

Encuentro entre San Francisco de Javier S. J. y los Bonzos

Primeros diálogos entre la cristiandad y las creencias japonesas a principios de la segunda mitad del siglo XVI

Encounters between Saint Francisco de Javier S.J. and the Bonzos: First dialogues between Christianity and Japanese Beliefs during the second half of the 16th century.



Darío Andrés Menache

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fecha de Recepción: Noviembre 2018. Fecha de Aceptación: Noviembre 2018.

Resumen

¿De qué manera percibió Javier la creencia de los japoneses y cómo retrató a sus máximos exponentes, los bonzos? ¿Qué influencia tuvo el trasfondo histórico y religioso sobre su visión? Este trabajo analiza la relación entre el contexto de la Contrarreforma con las primeras misiones cristianas en Japón para comprender la originalidad del pensamiento de Francisco de Javier sobre estas cuestiones.

Palabras clave

Jesuitas
Francisco Javier
cartas
Japón
misiones
budismo
bonzos
disputa

Abstract

How did Javier perceive the Japanese beliefs and how did he portray their truthful exponent: the *bonzos*? How much influence did the historical and religious context had on his vision? This paper analyze the relationship between the Counter-Reformation context and the early Christian missions in Japan in order to comprehend the originality of Francisco de Javier's thought about this matters.

Keywords

Jesuits
Francis Xavier
letters
Japan missions
Buddhism
bonzos
dispute

En este trabajo analizaremos de qué manera percibió Francisco de Javier (1506-1552) las creencias de los japoneses y a sus máximos exponentes, los bonzos. Creemos que la particularidad de la percepción javeriana se fundamenta en tres cuestiones clave. Las dos primeras residen en el contexto histórico en que se llevó a cabo la misión asiática de la Compañía de Jesús, esto es una situación de conflicto y renovación religiosa en paralelo a una expansión ultramarina inusitada que trajo consigo nuevos viajes de

* Artículo entregado en el marco de las VII Jornadas de Reflexión Histórica: *Las formas del conflicto religioso y de la violencia simbólica en el espacio cultural europeo (siglos XIV a XVIII): actores, dispositivos, escenarios, estrategias*, organizadas por el Instituto de Historia Antigua y Medieval, (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), el 5 de diciembre de 2018. Este trabajo es parte de una investigación más extensa producto de una tesis de licenciatura en desarrollo titulada: "El diablo de Javier: un análisis de la imagen del demonio en las cartas de San Francisco de Javier S.J. durante su paso por la India y Japón (1542-1552)". Agradezco profundamente al Dr. Fabián Alejandro Campagne su guía constante y su apoyo para que esta pesquisa sea posible.

exploración por los países de la península ibérica. La tercera es haber sido el primer religioso católico que inició el proceso de evangelización en las islas niponas. Dichas variables enmarcaron la visión que Javier tuvo de la religiosidad japonesa.

El viaje inicial del navarro a las Indias Orientales fue producto de un acuerdo entre el máximo pontífice de la época, Paulo III, y el rey del Imperio Portugués Juan III. El misionero debía atender las necesidades espirituales de un número cada vez mayor de neófitos producto de las evangelizaciones masivas que los portugueses habían llevado a cabo en el sur del subcontinente. A su vez debía informar al rey periódicamente de la situación. Javier arribó a Goa en 1542 para iniciar sus tareas de evangelización. Sin embargo, luego de predicar casi siete años allí comenzó a manifestar en sus cartas un profundo descontento y denunció el descuido y la indiferencia que las nuevas comunidades cristianas sufrían por parte de las autoridades coloniales.

Ante este fracaso, San Francisco de Javier llegó a Japón el 15 de agosto de 1549 con la esperanza de obtener mejores resultados. Allí fue bien recibido por el señor local del reino de Satsuma (薩摩藩), Takahisa Shimazu (貴久島津)

quien buscaba profundizar sus lazos comerciales con los portugueses a través del misionero (López-Gay, 2003: 93-106). El 5 de noviembre el navarro escribió desde Kagoshima una extensa carta dirigida a sus compañeros en Goa relatando su periplo desde su partida de Malaca hasta su desembarco en las islas del sur. Allí comienza su primera descripción detallada sobre los japoneses y sus creencias. Debido a la falta de experticia en el idioma y el poco tiempo que Javier había pasado en Japón, en sus cartas podemos afirmar que existen ciertas imprecisiones al momento de retratar la religión y las costumbres de los japoneses. Ejemplos de ellos puede ser la difícil tarea de distinguir entre los elementos del budismo y el shintoísmo o clarificar las particularidades de cada una de las varias escuelas (宗) que conformaban al primero.¹ A pesar de esto, el navarro contó con un informante crucial, cuyo acompañamiento fue de vital importancia durante la fase inicial de su viaje: el japonés converso conocido como Paulo de Santa Fe.²

En una carta fechada el 22 de junio de 1549, Javier pone en voz de Paulo de Santa Fe la primera crítica de la cristiandad a las creencias japonesas. Luego de haberse bautizado y haber recibido los principios de la fe católica en conjunto con los ejercicios espirituales ignacianos, el nuevo cristiano, en una suerte de momento epifánico se da cuenta del error que cometían sus coetáneos al adorar al sol y la luna:³

‘O gentes desamparadas! coitados de vosotros, que adorais por dioses las criaturas que Dios ha echo para seruiçio de los hombres!’ Preguntéle por qué decía esto: respondiome que lo decía por la gente de su tierra, que adorauan al sol y la luna, siendo el sol y la luna como moços y criados de los que conocen á Jesu X.º, que no siruen para más que para alumbrar el día y la noche, y para los hombres con esta claridad seruir á Dios, glorificando en la tierra á su hijo Jesu X.º (Avrial, 1899: 552-553).

Desde la perspectiva judeo-cristiana, Dios había creado a ambos astros en el cuarto día y éstos, supeditados a su creador, sólo cumplían la función de “alumbrar el día y la noche” (Gen 1:14-19). A esta concepción teológica debe sumarse el nuevo acervo de conocimientos científicos que produjeron los intelectuales del Renacimiento Europeo por medio de la experimentación y la observación de los astros. Es importante recordar que los jesuitas no solo polemizaron con algunos de estos científicos sino que también contribuyeron a este campo de manera activa. Por lo tanto, es comprensible la desazón que sintió Paulo de Santa Fe al darse cuenta de que sus dioses, desde la perspectiva del cristianismo, no eran más que elementos de la naturaleza al servicio de Dios.

1. Esta dificultad es comprensible debido al nivel de sincretismo que habían alcanzado ambos credos a comienzos del siglo X en un proceso conocido como *shinbutsu konkō* (神仏混淆).

2. Paulo, Anjirō (アンジロウ) para la historiografía japonesa, transmitió a Javier durante su estadía en Goa valiosa información acerca de los japoneses y sus creencias. Estas descripciones, registradas por Lancilotto en 1548, han sido tema de debate entre los historiadores japoneses. Algunos atribuyen al japonés converso por su bajo nivel de instrucción los errores de interpretación que Javier cometería luego durante su estadía en Yamaguchi. Esto se debía, según Kishino, a su falta de pericia para poder interpretar el japonés que utilizaban los monjes budistas, el cual era más antiguo y por ende más cercano al idioma chino. Si bien Yamato matizará esta idea, continuará sosteniendo que el error de Javier fue haber reproducido las ideas de Anjirō, quien no hacía más que transmitir la percepción que el común de la gente tenía sobre los bonzos y la religión japonesa. Para más información ver Yamato (2014: 122).

3. Este culto refiere por una parte a Amaterasu Ōkami (天照大神) cuyo nombre podría ser traducido como “la gran diosa que alumbró el cielo”. Amaterasu juega un rol muy importante en la mitología shintoísta ya que además de ser hija de los seres mitológicos primigenios Izanagi (伊弉諾) e Izanami (伊弉那美) es a su vez uno de los antepasados divinos de la casa imperial. Por otra parte se hace referencia a su hermano Susano (須佐之男命) el cual suele ser asociado a la Luna.

Por otra parte, la primera caracterización de los *bonzos*⁴ que aparece en las cartas de Javier es previa a su llegada a Japón. En comparación con descripciones más tardías este fragmento tiene un tono más favorable ya que busca establecer cierto paralelo con los clérigos europeos:

Dizen que estos Padres predicán al pueblo de 15 en 15 días, y concurre mucha gente á sus predicaciones, así hombres como mugeres; que lloran en las predicaciones, principalmente las mugeres, y que el que predica tiene pintado el infierno y los tormentos dél, y que muestra aquellas figuras al pueblo (Avrial, 1899: 557).

Aquí se pueden advertir estrategias discursivas como la apelación a la emoción y el aleccionamiento, acciones comunes a los predicadores europeos de la Contrarreforma. Sin embargo, la utilización indiscriminada del término *diablo* e *infierno* muestra que, para esta instancia, Javier aún no contaba con un conocimiento profundo sobre las diferencias que había entre estos conceptos cristianos y la cosmovisión budista.

Esta percepción inicial cambiará radicalmente con la redacción de la “Gran Carta”⁵ del 5 de Noviembre de 1549. Habiendo pasado más de dos meses desde su desembarco en la isla de Kagoshima, podemos observar una descripción más exhaustiva y certera sobre las creencias de los locales, lo que se ve reflejado en la incorporación al panteón japonés de “aquellos hombres antiguos” ejemplares, refiriéndose a Shaka (釈迦) y Amida (阿弥陀).⁶

Seguidamente, el navarro desarrolla en su correspondencia una lucha discursiva contra los bonzos poniendo de manifiesto sus pecados contra natura. Por un lado acusa a los monjes de romper los mandamientos que ellos mismos predicaban bebiendo alcohol y fornicando con monjas de monasterios aledaños.⁷ En la misma sentencia, el navarro dice haber escuchado que los bonzos se aprovechaban de los niños⁸ que les eran encomendados para que se los eduque.⁹ Sin embargo, para el navarro, todas estas aberraciones nada tenían de sorprendente:

Eu nom me espanto dos pecados, que ahy emtre os bomzos e bomzas, ainda que aja muytos em cantidade, porque gemte que, deixando de adorar a Deus, adora ao demonio, temdo-ho per seu senhor, nom pode deixar de ffazer pecados enormes; antes me espanto nom fazerem mais do que fazem (Avrial, 1899: 688).

La ignorancia de los bonzos acerca de las verdades del evangelio y todo conocimiento sobre el cristianismo explican para Javier el por qué de su depravación: éstos eran víctima del ángel de luz transfigurado quien engañaba a los ilusos haciendo que yerren y depositen su confianza en él. Sin saberlo, al adorar a sus ídolos falsos, los bonzos estaban llevando a cabo un pacto con el demonio.¹⁰

Aproximadamente un año y medio después Javier escribe otra correspondencia desde Cochín dirigida a sus compañeros que se encontraban en Europa. Con más información, distingue entonces de manera más precisa a los monjes de la escuela Shingon (真言宗) de los bonzos de hábitos negros de la escuela Zen (禅宗). Aparecen clarificados por primera vez los nombres de Shaka y Amida como principales referentes del budismo. Y también se precisa cuáles son los cinco mandamientos que gobiernan la vida de los monjes. Sin embargo, las denuncias de los pecados y engaños de estos bonzos no solo se repiten, sino que se intensifican. Dicha actitud se debe en parte a la primera prohibición que sufriría el cristianismo en tierras japonesas, puntualmente en Kagoshima,¹¹ incentivada por los monjes budistas que comenzaban a ver en los misioneros cristianos una amenaza a su monopolio sobre la religiosidad de los locales.

4. El término bonzo habría sido introducido a occidente por Javier y es el resultado de una adaptación a la fonética occidental de la palabra japonesa *bōzu* (坊主) la cual originalmente refería a un monje principal a cargo de un templo. Con el paso del tiempo el uso de este concepto se extendería hacia todos los sacerdotes budistas en general.

5. Denominada así por la historiografía japonesa debido a que incluye la descripción más exhaustiva sobre el Japón y sus creencias por parte del navarro.

6. “creen los mas dellos en hombres antigos, los quales, segun lo tengo alcanzado, eran hombres que bibian como filósophos” (op.cit: 580).

7. Los cinco mandamientos: *fusesshōkai* (不殺生戒) no matar seres vivos de manera intencional; *fuchūtōkai* (不偷盜戒) no robar las pertenencias de otros de manera intencional; *fujainkai* (不邪淫戒) no llevar a cabo acciones sexuales inmorales; *fumōgokai* (不妄語戒) no mentir; *fānju* (不飲酒戒) no beber alcohol.

8. En efecto, la convivencia de los bonzos con infantes de pelo largo llamados *dōji* (童子) era avalada por una ley establecida en el año 718 que proscibía las relaciones entre los monjes y las monjas llamada *Souniryō* (僧尼令) (Yamato, 2014: 122).

9. Estas críticas iban dirigidas puntualmente a los monjes pertenecientes a la escuela *ikkō* (一向宗).

10. Santo Tomás radicaliza el pensamiento de San Agustín sosteniendo que todo acto de superstición sin importar su naturaleza, implicaría tácitamente un acuerdo con el demonio para que este actúe en el mundo natural, más allá de que este sea un acto consiente o no, quedando así las prácticas vanas irremediablemente relacionadas con la intervención demoniaca. Para un análisis más detallado ver (Campagne, 2002: 65-70).

11. “Acabáão os bomzos com o Duque da terra que mandase que, sub pena de morte, nenhum se fizese xpão.; e asy ho mandou ho Duque, que ninguem se ffizese da ley de Deus” (Avrial, 1899: 680).

Durante su segunda estadía en la provincia de Yamaguchi en 1551 Javier logró entrevistarse con el *daimyō* de la región, Ōuchi Yoshitaka (大内義隆). Luego de un primer intento infructuoso,¹² obtuvo en abril del mismo año la autorización para predicar la religión cristiana en su tierra. Seguidamente ocurrió un episodio de gran relevancia para la historiografía del cristianismo en Japón conocido como *La Disputa de Yamaguchi*, el cual habría marcado el inicio de las primeras discusiones metafísicas entre la religión monoteísta y el budismo japonés. Sin embargo, el objetivo principal de Javier durante la disputa fue desacreditar públicamente a sus adversarios religiosos con el fin de dejar a la luz la falsedad de sus prédicas y por lo tanto su ignorancia, lo cual se esperaba que tenga como resultado atraer nuevos fieles:

N'esta çidade de Amanguche, em espaço de dous meses, depois de muytas preguntadas pasadas, se baptizáron quinhentas pessoas pouquo mays ou menos, e cada dia se baptizão pola graça de Deus. Muito nos descobren os emganos dos bomzos e das suas çeitas; e se nom fôra por eles, nom istiuéramos ao cabo das idolatrias de Japão. Gramde hé o amor em extremo que nos tem os que se ffazem cristaos, e credo que sao xpãos. de verdade (*Ibid.*: 686).

Los monjes pasaron a ocupar el lugar del enemigo, un *otro* en donde se concentraban por oposición¹³ conceptos contrarios a los que suelen ser utilizados para caracterizar a los padres cristianos: la castidad y la honestidad. Más aún, Shaka y Amida son ahora representados como producto de un engaño demoníaco debido a que su origen¹⁴ resultaba incomprensible desde un punto de vista occidental:

Por amor e seruigo de nosso Senhor roguo a todos aqueles que lerem estas cartas, que roguem a Deus nos dee vitoria comtra estes dous demonios, Xaca e Ameda, e todos os demays, porque pola bomdade de Deus jaa vão em a cidade de Amanguche perdemdo ho credito que soyão ter (*Avrial*, 1899: 686).

Tal vez el caso más interesante de encuentros y desencuentros entre Javier y las creencias budistas sea el provocado por una confusa y errónea explicación de Paulo de Santa Fe sobre la manifestación de Buda (仏)¹⁵ conocida como Dainichi (大日)¹⁶ el cual, según el converso, era representado en los templos como una figura con tres caras.¹⁷ Esta descripción permitió al navarro asimilar su figura a la del dios trino, utilizando su nombre para predicar por las calles de Yamaguchi. En poco tiempo, Javier aprendería que dicha manifestación de Buda no era de ninguna manera similar al concepto de trinidad católica, teniendo como resultado su retractación y la consecuente desacreditación de su figura.¹⁸ Al relatar este suceso el biógrafo alemán del navarro se pregunta: “¿No sería, tal vez, todas esas semejanzas con el cristianismo alguna quimera de Satanás que intentaba por ese medio alejar a las almas de la fe?” (*Schurhammer*, 1940: 245).

En esta situación de confrontación, el demonio engañaba a los japoneses haciéndose venerar como dios y utilizaba a los bonzos para obstaculizar la conversión de los señores locales.¹⁹ Dicha idea se enmarca en una percepción jesuita del mundo como un campo de batalla entre los que buscaban extender la Palabra del Señor entre los pueblos y los que trataban de impedir su avance.²⁰ Este ímpetu belicoso se confirma con la frase que cierra la extensa carta redactada en Enero de 1552: “*Por outra parte, ver o prazer dos que jaa herão cristãos, em verem que os gemtios ficavão vencidos, ho prazer d'estas cousas me fazião nam sentir os trabalhos corporaes*” (*Avrial*, 1899: 696).

Conclusión

La misión de Javier en Japón fue la primera empresa católica evangelizadora de envergadura en estas islas. Debido a su carácter sin precedentes, se vio ante

12. En la historiografía japonesa se considera que la relación amorosa entre hombres también era una práctica que ascendía hasta los rangos más altos de la política incluyendo a los *daimyō*. Sumado a la falta de conocimientos acerca de la etiqueta que se debía mantener al momento de encontrarse con un señor territorial, esto habría sido la razón por la cual Ōuchi se habría negado en un principio a recibir a Javier. Para un análisis más detallado ver Yamato (2014: 128).

13. A decir de Clark, durante el siglo XVI y XVII los europeos eran educados para decodificar la realidad en términos de oposición binaria lo que se reflejaba en la mentalidad y el lenguaje de los religiosos renacentistas (Clark, 1999: 35).

14. Yamato explica cómo la leyenda de los ochocientos u ocho mil nacimientos de Shaka es una estrategia discursiva del budismo para resaltar la magnificencia de este personaje en comparación con el resto de los humanos quienes difícilmente podrían lograr semejante estado de revelación o *nirvana*, advirtiendo que este número es más bien una cifra ficticia dentro de la cosmovisión india. (Yamato, 2014: 128).

15. Se entiende como Buda a aquel que ha alcanzado la iluminación entre los hombres.

16. Su nombre completo es Dainichi Nyorai (大日如来) o en sánscrito Mahāvairocana. Se encuentra dentro de las manifestaciones de Buda de mayor rango espiritual y centro de culto de la escuela Shingon inaugurada durante la era Heian (平安時代) por el monje Kūkai (空海) (774-835).

17. Según Yamato, esto se debe a que el japonés converso habría confundido a Dainichi con otra deidad totalmente diferente llamada Kōjin (荒神), un dios encargado de proteger las tres joyas del Budismo (三宝): el Buda, el *dharma* (enseñanzas) y el *sangha* (clero budista). Debido a esto, es Koujin y no Dainichi el cual es representado con tres caras y seis brazos. Sin embargo, esto no significa que sean tres entidades en una sino que sería un recurso del budismo para resaltar las varias habilidades y personalidades del personaje.

18. Hoyos Hattori explica como las referencias hechas por Luis de Almeida en 1562 a la pervivencia del uso de la palabra Dainichi entre los neófitos nipones como sinónimo de Deus fueron omitidas de manera intencional por la Compañía durante una edición realizada en Évora en 1598. Para más información ver Hoyos Hattori (2015: 90-109).

19. En su biografía, Schurhammer lo expresa de esta manera: “A pesar de la amistad de Ninshitsu, Javier no tardó en adivinar desde el principio, que los bonzos eran los mayores enemigos del cristianismo, por parte de los cuales solo le amenazaba guerra y persecución” (*Schurhammer*, 1940: 228).

20. Reeves sostiene que los primeros jesuitas veían al mundo como un campo de batalla entre dos grandes fuerzas opuestas: el bien y el mal (Reeves, 1969: 63).

obstáculos a los que ningún religioso europeo se había enfrentado aún. A diferencia de la India o América, la incidencia de Portugal en Japón se limitaba al comercio y al tráfico de armas.²¹ Es por esto que Javier debió buscar paralelismos entre ambos mundos adaptando algunos conceptos del cristianismo a la cosmovisión local para facilitar su transmisión. Sin embargo, como hemos visto con el caso de Dainichi, este proyecto debió ser rápidamente abandonado ya que a la vez que generaba confusión, distorsionaba el concepto judeo-cristiano de la Divinidad²². En palabras de Schurhammer: “es verdad que el P. Francisco estaba dispuesto a acomodarse en lo posible a la ideología y usos de los japoneses, siempre que la ley de Dios se lo permitiera” (Schurhammer, 1940: 245).

Las sucesivas críticas que vinieron posteriormente causaron no sólo el rechazo sino también la oposición de los bonzos. Estos persuadieron a los señores locales para que prohibiesen la predicación del evangelio en sus tierras dando comienzo a la persecución del cristianismo en Japón.²³

Si bien la demonización de las creencias locales no conforma *per se* un fenómeno nuevo, predicadores como Javier tendieron a exacerbar la presencia del demonio en tierras desconocidas y crearon por medio de herramientas discursivas como la oposición y la contrariedad adversarios a los que combatieron no solo en el mundo de las ideas, sino también en el mundo real (MacCormack, 1991: 6-7). La caracterización del *otro* como enemigo y la demonización fueron algunas herramientas que prefiguraron la forma en que las siguientes generaciones de jesuitas percibieron a las creencias de los locales y a sus representantes, los bonzos.

La fuerza del catolicismo militante de la Contrarreforma no pasó desapercibida para las autoridades japonesas ya que aproximadamente sesenta años después de las primeras misiones javerianas, luego de persecuciones y martirios,²⁴ llegaría la prohibición definitiva de la religión cristiana en Japón.²⁵

21. Si bien es cierto que varios *daimyō* como Shimazu u Ōuchi dieron permiso para que Javier y sus colegas prediquen con la expectativa de tener buenas relaciones comerciales con el imperio lusitano, la suerte de las misiones en Japón estaba totalmente a merced de su voluntad y la inestabilidad política de la época. La llegada de Javier a Japón se da en un período de guerra civil conocido por la historiografía japonesa como Era Sengoku (戦国時代), el cual abarcó desde fines del siglo XV hasta fines del siglo XVI, del cual el navarro sabría aprovecharse estratégicamente. Como sostiene Lacouture, presentarse con las manos desnudas fue su mejor carta.

22. Ideas como la de un Dios Creador *ex nihilo* que había hecho surgir todo desde un principio, eran incompatibles con el budismo, el cual sostenía que el único principio absoluto era la nada (無) o el vacío (空) (Yamato, 2014: 134).

23. En una de sus últimas cartas dirigidas a Ignacio de Loyola con el objetivo de continuar la misión japonesa, Javier advierte: “y los que fueren an de ser muy persygyudos; porque ande yr contra todas sus setas, y anse de manifestar al mundo y declarar como son enganossos los modos y maneras que tyenen los bonzos para sacar dynero de los seculares” (Avrial, 1899: 669).

24. El martirio más tristemente célebre de la historia del catolicismo en Japón ocurrió en la provincia de Nagasaki, el 5 de Febrero del año 1597 y el hecho se lo conoce en la historiografía japonesa como los “26 santos del Japón” (日本二十六聖人), en donde fueron crucificados tanto japoneses como extranjeros en su mayoría pertenecientes a la orden de los franciscanos.

25. Si bien hubo un edicto inicial de expulsión con Hideyoshi en 1587 (伴天連追放令), los expertos coinciden en que no se habría implementado de manera taxativa, a diferencia de la ley de 1613 de Tokugawa (禁教令).

Bibliografía

Fuentes principales

- » Avrial Augustini (ed.) (1899). *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*. Boston College Libraries.

Fuentes secundarias

- » Campagne, F. A. (2011). *Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt*, Church History, 80:4, Cambridge University Press,
- » Campagne, F. A. ¿El más moderado de los demonólogos radicales? La naturaleza anfibia de la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin.
- » Campagne, F. A. (2002). *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso anti-supersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Campagne, F. A. (2013). 'Va-t'en, Saint Pierre d'enfer': el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 80, Centre national de la recherche scientifique (Paris).
- » Campagne, F. A. (2004). "Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology Americana de la Demonología Radical Europea (Logroño, 1529-Hueytlalpan, 1553)", en History of Religions, 44, no. 1, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/426653> . (Consultado el 2 de octubre de 2018).
- » Clark, S. (1999). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- » Elisonas, J. S. A. (2000). *The Jesuits, the Devil and Pollution in Japan*. The context of a Syllabus of Errors. Bulletin of Portuguese – Japanese Studies, no. 1. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- » Hosne, A. C. (2013). *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism*. Abingdon: Routledge Studies in the Modern History of Asia.
- » Hoyos Hattori, P. (2015) "Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas" Anuario de la Escuela de Historia Virtual, no. 8, pp. 90-109. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria> (Consultado el 11 de Noviembre de 2018).
- » Kishino, H. (2015). *Zabieruto Higashiajia: Paioniatoshiteno ninmu to kiseki*. Yoshikawakoubunkan, Tokyo.
- » Lacouture, J. (1993). *Jesuitas: los conquistadores*. Barcelona: Paidós.
- » Lee, C. H. (2008). *The Perception of the Japanese in Early Modern Spain Not Quite 'The Best People Yet Discovered'*. eHumanista Journal of Iberian Studies, Santa Barbara, University of California.

- » López-Gay, J. (2003). *Saint Francis Xavier and the Shimazu Family*. Bulletin of Portuguese – Japanese Studies, núm. 6. Lisboa: Universidad de Nova de Lisboa.
- » MacCormack, S. (1991). *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- » Pina, I. (2001). *The Jesuit missions in Japan and in China: two distinct realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives*. Bulletin of Portuguese – Japanese Studies, núm. 2. Lisboa: Universidad de Nova de Lisboa.
- » Po-Chia Hsia, R. (2010). *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal.
- » Reeves, M. (1969). *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- » Schurhammer, J. (1940). *Vida de Francisco de Javier*. Buenos Aires: Difusión.
- » Yamato, S. (2014). “The encounter of Christianity and Japanese Buddhism in the 16th Century”, *Christ and the world* 24, 109-139.
- » Zhang, Q. (1999). *About god, demons, and miracles: The Jesuit Discourse on the supernatural in late ming china*, *Early Science and Medicine* 4, 1. Leiden Koninklijke Brill NV.