos pueden disfrutar de las recompensas celestiales en esta vida, es decir, "convertirse en Buda en esta vida" (*sokushin jōbutsu*). (*Nanbanji kōhaiki* 1971: 57) Hakuō contrarresta estos argumentos al cuestionar la omnisciencia y la omnipotencia del Dios de los cristianos: ¿Por qué Él creó hombres que son víctimas de sus pasiones tales como la ira, la codicia y el odio, y por lo tanto están obligados a cometer malas acciones? Finalmente, el método de argumentación de Fukan es criticado: Después de que Fukan deja la habitación, Hakuō expresa su sorpresa al notar que Fukan no hizo referencia a las escrituras en absoluto. Por esa razón la disputa fue fácil y no requirió un compromiso real “del corazón”, concluye.¹⁴ Aparentemente, el texto se refiere aquí a la tradición de disputas doctrinales entre escuelas Budistas que se remonta al monje Tendai Saichō 最澄 (767-822) y a sus discusiones con los monjes de la escuela Hosso en los inicios de la era Heian (794-1195).¹⁵ Esta narración no sólo arroja luz sobre la imagen popular del cristianismo, sino

¹⁰ De acuerdo con Fujita Kankai (1953: 32 f), el género de "narraciones de escritos anti-cristianos", dirigida a la audiencia sin educación de campesinos y mineros surgió después de la prohibición definitiva del cristianismo en 1614 y la agitación campesina en Shimabara en 1637-1638. La disputa entre Fukan y Hakuo se informa en *Kirishitan gotaiji monogatari*, *Kirishitan shūmon raichō jikki and Nanbanji kōhaiki*.

¹¹ Véase, por ejemplo Ebisawa 1971: 54; Fujita 1953: 40. Fujita Kankai (1953: 40) sostiene que Fabian y Hakuo como los principales protagonistas de la narración son a la vez el modelo de la Fukan histórica: Fabian representa la Fukansai cristiano, Hakuo el viejo Fukan budista que se había convertido de nuevo en su últimos años.

¹² Nos dice cómo Fukan trata de persuadir a la madre de un retenedor de alto rango de Toyotomi Hideyoshi de convertirse al cristianismo. Durante un tiempo, la mujer se resiste a sus promesas y subraya su confianza en el Buda Amida. Por último, se deja llevar por los regalos que él le ha enviado, y sugiere llevar a cabo un litigio entre Fukan y Hakuo, residente budista laico y ex de Hiei-zan. Naturalmente, Hakuo es el ganador de la presente diferencia. Ver *Nanbanji kōhaiki* 1971: 48-62.

¹³ Por ejemplo, los informes cuentan que Fukan rasga la escritura budista y pasa sobre ellas. (*Nanbanji kōhaiki* 1971: 57)

¹⁴ *Nanbanji kōhaiki* 1971: 60. En un análisis detallado de los contenidos de la disputa, Fujita Kankai (1953: 38-40) ha argumentado que los argumentos planteados por Fabian así como por Hakuo se basan en los escritos de Fukan *Ha Daiusu* y *Myotei Mondo*. Sobre la base de este análisis se desprende la identidad de Hakuo y Fabian.

¹⁵ La tradición de disputa en el budismo japonés se han investigado en cuanto a su significado para el encuentro budista-cristiano en el Japón moderno temprano por Martin Repp (2006: 45 ff).

que también alude al conocimiento común de los argumentos anti-budistas y pro-cristianos como lo ha planteado Fukan en sus escritos.

En contraste con la naturaleza ficticia de esta discusión, otra tuvo lugar: un debate con el neoconfucionismo Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657), que más tarde se convirtió en un influyente asesor del Shōgun. Según el relato escrito por Hayashi Dōshun 林道春 (Razan), Fukan se encontró con él y su hermano Nobuzumi 信澄 en 1606 para discutir las pretensiones de una tierra redonda, así como la visión cristiana de Dios y la creación.¹⁶

Otro evento en el mismo año ganó la atención pública y levantó la ira de los monjes budistas en Kyoto: en un sermón en el funeral de un noble cristiano en Kyoto, atacó duramente al budismo japonés como incapaz de proveer la salvación.¹⁷ Las cartas anuales de los jesuitas también mencionan una disputa con un monje budista de la escuela Nichiren en 1606. (Elison 1973: 153 f)

Fukan dio la espalda al cristianismo poco después de estos acontecimientos, según Claude Humbert (1941: 620f) en 1608 o 1609.¹⁸ Como motivo, Anesaki (1930: 471 f) subraya la decepción de Fukan con el comportamiento discriminatorio de los jesuitas. A pesar de su enorme compromiso con la sociedad, él nunca fue ordenado como sacerdote. En cuanto a su vida después de ese evento, tenemos que depender de la aparición esporádica de su nombre en cartas jesuitas. Una carta del jesuita Mattheus Couros fechada en marzo de 1621 se quejaba de la difusión del texto anticristiano de Fukan: *Ha Daiusu*. También se menciona el compañerismo temporal de Fukan con Murayama Toan, el ex magistrado cristiano de Nagasaki, que fue ejecutado con la mayor parte de su familia en 1619. Dadas estas circunstancias, Elison (1973: 154-164) supone que gran parte de la motivación de Fukan para escribir *Ha Daiusu* era una autodefensa contra la amenaza resultante de la persistencia de su imagen como un cristiano. Otra carta escrita por el jesuita Joan Baptista de Barca nos dice que Fukan estaba "al borde de la muerte" (Elison 1973: 154), marcando así 1621 como el año de su muerte.

*La crítica de Fukan de las religiones:
Myōtei Mondō – Un catecismo japonés*

¹⁶ Ver *Hai Yaso* 1970: 413-417. George Elison ha publicado una traducción del texto bajo el título de "Anti-Jesucristo" (1973: 149-153).

¹⁷ Humbertclaude cita un resumen del sermón en la letra de la Vice Provincial Francisco Pasion al General de la Compañía a partir de octubre 1606 (1941: 620f). Ver también Anesaki (1930: 470) y Elison (1973: 143).

¹⁸ De acuerdo con el prefacio de Fukan en *Ha Daiusu* (1620) abandonó la Compañía de Jesús unos 15 años antes. Sin embargo, en 1607 todavía aparece en los catálogos de la residencia de los jesuitas en Kyoto. (Elison 1973: 154)

En 1605 Fukan Fabian completó su *Myōtei Mondō* ("Diálogo entre Myōshu y Yūtei").¹⁹ La obra esta compuesta de tres libros: Una refutación del Budismo,²⁰ una refutación del Confucianismo (*judō no koto* 儒道之事) y Sintoísmo (*shintō no koto* 神道之事), y una Apologética del Cristianismo (*kirishitan no oshie no taikō no koto* 貴理志端之教之大綱之事).²¹ Según el propio Fukan, el texto estaba destinada a proporcionar a las damas cristianas un conocimiento detallado de las doctrinas ya que ellas tenían poca oportunidad de visitar las iglesias y de preguntar a los hombres. (*Myōtei Mondō* 1970: 180) La obra está escrita en forma de diálogo: La Señora Myōshu hace preguntas o plantea dudas en relación a las enseñanzas cristianas, mientras que la señora Yūtei las responde desde un punto de vista cristiano. Sin embargo, la audiencia real de Fukan no se limitaba a las señoras. En 1607, por ejemplo, *Myōtei Mondō* se presentó a Honda Kōzuke, un hombre cercano de los shogunes Tokugawa: Ieyasu (1543-1616) y Jidetada (1579-1632). (Cf. Elison 1973: 158)

Como género literario, *Myōtei Mondo* es generalmente considerado como un catecismo cristiano. (Ebisawa 1971: 116; Higashibaba 2001: 55) Por lo tanto, se encuentra en línea con los catecismos anteriores de los jesuitas en Japón. Estos pueden dividirse en los que se utilizaban para hacer proselitismo y los de educación teológica. El primero que fue usado para fines propagandísticos fue el catecismo de Francisco Xavier. En 1546, Xavier editó un catecismo que fue traducido al japonés en 1548 y nuevamente en 1550.²² Como las primeras predicaciones de los misiones consistieron en leer el catecismo de Xavier en las calles, fue una herramienta misionera primordial. En la práctica, las lecturas del catecismo era acompañada de ataques a las religiones japonesas. (Higashibaba 2001: 2 f) El catecismo de Xavier fue reemplazado en 1555 por el *Nijūgo-kajō* 二十五カ ("25 artículos"), un catecismo compilado por el Padre Balthazar Bago basado en la obra de Xavier.

Desde 1592, el *Dochiriina Kirishitan* どちらいなきりしたん ("Doctrina Cristiana"), publicó "para el propósito de la edificación popular" (Higashibaba 2001:53), convirtiéndose

¹⁹ Me refiero principalmente a la edición de *Myotei Mondo and Ha Daiusu* publicada por Ebisawa A., H. Cieslik y Doi T. (1970). Además, he hecho uso de su adaptación al japonés moderno en Ebisawa 1971.

²⁰ En 1930 Anesaki Masaharu publicó un resumen del primer libro bajo el título *Buppo no shidairyaku nukigaki* 仏法之次第略抜書. Él había encontrado una refutación del budismo entre documentos confiscados a los cristianos en 1790 y la identifica como notas en la refutación del budismo de Fukan en *Myotei Mondo*. Ver Anesaki (1930: 481-496) y Ebisawa (1971: 114).

²¹ Se encontró una copia del manuscrito original de 1918 en la biblioteca de Ise Shrine por Sakamoto Kotaro 坂本広太郎. Se presentó al público en un artículo en la revista *Shigaku zasshi* 史学雑誌 2.1918. Ver Ebisawa (1971: 113) y Humbertclaude (1938: 515).

²² El catecismo de Xavier se basó en el catecismo editado por Joao de Barro 1539 en Lisboa. Un breve resumen viene dado por Elison (1973: 36). Incluye la prueba de un dios personal como creador del mundo, una explicación del alma eterna del hombre en contraste con el alma mortal de otros seres vivos, la refutación de las sectas budistas, la historia de la creación, la caída de Lucifer y el hombre, el significado teológico de Jesucristo y el juicio final, y los Diez Mandamientos. Ver Elison (1973: 36) y Higashibaba (2001: 2 f).

en el catecismo japonés *standard* para el trabajo de evangelización.²³ Fue impreso por la imprenta jesuita y distribuido entre el personal misionero por todo Japón, personal que ascendió en 1592 a cerca de 600 personas. (Higashibaba 2001:72) En contraste con el catecismo de Xavier que no incluía la refutación de las religiones japonesas; más bien, contenía modificaciones y adiciones al original portugués como una respuesta a los problemas o cuestiones que surgieron en los encuentros japoneses con la teología cristiana. (Higashibaba 2001: 56-64)

Uno de los principales catecismos para la educación teológica fue el *Catechismus Christianae Fidei* de Alessandro Valignano,²⁴ un catecismo en latín impreso en Lisboa en 1586 como un compendio de enseñanza para los estudiantes japoneses en los colegios de la Compañía. Se compone de dos partes: el primer libro combina una refutación de las religiones japonesas -principalmente las sectas budistas- con una explicación de la naturaleza y los atributos del Dios cristiano, argumentos que demuestran la existencia de Dios, la creación del mundo y de los seres humanos, y la naturaleza del alma. El segundo libro cubre varios aspectos de la conducta cristiana. Teniendo en cuenta el hecho de que la explicación de las doctrinas cristianas está estrechamente ligada a la refutación de las enseñanzas budistas, el trabajo es un buen ejemplo de la dimensión apologética en la educación teológica por los Jesuitas.²⁵

Con una intención semejante, Padre Pedro Gómez (1535-1600), Vice-Provincial desde 1590 a 1600, compiló tres compendios para la formación de los estudiantes cristianos japoneses a principios de 1590. Éstos fueron utilizados a partir de mediados de la década de 1590 en un curso de introducción a la filosofía y la teología en los *collegios* japoneses. (Schütte 1939: 234 f) El compendio teológico también incluye temas que eran de particular interés para el trabajo misionero en Japón: Hasta qué punto [los conversos] deben participar en ritos japoneses como el de veneración de los ancestros? Deberían los creyentes cristianos confesar su fe cuando tengan que enfrentarse a la muerte por ser cristiano? ¿Los

²³ *Dochiriina Kirishitan* 1970: 13-81. De acuerdo con Higashibaba (2001: 53-56) este catecismo se ha identificado como una traducción adaptada del catecismo escrito por el jesuita portugués P. Marcos Jorge (1524-1608), *Doctrina Christã Ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os meninos, pelo Padre Marcos Jorge da Companhia de Iesu, Doutor em Theologia*, publicada en Lisboa en 1566. El catecismo está escrito en el formato de preguntas y respuestas. Sin embargo, Higashibaba señala que las preguntas y respuestas se asemejan a un debate en lugar de guiar al lector y en apoyo a su memorización como en el portugués. Sus contenidos son de la naturaleza de Dios, Jesús y los seres humanos originales. '; el significado de la cruz; las principales oraciones; el credo y artículos de fe; La ética cristiana (diez mandamientos, pecados mortales); los sacramentos y su significado; y la praxis cristiana cotidiana. Ver Higashibaba 2001: 55, 63-71.

²⁴ Ver la nota al pie 2

²⁵ El rechazo rígido e inflexible de los japoneses a las creencias religiosas y las prácticas en el catecismo de Valignano está en contraste con la imagen de un Valignano tolerante y culturalmente adaptativo tal como lo construyen los autores como Franz Josef Schütte y Pedro Lage Reis Correia, que hacen hincapié en su método misionero de alojamiento. Correia, por ejemplo, contrasta sus supuestas peticiones de "mayor tolerancia," su política de "integración en la sociedad que se creía ser evangelizados" (2001: 98) con la no complaciente concepto de proselitismo de los franciscanos.

que desean diligentemente ser bautizados cómo deberían ser instruidos en materia de la fe Cristiana?²⁶

El *Myōtei Mondō* de Fukan estaba probablemente destinado a ser utilizado en la propagación misionera, más que como un catecismo para la educación teológica. Esto se puede concluir a partir de las declaraciones de Fukan sobre su objetivo público. Sin embargo, teniendo en cuenta su amplia referencia a los conceptos budistas y confucianos, se puede suponer que estuvo dirigida a un público bien educado en lugar de a los plebeyos con poca capacidad de lectura. Formalmente, se asemeja a la forma de diálogo en *Dochiriina Kirishitan*. Al igual que en *Dochiriina*, las preguntas planteadas en *Myōtei Mondō* son críticas y desafían a la persona que contesta y que adquiere la condición de un maestro que despliegue sus argumentos. Otra similitud con el *Dochiriina* es el lenguaje metafórico aplicado en ambos escritos. Se destaca en contraste con el sofisticado estilo académico del catecismo de Valignano, indicando así el público diferente. Sin embargo, el *Myōtei Mondō* de Fukan comparte con el catecismo de Valignano la importancia que pone en refutar a las religiones japonesas, y la intención de demostrar la superioridad de la idea cristiana de la salvación en comparación con la supuesta falta de ella en las religiones japonesas, sobre todo en el budismo.

Crítica de Fukan Fabian en Myōtei Mondō

En *Myōtei Mondō*, Fukan argumenta desde el punto de vista de un jesuita. Al igual que Valignano en su catecismo exige veneración exclusiva del Dios cristiano y el abandono de las deidades budistas o sintoístas. Su punto de vista se expresa con claridad en la explicación de Yūtei del primer mandamiento:

El primer mandamiento dice que debes reverenciar y cuidar de un sólo Deus. Eso significa que después de convertirse en cristiano, no debes utilizar a los *kami*, o Budas o incluso otras ‘cosas’ inferiores nunca más (神仏已下の事、是を用べからず). Se supone que veneraras y adoraras sólo al único Deus.²⁷

²⁶ Schütte 1939: 250-256. Además de estos catecismos, se utilizó una variedad de compendios teológicos, confesionarios, devocionarios y otra literatura espiritual y ritual. La imprenta traída a Japón por Valignano en 1590 hizo el "producción en masa" de los textos posibles, incrementando así la normalización de la instrucción teológica significativamente. Una lista de los textos impresos por la imprenta jesuítica entre 1590 y 1612 está dada por Higashibaba 2001: 52 f.

²⁷ *Myotei Mondo* 1970: 170 Del mismo modo, Valignano explica que el primer mandamiento no permite la veneración y el culto de cualquier otra persona mas que a el Dios de los cristianos (*In primo nanque mandato praescribitur, ut nullus adoret, & colat, nisi unum tantum Deum [...]*); esto incluye la prohibición "para venerar iconos, *Kami* y *Hotoke*, para poner nuestra esperanza y salvación en sus manos y esperar de ellos la fuerza y ayudar" ([...] & ita hoc praecepto interdictus est nobis omnis simulacrorum cultus: Prohibemur Camios, & Fotoquios venerari: prohibemur nostram in illis spem, & salutem collocare: ab eis opem, & auxilium petere.). See *Catechismus Christianae fidei 1586, Catechismi Iaponensis libri secundi, Prooemium, A 2, and Concio Prima in Qua Divinae Legis Praecepta explicantur, A 3.*

El reclamo de un culto exclusivo de Fukan se basa en una lógica y pragmática razón: lógicamente, argumenta que el mundo de los fenómenos debe haber sido creado intencionadamente, y debe haber un único Dios creador y omnipotente; de forma pragmática, todo el mundo debe venerar al Dios cristiano, porque él es el único que puede garantizar una buena vida en este y el otro mundo. (Myōtei Mondō 1970: 146-152, 170) Por lo tanto, sus argumentos contra el budismo, el confucianismo y el sintoísmo tienen la intención de refutar sus respectivas explicaciones de cómo surgió el mundo de los fenómenos, así como para cuestionar su capacidad para ofrecer la salvación.

Esta última intención es obvia a partir de su refutación del budismo en el primer libro de *Myōtei Mondō*. Para Fukan, el pensamiento budista no ofrece un concepto razonable de la salvación en el más allá. Por un lado apunta a la naturaleza humana de los Budas y Bodhisattvas como Shakyamuni o Amida. ¿Cómo puede un humano estar en posibilidad de ayudar a otros seres humanos a obtener la salvación en el más allá? (*Myōtei Mondō* 1970: 105f) Por otra parte, él critica el concepto budista Mahayana de "vacío" (*kūmu* 空無) como representación de todas las ideas de otra vida sin sentido. Aunque las "enseñanzas provisionales" (*gonkyō* 權教) como "medios hábiles" (*hōben* 方便) el común de la gente tiene a equivocarse al afirmar que hay un más allá, las "enseñanzas reales" (*jikkyō* 実教) nos dicen que la otra vida es el vacío final. (*Myōtei Mondō* 1970: 107 f) Incluso si el Buda Amida y la Tierra Pura existen sólo dentro de la mente humana: "Debes entender la Tierra Pura como 'sólo mente,' 'Mida como tu mente, es decir, ambos puntos como sólo la mente humana, aún cuando Amida y la Tierra Pura puedan ser consideradas las principales enseñanzas" (*Myōtei Mondō* 1970: 110) Él ejemplifica la distinción entre las "enseñanzas reales" y las "enseñanzas provisionales", haciendo referencia a la idea del Budismo Zen de la última no-dualidad de todos los conceptos, incluido el de bueno y malo, correcto e incorrecto.

Diciendo que "la ley es originalmente una no-ley" significa que la mente original es no-mente y no-conceptualización. Diciendo que la "ley de la no-ley es la ley" es como ver las flores [de un árbol], pero si se corta el árbol y lo mira, no hay ni verde ni roja. Sin embargo, cuando la primavera ha llegado y el árbol ha sido bendecida por la lluvia y el rocío, hay flores que en realidad no florecen. De modo similar, aunque originalmente [la mente es] no-mente, a medida que pasa el tiempo una hermosa o fea mente aparecerá. Esto se indica al decir "la ley de la no-ley es la ley." [...] Los 28 patriarcas en la India, los seis patriarcas en China, todos ellos concluyen que la ley budista no son dos. Por lo tanto, se dice que el bien y el mal no son diferentes, bien y el mal son uno. (*Myōtei Mondō* 1970: 107 f)

El concepto budista de la otra vida pertenece al reino de las ilusiones, argumenta, incluso los diez estados de existencia no son más que "circunstancias del presente (*genzai* no *arisama* 現在ノ有様), todos ellos pertenecen al mundo tal como lo vemos, y nunca son una especie de otra vida." (*Myōtei Mondō* 1970: 111) Además, Fukan llama la atención sobre las consecuencias éticas de esta visión del mundo, a saber, la disolución de una

distinción entre el bien y el mal, lo correcto e incorrecto. Sin la promesa de una vida futura, él teme que no haya motivación para la conducta moral adecuada en la vida cotidiana: las buenas acciones no serían recompensadas y malas acciones no serán castigadas. (*Myōtei Mondō* 1970: 108)

Aquí, Fukan sostiene la premisa de que la salvación cristiana se espera en la otra vida, una idea que ve finalmente denegada en el budismo. En línea con este argumento, dedica su apologética a la interpretación cristiana de la salvación. En seis capítulos, argumenta a favor de un dios que ha creado el universo y gobierna la naturaleza, así como el destino humano; se introduce el concepto de *anima rationalis* como la dimensión eterna del hombre, la comprensión cristiana del paraíso y el infierno, y explica los requisitos morales y rituales para la adquisición de la vida en el paraíso.

Sin embargo, Fukan complementa la promesa de la salvación después de la muerte con la de la salvación *en esta vida*. Se une la expectativa de una buena vida futura a la de una buena vida "aquí y ahora", haciendo referencia a la terminología religiosa japonesa. Por ejemplo, el título del segundo capítulo de su apologética cristiana es "Que sólo hay un verdadero señor de la paz y la seguridad en esta vida y de buen renacimiento en el más allá" (*genze an'non goshō zensho no makoto no aruji, ittai mashimasu koto* 現世安穩、後生善所ノ真ノ主一体在マス事). La frase *genze an'non goshō zensho* ("paz en esta vida, buena luz en el más allá") aparece en el quinto capítulo del Sutra del Loto, donde el Buda histórico Siddharta Gautama describe los beneficios que se derivan de sus enseñanzas.²⁸ En sus refutaciones, Fukan utiliza la palabra *goshō* (literalmente "más allá"), principalmente como referencia a la Tierra Pura como se enseña en el budismo Amida.²⁹ "La paz en esta vida" (*genze an'non*), por el contrario, está estrechamente ligada a la idea de *genze riyaku* 現世利益, o *go-riyaku* 御利益 ("beneficios de este mundo"), es decir, beneficios experimentados en esta vida como consecuencia de la praxis religiosas budistas, como el canto o la copia de sutras, invocando los nombres de Buda, etc.³⁰ Fukan re-interpreta esta

²⁸ Ian Reader y George Tanabe (1998: 73 f) refiere a esta expresión con el fin de argumentar que el énfasis en los beneficios mundanos esté autorizada por las escrituras budistas en lugar de ser una adaptación a la religiosidad popular.

²⁹ Por ejemplo Myōtei Mondo 1970: 109f. El espacio que Fukan dedica a refutar la existencia real de Buda Amida y la Tierra Pura (cuatro de los 12 capítulos del primer libro) sugiere que consideraba esto como el concepto budista prominente de la vida futura.

³⁰ Originalmente el término budista *genze riyaku* designa beneficios en "esta vida", como concedida por los Budas y Bodhisattvas. Las oraciones por tales beneficios se denominan *genze kito* 現世祈禱 (Nakamura 1991: 338) El término llegó a comprender todo tipo de beneficios prácticos otorgados por los Budas, Bodhisattvas o kami, ya sea individual, local o nacional. Estos van desde la paz y la estabilidad política de buena cosecha y el éxito profesional, así como la salud, la riqueza, el buen parto, estudios con éxito, o la seguridad en el hogar y en viajes, etc.

El medio para lograr estos beneficios eran el culto ritual, como ofrendas, el canto de sutras, mantras que invocan nombres o Buda (Nenbutsu), peregrinación o prácticas ascéticas, el apoyo a la construcción de templos o estatuas, y oraciones. (Shioiri 1999: 273) El significado fundamental del concepto de riyaku Genze

frase, vinculándola al dios cristiano como el señor de los dos mundos, es decir, el que otorga beneficios en esta vida y la alegría en la otra vida. (*Myōtei Mondō* 1970: 146, 150)

Myōshū: Hasta ahora, siempre he pensado que no hay nada como el *kinen* or *kitō*³¹ en el cristianismo; No sabía que podría simplemente cambiar el lugar en que ordeno mis peticiones, y todavía rezo por una larga vida y felicidad en este mundo, la alegría, la paz y un buen lugar en el más allá. [...] Es muy razonable cambiar el lugar en que ordeno mis peticiones. (*Myōtei Mondō* 1970: 150)

Señala que aunque se anima a los feligreses del templo para rezar por *una buena vida futura y la paz en esta vida*, a pesar de *goma* 護摩, *Kaji* 加持³² y la recitación del sutra *Daihannya-kyō* 般若經 (skt. *Mahāprajñāpāramitā sūtra*) se dice que es compatible con estas metas, "el objeto al que se dirigen estas oraciones es nulo, después de todo, no hay un señor que podría responder a ellas." (*Myōtei Mondō* 1970: 150) Especialmente en relación con el hecho de que el *Daihannya-kyō* expone la enseñanza de la vacuidad, "...incluso si usted lee el sutra no se puede decir que hay alguien que responde a la misma y que podría otorgar beneficios (*rishō*)." (Ibíd.) Fukan fortalece su argumento haciendo referencia al ideal de la Shingon sobre la fusión de uno mismo y el Buda Universal Dainichi. Si los Budas, Bodhisattvas, los seres humanos y cualquier otra forma de que venga de los mismos seis elementos, argumenta, y si el hombre puede ser uno con el objeto de su culto, entonces, "¿cuál es el mérito de la quema de los cinco granos (y rezar)" (*Myōtei Mondō* 1970: 151), como se hace en el ritual de *goma*?

Fukan retoma la terminología y la *praxis* de religiones japonesas y las integra en sus argumentos a favor de los cristianos. No critica la popularidad de los beneficios mundanos en favor de la vida futura después de la muerte; en cambio, afirma que el dios cristiano es mucho más capaz de satisfacer estas necesidades religiosas que los Budas, Bodhisattvas o *kami*. De esta manera se toma en consideración el fondo religioso de su público japonés y trata de cerrar la brecha entre sus costumbres religiosas y el cristianismo.

La misma actitud se refleja en la forma en que integra la moralidad neoconfuciana en el pensamiento cristiano. Cuando explica el *anima rationalis* como el que dota a los seres

para la vida religiosa contemporánea en Japón ha sido dilucidado por Ian Reader y George Tanabe (1998) en su estudio sobre "beneficios prácticos".

³¹ En tiempos de Fukan, *kito* 祈禱 las oraciones en el budismo esotérico dirigidas principalmente a los beneficios individuales, tales como la salud, la seguridad, la prosperidad en los negocios o la agricultura, o la protección frente a los desastres. (Hikita 1985: 251)

³² *Goma* (skt. *homa*) Es un ritual básico en la esotérica de Tendai y Shingon Budismo que se combina a menudo con kanji *Kito*. En el budismo esotérico japonés se supone que el fuego como la representación de la sabiduría y la compasión quema las pasiones humanas que están representados por la madera, aceite, sal, incienso y vinagre que se produce en ella. El mérito obtenido por este ritual se puede transferir con el fin de proporcionar beneficios prácticos como se mencionó anteriormente. (Kinouchi 1999: 347) *Kaji* es el ritual por el cual el practicante fusiona su mente (meditación), el cuerpo (mediante la formación de un gesto de la mano, un *mudra*) y la boca (entonando un mantra) con el Buda Dainichi (skt. Mahavairocana).

humanos con la facultad de la cognición y la conciencia moral, describe la moralidad en términos de las cinco virtudes neoconfucianas: "Otro efecto de ello [el *anima rationalis*] es que usted sabe la verdad sobre cosas (*mono no kotowari o shiri* 物ノ理ヲ知リ), se esfuerza por hacer realidad los principios de la benevolencia (*nin* 仁), la justicia (*gi* 義), propiedad (*rei* 礼), sabiduría (*chi* 智) y la buena fe (*shin* 信) y considerar su 'fama' después de la muerte" (*Myōtei Mondō* 1970:161) del mismo modo, explica el cuarto mandamiento, haciendo referencia a las virtudes confucianas de la piedad filial (*kōkō* 孝行) y la lealtad (*chū* 忠):

El cuarto [mandamiento] dice que la piedad filial (*kōkō*) debe ser practicado hacia el padre y la madre. Esto se entiende que comprenderán todos los hermanos más jóvenes después de sus hermanos mayores, y vasallos poniendo todo su empeño en cultivar una mentalidad de lealtad a sus señores. (*Myōtei Mondō* 1970: 170)

Por último, él argumenta sobre la base del pensamiento budista, es decir, la diferenciación entre la realidad "verdadera" y "convencional", al afirmar que "todas las cosas tienen una ilusión y un lado real; Por lo tanto, es importante entender que también en relación con el señor de los dos mundos de esta y la otra vida, tenemos que diferenciar entre el señor ilusorio y el señor real". (*Myōtei Mondō* 1970: 146)

Fukan continúa exponiendo que los Budas son ilusiones, los *kami* pueden ser reducidos al *yin* y *yang*, y por lo tanto sólo el dios cristiano es el verdadero señor. Curiosamente, se invierte la base de su argumento en el mismo pasaje cuando identifica a los *kami* con los conceptos confucianos de *yin* y el *yang* y afirma que estos son, de hecho, la *materia prima* tal como se explica en el pensamiento cristiano. (*Myōtei Mondō* 1970: 146) Se mantiene esta perspectiva en los siguientes capítulos donde se presume la verdad de la concepción cristiana de los tres tipos de alma. Por lo tanto, él "falsea" la idea budista de renacimiento asumiendo que el hombre está dotado de una *anima rationalis* que le proporciona la facultad de diferenciación moral y por lo tanto lo distingue de los animales. Si el hombre puede renacer como un animal, argumenta, los animales deben tener las mismas facultades de la cognición y de la moral, ya que estos no son parte del cuerpo físico (*Myōtei Mondō* 1970: 163). Evidentemente, este argumento no se basa en nociones budistas del hombre que niegan a un yo permanente como el tema de renacimiento. Por lo tanto, aunque el punto de vista de Fukan está claramente determinado por una actitud de exclusivismo cristiano, su retórica afirma aspectos de la praxis religiosa "popular" de las religiones japonesas, conceptos fundamentales en el pensamiento budista y la moral confuciana.

¿Cuáles son los criterios de Fukan para evaluar una religión? En *Myōtei Mondō*, la razón (*dōri* 道理, *kotowari* 理) es uno de los criterios más obvios para su afirmación de la creencia exclusiva en el dios cristiano. En su referencia a la razón, Fukan refleja el énfasis de Valignano en la racionalidad como la premisa de la verdad. De acuerdo con Valignano, Dios ha dotado al hombre de razón (Lat. *Ratio*), mente (Lat. *Mens*) e intelecto (Lat.

Intelligentia). Debido a estas facultades el hombre -a diferencia de otros seres vivos- puede distinguir entre lo correcto e incorrecto, bueno y malo. Su mente y el intelecto le permiten comprender la "verdad" de las cosas, así como la distinción moral básica entre el bien y el mal.³³ Valignano hace hincapié en la razón como la base de la cognición humana con el fin de demostrar la validez universal de sus argumentos: ya que se basan en la racionalidad, todo el mundo debe darse cuenta de su verdad.

Fukan también le da autoridad a sus argumentos haciendo referencia a la razón. En su esbozo del cristianismo la capacidad de persuasión de los argumentos es expresada por los términos *dōri* o *kotowari*. Fukan aplica el término *dōri* sobre todo en el sentido de "lógica", "razón" o "verdad". A diferencia de Valignano, Fukan no hace hincapié en el carácter universal de la "verdad" y "lógica" como accesible por medio de la razón, de la mente e intelecto; En su lugar, argumenta a favor de la superioridad de la razón frente a la tradición como el último criterio de verdad. De este modo, se construye una dicotomía entre el pensamiento cristiano basado en la racionalidad y el japonés, es decir, budista y confucionista, basado en las autoridades "tradicionales".

Al pensar que algo tiene que ser creído porque un Buda lo ha enseñado, o que las palabras de los patriarcas deben ser verdaderas, y por lo tanto no se debe indagar en razones, esta es la necedad de la gente de la vieja escuela. Por ejemplo, si se camina por un camino oscuro, y en lugar de caminar a la luz de su propia antorcha se te cae en algún lugar y caminas junto a la luz de un hombre que camina cinco o diez *chō* adelante; ¿No es entonces su propia antorcha tristemente inútil? Afirmar que algo no puede estar equivocado, porque lo ha dicho por un patriarca budista, o pidiendo palabras de otra persona sin necesidad de utilizar la propia inteligencia y la capacidad de diferenciar, eso es inteligencia inútil (*muda na chie*). (*Myōtei Mondō* 1970: 158 f)

Obviamente, Fukan no se limita a refutar los *contenidos* de las enseñanzas Budistas y Confucianistas; también cuestiona la *legitimidad de la verdad* subyacente. Probablemente los ejemplos de Fukan están destinados a ser una crítica del significado aplicado en las escuelas budistas de Asia Oriental a la genealogía de la transmisión doctrinal. Este modo de autorización se contrasta con los dos pilares de razonamiento cristiano: la razón (*kotowari*, *dōri*) y la tradición doctrinal de la iglesia (*denju* 伝授). (*Myōtei Mondō* 1970: 164)

³³ "[Reliquae animantes] ratione vacant, mente, & intelligentia carent, qua quid in rebus verum sit, quid falsum, & quid prosequend" ut honestum, & bonum, quid fugiendum ut turpe, & malum, discernere queant: homo verò præter vitam & sensus, quibus eum Deus suo beneficio donauit, vi quadam, & facultate longè præstantiore constat, quam mentem, & intelligentiam vocant, qua per rationes, & argumenta consecra rerum veritatem inquirat, & quid differat inter honestum, & turpe, cognoscit." In: Catechismus Christianae Fidei ..., Proemium (A 2). Ieri Toshimitsu en su introducción al Catechismus en el japonés moderno utiliza los conceptos de risei 理性, seishin 精神 and chisei 知性 to translate ratio, mens and intelligentia. La versión original fue editada por Ieri uses kotowari (理) or dōri (道理), chie (智慧) and sei (精). (Nihon no katekizumo 1969: 3, 195)

El punto de vista de Fukan en *Myōtei Mondō* es predominantemente la de un jesuita que propaga la sustitución de las creencias religiosas y costumbres japonesas por el cristianismo. En su refutación, argumenta en contra de los contenidos y los principios de su autorización doctrinal. Curiosamente, esta actitud exclusivista se complementa con los intentos de reducir la brecha con las costumbres y el pensamiento de la religiosidad japonesa. Así, la escritura parece haber tenido una doble función dependiendo de su audiencia: para los jesuitas europeos, Fukan demostraba su lealtad y “ortodoxia”; a su audiencia japonesa, le presentaba diferentes formas de ver el cristianismo -aunque sólo de forma selectiva - en términos de costumbres religiosas y morales japonesas.

Crítica de Fukan Fabian en Ha Daiusu

Fukan explica su motivación para escribir *Ha Daiusu* como el deseo de compensar su pasado cristiano, proporcionando a los budistas y sacerdotes Shinto sólidos conocimientos del cristianismo para que puedan refutarlo adecuadamente. (*Ha Daiusu* 1970: 424) Sin embargo, las discusiones acerca de su motivación a menudo se refieren al último capítulo en el que culpa a los jesuitas por su comportamiento arrogante hacia los japoneses, en particular, por su negativa a permitir a japoneses el sacerdocio: "Debido a que son personas arrogantes ni siquiera consideran a las personas japonesas seres humanos. [...] Al lado, no dejan que los japoneses se conviertan en Padres. Te puedes imaginar el sentimiento de no ser capaz de realizar el deseo de tu corazón." (*Ha Daiusu* 1970: 443 f). De hecho entre 1601 y 1614 quince japoneses fueron ordenados como sacerdotes, y Fukan no estaba entre ellos. (Cieslik, 1965: 76 f)

El tratado se compone de dos partes: En siete pasos Fukan explica y refuta los principios básicos de la doctrina cristiana, que comprenden el concepto cristiano de Dios, la diferenciación entre *anima rationalis*, *sensitiva* y *vegetativa*; la caída del hombre; el papel de Jesús como salvador de la humanidad y los Diez Mandamientos. En la parte final, examina algunas cuestiones referentes a la cristiandad, principalmente la conducta de los misioneros y cristianos.

El punto de vista de Fukan en *Ha Daiusu* está claro desde el principio. En el prefacio se declara a sí mismo como anti-cristiano: su intención es refutar el cristianismo con base en su conocimiento y "para iluminar lo que está bien" en su lugar. (*Ha Daiusu* 1970: 424) En consecuencia, muchos de sus argumentos son una inversión de su propio razonamiento en *Myōtei Mondō*. Por ejemplo, en el primer capítulo de su obra anticristiana que retoma el argumento de que ni los cristianos, ni los Budas, ni los *kami* pueden ser pensados como creadores del universo, ya que son simplemente seres humanos. Para él, esta afirmación se basa en una interpretación errónea del concepto de Buda del Budismo Mahayana. El Buda histórico Shakyamuni, argumenta, es sólo una manifestación humana de la *dharmakāya* (Jap. *hosshin* 法身), es decir, el cuerpo original de un Buda, que es eterno, inmutable y más allá de la conceptualización. Los *kami*, por el contrario, son "huellas" de los Budas y

Bodhisattvas, de ahí que también no pueden ser llamados humanos.³⁴ Ebisawa Arimichi ha interpretado la autorrefutación de Fukan como un reflejo de su pobre comprensión teológica y la falta de un desarrollo religioso. (Ebisawa 1971: 276) En la evaluación de la fe de Fukan, Ebisawa en mi punto de vista ignora la intención de los escritos de Fukan. Dado que los dos escritos están destinados a persuadir, no pueden ser interpretados como indicadores de la religiosidad personal de Fukan. Más bien, deben ser considerados como manifestaciones de un punto de vista concreto, es decir, como un medio para definir su posición en los entornos sociales contra los cristianos y anti-cristianos de su tiempo.

Sin embargo, Fukan no se limita a reemplazar su antigua creencia cristiana con el budismo. En cambio, su punto de vista religioso se caracteriza por una actitud plural y particularista. Su afirmación de la pluralidad religiosa es evidente en la forma en que contrasta la idea cristiana de un Dios creador con las explicaciones budistas, confucianas y sintoístas de cómo surgió el mundo. Fukan cita el *Dao de Jing* sobre el surgimiento de los cielos y la tierra y todos los fenómenos, menciona el concepto budista de *jōjū ekū* 成住壞空, es decir, el proceso cíclico de la evolución y desaparición de los sistemas mundiales, y los legendarios dioses primigenios de la mitología sintoísta. Se concluye con la pregunta "¿Por qué es que sólo los cristianos hablan de este tema una y otra vez, como si sólo ellos supieran sobre la creación del cielo y de la tierra?" (*Ha Daiusu* 1970: 426) Por lo tanto, Fukan no reclama la superioridad cosmogónica de los taoístas, budistas o sintoístas, pero ataca la pretensión de exclusividad hecha por los cristianos. A lo largo del libro, Fukan muestra este punto de vista pluralista. Fukan contrasta las doctrinas cristianas con contramedidas tomadas de modelos filosóficos confucianos -especialmente en relación con el surgimiento del mundo fuera del *dao* (道) y a través de yin y el yang (*in'yō* 陰陽), o el pensamiento del Budismo Mahāyāna, tal como la idea de *dharmakāya*. (*Ha Daiusu* 1970:427, 429 f)

Además, Fukan se opone a la universalidad de las afirmaciones de verdad cristianas mediante la promoción de una actitud particularista. Él explica la coexistencia del budismo, el sintoísmo y el confucianismo por la situación particular de Japón como "La tierra de los dioses, y, debido a la expansión hacia el este [del budismo], la tierra de los Budas" (*Ha Daiusu* 1970: 427) de acuerdo con Fukan, se debe al mandato celestial dado por Amaterasu al primer emperador de Japón, y la propagación del budismo por el príncipe Shotoku, una manifestación de un Buda que actuó de acuerdo con la voluntad de Amaterasu, que Japón está protegido por ambos, los *Kami* y Budas. Por lo tanto, el reino pacífico del país depende de la prosperidad del budismo y el sintoísmo y viceversa. (*Ha Daiusu* 19970: 441 f) "Cuando existen la ley sintoísta y budista, la ley real también florece, y debido a que es la

³⁴ Ha Daiusu 1970: 427 f. Aquí Fukan refiere al concepto de honji suijaku 本地垂迹 ("original forms of deities and their local traces"), i.e. of an original (hon) (Buddha or Bodhisattva) and its manifestation in "traces" (shaku) (Shintō deities). El desarrollo de ese concepto está determinado en relación con las deidades Budistas y Sintoístas, especialmente entre el siglo IX y XII. Ver Teeuwen and Rambelli 2003.

ley real, la autoridad de los *Kami* y Budas se eleva [...]" (*Ha Daiusu* 1970: 441) al hacer hincapié en la dependencia mutua de la estabilidad política y la prosperidad religiosa Fukan hace del bienestar de Japón uno de sus criterios para evaluar a la religión. La combinación de preocupación por el país y el desdiseño de las afirmaciones religiosas universales y exclusivistas son más que evidentes en el comentario de Fukan de los Diez Mandamientos. Aquí, se contrarresta la declaración de Valignano de que los Diez Mandamientos son profundamente razonables y justos; por lo tanto, pueden y deben ser aceptados por todos los países y personas. (*Nihon no katekizumo* 1969: 135; *Catechismus Christianae Fidei, Libri secundi*, A 3 f) Contra esta afirmación Fukan argumenta que los Diez Mandamientos no pueden ser aceptados en Japón. Debido a la mitología sintoísta, el orden político de Japón se basa en el culto a los *Kami* y Budas, mientras que su orden social depende de las virtudes confucianas de la piedad filial y la lealtad hacia el señor secular. Para él, el primer precepto «reverenciar a Dios sobre todas las demás cosas" amenaza el equilibrio del orden político, social y religioso de dos maneras: Se prohíbe la adoración de deidades no cristianas, preparando así el terreno para una implementación de costumbres extranjeras;³⁵ y autoriza la resistencia contra los señores seculares, si esto está de acuerdo con la voluntad de Dios: "De acuerdo con el primer mandamiento no hay que seguir las órdenes de de un señor o padre, si éstas están en contra de la voluntad de Deus, ni siquiera el valor de la vida de uno; esto incluye el estímulo para conquistar el país y destruir la religión budista y la ley imperial ".(*Ha Daiusu* 1970: 441 f, quotation 441) Una vez más, argumenta con la premisa de que la religión debe servir al país, y que el cristianismo no es compatible con un orden político pacífico.

También cuestiona la exclusividad de los Diez Mandamientos al afirmar que éstos están incluidos en los cinco preceptos para los budistas laicos (no matar, no robar, no cometer adulterio, no mentir y no consumir líquidos intoxicantes). Por otra parte, los Mandamientos no superan las enseñanzas morales de Confucio:

Hay numerosas moralidades, pero ninguna supera las cinco relaciones. Señor y vasallo, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, amigo y amigo, si cumplen con sus mutuos deberes morales, ¿qué necesidad habría para cualquier otra cosa? [...] Los deberes entre señor y vasallo son la lealtad y la benevolencia, entre padre e hijo piedad filial y amor, entre marido y mujer con sus respectivas obligaciones, entre hermano mayor y menor hay amor fraternal, y la fidelidad entre amigos. (*Ha Daiusu* 1970: 441)

La pluralidad de religiones que he propuesto anteriormente es paralela con una pluralidad de enseñanzas morales.

Aunque gran parte de los argumentos de Fukan contra el cristianismo se basan en la idea de bienestar nacional, la razón es también otro criterio de evaluación. Él no se refiere a *dōri* o

³⁵ En *Ha Daiusu* (1970: 441) afirma: "Los cristianos esperan hasta que ha llegado el momento de convertir el conjunto de Japón Cristiano, para abrogar la ley budista y el camino de los dioses."

kotowari tan ampliamente como en *Myōtei Mondō*, pero se aplica el razonamiento lógico cuando critica las contradicciones inherentes en la idea de un Dios omnipotente, omnisciente y misericordioso. Por ejemplo, comenta sobre la enseñanza de que Jesús fue enviado por Dios para expiar el pecado de Adán y Eva.

Dicen que Dios apareció en la tierra hace 5000 años después de que el cielo y la tierra se abrieron. Fue esta expiación tan tardada ¿porque la distancia entre el cielo y la tierra es muy lejana y le llevó algunos años venir desde tan lejos? ¿O se necesita tanto tiempo para prepararse para el viaje? Dado que no hubo expiación por 5000 años todos los hombres de todo el mundo deben haber caído en el infierno, un incontable número de personas. Estas incontables personas debieron haber caído como gotas de lluvia sobre el infierno ¿Puede entonces ser llamado Señor de la Misericordia, si él vio esto durante 5000 años y no ideó un medio para salvar a esa gente? (*Ha Daiusu* 1970: 438)

En una forma similar de narración a la del Antiguo Testamento se cuestionan las cualidades atribuidas a Dios: ¿Por qué Dios creó a los ángeles para que algunos de ellos se le opusiesen? (*Ha Daiusu* 1970: 433) ¿Por qué creó a Adán y Eva para que pudieran pecar contra él? Este dios tiene que ser cruel o ignorante, concluye. (*Ha Daiusu* 1970: 434 f)

Fukan aplica el mismo criterio en *Ha Daiusu* como en *Myōtei Mondō*, pero la relación entre ellos se invierte: aquí, la compatibilidad con las condiciones sociopolíticas japonesas gana importancia sobre la razón.

Conclusión

Acerca de las *dinámicas de crítica y anti-crítica*, los escritos de Fukan Fabian reflejan un cambio desde un único punto de vista religioso a uno pluralista que no es completamente anti-religioso ni se compromete con una religión particular. *Ha Daiusu* no es una obra apologética que defiende una determinada tradición religiosa. Sin embargo Fukan afirma la superioridad de las religiones específicas (principalmente el budismo y el confucianismo) sobre otras (cristianismo), es decir, que no promueve una posición de no-religiosidad. Con este cambio de opinión cambia las premisas de sus argumentos: En *Myōtei Mondō* se asume que la función de una religión es proporcionar la salvación individual, mientras que en su obra anticristiana describe una religión debe ser compatible con el orden social y político. De acuerdo con estos supuestos, aplica diferentes criterios para evaluar a las religiones, o mejor dicho, Fukan pone un valor diferente a un mismo criterio. En *Myōtei Mondō* su principal medida de aceptación o desestimación de la religión es la razón, es decir, la racionalidad de las pretensiones de verdad. En *Ha Daiusu* por el contrario, la principal medida es si es apropiado para Japón, es decir, la compatibilidad con las condiciones sociopolíticas y las costumbres religiosas de su tiempo.

En respuesta a su antiguo trabajo Fukan establece un nuevo marco de referencia para la crítica del valor de las religiones. Sustituye los discursos religiosos de los jesuitas (para el

individuo) y se refiere a los discursos japoneses que ponen énfasis en las funciones socio-políticas de las religiones y la importancia que ha tenido la pluralidad religiosa en el país.³⁶ Por lo tanto, la crítica de las religiones de Fukan se caracteriza no sólo por la confrontación de diferentes tipos de religiones, sino también por la confrontación de diferentes conceptos de religión. Su crítica opera en dos niveles: En términos de contenido, critica las afirmaciones de verdad de las doctrinas cristianas; y en un meta-nivel critica el concepto de una religión basada en el universalismo y la exclusividad.

El punto de vista exclusivista de Fukan en *Myōtei Mondō* es un reflejo del catecismo de Valignano. Ambos sostienen la premisa de que una religión debería conducir a la salvación individual, y sus enseñanzas deberían ser conforme a la razón. Para los jesuitas, *Myōtei Mondō* confirmaba la ortodoxia de Fukan. Sin embargo, la integración de la terminología, conceptos y praxis de las religiones y la ética japonesas ofrecen una forma de adaptar el cristianismo al contexto japonés en sus costumbres y formas de pensar. Su punto de vista por lo tanto, podría ser descrito como oscilante entre la teología cristiana y las visiones del mundo de las religiones japonesas, con un fuerte predominio en el lado teológico. La intención de *Myōtei Mondō* se puede describir como la evangelización entre japoneses.

Su postura anti-cristiana, por el contrario, está fuertemente influida por la retórica del edicto de expulsión de 1614. Se afirma que Japón se apoya en la unidad de las tres enseñanzas (budismo, sintoísmo y confucianismo) y culpa a los cristianos por atacar a las dos religiones y a la moral confuciana, por tratar de usurpar el país y destruir la ley imperial. (Ebisawa 1970: 598) Al hacer uso de los mismos argumentos, Fukan demuestra su conciencia de una "cultura" -nacional- o identidad que determina su juicio sobre las religiones: porque él es japonés, él propaga el culto a los Budas y los *kami* y el mantenimiento de la moral confuciana.

Por lo tanto, estoy de acuerdo con la sugerencia de George Ellison de que Fukan escribió *Ha Daiusu* como un medio de defensa personal con el fin de probar su lealtad a la política anti-cristiana del shogunato. (Elison 1973: 155-164) Elison asume que Fukan podría haber sentido la urgencia de "testificar" su actitud anticristiana por su participación en un escándalo relativo al magistrado cristiano de Nagasaki, escándalo que planteó dudas sobre sus convicciones religiosas. Para mí este argumento es más convincente que la reducción de su motivo de decepción (Ebisawa 1971: 276F), o "disgusto" con los jesuitas y discrepancias ideológicas, como Oskar Mayer (1994: 26) afirma. ¿Por qué Fukan esperaría más de diez años para expresar su decepción?

³⁶ Esto es evidente en el énfasis en la función de proteger el estado del budismo por los emperadores de la era Nara (710-794), en la canonización de mitos sintoístas de legitimación del poder político en el octavo y noveno siglo, en Nichiren (1222- 1282) la preocupación por el bienestar nacional, y los avances realizados hacia la *suijaku Honji*, por citar sólo algunos ejemplos.

El caso de Fukan ilustra las múltiples formas de criticar a las religiones desde un "punto de vista religioso." No sólo son sus puntos de vista religiosos estaban basados en diferentes *dimensiones de la religión*, incluyendo la religiosidad individual, funciones sociales o políticas, la religión popular o "religión de Estado". Al mismo tiempo, representaban *nociones particulares de la religión* y reflejaban la posición de un "interno" como también la de un "externo" a la comunidad religiosa que argumentaba a favor de religiones específicas. Por lo tanto, sus escritos son un buen ejemplo de cómo la crítica intercultural entre las religiones no sólo es una confrontación de convicciones religiosas, sino una confrontación entre diferentes discursos de religión.

Bibliografía

Fuentes Primarias

- Dochiriina Kirishitan. 1970. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道, H. Cieslik, Doi Tadao 土井忠生 et al., eds. 1970. *Kirishitansho Haiyasho* キリシタン書・排耶書. Nihon shisø taikai 日本思想体系 Vol. 25. Tokyo: Iwanami Shoten, pp. 13-81.
- Ebisawa Arimichi 海老沢有道, ed. 1971. *Nanbanji køhaiki, Jakyø taii, Myøtei Mondø, Ha Daiusu* 南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提字子. Tøyø Bunko 東洋文庫 Vol. 14. Tokyo: Heibonsha. (1st ed. 1964).
- Ebisawa Arimichi 海老沢有道, H. Cieslik, Doi Tadao 土井忠生 et al., eds. 1970. *Kirishitansho Haiyasho* キリシタン書・排耶書. Nihon shisø taikai 日本思想体系 25. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Fukushima Kunimichi 福島邦道, ed. 1976. *Amakusa-ban Isopo monogatari* 天草版イソポ物語. Tokyo: Benseisha.
- "Ha Daiusu" 破提字子. 1971. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道, ed. *Nanbanji køhaiki, Jakyø taii, Myøtei Mondø, Ha Daiusu* 南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提字子. Tøyø Bunko 東洋文庫 Vol. 14, Tokyo: Heibonsha, pp. 280-333.
- "Ha Daiusu" 破提字子. 1970. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道, H. Cieslik, Doi Tadao 土井忠生 et al., eds. *Kirishitansho Haiyasho* キリシタン書・排耶書. Nihon shisø taikai 日本思想体系 Vol. 25. Tokyo: Iwanami Shoten, pp. 423-448.
- "Hai Yaso" 排耶蘇. 1970. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道, H. Cieslik, Doi Tadao 土井忠生 et al., eds. *Kirishitansho Haiyasho* キリシタン書・排耶書. Nihon shisø taikai 日本思想体系 Vol. 25. Tokyo: Iwanami Shoten, pp. 413-417.
- Inoue Akira 井上章, ed. 1964. *Amakusa-ban Isopo monogatari* 天草版伊曾保物語, Tokyo: Kazama Shobø.
- "Myøtei Mondø" 妙貞問答. 1971. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道. *Nanbanji køhaiki, Jakyø taii, Myøtei Mondø, Ha Daiusu*

南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提宇子, Tōyō Bunko 東洋文庫 Vol. 14, Tokyo: Heibonsha, pp. 120-271.

“Myotei Mondo” 妙貞問答. 1970. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道, H. Cieslik, Doi Tadao 土井忠生 et al., eds. *Kirishitansho Haiyasho* キリシタン書・排耶書. *Nihon shisō taiki* 日本思想体系 Vol. 25. Tokyo: Iwanami Shoten, pp. 113-180.

“Nanbanji khaiki” 南蛮寺興廢記. 1971. In: Ebisawa Arimichi 海老沢有道. *Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei Mondō, Ha Daiusu* 南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提宇子, Tōyō Bunko 東洋文庫 Vol. 14, Tokyo: Heibonsha, pp. 9-78.

Nihon no katekizumo 日本のカテキズモ, translated by Ieiri Toshimitsu 家入敏光. 1969. Tenri: Tenri Toshokan.

Valignano, Alessandro, *Catechismus Christianae Fidei, in Quo Veritas Nostrae Religionis Ostenditur, et Sectae Japonenses Confutantur, editus a Patre Alexandro Valignano Societatis Iesu. Cum facultate supremi Senatus sanctae & generalis Inquisitionis, & Ordinarii. Olyspone, excudebat Antonius Riberius. 1586*

Fuentes Secundarias

Anesaki Masaharu 姉崎正治. 1930. *Kirishitan hakugai shich' no jinbutsu jiseki* 切支丹迫害史中の人物事蹟. Tokyo: Dōbunkan.

Cieslik, Hubert. 1963. “The Training of a Japanese Clergy in Seventeenth Century.” In: *Studies of Japanese Culture*, ed. by Joseph Roggenhoff. Tokyo: Sophia University, pp. 41-78.

Correia, Pedro Lage Reis. 2001. “Alessandro Valignano’s Attitude towards Jesuit and Franciscan Concepts of Evangelization in Japan (1587-1597).” *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* Vol. 2 (June): 79-108.

Elison, George. 1973. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.

Fujita Kankai 藤田寛海. 1953. “Habian to Hakuō – Kirishitan zokusho shikō” ハビアンと伯翁—キリシタン俗書私攷. *Kokugo to kokubungaku* 国語と国文学 Vol. 30 (No. 8): 32-41.

Higashibaba Ikuo. 2001. *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill.

Hikita Seishun 疋田精俊. 1985. “Jiin no kinō – Mikkyō-kei” 寺院の機能—密教系. In: Ono Yasuhiro 小野泰博, Shimode Sekiyo 下出積與 et al., eds. *Nihon shōkyō jiten* 日本宗教事典. Tokyo: Kōbundō, pp. 250-255.

Humbertclaude, Pierre. 1938. “Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605.” *Monumenta Nipponica* Vol. I (No. 2): 234-256.

—. 1939. “Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605.” *Monumenta Nipponica* Vol. II (No. 1): 238-267.

—. 1941. “Notes complémentaires sur la biographie de l’ex Frère Jésuite Fabien Fucan.” *Monumenta Nipponica* Vol. 4 (No. 2): 291-295

- Kinouchi Gyoyo 木内堯央. 1999. "Goma" 護摩. In: Imaizumi Yoshio 今泉淑夫, ed. *Nihon bukkyo-shi jiten* 日本仏教史事典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, p. 347.
- Mayer, Oskar. 1994. "Fukansai Fabian and Kirishitan – A Paradigm of Modern Awareness." *Japanese Religions* Vol. 19 (Nos. 1 & 2): 23-43.
- Nakamura Hajime 中村元. 1991. *Bukkyō-go daijiten* 仏教語大事典. Tokyo; Tōkyō Shoseki. (7th reprint)
- Reader, Ian, and George Tanabe. 1998. *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Repp, Martin. 2006. "From Disputations to Dialogue – An Inquiry into Forms of Religious Communication in Japanese Buddhism and European Christianity." In: Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, eds. *Europa im Orient – Der Orient in Europa* (RIG 9). Balve: Zimmermann Druck, pp. 44-59.
- . 2005. "Religionsgespräche zwischen Jesuiten und Buddhisten im Japan des 16. / 17. Jahrhunderts." In: Benjamin Simon, Henning Wrogemann, eds. *Konviviale Theologie. Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag*. Frankfurt/Main: Lembeck, pp. 41-53.
- Schütte, Joseph. 1939. "Drei Unterrichtsbücher für Japanische Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert." *Archivum historicum Societatis Jesu* Vol. 8 (No. 2): 223-256.
- . 1958. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, I. Bd.: Von der Ernennung zum Visitor bis zum ersten Abschied von Japan (1573-1582) II. Teil: Die Lösung (1580-1582)*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Shioiri Yoshishige 塩入亮乘. 1999. "Genze Riyaku" 現世利益. In: Imaizumi Yoshio 今泉淑夫, ed. *Nihon bukkyōshi jiten* 日本仏教史事典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Teeuwen, Mark, and Fabio Rambelli, eds. 2003. *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, New York: Routledge.