



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Evora, 1598)

Autor:

Hoyos Hattori, Paula

Tutor:

Ciordia, Martín J

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Posgrado

**TESIS DOCTORAL**

***La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas  
redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)***

Postulante: Lic. y Prof. Paula Hoyos Hattori

Director: Dr. Martín J. Ciordia

Co-Directora: Dra. María Cecilia Onaha

Área: Literatura

*Noviembre de 2016*

## ÍNDICE GENERAL

<b>Agradecimientos</b>	p. 4
<b>Abreviaturas</b>	p. 7
<b>Introducción</b>	
1. Punto de partida	p. 9
2. Estado de la cuestión	p. 13
2.1 Abordajes clásicos sobre el “siglo cristiano” japonés	p. 14
2.2. Nuevas perspectivas sobre el encuentro cultural Europa-Japón	p. 17
2.3. Las epístolas jesuitas redactadas desde Japón y las <i>Cartas de Évora</i>	p. 22
3. Tesis a sostener	p. 26
4. Perspectivas de análisis: otros tiempos y espacios en la literatura temprano moderna	p. 29
5. Breve panorama histórico: el Asia portuguesa y la fundación de la misión jesuita	p. 35
6. Aclaración sobre citas y traducciones	p. 40
<b>Capítulo 1. La epistolografía jesuita en la segunda mitad del siglo XVI</b>	
Introducción	p. 41
1.1. La conformación de una red epistolar jesuita	p. 44
i. La Compañía de Jesús: jerarquía y proyección mundial	p. 44
ii. La “comunicación de letras missivas”	p. 48
1.2. La función edificante de las misivas	p. 52
i. La “edificación” de la comunidad cristiana	p. 52
ii. Cartas para “mostrar a cualquier persona”	p. 55
1.3. Japón como fenómeno editorial europeo	p. 58
i. Interés editorial sobre la misión japonesa	p. 58
ii. Caso de análisis: Ramusio versiona a Buda	p. 61
iii. Ediciones de epistolarios jesuitas en Portugal	p. 66
1.4. Las <i>Cartas de Évora</i>	p. 74
i. Una iniciativa editorial del arzobispo de Évora	p. 74
ii. Políticas editoriales: traducciones del budismo y el caso “Dainichi”	p. 80
Conclusiones	p. 87
<b>Capítulo 2. Retratos jesuitas de Japón: miradas sobre una alteridad polisémica</b>	
Introducción: el problema de la representación	p. 91
2.1. La matriz idealista	p. 97
i. Una gentilidad racional	p. 97
ii. Japón como “mundo al revés”	p. 104
2.2. La conversión como pasaje a la estabilidad	p. 112
i. Los devotos o la comunidad cristiano-japonesa	p. 112
ii. Atestiguar la constancia: los primeros mártires de Japón	p. 121
iii. Dos “reyes” cristianos	p. 134
a. Ômura Sumitada o Don Bartolomé	p. 134

b. Ôtomo Yoshishige o Don Francisco	p. 143
2.3. Una “ponzoña” arraigada en la tierra <i>otra</i> : la perpetua mutabilidad de Japón	p. 153
i. La naturaleza japonesa como cifra de lo mutable	p. 154
ii. La construcción de una frágil estabilidad política	p. 159
a. Oda Nobunaga: la estabilidad en la figura de un hombre	p. 160
b. Toyotomi Hideyoshi: Japón, tierra de los <i>kami</i> y los <i>hotoke</i>	p. 167
iii. La “ponzoña” en la religión y el lenguaje	p. 175
a. Japón, un mundo sin origen	p. 175
b. ¿Cómo decir la verdad en palabras demoníacas?, o la reforma de Baltasar Gago	p. 181
Conclusiones	p. 186

### **Capítulo 3. Autorretratos jesuitas en Japón: La identidad apostólica en la edificación de un mundo de cuatro partes**

Introducción	p. 191
3.1. La identidad jesuita entre el centro y la expansión	p. 194
i. El sosiego espiritual en un mundo de cuatro partes	p. 195
ii. “Me hago todo con todos” (I Cor 9: 22): acomodarse para convertir	p. 204
3.2. Una Europa a la medida de Japón	p. 211
i. El orden del mundo según los jesuitas	p. 212
ii. Estrategias de legitimación I: “las verdades puras” de una Europa sin fisuras	p. 219
iii. Estrategias de legitimación II: la embajada japonesa a Roma (1582-90)	p. 226
3.3. Testigos de una nueva iglesia primitiva	p. 234
i. Los jesuitas como testigos en el desenlace de las <i>Cartas de Évora</i>	p. 234
ii. El martirio en la identidad jesuita: el caso de los mártires de Nagasaki (1597) como prolegómeno a las persecuciones del siglo XVII	p. 248
Conclusiones	p. 255

### **Conclusiones generales**

p. 259

### **Anexos**

I. Mapas de Japón	p. 270
II. Glosario de términos japoneses usados en la tesis	p. 272
III. Listado de epistolarios sobre Japón impresos en Portugal (1550-1598)	p. 274
IV. Edicto de 1587 (versiones portuguesa y castellana)	p. 278

### **Bibliografía general**

p. 280

## Agradecimientos

Muchos fueron los sabios consejeros y amorosos afectos que me sostuvieron a lo largo de este camino. Entre ellos, el primero es Martín Ciordia, quien confió desde el día uno en esta propuesta de investigación, verdadero desafío para mí. Gracias, Martín, por enseñarme cómo conversar con estos jesuitas del siglo XVI, por indicarme perspectivas y argumentos que sola no lograba ver, por la generosidad de cada día. También agradezco a Cecilia Onaha, por su guía en todos los asuntos nipones y su sabiduría de *sensei*.

A mis queridos compañeros de cátedra Nora Sforza, Gustavo Waitoller, Mariana Lorenzatti y Mariana Sverlij les agradezco el ambiente de cariño, respeto y trabajo en el que me sentí bienvenida desde el primer momento. A Marian y a Susú también les digo gracias por tantas risas de amistad y el aliento que me dieron estos últimos meses de escritura.

En el marco del doctorado, tuve el privilegio de ser alumna de un grupo de profesores tan eruditos como generosos: Rogelio Paredes, Ana Hosne, Silvina Vidal y Mariano Bonialian. Cada uno de ellos me brindó conocimientos novedosos, que contribuyeron a forjar mi propia perspectiva. En el seminario del Prof. Paredes, además, fui doblemente afortunada porque en el aula conocí a Carolina Martínez, hoy querida amiga que me brindó ánimos indispensables en la fase final de este trabajo.

Marisa Pineau y Fernando Raimondi me abrieron las puertas de la Sección Asia y África del Museo Etnográfico, y allí encontré verdaderas gemas bibliográficas para esta tesis. En la búsqueda de textos llegué casualmente a la biblioteca del Colegio Máximo de San José, cuyo bibliotecario Fernando se sumó al entusiasmo y logró encontrar entre estantes olvidados todos los textos relativos a la misión japonesa de esa colección.

Pablo Hiroshi Gavirati, *senpai* querido, me ayudó a resolver grandes dudas existenciales

y profesionales. Le agradezco por sus puntos de vista siempre originales y su diaria (y paciente) amistad.

También las horas de distensión rodeada de amistades hicieron posible este trabajo. A mis amigas más antiguas, Mariana, Lucía y Soledad, gracias por seguir formando parte de cada nueva etapa. A Mariela Paula, por la amistad de tantos años regados de carcajadas. A Ana y a Julia, por saberme acompañar con tanto amor. A Malena y a Virginia, por nuestro equipo de *nikkeidades* y delicias. Con Sandra estaré siempre en deuda por abrirnos su hogar en el Viejo Mundo y por contagiarme su amor a Lisboa. Flor conoce bien mis momentos de sosiego y también los de inquietud, le digo gracias por la compañía de cada día, por compartir (casi) todo y por el sostén de estos últimos meses frente a la computadora.

Mis papás, María Cristina y Ramón Alberto, mezclaron mundos y nos dieron una vida llena de amor. Gracias por seguir cuidándome, por la confianza absoluta, por cada detalle que llevo conmigo siempre. A Cecilia y a Ezequiel, gracias por los ánimos, por aprender de qué se trata esta tesis y por hacerme reír. A mi tía Elena Marta, por todo el amor y por ser tan fuerte. Mi abuelo Francisco Jabier Hoyos nació en Santiago del Estero el día de su santo. A él, siempre sabio y amoroso, está dedicada esta tesis.

Por fin, cómo decirle gracias a Emilio Jurado Naón. Con vos hasta me animo a escribir otra tesis, con vos soy feliz. Gracias por venir al rescate cuando el camino se me hacía cuesta arriba, gracias por cada gesto de amor en estos años de investigación y escritura.

*Esta tesis es producto de una investigación realizada en los últimos cinco años con una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).*

## ABREVIATURAS

- Cartas de Évora: Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580. Primeiro tomo. Évora: Manoel de Lyra, 1598.*
- Cartas de Évora II: Segunda parte das cartas de Iapão que escreverão os padres, & irmãos da companhia de IESUS. Évora: Manoel de Lyra, 1598.*
- Cartas de Coimbra 1551 Jap: Copia de unas cartas del padre maestro Francisco y del padre M.Gaspar, y de otros padres de la Compañía de Jesús, que escribieron de la India a los hermanos del colegio de Jesús de Coimbra. Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1551.*
- Cartas de Coimbra 1551 Br: Copia de unas cartas embiadas de Brasil por el padre Nóbrega de la Compañía de Jesús y otros padres que están debaxo de su obediencia: al padre maestro Simón preposito de dicha Compañía en Portugal y a los padres y hermanos de Jesus de Coimbra. Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1551.*
- Cartas de Coimbra 1555: Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos de la compañía de Iesus que escribieron de la India, Iapon y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Coimbra: João Alvares, 1555.*
- Cartas de Coimbra 1562: Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la compañía de Iesus, que andan por la India y otras partes orientales, escribieron a los de la misma compañía en Portugal. Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1562.*
- Cartas de Coimbra 1565: Copia de las cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Iesus que andan en el Iapon escribieron a los de la misma Compañía de la India, y Europa, desde el año de M.D.XLVIII que começaram, hasta el pasado de LXIII. Trasladas de Portugues en Castellano. Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1565.*
- Cartas de Coimbra 1570: Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus que andão nos Reynos de Iapão escreverão aos da mesma Companhia da India e Europa des do anno de 1549 ate o de 66. Coimbra: Antonio de Maris, 1570.*
- Cartas de Lisboa 1588: Alguns capitulos tirados das cartas que vieram este anno da 1588 dos padres da Companhia de Iesu que andam nas partes da India, China, Iapão & Reino de Angola, impressos pera se poderem com mais facilidade comunicar a muitas pessoas que os pedem. Collegidas por o Padre Amador Rebello da mesma Companhia, procurador geral das provincias da India, & Brasil, &. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1588.*
- Cartas de Lisboa 1598: Compendio de algunas cartas que este anno de 97 vierão dos padres da Companhia de Iesu que residem na India, & corte do grão Mogor, & nos reinos da China, & Iapão, & no Brasil, em que se contem varias cousas. Lisboa: Alexandre de Siqueira, 1598.*





# INTRODUCCIÓN

## 1. Punto de partida

Esta tesis se centra en el análisis de un libro que reúne cartas. El libro fue editado en 1598 en la ciudad portuguesa de Évora; las cartas fueron redactadas desde Japón entre 1549 y 1589. El libro fue una empresa editorial del arzobispo Teotónio de Bragança (1530-1602); las cartas, en su gran mayoría, fueron escritas por misioneros jesuitas. El extenso título del libro sintetiza las coordenadas que hemos delineado hasta aquí:

*Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús escribieron de los reinos de Japón y de China a los de la misma Compañía de la India y Europa, desde el año de 1549 hasta el de 1580. Primer tomo. En ellas se cuenta el principio, suceso y bondad de la Cristiandad de aquellas partes, y varias costumbres y falsos ritos de la gentilidad. Impresas por mandato del Reverendísimo en Cristo Padre don Teotónio de Bragança, Arzobispo de Évora.*<sup>1</sup>

Esta breve caracterización evidencia que la tesis se ocupa no sólo de un encuentro entre culturas, enmarcado en la misión cristiana en Japón, sino también de sus representaciones ignacianas, plasmadas en las epístolas y puestas a circular en el Viejo Mundo a través de la imprenta.

Tal como se desprende del título de la tesis, el asunto que perseguiremos en este corpus puede sintetizarse en dos palabras: alteridad e identidad. Como señala Beatriz Colombi (2010), en todo relato de viaje el protagonista siempre debe desprenderse de lo propio para avanzar hacia el encuentro con lo *otro*, aquello que desconoce y desea comenzar a conocer. En particular, las exploraciones ultramarinas ibéricas desarrolladas desde mediados del siglo

---

<sup>1</sup> “Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580. Primeiro tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & falsos ritos da gentilidade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança Arcebispo d'Evora”. En el segundo tomo, el corpus allí anunciado se amplía hasta el año 1589. En el capítulo 1 analizaremos tanto el título como el resto del aparato paratextual del epistolario.

XIV propiciaron encuentros culturales sin precedentes. Los navegantes del Viejo Mundo percibieron y representaron de determinada manera a los habitantes de las tierras a las que arribaron, hasta entonces por ellos desconocidas, y, en el mismo movimiento, se posicionaron paulatinamente en tanto *europeos*, forjando también ellos su propia identidad dentro de un cambiante orden mundial (Hale, 1996). Así, las representaciones de los nipones como alteridad y las auto-representaciones de los misioneros constituyen la gran cuestión que esta tesis procura explorar y reconstruir a partir del minucioso estudio de las *Cartas de Évora*.

La misión jesuita en Japón, como será detallado más abajo, fue fundada por Francisco Xavier (1506-1552) en 1549 y se prolongó hasta la cuarta década del siglo XVII. El fin de la actividad evangelizadora se debió a que el gobierno nipón –centralizado bajo el mando de Tokugawa Ieyasu (1543-1616) desde 1600– volvió sistemática una política de “des-cristianización” (Screech, 2012: 3) que hasta entonces se había manifestado de forma esporádica. Junto con esa iniciativa, durante el shogunato Tokugawa también se impulsó el cerramiento de las fronteras y la suspensión de casi todos los vínculos con el extranjero.<sup>2</sup> En suma, la primera experiencia jesuita en terreno nipón duró una centuria, que la historiografía clásica ha denominado “siglo cristiano de Japón” (Boxer, 1951). En esta tesis, hemos elegido enfocarnos en la primera mitad de ese siglo, durante la cual se sentaron las bases de la relación entre misioneros y nipones en un contexto en el que la violencia anticristiana tuvo lugar sólo en ocasiones puntuales, sin la sistematicidad que alcanzaría desde los albores del siglo XVII. Además, en las primeras décadas se establecieron ciertos patrones de representación sobre los nipones que rápidamente comenzaron a circular en el Viejo Mundo, lo cual resultó en la primerísima fundación de un imaginario europeo sobre Japón que aquí

---

<sup>2</sup> El impulsor de estas políticas fue particularmente el tercer shogun, Tokugawa Iemitsu (en el poder entre 1623 y 1651). Cabe mencionar que la gran excepción al cerramiento de las fronteras fue un puerto de la ciudad de Nagasaki, llamado Dejima y construido para el comercio con la Compañía Holandesa de Indias. En cambio, los vínculos con los imperios ibéricos fueron prohibidos, por estar ambos asociados con sus anteriores empresas de evangelización. El proceso de unificación será retomado *infra*. Sobre el fin de la presencia portuguesa y jesuita en Japón, ver: Coutinho (1999).

nos interesa reconstruir.

La elección de las *Cartas de Évora* como fuente principal fue motivada por una serie de particularidades del epistolario: primero, su volumen e importancia, que lo vuelven “la gran cúpula de todas [las ediciones de cartas jesuitas] anteriores” (García, 1997: 20); luego, el marco de su edición, en una ciudad portuguesa y bajo el auspicio de un arzobispo afín a las empresas jesuitas en Oriente; finalmente, el año de su aparición, coincidente con una serie de acontecimientos fundamentales para la historia de la misión jesuita en Japón –la muerte en España de Felipe II (1527-1598); la muerte en Japón del unificador Toyotomi Hideyoshi (1536-1598); el arribo al archipiélago del primer obispo de Japón, Luis de Cerqueira (1552-1614).<sup>3</sup>

Antes de proseguir, detallemos cada una de esas características. Sobre lo primero, es preciso señalar que el epistolario eborense reúne la mayoría de las misivas que ya habían sido publicadas en colecciones de cartas anteriores y de menor extensión, así como también materiales que se mantenían inéditos, lo cual resultó en un libro de dos tomos, de cuatrocientos ochenta y un folios el primero, y doscientos sesenta y siete el segundo. Es decir, la mayor colección de misivas jesuitas redactadas desde Japón del siglo XVI portugués.<sup>4</sup>

Acerca de lo segundo, las cualidades marcadamente *portuguesas* de la empresa editorial de las *Cartas de Évora* –tales como la ciudad de aparición, el idioma de todas las cartas, el impresor, el impulsor de la edición– indican en primer lugar el fuerte vínculo entre la orden jesuita y el *padroado* portugués de Oriente, es decir, el conjunto de territorios de ultramar bajo exclusiva influencia lusa por decisión papal.<sup>5</sup> En este sentido, hay que señalar que la aparición

---

<sup>3</sup> Sobre el impacto que la muerte de Felipe II tuvo sobre el desarrollo de la misión nipona, remitimos a Knauth (1972: 140 y ss.). Sobre la creación del obispado japonés y la labor de Cerqueira, ver: Oliveira e Costa (1998: cap. 6).

<sup>4</sup> En el capítulo 1 nos demoraremos en otras características del epistolario y en el contexto luso de su edición.

<sup>5</sup> Este acuerdo entre el imperio luso y la iglesia católica implicaba, en palabras de Ana Hosne, “el derecho exclusivo de navegación y comercio” a cambio de la “evangelización de los gentiles en los dominios de ultramar” (Hosne, 2013:10).

del epistolario eborense buscaba contribuir a la lucha simbólica que la Compañía de Jesús mantenía en pos de su exclusividad en Japón contra las órdenes mendicantes, que comenzaron a arribar durante la última década del siglo XVI desde el dominio hispánico de las Filipinas. España y Portugal, entonces, se perfilaron en abierta competencia por la ocupación y evangelización de los territorios del extremo este asiático. En este complejo contexto de intereses cruzados (en el que ahondaremos a lo largo de la tesis), el epistolario se nos presenta como una fuente idónea para reconstruir el discurso jesuita y abordar el problema de la circulación deliberada y la auto-postulación de los ignacianos como apóstoles cristianos por excelencia dentro de la Europa católica.

Por último, los tres acontecimientos de 1598 antes mencionados produjeron importantes cambios en la realidad política de la misión, sobre todo la muerte de Toyotomi Hideyoshi. Pues si bien la primera prohibición de la prédica cristiana había tenido lugar bajo su mando en 1587, fue a manos de su sucesor Tokugawa Ieyasu que la persecución anticristiana adquirió el estatus de asunto de Estado. En palabras de V. Coutinho, hubo una transición de “las persecuciones ocasionales a las persecuciones generalizadas” (1999: 57). En ese nuevo contexto, las experiencias de vida en la misión, como así también los modos de expresarlas, mutaron categóricamente. De tener una relativa libertad de movimientos, los jesuitas desde las primeras décadas del siglo XVII pasaron a ser objeto de una verdadera inquisición, reglada, sistemática y vigente sobre casi la totalidad del territorio japonés.<sup>6</sup> Aquí, elegimos colocar el foco justamente en el período previo a esa generalización radical de las políticas anticristianas.

Los estudios dedicados a este primer encuentro cultural entre europeos y nipones han

---

<sup>6</sup> Como señala Cieslik (1954), una excepción a esta regla durante las primeras dos décadas del siglo XVII fue el reino de Date Masamune (1567-1636) ubicado lejos de la ciudad capital que para entonces era Edo (actual Tokyo), en las frías regiones del norte de la isla de Honshu. Sin embargo, en 1620 Date debió ceder a las presiones del shogun Tokugawa Iemitsu y “abandonó su política de tolerancia y publicó una prohibición general del cristianismo” (Cieslik, 1954: 5).

abordado los textos redactados por sus protagonistas, mayormente, en tanto fuentes fácticas. Gracias a ello, fue posible reconstruir con minucia los avatares de la historia de la misión, pero, al mismo tiempo, también era necesaria una lectura de ese corpus “a contrapelo del criterio de transparencia” que suele atribuírsele a los relatos de viaje (Colombi, 2010: 293). Tal como detallaremos en el estado de la cuestión, ese segundo tipo de abordajes (“a contrapelo”) comenzó a desarrollarse desde las últimas décadas del siglo XX. Este trabajo busca ubicarse justamente en esa senda.

## **2. Estado de la cuestión**

El 15 de agosto de 1549, tres jesuitas pisaron terreno nipón por primera vez en la historia. Eran Francisco Xavier, Juan Fernández (1526-1567) y Cosme de Torres (1510-1570), fundadores de la misión católica en Japón. Durante la centuria que duró la misión, el afán por traducir la doctrina cristiana para los paganos japoneses determinó el minucioso estudio de la lengua, la historia, la religión, la geografía, la política, las costumbres de esa sociedad asiática, hasta entonces completamente desconocida en el Viejo Mundo.<sup>7</sup>

Este encuentro cultural primigenio entre Europa y Japón ha sido abordado desde diversas perspectivas, con privilegio de la historia. Para empezar, tanto la historia de la religión (Schurhammer, 1925) como la historia del imperio portugués (Boxer, 1969) se encargaron de la minuciosa reconstrucción de la misión y de las vidas de sus protagonistas

---

<sup>7</sup> El diario de viaje por Asia de Marco Polo (1254-1324), *Il Milione*, circuló extensamente en la Europa tardo-medieval y renacentista. Si bien Polo dedica un breve capítulo a la isla de Cipango –identificada con Japón–, el veneciano nunca llegó a viajar hasta allí. Para la escritura de esa parte de su diario se valió de relatos que oyó desde el imperio mongol. La contribución de este diario en los imaginarios europeos sobre Asia es notable, y se comprueba su vigencia en el ocaso del siglo XV en el hecho de que Cristóbal Colón fue uno de sus lectores. Convencido de haber arribado a las Indias (las únicas por él concebidas, es decir, las Orientales), el navegante genovés señala lo siguiente en la entrada del 23 de octubre de 1492 de su diario: “Quisiera hoy partir para la isla de Cuba, que creo que debe ser Cipango, según las señas que da esta gente de la grandeza de ella y riqueza” (Colón, 2012: 144). Acerca de este equívoco colombino, ver: Abulafia (2009: 54-60).

Europeos, con explícito énfasis en la influencia occidental sobre la civilización japonesa. En segundo lugar, desde la década de 1970 asomaron nuevas perspectivas de análisis, que entendieron el encuentro cultural como punto de origen no de un diálogo “transparente” entre europeos y nipones, sino de una serie de interpretaciones que, espurias o acertadas, tuvieron múltiples efectos de sentido (Elison, 1973; Proust, 1997; Higashibaba, 2001; App, 2012). Por último, recientemente se han desarrollado investigaciones que enfocan en la adscripción institucional de los escritores jesuitas en Japón, y consideran sus fuentes –en particular, sus epístolas– como construcciones deliberadas, que apuntaban a la consolidación de una imagen positiva de la Compañía de Jesús en el marco de la Europa de la Contrarreforma (Fernandes Pinto, 2004; Palomo, 2005; Nelles, 2014).

A continuación, detallaremos cada una de las tres tendencias mencionadas, que en su conjunto brindan un panorama del estado de las investigaciones sobre la misión jesuita en Japón durante el siglo XVI: (1) los estudios ya clásicos, desarrollados sobre todo por historiadores jesuitas; (2) los análisis críticos sobre el encuentro Europa-Japón y sus interpretaciones sobre la cultura *otra*; (3) las críticas sobre la epistolografía jesuita redactada desde el archipiélago, considerada como una herramienta de propaganda del instituto ignaciano.

### **2. 1. Abordajes clásicos sobre el “siglo cristiano” japonés**

Entre los trabajos que podemos considerar canónicos, cuentan, por un lado, aquellos que se desarrollaron en el marco de la propia Compañía de Jesús, que se remontan a finales del siglo XIX y dieron especial atención a la edición de manuscritos relativos a las misiones de ultramar. Por otro lado, mencionamos dos abordajes académicos no jesuitas que, desde la década de 1950, tomaron el imperio portugués como marco de la misión (Boxer) y dieron

central importancia a las fuentes asiáticas (Abisawa).

Dentro de la Compañía de Jesús, los pioneros trabajos de Joseph Marie Cros (1900) contribuyeron al “rescate documental” (Arimura, 2010: 82) de fuentes y a la revisión de la vida y la obra de Francisco Xavier. Fue el mismo jesuita quien halló en la Biblioteca de Ajuda de Lisboa el manuscrito de la primera parte de la *Historia de Japam* de Luís Fróis a fines de 1894.<sup>8</sup> La temprana historia de la misión jesuita del historiador francés Léon Pagès (1869) y la más amplia historia del cristianismo en Japón del norteamericano Otis Cary (1909) completan el panorama del campo en los albores del siglo XX.

En la década de 1920, Georg Schurhammer continuó la labor de Cros con su detallada y ya clásica biografía de Francisco Xavier (1925), cuya extensa obra epistolar también editó junto a Joseph Wicki (1944). Johannes Laures (1940) realizó un minucioso trabajo de archivo en la Universidad Sophia de Tokio, que le permitió catalogar la sección “*Kirishitan Bunko*”<sup>9</sup>, compuesta por valiosas fuentes occidentales y japonesas sobre la misión. También Hubert Cieslik contribuyó tanto a la edición de fuentes niponas (1940) como al abordaje de casos de martirio y apostasía acontecidos durante el período de persecución anticristiana (1954; 1974). Respecto a la obra del visitador de la Compañía de Jesús en Asia, Alessandro Valignano (1539-1606), destacan dos editores: José L. Álvarez Taladriz editó y anotó por primera vez su *Sumario de las Cosas de Japón* (1954); Josef F. Schütte publicó *Il Ceremoniale per i missionari del Giappone* (1946). Por su parte, Jesús López Gay reconstruyó el contenido de la primera biblioteca jesuita en Japón (1960), e interpretó la particular liturgia desarrollada por los ignacianos en esa misión (1970). Entre 1976 y 1984, Wicki editó por primera vez la extensa *Historia de Japam* del jesuita portugués Luis Fróis (1532-1597). En 1990 y 1995, Juan Ruiz-de-Medina realizó la edición crítica de numerosas fuentes, en su mayoría cartas,

---

<sup>8</sup> Ver: Wicki (1976: 17\*).

<sup>9</sup> “Colección cristiana”. Este catálogo está disponible online en: [http://digital-archives.sophia.ac.jp/laures-kirishitan-bunko/search?ct=kirishitan\\_bunko&cat=02](http://digital-archives.sophia.ac.jp/laures-kirishitan-bunko/search?ct=kirishitan_bunko&cat=02). Consultado el 17 de enero de 2016.



que o bien se habían conservado únicamente en copias manuscritas, o bien habían sido corregidas para sus ediciones quinientistas, por lo que la labor de este historiador facilitó enormemente nuestra comparación entre los “originales” de algunos documentos y sus versiones publicadas en las *Cartas de Évora*.<sup>10</sup>

Luego, las dos investigaciones no jesuitas que devinieron clásicas en el campo académico anglosajón y en el japonés fueron, respectivamente, los trabajos de Charles R. Boxer y Arimichi Ebisawa. Boxer analizó los procesos de expansionismo comercial de la corona lusa (1969), e interpretó la experiencia misional jesuita en vínculo con la consolidación del imperio portugués en su célebre *The Christian Century in Japan* (1951). El estudio de Boxer recorre distintos aspectos de la historia de la misión (la vida cotidiana de los jesuitas; su relación con los mercaderes portugueses y con las órdenes mendicantes; la expulsión y los primeros martirios), sin olvidar el hecho de que toda información sobre Japón expresada en textos de misioneros implicaba una visión parcial, determinada por “lentes jesuitas” (Boxer, 1951:41). Por su parte, Ebisawa encaminó una serie de investigaciones que revisaron la historia de la misión con especial atención a fuentes japonesas (1966) y sino-japonesas (1960). El mismo historiador editó, junto a Kiichi Matsuda, un texto hallado en el fondo de un biombo nipón, enviado a la ciudad de Évora a fines del siglo XVI, en el que se conservaban versiones en japonés de documentos jesuitas. Este hallazgo fue fundamental para abrir el horizonte de investigaciones sobre el problema de la traducción y sus consecuentes equívocos, como lo testimonia el reciente trabajo de Urs App (2012).

En suma, es grande nuestra deuda con estos historiadores que, primero desde los lindes de la Compañía de Jesús y luego desde las academias de EEUU y Japón, abrieron el camino de este campo. La vigencia de algunos de ellos es notable, en particular en los cuidadosos trabajos de edición crítica que llevaron a cabo.

---

<sup>10</sup> Esta labor de comparación es desarrollada a propósito de dos misivas en el capítulo 1.

## 2. 2. Nuevas perspectivas sobre el encuentro cultural Europa-Japón

A principios de la década de 1970, dos investigaciones marcaron un nuevo rumbo. Uno de sus efectos fue el progresivo abandono del nombre “siglo cristiano” para referirse a este período, puesto a un lado por su connotación eurocéntrica. En efecto, la complejidad de los acontecimientos históricos en Japón entre 1549 y 1639 excedió con creces los asuntos relativos a la misión jesuita.<sup>11</sup>

Primero, Lothar Knauth (1972) inauguró los estudios transpacíficos sobre el tema, al abordar desde una perspectiva global las relaciones entre Japón, la Nueva España y la península Ibérica, con especial énfasis en la política diplomática de Felipe II y de Toyotomi Hideyoshi. En su *Confrontación transpacífica*, el historiador alemán lleva a cabo una detallada reconstrucción del encuentro cultural entre japoneses y europeos (primero ibéricos, luego holandeses e ingleses), y procura ubicar en el contexto de expansionismo de las potencias del Viejo Mundo las causas del cerramiento de las fronteras japonesas o *sakoku*, iniciado a fines de la década de 1630.<sup>12</sup>

Al año siguiente, George Elison editó un trabajo que devino hito de la literatura académica sobre el tema: *Deus Destroyed* (1973). El investigador lituano partió del estudio filológico de fuentes europeas y japonesas, y lo combinó con una reflexión crítica acerca del problema de la traducción cultural y la consecuente construcción, deliberada o no, de ideas originales sobre la alteridad. El trabajo de Elison hace hincapié en distintas manifestaciones de la traducción cultural, como el rol de los intérpretes japoneses que colaboraron con la

---

<sup>11</sup> El español Antonio Cabezas García (1994) tardíamente nombró este período como “siglo ibérico de Japón”, denominación igualmente eurocéntrica. No adscribimos a su perspectiva en absoluto, pues alimenta una mirada occidentalista que es preciso criticar de raíz. Cabezas sostiene, por ejemplo, que los años de misión jesuita en Japón representan “la historia del fracaso de este país [Japón] para aceptar las formas de vida mejores que se le ofrecían desde Europa” (1994: 582).

<sup>12</sup> Sobre el período de *sakoku*, vale mencionar el trabajo de Toby (1977), que demuestra que el cerramiento se direccionó hacia Europa, mientras que los vínculos diplomáticos con el Asia continental contribuyeron a la legitimación del clan Tokugawa. Ver también: Coutinho (1999); Screech (2012).

misión, la adaptación jesuita a las costumbres niponas, la instauración de una ciudad cristiana en Nagasaki, o la maduración de las medidas anticristianas bajo las órdenes de Toyotomi Hideyoshi. Es invaluable, además, la inclusión en su libro de versiones en inglés de fuentes japonesas hasta entonces poco difundidas<sup>13</sup>, pues dejaron vislumbrar la complejidad de la mirada japonesa sobre el cristianismo. Las premisas de estos dos trabajos que constituyen hitos del campo (la mirada global de Knauth; la traducción como asunto a explorar según Alison) fueron pilares para la formulación de nuestra perspectiva.

A comienzos de la década de 1990, en el ámbito anglosajón tuvieron lugar tres trabajos que abordaron de manera específica el encuentro Europa-Japón: los de Derek Massarella (1990), J. M. Moran (1993) y Andrew Ross (1994). El primero analizó el arribo de los mercaderes ingleses a Japón, tema en el que ahondó en otra publicación (Massarella, 2000) sobre la figura de William Adams (1564-1620), primer británico en llegar al archipiélago a comienzos del siglo XVII. El libro de Moran revisita la figura del visitador Valignano, con énfasis en su mirada estratégica y su labor diplomática como ideólogo de la primera embajada de japoneses a Roma entre 1582 y 1590. El estudio perfila a Valignano como pieza fundamental de la misión japonesa, idea que nuestra tesis desarrollará a partir de sus cartas incluidas en el epistolario de Évora y de su vínculo personal con el Arzobispo Teotónio de Bragança, auspiciante de la edición. Ross, por su parte, investigó conjuntamente las misiones en Japón y en China, lo cual develó, por un lado, que la empresa evangélica jesuita en Asia se concebía como un proyecto unificado y, por otro, que la experiencia misional en Japón brindó herramientas estratégicas para la posterior iniciativa evangelizadora en territorio chino.

El ámbito académico luso en 1993 enmarcó las celebraciones del 450º aniversario del primer arribo de portugueses a Japón, acontecido en 1543. Se llevó a cabo un coloquio

---

<sup>13</sup> Los textos editados por Alison son los siguientes: *Ha Daiusu*, del japonés converso y luego apóstata Fabian Fucan; *Kengiroku*, del jesuita portugués apóstata Cristovão Ferreira; el anónimo *Kirishitan Monogatari*; y *Ha Kirishitan*, del monje budista Suzuki Shosan.

internacional temático en Lisboa, en el que participaron especialistas europeos y nipones (Carneiro y Matos, 1994), como así también se auspiciaron ediciones de trabajos académicos y fuentes documentales durante toda la década. Entre las investigaciones entonces desarrolladas, son de especial importancia las de João Paulo Oliveira e Costa (1993; 1998; 1999; 2000), impulsor de estos estudios en Portugal. El historiador luso aborda asuntos como la formación del clero nativo japonés o el método jesuita de adaptación a las costumbres locales, en vínculo con el contexto institucional de la Compañía y su situación en la Europa quinientista. Entre quienes siguieron los pasos de Costa en el ámbito académico portugués cabe mencionar a los siguientes investigadores: Valdemar Coutinho (1999), quien se dedicó a esclarecer las circunstancias políticas de la expulsión de los jesuitas, concebida como el producto de una escalada de medidas entre 1587 y 1639; Ana Fernandes Pinto (2004), dedicada a analizar la epistolografía jesuita en un trabajo clave para nuestra tesis; Madalena Ribeiro, abocada a estudiar en la relación entre los misioneros y los clanes nipones de la isla de Kyushu (2009) y autora de una minuciosa biografía del misionero Gaspar Vilela (2007); Helena M. dos Santos Resende (2014), en cuya tesis problematiza la mirada sobre el *otro* en las misivas de Luis Fróis.<sup>14</sup>

También en la academia portuguesa, las investigaciones desde la historia del arte de Alexandra Curvelo (2015) marcaron un rumbo renovado en el abordaje de las representaciones pictóricas del encuentro cultural entre europeos y japoneses, esta vez desde la perspectiva de los nipones. Las piezas que conforman el llamado “arte *nanban*”<sup>15</sup> constituyen el objeto de análisis principal de esta estudiosa que también ha analizado los procesos de circulación de piezas de arte entre Japón, China y la Nueva España entre fines del

---

<sup>14</sup> Los trabajos de Fernandes Pinto y Santos Resende serán retomados en el apartado 3 de este Estado de la cuestión.

<sup>15</sup> “*Nanban*” (南蛮) es el término usado por los nipones para referirse a los europeos que arribaron en el período. Se puede traducir literalmente como “bárbaros del sur”.

siglo XVI y comienzos del XVII (2008).

En el ámbito francés, en 1993 Léon Bourdon emprendió la tarea de reconstruir con minucia la historia de la misión nipona en base a numerosas fuentes europeas, en un trabajo monográfico que buscó ampliar los previamente realizados por Schurhammer y Ruiz-de-Medina. Un original e ineludible abordaje al encuentro Europa-Japón fue desarrollado por Jacques Proust en 1997. En *L'Europe au prisme du Japon*, investigó “la imagen que Europa brindó de ella misma a sus colegas japoneses” (Proust, 1997: 9). Para ello, ahondó en textos escritos, entre otros, por Valignano y el jesuita apóstata Cristóvão Ferreira, y los puso en serie con corrientes del pensamiento europeo de la Contrarreforma. Proust afirma que su libro “no habla de Japón, sino de Europa”, pero de una Europa “vista, como hipótesis, a través de un prisma, que será el Japón” (1997:8). Esta premisa inspiró que nuestra pregunta inicial acerca de la alteridad (¿qué imagen de Japón construyeron los jesuitas en sus cartas?), disparara hacia una segunda pregunta sobre la identidad (¿qué imagen construyeron de *sí mismos*?).

En los albores del siglo XXI, dos investigadores desarrollaron perspectivas renovadoras sobre asuntos hasta entonces no esclarecidos. Primero, Ikuo Higashibaba (2001) exploró la mixtura cultural implicada en las prácticas cristianas de los conversos nipones. Su reveladora tesis sostiene que el cristianismo japonés fue el resultado original de un “sincretismo” con prácticas del sintoísmo y el budismo (como la atribución de poderes sanadores a la repetición de oraciones o a objetos de culto), cuya dimensión los jesuitas llegaron a comprender sólo parcialmente, y que dio lugar a una religiosidad novedosa, que puede denominarse “*kirishitan*”.<sup>16</sup> Luego, Olof Lidin (2002), gracias al estudio de fuentes japonesas, logró echar luz sobre quiénes y cuántos habían sido los primeros portugueses en arribar a la isla de

---

<sup>16</sup> Este término (キリシタン) es la adaptación a la fonética japonesa de la palabra portuguesa “cristão”, y era usado por los nipones para referirse a los conversos. El sintoísmo o sinto y el budismo son las principales religiones profesadas por los japoneses aún hoy en día; ambas serán retomadas a lo largo de la tesis, en especial en el capítulo 2. Ver: Kitagawa (1966).

Tanegashima en 1543. En su libro, además, volcó al inglés algunas de esas fuentes que proveen de una visión del europeo como *otro* y reconstruyó los pormenores de la pronta manufactura nipona de la escopeta portuguesa.

En fechas más cercanas, Adriana Boscaro (2008) desarrolló una sintética revisión de la historia de la misión desde su fundación con Francisco Xavier hasta la expulsión en la década de 1630, e incorporó traducciones al italiano de documentos tanto jesuitas como japoneses. También cabe mencionar el libro colectivo editado por el jesuita Antoni J. Üçerler (2009), que sigue la línea del ya comentado de Ross pues fomenta el análisis comparatista de las misiones en China y Japón a partir de problemas comunes como la traducción religiosa, la liturgia cristiana o la organización eclesiástica. En una línea similar, que impulsa la idea de la coherencia institucional de la Compañía y su empresa evangelizadora, Ana C. Hosne (2013) ha comparado la labor de los misioneros José de Acosta (1539-1600) en Perú y Matteo Ricci (1552-1610) en China, en un trabajo innovador con el cual dialogaremos a propósito del método jesuita de acomodación en Japón. También desde la historia comparada, Takao Abe (2011) ha ponderado la misión jesuita en la Nueva Francia con la previa experiencia ignaciana en Japón, en un trabajo que enfatiza las estrategias comunes de la Compañía a nivel mundial y, al mismo tiempo, marca la necesidad de adaptación a cada territorio.

En esta misma línea que enfatiza la proyección *global* de la Compañía de Jesús plasmada en la vocación misional de sus miembros, debemos mencionar otras dos producciones: el libro editado por Michela Catto, Guido Mongini y Silvia Mostaccio (2010) y el reciente trabajo compilado por Thomas Banchoff y José Casanova (2016). El primero discute desde la historia global la cualidad *universal* de la empresa jesuita; el segundo, titulado justamente *The Jesuits and Globalization*, relaciona el desarrollo de la historia de la orden con tres etapas sucesivas en el proceso de globalización,<sup>17</sup> en la primera de las cuales se

---

<sup>17</sup> Los autores marcan las siguientes “fases”: la “primera globalización” se ubica en la época de la expansión

enmarcó la misión jesuita en Japón.

Por su parte, Urs App (2012), en sintonía con el trabajo de Higashibaba antes comentado, argumenta que la recepción jesuita del budismo –en particular, la escuela zen– se debió a una serie de interpretaciones de quienes oficiaron de traductores durante los primeros años de la misión (un japonés converso llamado Anjiro o Paulo de Santa Fe, los misioneros Juan Fernández y Cosme de Torres), que dieron origen a la versión jesuita del budismo. Según App, esta interpretación echaría raíces en el pensamiento occidental y daría lugar, según argumenta en *The Birth of Orientalism* (2010), al “orientalismo” europeo. La lectura de App, al situar en los intercambios intelectuales entre jesuitas y bonzos budistas el origen de los discursos “orientalistas” sobre Japón, resulta polémica y estimulante. Nuestro abordaje sobre los retratos nipones en las *Cartas de Évora* se nutre de esta hipótesis de App, que aquí es corrida del estricto campo religioso y proyectada hacia las representaciones de la alteridad en su conjunto.

### **2. 3. Las epístolas jesuitas redactadas desde Japón y las Cartas de Évora**

Nos falta pasar revista aún a los estudios abocados específicamente a la epistolografía jesuita. Entre estas investigaciones, con las que nuestro diálogo es explícito y permanente, podemos diferenciar dos grandes grupos temáticos: (i) aquellas que se centran en la condición discursiva de la epistolografía jesuita en general y (ii) aquellas que han estudiado la edición de las *Cartas de Évora* en el contexto del Arzobispado de Teotónio de Bragança.<sup>18</sup>

ultramarina europea de los siglos XV y XVI, coincidente con la fundación de la Compañía y “su rápido alcance internacional” (Banchoff y Casanova, 2016: 4); la segunda etapa se desarrolló desde fines del siglo XIX y tuvo como principales agentes a las pujantes naciones occidentales; finalmente, el inicio de la fase “contemporánea” puede rastrearse en la conformación de las Naciones Unidas y “tomó forma definitiva en los '80” (ibídem: 5). En esta periodización, Banchoff y Casanova están retomando los postulados de la conformación del “sistema-mundo” moderno de Immanuel Wallerstein (1974). También el historiador poscolonial Walter Mignolo, en *The Darker Side of Western Modernity* adscribe a esta sucesión de períodos, enfatizando en la condición colonialista de las relaciones mundiales, y la preeminencia de ciertas potencias en cada etapa: en la primera, España y Portugal; en la segunda, Inglaterra y Francia; en la tercera, EEUU. Ver: Mignolo (2011).

<sup>18</sup> En esta sección incluimos solo aquellas investigaciones que reflexionan sobre el epistolario de Évora (su

(i) João Ferro (1993) demostró que la escritura de cartas formaba parte del quehacer cotidiano de los misioneros en las “Indias Orientales”, y subrayó el temprano interés de las prensas europeas por divulgar ese corpus. Por su parte, Ines Zupanov en su ya clásico ensayo sobre las misiones jesuitas en la India, *Disputed Missions* (1999), esclareció la funcionalidad de las misivas para la organización de la Compañía de Jesús, y realzó que los procesos editoriales asumían una distinción entre información pública (“edificante” y plausible de ser mostrada a “los otros”) e información privada (pertinente sólo dentro de los lindes de la Compañía). También Federico Palomo llamó la atención sobre el “carácter «construido»” (2005: 60) de las epístolas redactadas desde Japón, en tanto buscaban “fomentar y reforzar determinados aspectos identitarios entre los jesuitas” (ídem). En el campo académico brasileño, Eunícia Barros Fernandes vinculó la escritura de misivas del jesuita Fernão Cardim desde Brasil con la “construcción del *otro*” y la configuración de estrategias “para la existencia y manutención de la orden” (2009: 179), dos hipótesis que bien puede ser pensadas también para el caso de la misión japonesa. El reciente estudio de Paul Nelles (2014) detalla la evolución de las reglas jesuitas para la escritura de cartas edificantes y el rol que tuvo en ese proceso el jesuita Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), secretario de Ignacio de Loyola.<sup>19</sup> Nelles delinea la conformación de una verdadera “chancillería” (esto es, un espacio únicamente dedicado a la recepción y al envío de cartas) en cada colegio de la Compañía. Por último, desde el ámbito académico local, M. Soledad Justo (2013) ahondó en la práctica escrituraria en los primeros años de la Compañía de Jesús también haciendo foco en la figura de Polanco. Todos estos trabajos contribuyeron a la idea de que el siglo XVI fue testigo de la

---

construcción literaria, las implicancias de su divulgación, etc.), y dejamos a un lado las incontables historias que lo han considerado únicamente como fuente fáctica (algunas de las cuales fueron mencionadas en los apartados anteriores, como Ruiz-de-Medina, Bourdon, Elison).

<sup>19</sup> Pieza fundamental de la Compañía en sus primeras décadas, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) fue secretario personal de Ignacio entre 1547 y 1566. Escribió una de las primeras síntesis biográficas del fundador de la Compañía y, a pedido del general Everardo Mercuriano, la primera historia oficial del instituto, titulada *Chronicon Societatis Iesu*.



conformación de una *red jesuita de informaciones a nivel mundial*, en la que la circulación de información respondía a diversas necesidades institucionales en las que ahondaremos en el primer capítulo de la tesis.

(ii) En 1997, el Estado portugués promovió la publicación facsimilar de las *Cartas de Évora*, a partir de un ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Lisboa. En la presentación de la edición, José Manuel García recorre los principales epistolarios jesuitas sobre Japón impresos durante el siglo XVI, como así también brinda una breve biografía de los cuarenta y cinco autores de las cartas.

Años después, dos investigadoras han abordado el epistolario desde el campo académico luso. Sus contribuciones constituyen los únicos trabajos que, hasta hoy, habían tomado como fuente principal las *Cartas de Évora* atendiendo a su cualidad discursiva, por lo que merecen especial atención. Primero, Ana Fernandes Pinto (2004) abordó el epistolario en pos de analizar “las imágenes” de la aristocracia guerrera japonesa allí implicadas y definió el carácter propagandístico de la empresa editorial de Teotónio de Bragança. Luego, Helena Santos Resende (2014) exploró “la visión del otro” en las cartas del jesuita Luís Fróis incluidas en la colección.

Esta tesis, por un lado, acuerda con Fernandes Pinto en su certero análisis del epistolario en tanto herramienta de comunicación y propaganda ignaciana en el Viejo Mundo, y aporta en ese sentido nuevos argumentos.<sup>20</sup> Pero, por otro lado, nuestro trabajo considera fundamental el análisis de la identidad jesuita como complemento integral del estudio de la alteridad nipona desarrollada en las *Cartas de Évora*, cuestión que ambas investigadoras han dejado a un lado. En el caso de Fernandes Pinto, el asunto del lugar de enunciación y auto-representación de los jesuitas sólo aparece aludido cuando trabaja la noción de propaganda; en la mirada de

---

<sup>20</sup> Como será desarrollado en el primer capítulo, entre estos argumentos novedosos cuentan la comparación entre versiones de cartas “originales” y publicadas en Évora, y la puesta en serie de los catorce epistolarios editados en Portugal relativos a las Indias Orientales durante la segunda mitad del siglo XVI.

Resende, en cambio, este tema está completamente ausente. Asimismo, la conclusión a la que arriba esta última resulta simplista y evasiva del carácter profundamente ideológico que, desde nuestro punto de vista, revisten las representaciones de la alteridad. Dice Resende: “la imagen con la que nos quedamos del Japón de la segunda mitad del siglo XVI a través de estas cartas de Fróis es resultado, a nuestro entender, de una construcción, elaborada de forma más o menos consciente y más o menos voluntaria” (2014: 198). De modo distinto, nuestro abordaje partirá del concepto de representación para ahondar en los efectos deliberados y en las interpretaciones de esos retratos de la alteridad en sus contextos de producción y circulación.

Finalmente, dos trabajos han indagado particularmente en la figura de Teotónio: Federico Palomo (1994) lo colocó a la cabeza de una reestructuración eclesiástica del arzobispado alentejano, tributaria de los decretos establecidos por el Concilio de Trento; y Vítor Serrão (2015) reconstruyó su política de mecenazgos artísticos y renovación cultural de la ciudad de Évora, en cuyo contexto auspició, entre otras, la edición del epistolario que nos convoca.

A lo largo de este recorrido por los principales estudios sobre la misión jesuita en Japón fuimos indicando aquellos con los que hemos dialogado explícitamente en el proceso de conformación de nuestra propia perspectiva (entre otros: Proust, Moran, Hosne, Fernandes Pinto, Palomo). Ésta contempla la necesidad de reconstruir el marco histórico para llevar a cabo una lectura-en-contexto.<sup>21</sup> Pero también, y como marca distintiva frente a los puntos de vista hasta aquí glosados, propone colocar las fuentes jesuitas sobre Japón en la tradición literaria de los relatos de viajes, específicamente, en sus manifestaciones temprano-modernas.

---

<sup>21</sup> Seguimos en este punto a Martín Ciordia cuando sostiene que en los estudios sobre modernidad temprana “se requiere de cierta reconstrucción del horizonte histórico si se quiere leer el texto en su distancia y otredad epocal, esto es, si se quiere en verdad dialogar con él y no tomarlo como simple material para repetir siempre lo mismo” (Ciordia, 2011: 14).

Afirmamos, en este sentido, que la experiencia histórica de los ignacianos sobre terreno nipón promovió textualidades que también forman parte de ese gran corpus que reflexiona sobre la alteridad (histórica, territorial, humana, social), y que floreció de manera radical durante las expediciones ultramarinas europeas de los siglos XV y XVI, como será desarrollado *infra*.

### **3. Tesis a sostener**

Señala Martín Ciordia a propósito de investigar el Renacimiento que “el riguroso estudio o conocimiento de un texto en su horizonte epocal no debe hacernos olvidar el pensar” (Ciordia, 2011: 15). Ese “pensar”, ese “algo que nos toca” de los textos es llamado por el mismo autor argentino un “asunto”. Pues bien, en esta tesis un “asunto” relativo a la modernidad temprana guía nuestra lectura de las *Cartas de Évora*: la cuestión de la alteridad, concebida como par dialéctico de la propia identidad. Sostenemos que las epístolas jesuitas explicitan una imagen sobre el *otro* japonés, pero también deben leerse críticamente para rastrear lo que señalan sobre los propios autores y su lugar de pertenencia, Europa. La dimensión ideológica del discurso jesuita contenido en esa colección de correspondencia se vuelve de esta manera evidente, y hecha luz acerca de la estrategia comunicativa y propagandística de la Compañía de Jesús.

El núcleo de la tesis está dedicado a responder tres preguntas: (i) qué rol cumplieron las cartas de los apóstoles en la construcción del discurso jesuita sobre Japón, divulgado en el Viejo Mundo a través de la edición de las *Cartas de Évora* y otros epistolarios; (ii) qué representaciones de la alteridad nipona fueron construidas en ese libro; (iii) y qué representaciones de la identidad jesuita están allí igualmente implicadas.

Sobre lo primero, encontramos en la función *edificante* de las epístolas un rasgo definitorio que esclarece tanto la obligatoriedad de su escritura como su veloz publicación en

el marco de una cristiandad europea quebrada por la Reforma. Diversos aspectos de la experiencia misional en Japón resultaban edificantes, pero en particular dos colectivos se erigieron como modélicos para una renovación de la iglesia católica europea: la comunidad de japoneses conversos, cuyos valores cristianos excedían a los valores de los feligreses del Viejo Mundo; los misioneros jesuitas, cuya capacidad de estudio, adaptación y acción ante los desafíos apostólicos podía inspirar una renovación clerical específicamente católica.

Acerca de lo segundo, sostenemos que si bien la sociedad japonesa fue retratada de manera heterogénea, también se establece en el epistolario una valoración binaria y aplicable a la alteridad en su conjunto: la oposición entre la “constancia” (CE, 18r) de los japoneses que se convirtieron al cristianismo y las “continuas mudanzas” (CE, 239v) intrínsecas a los nipones que no lo hicieron, atribuidas por los jesuitas a su paganismo. La fe cristiana, en ese marco, fue posicionada como un bálsamo divino contra las mutaciones que se sucedían en la historia japonesa durante los años de misión. Ante un período de permanentes guerras intestinas (denominado época de los Estados en guerra), la religión europea se auto-proclamaba como única garantía para una paz duradera.<sup>22</sup>

Sin embargo, esta dinámica binaria entra en permanente tensión con otro modo de comprender la alteridad nipona, que en la tesis llamamos “matriz idealista” y que representa a los nipones como un conjunto social de hombres blancos, honorables, racionales, curiosos, honestos, discretos, corteses. Esta vasta lista de cualidades favorables hacía de los japoneses una alteridad extrañamente civilizada y pagana, distinguible del resto de las sociedades en las que la Compañía misionaba entonces en América o Asia. La sociedad japonesa, así, se erigió

---

<sup>22</sup> Este período de guerras permanentes (*sengoku jidai* / 戦国時代) había comenzado en 1467. Diversos señores guerreros, denominados *daimyô*, se enfrentaban con el fin de ampliar sus zonas de influencia, sin que uno prevaleciera sobre el resto. Sólo tras el ascenso del guerrero Oda Nobunaga durante la década de 1570 esta etapa ingresaría en su fase final. Los *daimyô*, según explica Michiko Tanaka, eran aquellos señores que alcanzaban “dominios cuyo producto anual según la estimación oficial en términos de arroz era de más de 10,000 *koku*” (Tanaka, 2011: 134) (un *koku* equivale a un volumen de ciento ochenta litros). Para mayor detalle sobre el origen de los enfrentamientos del *sengoku jidai*, ver: Tanaka (2011: 118-133).

como un “mundo al revés” de Europa, que podía competir con ella e incluso, en algunas cuestiones, superarla. ¿Su conversión al cristianismo, entonces, implicaría una mejoría en términos civilizatorios, tal como se desprende de la anterior lógica binaria (constancia/mudanzas)?, ¿o, por el contrario, esa conversión motivaría cambios estructurales en los laudables comportamientos de los nipones de la “matriz idealista”? Sostenemos que estas interpretaciones contradictorias sobre el *otro*, que recorren el epistolario, constituyen una marca distintiva del discurso jesuita sobre Japón durante la primera mitad del “siglo cristiano”. Durante el siglo XVII, en cambio, la exitosa unificación de los reinos del archipiélago nipón bajo el shogunato de Tokugawa, que puso fin a la época de los Estados en guerra, desarticuló la noción ignaciana de la conversión como única llave para la paz.

A propósito de lo tercero, sostenemos que los autores jesuitas se autorrepresentaron como apóstoles sometidos a permanentes pruebas de fervor y humildad, y como testigos de la comunidad cristiana nipona, hiperbólicamente constante y devota. También se perfilaron como portavoces de un discurso sobre el orden del mundo que colocaba a Europa en el centro expansivo, y hacía de Japón un espacio periférico y potencialmente vasallo. En su conjunto, este autorretrato contribuía a consolidar una imagen positiva de la labor de la Compañía que, en gran medida, fue resultado de una serie de estrategias comunicativas del instituto que tuvieron en el visitador Valignano un artífice privilegiado.

Explorar cada uno de los interrogantes antes planteados impulsó que la estructura de este trabajo sea tripartita. Pues, como se verá a lo largo de la lectura, el cuerpo de la tesis está formado por tres capítulos concatenados en una dinámica de progresivo enfoque sobre el asunto a analizar: el capítulo 1 comienza por brindar una perspectiva panorámica sobre los procesos de escritura, circulación y edición de cartas jesuitas durante la segunda mitad del siglo XVI para luego centrarse en el epistolario eborense; el capítulo 2 sistematiza las

múltiples representaciones jesuitas sobre la alteridad nipona, diferenciadas en tres matrices; el capítulo 3 analiza la construcción de la identidad de los propios jesuitas y el lugar asignado a Europa en el epistolario, y retoma argumentos del capítulo 1 a propósito de la circulación de la información y su uso en el Viejo Mundo.

#### **4. Perspectiva de análisis: otros tiempos y espacios en la literatura temprano-moderna**

Gran parte de los estudiosos sobre el Renacimiento han leído el período en clave de ruptura. Jakob Burckhardt (1860), piedra basal de ese campo académico, señaló el “desarrollo del individuo” como rasgo sobresaliente y opuesto al “velo tejido de fe” (Burckhardt, 1964: 100) que, según su interpretación, viciaba la mirada del hombre sobre sí mismo durante el Medioevo. Luego, una serie de trabajos se encargaron de matizar el supuesto quiebre entre lo medieval y lo moderno, asentando nuevas perspectivas que procuraron abordar el Renacimiento como “una época inmersa en una dialéctica de contradicciones que no acaba de superarse en dinámica progresiva alguna” (Ciordia, 2011: 10).<sup>23</sup> Es decir, un tiempo de múltiples tensiones difícilmente reducibles a la idea de secularización o emergencia de la conciencia individual. Aquí entendemos que se trató de una etapa de variadas transformaciones, desde intelectuales dentro de Europa hasta 'geopolíticas' a nivel mundial, en la que los encuentros con distintas formas de la alteridad jugaron un papel clave.

Podemos ubicar como primer referente a Francesco Petrarca (1304-1374), pues fue el

---

<sup>23</sup> Entre los hitos fundamentales de los estudios sobre el Renacimiento desde las últimas décadas del siglo XX, podemos mencionar a: Paul O. Kristeller (1979), quien enfatizó las continuidades con el pensamiento medieval; Eugenio Garin (1949; 1967), quien por el contrario leyó el período en clave de ruptura o “revolución cultural”; Peter Burke (2000), para quien la “recepción” de las renovaciones iniciadas en el *quattrocento* italiano constituyó un fenómeno activo, que proyectó el movimiento por toda Europa; William Bouwsma (2001), para quien las contradicciones de la época se pueden leer como una tensión u oscilación entre “la búsqueda de libertad y un anhelo de orden” (Ciordia, 2011: 10). En nuestro ámbito académico argentino, destacan los estudios de José Emilio Burucúa (2001; 2002) y del ya citado Martín J. Ciordia (2011, 2014 y, en colaboración con Burucúa, 2004). Para un estado de la cuestión exhaustivo sobre los estudios renacentistas, ver: Ciordia (2011).

poeta y filósofo aretino quien concibió su propia época como una “vuelta a la vida después de la muerte” (Burke, 2000: 29), en otras palabras, como el tiempo de la restauración de la Antigüedad clásica tras los “oscuros” años medievales. Esta empresa humanista de revivir a los antiguos a través de sus textos, de la cual Petrarca sólo fue el primer gran representante, conllevó una novedad respecto del *tiempo*. Como argumenta Thomas Greene (1982), se puede interpretar en Petrarca una concepción del tiempo como distancia histórica, como linde (eterno pero franqueable) entre los admirados autores antiguos y sus entusiastas lectores modernos. Estos últimos, conscientes de la distancia que los separaba de aquellos, los entendieron como una *alteridad*: Homero o Tito Livio eran *otros* en relación a Petrarca, pero *otros* con los que el diálogo se volvía literariamente posible.<sup>24</sup>

Así, los humanistas del *quattrocento* y el *cinquecento* italianos, que siguieron a Petrarca, procuraron tender puentes hacia esa Antigüedad que intentaban asir, a través de procedimientos intelectuales originales. Entre estos procedimientos podemos mencionar: la consolidación de una forma “humanista” de leer a los clásicos, en principio sin la influencia de glosas o comentaristas medievales;<sup>25</sup> la búsqueda, recuperación y copia de manuscritos antiguos perdidos;<sup>26</sup> la restauración de la lengua latina tal y como era en la antigua Roma;<sup>27</sup> la concepción de la *translatio* como un asunto problemático que requería de revisiones y reformulaciones.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> En esta argumentación seguimos a Burke (2000) y a Ciordia (2011). Este último incluye en su trabajo fragmentos traducidos al castellano de las epístolas que Petrarca dirigió a Homero y a Tito Livio.

<sup>25</sup> A propósito de las nuevas prácticas de lectura, ver la epístola *Familiares IV*, 1 de Petrarca (Morrás, 2000) y la carta de Nicolás Maquiavelo a Francesco Vettori de 1513. Ambos textos han sido interpretados como manifestaciones de la emergencia de un “lector *humanista*” por Anthony Grafton (2011).

<sup>26</sup> Como un ejemplo paradigmático podemos mencionar la epístola de Poggio Bracciolini (1380-1459) a Guarino de Verona (1416) acerca del hallazgo de un manuscrito del arte retórica de Quintiliano (Bucurúa y Ciordia, 2004: 218-220).

<sup>27</sup> A diferencia del latín medieval, los humanistas enarbolaban la necesidad de retornar a la lengua de los *retores* antiguos. En este sentido, son ineludibles los prólogos a *Elegantiae Latinae* del romano Lorenzo Valla (1407-1457) (Morrás, 2000).

<sup>28</sup> Entre las reflexiones teóricas sobre la traducción, destaca el tratado *De interpretatione recta* del humanista florentino Leonardo Bruni (1369-1444), quien llevó a cabo las primeras re-versiones latinas de parte del corpus platónico (Romo Feito, 2012).

Por otra parte, la lejanía, hasta ahora planteada en el tiempo, además se moduló en el *espacio*. A concepciones novedosas sobre el espacio (como el desarrollo de la perspectiva lineal o la consolidación del heliocentrismo)<sup>29</sup> se les sumó inesperadamente el conocimiento de las *Indias Occidentales*, esa gran masa territorial que constituía un cuarto continente ignorado por los antiguos y que trocó tanto el orden del mundo como los modos de representarlo.<sup>30</sup> En este contexto, la geografía pasó a corporizar una forma de la alteridad que los intelectuales renacentistas también procuraron asir: un *otro* contemporáneo, pero alejado en el espacio.<sup>31</sup>

Si bien una extensa tradición de literatura de viajes retrató culturas distintas a las del autor desde mucho antes de los viajes de exploración ultramarina de los siglos XIV, XV y XVI, fueron tales experiencias las que nutrieron esa tradición y la condujeron hacia géneros y reflexiones sin precedentes. Es posible ubicar ejemplos de este prolífico y variado corpus que van desde el temprano viaje exploratorio portugués hacia las islas Canarias en 1341 hasta las experiencias coloniales de europeos en territorios americanos durante la segunda mitad del siglo XVI. Solo a modo de muestrario, consignamos: la breve obra latina *De Canaria*, de Giovanni Boccaccio (1313-1375), sobre los habitantes de las Islas Afortunadas;<sup>32</sup> la *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea* (1453), del historiador oficial de Alfonso V de Portugal, Gomes Eanes de Zurara;<sup>33</sup> el diario de viaje de Cristóbal Colón; las cartas de Américo Vespucio (1454-1512) que establecieron la condición de “Nuevo Mundo” y dieron

---

<sup>29</sup> Ver: Levinas (1999).

<sup>30</sup> Ver: Grafton (1992).

<sup>31</sup> Ver los trabajos colectivos de Gandini, López Palmero, Martínez y Paredes (2011 y 2013). En particular, las introducciones de Rogelio C. Paredes.

<sup>32</sup> Basado en los documentos redactados durante la expedición portuguesa que en 1341 llegó a territorio canario, Boccaccio redactó este breve opúsculo a mediados del siglo XIV, probablemente desde 1342-44. Ver: Abulafia (2009: 63-98); Gandini (2014).

<sup>33</sup> Gomes Zurara fue cronista oficial y guarda-mayor del archivo portugués de la Torre de Tombo. Su *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea* es considerada una de las fuentes más importantes acerca de las primeras exploraciones lusas en la costa occidental africana al sur del Cabo Bojador. Ver: Bourdon (1994).



nombre al cuarto continente;<sup>34</sup> *Utopía* (1516) de Tomás Moro (1478-1535);<sup>35</sup> el diario de la exploración de Magallanes, redactado por Antonio Pigafetta (1491-1534); el ensayo “Sobre los caníbales” (1580) de Michel de Montaigne (1533-1592)<sup>36</sup>; y, también, el extenso corpus de correspondencia jesuita redactada desde las misiones de las Indias Orientales y Occidentales, y editada en el Viejo Mundo desde los primeros años de la década de 1550.<sup>37</sup>

En cada uno de estos relatos de viajes vividos, oídos o imaginados los escritores se hallaron frente a “un grave problema retórico” (Greenblatt, 2008: 57): ¿de qué modo *decir* eso que veían, oían o imaginaban como una alteridad novedosa y radical? Debieron, entonces, construir ángulos de referencia que guiaran a sus lectores en la comprensión de esas culturas distantes que procuraban retratar e interpretar. Así, apelaron a determinados procedimientos, aludieron a ciertos imaginarios compartidos y, en ese mismo movimiento discursivo, indicaron *algo* sobre su propia condición.

Como nuevos “espejos de Heródoto” (Hartog, 2003), las experiencias transocénicas colocaron a los viajeros del Viejo Mundo cara a cara con nuevas formas de lo distinto, pero, al mismo tiempo, los enfrentaron con sus propios rostros. Como escribe Rogelio Paredes, “los europeos de la modernidad encontraron en las culturas de ultramar un objeto para la reflexión

---

<sup>34</sup> Impresas sucesivamente desde los primeros años del siglo XVI en diversos países e idiomas, dos cartas de Américo Vespucio adquirieron notoriedad en todo el continente: una dirigida a Lorenzo di Pierfrancesco de Médicis; otra dirigida a Pietro Soderini. En ambas, Vespucio detalló las circunstancias de sus viajes y el arribo a lo que él nombra como un “nuevo mundo”. En 1507, el editor Martin Waldesmuller reimprimió estos documentos acompañados de un mapamundi en el que el territorio “nuevo” era denominado por primera vez con el nombre de pila del navegante. Ver: Abulafia (2008: cap.19); Sforza (2016).

<sup>35</sup> La *Utopía*, impresa por primera vez en Lovaina en 1516, constituye un verdadero hito dentro de este corpus, pues sistematizó un género mismo dentro de la literatura de viajes, luego ampliamente desarrollado. Entre las lecturas canónicas del texto de Moro, que son innumerables, podemos mencionar a: Trousson (1995); Ginzburg (2006).

<sup>36</sup> Este ensayo, redactado por el humanista francés en base a los relatos de viaje a la “Francia antártica” (actual Brasil) del calvinista Jean de Léry y el franciscano André Thevet, ha sido largamente estudiado. Colocó una piedra basal en el pensamiento relativista, en tanto Montaigne analiza las costumbres de los caníbales tupí-guaraníes para plantear una crítica a su propia sociedad, cercenada en aquellos años por las guerras de religión. Sobre el relativismo en Montaigne, ver: Todorov (1989: 53-66). Sobre el texto de Léry utilizado como fuente, ver: Martínez (2013).

<sup>37</sup> Este tema será debidamente desarrollado en el capítulo 1. Sin embargo, podemos mencionar que en 1551 fueron publicados en Portugal dos epistolarios que dan cuenta de la rápida circulación de estos documentos: uno relativo a las experiencias misionales en Brasil (*Cartas de Coimbra 1551 Br*) y otro acerca de distintos espacios de las Indias orientales como India, Japón, islas Molucas (*Cartas de Coimbra 1551 Jap*).

sobre sí mismos, una forma de verse y comprenderse” (2011: 11). En este mismo sentido, Hale señala que las experiencias de los viajes ultramarinos no sólo posibilitaron el “descubrimiento” europeo del cuarto continente, sino que también contribuyeron al “descubrimiento de Europa” (1996: 15 y ss.), es decir, al afianzamiento de los lazos identitarios de esos navegantes, que comenzaron a reconocerse como *europesos*. De modo que la “aguda conciencia de la alteridad” (Gandini, 2011: 131) de los exploradores e intelectuales del Viejo Mundo imprimió sobre sí mismos una igualmente aguda conciencia de la identidad: construyeron quiénes eran en función de quiénes no-eran, y en vínculo con el lugar que buscaban ocupar en el mundo. O, aún más, en palabras de Stephen Greenblatt, crítico literario que se encargó de interpretar las crónicas de Indias en *Maravillosas posesiones*, al leer los textos que conforman el extenso corpus antes delineado “lo que aprendemos fundamentalmente es algo sobre el autor del relato” (1991: 43). Alteridad e identidad, así, se nos presentan imbricadas, trenzadas en una dialéctica compleja.

En la temprana modernidad europea, entonces, la otredad se moduló sobre dos dimensiones (primero la histórica, luego la geográfica) que propiciaron la reflexión sobre la propia identidad. El tiempo y el espacio se poblaron de múltiples formas de lo humano, con las cuales los intelectuales y navegantes del Viejo Mundo intentaron dialogar. Distintas variaciones de la traducción, en este sentido, constituyeron el puente necesario para decodificar la cultura ajena e intentar re-codificarla para su comprensión en Europa. Mientras los humanistas del *quattrocento* –“viajeros del tiempo” (Ciordia, 2011: 17)– se abocaron a la traducción lingüística de fuentes antiguas, los navegantes del *cinquecento* –viajeros del espacio– debieron entrenar la pericia de la *traducción cultural*.<sup>38</sup> En ambos casos, el acto de

---

<sup>38</sup> Cabe aclarar que estamos haciendo una generalización en base a la preocupación humanista por la traducción de fuentes clásicas en el *quattrocento* florentino y a la proliferación de empresas ultramarinas ibéricas en el *cinquecento*, tras la llegada de Colón a América (1492) y de Vasco da Gama a Calcuta (1498). No olvidamos que el siglo XVI tuvo distinguidos traductores literarios, entre los que no podemos dejar de mencionar a Erasmo de Rotterdam. Del mismo modo, el siglo XV también fue testigo de numerosos “viajeros del espacio”, tal como quedará evidenciado en el punto 5 de esta Introducción.

traducir implicó, al mismo tiempo, asumir la distancia e intentar trascenderla; traducir siempre es atender a esa lejanía.

Entre los viajeros del espacio, como ya dijimos aquí enfocaremos en los misioneros jesuitas en Japón. Estos educados apóstoles se convirtieron en traductores por excelencia, y sus ejercicios de traducción no se limitaron a textos.<sup>39</sup> Por el contrario, siguiendo a Peter Burke (2010), los misioneros ignacianos en Asia fueron “traductores culturales”, en tanto la adaptación al medio local implicó para ellos no sólo la traslación de lenguas, sino también la adopción de las conductas locales de manera integral.<sup>40</sup> La traducción, entonces, se convierte en otro asunto que recorre de manera igualmente transversal las cartas jesuitas redactadas desde Japón, pero que en esta tesis será considerado sólo de manera subsidiaria al asunto mayor, ya anunciado, de la identidad y la alteridad.

En suma, en las *Cartas de Évora* múltiples relatos de viajes moldean la alteridad nipona para lectores europeos. Pero, al unísono, el mismo libro debe ser leído como un “prisma” (Proust, 1997) que permita revisar los postulados que los misioneros sostienen o sugieren sobre sí mismos y su lugar en el mundo. El abordaje en esta dirección podrá aportar al debate sobre el Renacimiento y sus modulaciones tardías, cuando los viajes (primero de exploración; luego de conquista) proyectaron sobre el espacio una configuración determinada por vínculos de sujeción entre centros y periferias. Más allá de los alcances históricos de ese dominio europeo en ultramar, podemos sostener que en el Viejo Mundo prevaleció un discurso sobre el orden mundial en el que la propia Europa se postulaba como central. Las cartas jesuitas no fueron ajenas a esa prevalencia discursiva, por el contrario, como iremos desarrollando en la tesis, contribuyeron a su consolidación. Al mismo tiempo, este corpus deja ver tensiones que

---

<sup>39</sup> Sobre la labor de los jesuitas como traductores, ver: Gaune (2013) y, sobre todo, Burke (2006). Este tema será retomado a lo largo de la tesis, en particular en los capítulos 1 y 3.

<sup>40</sup> Este asunto de la adaptación al medio local, concebido como un método de evangelización denominado *acomodación*, será discutido en detalle en el capítulo 3.

hacen de las representaciones jesuitas sobre Japón un discurso complejo, cuyas matices lo alejan de lo monolítico. Entre la concepción de Europa como centro y las variadas concepciones sobre Japón, entre un discurso de expansión y uno de “asombro” (Greenblatt, 1991) ante la alteridad, las *Cartas de Évora* se hallan atravesadas por grietas de particular interés para nuestro trabajo.

## **5. Breve panorama histórico: el Asia portuguesa y la fundación de la misión jesuita**

El siglo XV culminó con dos hitos clave en la historia de la *mundialización* (Gruzinski, 2010): el arribo de las carabelas colombinas a Centroamérica (1492) y la llegada de Vasco da Gama a Calcuta (1498). Ambos derroteros buscaban un mismo horizonte, el rico Oriente de Marco Polo, y trazaron las nuevas cartografías de un mundo explícitamente dividido en dos y definido por la idea de *expansión*: desde Europa hacia el poniente, el área de influencia hispánica; desde Europa hacia el levante, el área lusa. Nuevas dinámicas de circulación de personas, objetos e ideas fueron inauguradas por estos viajes, que propiciaron encuentros primigenios entre culturas distantes durante todo el siglo XVI.

Las inquietudes colonialistas portuguesas se remontan a la primera mitad del siglo XV, cuando bajo el reinado de João I (1357-1433), Henrique “el navegante” (1394-1460) inició las campañas de exploración de la costa africana. Tras la toma de Ceuta (1415) y ya como gobernador de Algarve, el infante Henrique convocó en su pequeña corte de Sagres “no sólo [a] navegantes, sino astrónomos, constructores de barcos, cartógrafos, fabricantes de instrumentos” (Parry, 1975: 37), para hacer del imperio portugués el precursor de la carrera europea de ultramar. Entre los hitos del recorrido luso nacido bajo su auspicio, cuentan: la colonización de Porto Santo en 1420 y la subsiguiente ocupación de las Madeira; los intentos

de conquista de las Canarias en 1424 y 1434; la primera navegación al Sur del Cabo Bojador en 1434; la exploración de siete de las islas Azores en 1439; el arribo al Cabo Blanco en 1442; la construcción de la primera factoría portuguesa *além-mar* en la isla de Arguim (hoy Mauritania) en 1448; el hallazgo y poblamiento del archipiélago de Cabo Verde hacia 1460.<sup>41</sup> Tras la muerte del príncipe navegante, la empresa colonial prosiguió en ritmo lento hasta la coronación de João II (1455-1495), en 1481.

Bajo este reinado y el de su sucesor, Manuel I (1469-1524), tuvieron lugar una nueva serie de hazañas de navegación lusas, que posibilitaron la triunfal llegada de Vasco da Gama a Calcuta en 1498.<sup>42</sup> Para esos años, las noticias del exitoso viaje de Colón habían revitalizado la histórica rivalidad entre lusos y castellanos, que debió ser mediada por el papa Alejandro VI con el Tratado de Tordesillas (1494). Esta normativa, al delimitar los campos de acción de ambas coronas, “impulsó las exploraciones portuguesas a lo largo de la ruta marítima oriental hacia la India” (Abulafia, 2009: 265).

En su segundo viaje, en 1502, Vasco da Gama fundó la factoría de Cochín, alrededor de la cual se organizó la presencia lusa en el Índico bajo el Virreinato de Don Francisco de Almeida. Su sucesor, con el título de Gobernador<sup>43</sup>, Afonso de Albuquerque (1453-1515), se encargó de “transformar un comercio marítimo intruso basado en Lisboa en una cadena de establecimientos comerciales y navales permanentes que cubriera por completo el Medio Oriente” (Parry, 1975: 53). Con la conquista de Goa en 1510, de Malaca en 1511 y de Ormuz en 1515, además de la llegada a las Molucas en 1512, el viaje del portugués Jorge Álvares a China en 1513 y el posterior establecimiento de una colonia en Macau, la vía portuguesa del

---

<sup>41</sup> Ver: Abulafia (2009: 120 y ss).

<sup>42</sup> Entre esos hitos, mencionamos las empresas de Diego Cao y Bartolomeu Dias: el primero, en 1486 arribó al Cabo Cross; en 1487, el segundo logró por primera vez ir más allá del Cabo de Buena Esperanza y del Cabo Agulhas, el más meridional del continente africano.

<sup>43</sup> Sanjay Subrahmanyam señala que Manuel I, por temor a los detractores de Albuquerque en la corte lisboeta, decidió darle ese título y no el que antes detentaba Almeida. Ver: Subrahmanyam (2012: 67 y ss).

comercio de las especias se consolidó definitivamente.<sup>44</sup>

En este marco de extendida actividad comercial portuguesa en el océano Índico sucedió que en el año 1543, en pleno mar de la China, una tormenta cambió el curso de la historia. Un junco chino, a punto de naufragar, debió fondear en una isla; de la embarcación bajaron a tierra dos sujetos de barba, armados con escopetas, que viajaban junto con los navegantes chinos y desconocían la geografía en la que se hallaban. La historia es conocida: la isla en cuestión era Tanegashima, una oblonga porción de tierra en el sur del archipiélago japonés; los barbados, los primeros europeos de la historia en pisar terreno nipón (Lidin, 2002: 15).<sup>45</sup> De los múltiples efectos que ese anclaje forzoso tuvo sobre los procesos de mundialización del siglo XVI, dos fueron de especial importancia: (i) la inmediata adopción japonesa de la tecnología de la escopeta; (ii) la posterior fundación de la misión jesuita.

Sobre lo primero, señalamos que la *espingarda* portuguesa despertó instantáneo interés en el gobernante de la isla, Tanegashima Tokitaka (1528-1579), quien vislumbró en ella “el arma que necesitaba” para la reconquista de una isla vecina (Lidin, 2002: 3). Según la tradición nipona, un hábil herrero fue el encargado de comenzar la producción y, rápidamente, las noticias sobre el nuevo artefacto llegaron a otras ciudades japonesas. Pronto, herreros de las ciudades de Sakai (Honshu) y Bungo (Kyushu) comenzaron a producirla. El contexto de guerras intestinas que atravesaba entonces el archipiélago japonés explica el éxito inmediato de la tecnología extranjera.

Mientras tanto, arribaron noticias sobre el archipiélago a los enclaves lusos de Asia, y comenzaron a llegar mercaderes portugueses a diversos puertos de la isla de Kyushu. En aquel momento, el misionero jesuita Francisco Xavier se hallaba ya en la zona del *padroado* portugués de Oriente, hacia donde se había embarcado desde Lisboa tras una auspiciosa

---

<sup>44</sup> Ver: Flores (2000).

<sup>45</sup> Ver la ubicación de esta isla y de todas las ciudades que mencionemos a lo largo de la tesis en los mapas del Anexo I.

reunión con el rey João III en 1540. Ya en Asia, el religioso navarro cultivó amistad con el navegante portugués Jorge Álvarez quien, en 1546, redactó para él “la primera descripción de Japón hecha por un europeo” (Ruiz-de-Medina, 1990: 1). Este informe incluye aspectos de la geografía, la sociedad, la religión y la idiosincrasia niponas y, según Ruiz-de-Medina, fue resultado de dos fuentes: la experiencia directa de Álvarez y los relatos de un informante japonés de nombre Anjiro, que viajó con él de regreso a Malaca. Cuando, en 1547, el mercader se reencontró con Francisco Xavier, le entregó el texto y le encomendó la educación cristiana de Anjiro. El testimonio escrito y el testigo viviente contribuyeron a la decisión del Apóstol de las Indias de dirigirse cuanto antes hacia aquellas tierras.

Finalmente, el 15 de agosto de 1549, Francisco arribó a la ciudad nipona de Kagoshima. Iba en compañía del sacerdote Cosme de Torres, el “hermano”<sup>46</sup> Juan Fernández y Anjiro, convertido al cristianismo con el nombre de Paulo de Santa Fe. Los tres jesuitas sentaron las bases de la misión japonesa primero en Kagoshima y luego en Hirado, a donde se instalaron en 1550 con una autorización del gobernante de esa zona.<sup>47</sup> En 1551, Francisco Xavier viajó fugazmente a la capital, Kyoto. El año siguiente, regresó a la India con el objeto de dar inicio a la evangelización en China, en cuyas costas falleció el 3 de diciembre del mismo año. Paralelamente, llegaron a Japón tres jesuitas más: Baltasar Gago, Duarte da Silva y Pedro de Alcaçova (este último regresó a la India menos de un año después).

Apenas cuatro misioneros (Torres, Fernández, Gago, Silva), entonces, fueron los encargados de expandir la misión en estos primeros años, para lo cual dependían del auspicio de los gobernantes locales.<sup>48</sup> Y, al mismo tiempo, este respaldo se debía al interés por los

---

<sup>46</sup> Las fuentes llaman “irmão” a los jesuitas no ordenados en el sacerdocio.

<sup>47</sup> Se trataba de Matsuura Takanobu, quien pocos años después se reveló como ferviente anticristiano. En efecto, expulsó a los jesuitas de su reino en 1558. Ver: Bourdon (1993: 187).

<sup>48</sup> Recién en 1556 llegaron otros cinco jesuitas para reforzar la misión, de los cuales dos regresaron a la India al año siguiente. Oliveira e Costa realizó un exhaustivo registro de la evolución del elenco ignaciano en Japón entre 1549 y 1598, que contempla las llegadas o admisiones y las partidas o muertes de los apóstoles. Su estudio demuestra que, hasta 1575, la misión nipona se mantuvo con menos de una veintena de misioneros. Ver: Oliveira e Costa (1999: 20-31).

productos de China o de Europa comercializados por los portugueses. En este sentido, la pronta asociación entre jesuitas y mercaderes lusos garantizaba la protección oficial hacia los misioneros. Pero es preciso plantear en este punto porqué, para los japoneses, resultaba necesario relacionarse con las *naos* lusas (y para ello, primero, con los jesuitas) para poder comerciar con China. Boxer lo explica en breves palabras: “la dinastía Ming había prohibido oficialmente todo comercio e intercambio entre sus súbditos y los japoneses” (1963: 2). De modo que el arribo de barcos lusos al mar de la China, tras décadas de carrera ultramarina hacia la Especiería, se dio en circunstancias afortunadas para los portugueses, que devinieron naturales mediadores en el intercambio de seda china y plata nipona.

Sin embargo, para los *daimyô* el vínculo con los misioneros no implicaba únicamente el acceso a las mercaderías chinas y europeas. Por el contrario, podía conllevar a serios conflictos políticos, que en algunos casos llegaron a poner en jaque la estabilidad de sus dominios. Pues aún nos queda por mencionar a los bonzos<sup>49</sup> o sacerdotes budistas como otro grupo de agentes fundamentales en la historia de la misión. Enemigos declarados de apóstoles y conversos, los bonzos ejercieron constante presión sobre los gobernantes en procura de la expulsión de los jesuitas y la prohibición de sus prédicas religiosas.<sup>50</sup> Como desarrollaremos a lo largo de la tesis (en particular, en el capítulo 3), finalmente esta presión fue atendida por el líder militar Toyotomi Hideyoshi, quien promulgó el primer edicto de expulsión contra los jesuitas en 1587.<sup>51</sup> Es de notar que en ese texto Hideyoshi diferenció a los misioneros, cuya actividad prohibía, de los mercaderes, cuya actividad avalaba.

---

<sup>49</sup> Adaptación de la palabra japonesa *bouzu* (坊主), monje budista.

<sup>50</sup> Hubo excepciones a esta descripción general que damos sobre el accionar de los bonzos ante la labor misional de la Compañía. Algunos monjes, como el que invitó a los jesuitas a la ciudad capital en 1556, deseaban escuchar las prédicas cristianas y entrar en debate con los europeos. Otros mantuvieron buenas relaciones con los jesuitas (como Shuka Tokuô, amigo de Francisco Xavier), o incluso se convirtieron al cristianismo, como por ejemplo el “bonzo muy entendido en su ley” bautizado en 1555 según el relato de Cosme de Torres (CE, 45r).

<sup>51</sup> La versión portuguesa de este edicto y su traducción al castellano pueden consultarse en el Anexo IV de esta tesis.



Planteado este esquema de fuerzas en pugna, podemos decir que en la historia de la misión jesuita en Japón durante la segunda mitad del siglo XVI, intereses de índole política, económica y religiosa se solaparon y entraron en tensiones de difícil resolución. Como estudiaremos en esta tesis, los misioneros ignacianos debieron forjar su lugar en un contexto de permanentes conflictos y lograron erigirse como fuerza decisoria en algunos enclaves de la isla de Kyushu hasta fines del siglo XVI.

## **6. Aclaración sobre citas y traducciones**

Con el fin de facilitar la labor de los lectores, hemos decidido citar en el cuerpo del texto nuestras traducciones al castellano, ya fuera de fuentes o de bibliografía crítica. En el caso de las primeras, incluimos en nota al pie las versiones originales, respetando su ortografía. En lo que respecta a los textos críticos, optamos por mantener el título en el idioma original cuando las traducciones son nuestras; en cambio, citamos el título en castellano cuando utilizamos traducciones ya editadas.

Acerca de nuestra fuente principal, las *Cartas de Évora*, en las citas en nota al pie consignamos después de cada fragmento la referencia entre paréntesis, conformada por la abreviatura “CE” seguida del número de folio recto o verso. Cuando se trata de una cita del segundo tomo, nos referimos a “CE II”. Por ejemplo, tras una cita del décimo quinto folio recto del primer tomo, colocamos: CE, 15r.

Con respecto a las palabras en japonés usadas a lo largo de la tesis, las transliteramos en base al sistema Hepburn. En nota al pie iremos indicando el/los *kanji* correspondiente/s y su significado. Remitimos también al glosario de términos japoneses usados en la tesis, en el Anexo correspondiente.

## CAPÍTULO 1

### La epistolografía jesuita en la segunda mitad del siglo XVI

*Una carta de Vuestra santa Caridad recibí en Malaca, ahora cuando llegaba de Japón, y al saber nuevas de tan deseada salud y vida, Dios nuestro Señor sabe cuán consolada fue mi alma. Leí las últimas líneas, que decían: Todo vuestro, sin poder olvidarme en todo este tiempo, Ignacio. Así como con lágrimas las leí, con lágrimas las escribo: recordando el tiempo pasado y el mucho amor que siempre me tuvo y me tiene<sup>52</sup>*

Francisco Xavier a Ignacio de Loyola, Cochin (India), 19 de enero de 1552

#### **Introducción**

Un hombre ha recibido noticias de un amigo que está lejos; enseguida, siente consuelo, se emociona hasta el llanto, evoca recuerdos. En las breves líneas elegidas como epígrafe a este capítulo, Francisco Xavier ordena su sentir tras la lectura de una carta de Ignacio de Loyola, de quien se había despedido en Roma en 1540. Ese trozo de papel que se desplazó desde Europa hasta la India logró, aunque imperfectamente, hacer presente a quien lo había escrito. La persona de Ignacio fue entonces rememorada y su lejano interlocutor pudo reencontrarse con él. Pero el lugar de reunión no era físico sino literario; más específicamente, eran las epístolas. De este modo, en el pasado la carta comunicaba más allá de la distancia espacial a través de la invención de un espacio imaginario para el encuentro; pero, en el mismo movimiento, instauraba otro tipo de lejanía, esta vez en el tiempo. Una “conversación con alguien lejano” se volvía posible sólo nutrida de pausas, y a la inmediatez de la palabra dicha había que trocarla por la paciente espera de la palabra escrita. Entre lo escriturario y la

<sup>52</sup> “Hua carta de vossa santa Caridade recebi em Malaca agora quando vinha de Iapão, & em saber novas de tão desejada saude & vida, Deos nosso Senhor sabe quam consolada foi minha alma. Li as ultimas regras, que dezião: Todo vosso, sem me poder esquecer em algum tempo, Inacio. As quais assi como com lagrimas as li, com lagrimas as escrevo: lembrandome do tempo passado, do muito amor que sempre me teve, & tem” (CE, 21v).

imitación de la oralidad, entre la conciencia de la lejanía y el reencuentro imaginario de los interlocutores, el epistolar resulta ser un género “híbrido, proteico, difícil de atrapar en una única definición” (Baños, 2005: 607).

En este capítulo nos dedicaremos a ubicar la especificidad de las epístolas jesuitas que, desde la segunda mitad del siglo XVI, fueron enviadas sistemáticamente desde las misiones de ultramar hacia las casas y colegios de la Compañía de Jesús en Europa. Reconstruiremos la teoría sostenida por el instituto ignaciano en su texto fundacional, las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, para luego abocarnos a la praxis apostólica de esa escritura y a la circulación de las colecciones de cartas impresas en el reino de Portugal. Finalmente, enfocaremos en la edición del monumental epistolario que aquí llamamos *Cartas de Évora*, que constituye nuestra fuente de análisis principal en los capítulos que siguen. Pero antes de ingresar en los problemas específicos de la epistolografía jesuita, debemos detenernos brevemente en las teorías epistolares que la precedieron en el Renacimiento europeo, pues en la comparación con aquellas es que se revela la originalidad de la teoría y el uso desarrollados por parte los misioneros jesuitas.

Como demuestra Pedro Martín Baños en *El género epistolar en la Edad Media y el Renacimiento* (2005), durante esos períodos el género tomó múltiples formas, distinguidas en diversas teorías. El minucioso estudio de Baños reconstruye las definiciones de “carta” implicadas en esas distintas perspectivas, que aquí detallaremos para tomar como punto de referencia. Por un lado, a fines del siglo XI se sistematizó la preceptiva epistolar en la forma del *ars dictaminis*, que definía la epístola o *dictamen* como “una expresión escrita, gramaticalmente correcta, adecuada y adornada” (Baños, 2005: 129), con marcado énfasis en su utilidad comunicativa. Luego, un acontecimiento vino a renovar el género: el hallazgo, por parte de Francesco Petrarca, del epistolario de Cicerón en Verona en 1345. Gracias a este

redescubrimiento, el poeta aretino recuperó la definición clásica de la carta como “conversación familiar, espontánea, que sirve de nexo de comunicación entre amigos, de estilo preferentemente humilde y de apariencia descuidada” (Baños, 2005: 269).

Ahora bien, el énfasis medieval en la carta como documento escrito y reglado no se descartó. Por el contrario, junto con la noción clásica entraron en una dinámica renovadora del género, como lo demuestra la visión de Poliziano en la misiva introductoria a su epistolario o, ya en el siglo XVI, el ineludible *Opus de conscribendis epistolis* de Erasmo de Rotterdam.<sup>53</sup> Para ambos autores, el rasgo definitorio para la correcta escritura epistolar se halla en el *decoro*, es decir, en la capacidad de adaptación del escritor a las circunstancias y al vínculo entre los interlocutores. El roterdamo, por su parte, insiste también en la heterogeneidad del género y en la importancia de “seguir apelando al sistema de la retórica como guía” (Baños, 2005: 345).

El acento en la cuestión del decoro nos sugiere que un rasgo saliente del género epistolar es su cualidad proteica. Una capacidad de adaptación a cualquier necesidad comunicativa que, como veremos, hizo de las cartas el medio más eficaz para fortalecer la estructura de la Compañía de Jesús. En efecto, la escritura de misivas se volvió una tarea permanente entre los misioneros de ultramar, lo cual dio como resultado un corpus epistolar extenso y heterogéneo, en el que es posible hallar a la vez estilos descuidados y cuidados, marcas de conversaciones amistosas y solemnidades jerárquicas, temas estratégicos para la Compañía y problemas personales de los misioneros... A continuación, para buscar la norma jesuita bajo esa marcada pluralidad, ahondaremos en el texto fundacional y reglamentario de la Compañía, las *Constituciones*.

---

<sup>53</sup> La misiva inaugural del epistolario de Poliziano, dedicada a Pedro de Médicis, puede consultarse en: Baños (2005: 298 y ss.). Sobre el origen y la edición de *Opus de conscribendis epistolis*, desde la primera redacción concebida para uso escolar hasta la edición revisada por Erasmo en 1534, ver: Arcos Pereira (2008: 394 y ss.).

## 1. 1. La conformación de una red epistolar jesuita

### i. La Compañía de Jesús: jerarquía y proyección mundial

Ignacio de Loyola (1491-1556) y otros seis jóvenes estudiantes de teología de la Universidad de París concibieron en 1534 la fundación de una nueva orden religiosa, cuyos lineamientos fueron esbozados en un documento titulado la *Fórmula del Instituto*. Seis años más tarde, texto e institución fueron legitimados por el papa Paulo III, a través de la bula *Regiminis militantis eclessiae*, y así nació oficialmente la Compañía de Jesús.

Tras la promulgación de la bula, Ignacio comenzó a revisar y desarrollar la *Fórmula*, en una detenida labor que en 1556 dio como resultado una primera versión de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, que sería revisada y corregida por el conjunto de la nueva comunidad religiosa en diversas ocasiones entre 1558 y 1594.<sup>54</sup> Este documento será nuestra fuente para reconstruir cómo se plantea la articulación de dos características básicas del instituto ignaciano, a saber: la marcada jerarquía y la proyección mundial. Como veremos, en el vínculo entre ambas descansa la necesidad de “comunicación de letras missivas”<sup>55</sup> (Loyola, 1963: 561), es decir, la permanente escritura y lectura de epístolas.

Las *Constituciones* están organizadas en diez “partes principales”, que analizan y regulan los comportamientos de todos los miembros de la Compañía, desde los aspirantes hasta el prepósito general.<sup>56</sup> El ordenamiento de las diez partes responde a un progresivo

---

<sup>54</sup> Sobre el proceso de escritura y corrección de las *Constituciones*, ver: Iparraguirre (1963: 397-401).

<sup>55</sup> Como ya ha sido señalado, en las citas de fuentes mantendremos siempre la ortografía original.

<sup>56</sup> El recorrido de las *Constituciones* va desde los aspirantes a ingresar (parte 1) hasta el prepósito general (parte 9), y termina con una mirada de la Compañía como totalidad (parte 10). En detalle: la primera y la segunda partes versan sobre la admisión o el rechazo de aspirantes a la “probación”, es decir, la etapa de examen previa a los votos monásticos; la tercera y la cuarta, sobre la formación de los que ingresaron en la probación; la quinta, sobre la admisión a la Compañía; la sexta y la séptima, sobre los deberes de los admitidos para consigo mismos y para con el resto de la comunidad jesuita; la octava, sobre la unión entre todos los admitidos y los superiores; la novena, sobre el gobierno del instituto; la décima, sobre la conservación y el aumento de la Compañía en su conjunto. Ver: Iparraguirre (1963: 401-409).

encuadre sobre la cabeza del instituto y es índice de su marcada jerarquía. Acerca de este punto, la quinta parte (“De lo que toca al admitir o incorporar en la Compañía”) explicita que, según se trate de candidatos en probación, estudiantes, coadjutores (temporales o espirituales) o profesos, se distinguen distintos niveles de pertenencia al instituto. En otras palabras, hay un “modo universalísimo” de ser jesuita que incluye a todos los grupos mencionados, pero hay otro modo, “propísimo” del que sólo forman parte los profesos o sacerdotes, jesuitas “principales” dentro del “cuerpo de la Compañía” y únicos con derecho a voto en la elección del general (Loyola, 1963: 521). Apenas estos privilegiados constituyen el núcleo duro del instituto, entre quienes sólo uno destaca y gobierna como “cabeza”, el prepósito general.

La recurrente metáfora del “cuerpo de la Compañía”<sup>57</sup> no sólo subraya la importancia del vínculo entre quien funciona como cabeza y los múltiples miembros por él dirigidos, sino que además relaciona la retórica ignaciana con las epístolas de Pablo de Tarso. En efecto, el Apóstol de los gentiles acude insistentemente a la misma alegoría para definir a la comunidad cristiana: “a la manera en que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros” (Romanos 12, 4-5).<sup>58</sup> En otra epístola, Pablo agrega la posición de Cristo como cabeza de ese cuerpo que, “trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad” (Efesios 4, 15-16).<sup>59</sup> La comunidad cristiana,

---

<sup>57</sup> Por ejemplo: “no porque el cuerpo della no tenga otros miembros, sino por ser éstos los principales...” (Loyola, 1963: 521); “miembros de un mismo cuerpo de la Compañía” (ib.: 521); “el bien de todo el cuerpo de la Compañía...” (ib.: 522); “De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía” (ib.: 543); “en special al cuerpo de la Compañía” (ib.: 560).

<sup>58</sup> “Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.” Ver también: I Corintios 12, 12-21; Colosenses 2,19. En las citas del Nuevo Testamento que realicemos a lo largo de la tesis, incluimos en nota al pie la versión latina de la Vulgata Sixtina (1590), por ser la primera biblia latina reconocida oficialmente por un papa, Sixto V. El texto está disponible en: <https://www.stepbible.org/?q=version=VulgS&options=VNHUG>. Consultado el 27 de abril de 2016.

<sup>59</sup> “Veritatem autem facientes in caritate, crescimus in illo per omnia, qui est caput Christus ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in ædificationem sui in caritate”.

así, es concebida como una corporación integral, en la que cada uno de los fieles cumple una “operación propia” y aporta al buen funcionamiento del conjunto a través de la caridad. De manera análoga, la Compañía de Jesús se erige como una corporación específica que, al interior de esa comunidad cristiana que la contiene, pretende contribuir a su expansión mundial.

Una vez delineado el “cuerpo”, las *Constituciones* se ocupan también de sus “ligamentos”, es decir, en la naturaleza de las relaciones entre los diversos “miembros”. Según interpretamos el texto ignaciano, las fuerzas principales que vinculan a todos los jesuitas son la obediencia y, fundamentalmente, el amor de Dios.

La primera, que constituye en sí misma uno de los cuatro votos monásticos de la Compañía,<sup>60</sup> es detallada en un capítulo de la sexta parte de las *Constituciones*. Loyola explica que cada nuevo miembro del instituto debe obedecer las órdenes de sus superiores “teniendo entre los ojos a Dios nuestro Criador y Señor, por quien se hace la tal obediencia”; es decir, “todo mandato debe ser cumplido como si de Cristo nuestro Señor saliese (pues en su lugar y por su amor y reverencia la hacemos)” (Loyola, 1963: 530). Esta obediencia, sin embargo, no se aplica únicamente a los superiores dentro de la Compañía, sino que también es explícita hacia la autoridad del papa. De esta manera lo expresa el cuarto voto jesuita, específico de la orden:

la Compañía (...) hace voto expreso al Sumo Pontífice, como a Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor, para ir dondequiera que Su Sanctidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno para cosas que conciernen el culto divino y bien de la religión cristiana” (Loyola, 1963: 418)

Este voto subraya la centralidad del Vaticano y, al mismo tiempo, marca la *proyección mundial* de la Compañía. Centralidad y proyección ingresan entonces en una tensión que instala la pregunta acerca de los ligamentos de todo el cuerpo jesuita. Pues este cuerpo, tal

<sup>60</sup> Los tres votos monásticos son de obediencia, castidad y pobreza. La Compañía, como desarrollaremos a continuación, agregó un cuarto voto.

como desarrolla la séptima parte de las *Constituciones* (“De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”) debía tener miembros encargados de expandirse “en varias partes del mundo” (Loyola, 1963: 543), incluso “en las Indias” (ib.: 547). Los elegidos para esa labor (“repartidos”) tenían que presentar cualidades idóneas para las dificultades que presentara cada territorio y la voluntad de “alegremente acettar como de Dios nuestro Señor la misión” que les fuera asignada (ib.: 547).<sup>61</sup> El movimiento, así, se planteaba como “un modo de proceder” privilegiado dentro de esta “institución mundial” que era la Compañía de Jesús (Maldavsky, 2014: 73).

Ahora bien, cuando la institución-cuerpo se proyectaba sobre el mundo, es decir, enviaba a sus “repartidos” hacia las recientemente “descubiertas” tierras de ultramar, se volvían necesarias nuevas estrategias que garantizaran la fluida ligazón entre estos y la “cabeza” de la Compañía. De ahí que la octava parte de las *Constituciones* se demore en “lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí”, esto es, los medios para conectar a los misioneros entre sí y con sus respectivos superiores, así como a éstos con el general de la Compañía en Roma. En este punto, el texto ignaciano primero reitera la obediencia y luego manifiesta que el vínculo principal “para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza es el amor de Dios nuestro Señor (...) Así que la caridad, y en general toda bondad y virtudes con que se proceda conforme al espíritu, ayudarán para la unión de una parte y de otra” (Loyola, 1963: 560).<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Sobre la adecuación del misionero a la dificultad de la labor, en el mismo capítulo se detalla lo siguiente: “primeramente, que a cosas de más importancia y donde más va en no errar (...) se deben imbiar personas más escogidas y de quienes se tenga más confianza. En las cosas donde hay más trabajos corporales, personas más recias y sanas. En las que hay más peligros espirituales, personas más probadas en la virtud y más seguras” (Loyola, 1963: 549).

<sup>62</sup> Esta fuerza vincular, que hasta aquí había estado implícita en las *Constituciones*, remite una vez más a las epístolas paulinas: aquel “cuerpo” que es la comunidad cristiana, según señala el apóstol a los efesios, “crece y se perfecciona en la caridad” (Efesios 4: 16). Esta virtud, además, es destacada por Pablo en la primera carta a los corintios, en donde sostiene que es la principal de las tres virtudes teologales (I Cor 13: 13) y le dedica un elogio como el más importante de los dones divinos (I Cor 13: 1-7).



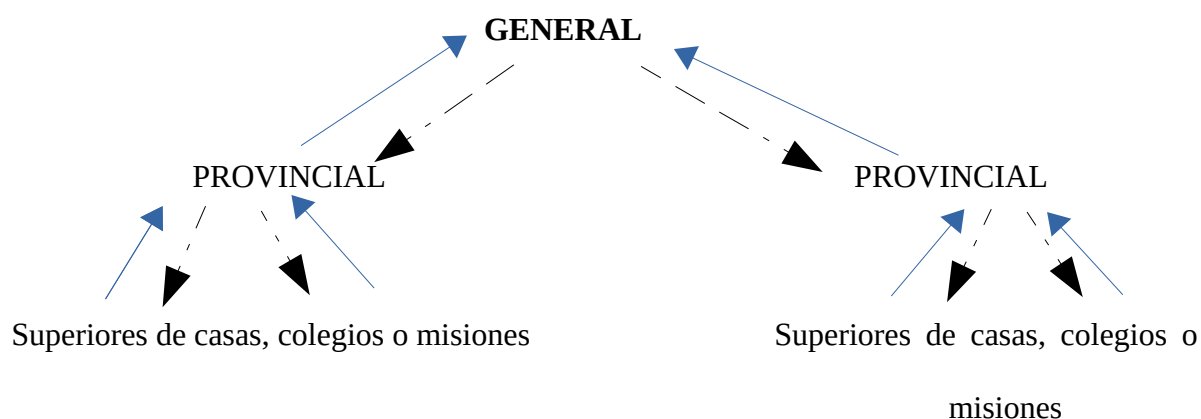
Obediencia y “amor de Dios”, entonces, se delinearon como motores para la unión espiritual entre todos los jesuitas, se hallaran “repartidos” o en Roma. Sin embargo, aún queda por explicitar de qué manera tales ligamentos iban a sostenerse a lo ancho del orbe, es decir, cuáles serían los medios concretos de los “repartidos” para corporizar el amor a sus cofrades jesuitas, o la obediencia a sus superiores. Como detallaremos en el próximo apartado, el recurso privilegiado fue la sistemática lectura y escritura de epístolas. Las cartas, entonces, pasaron a constituir la materialidad de los ligamentos del cuerpo jesuita.

## ii. La “comunicación de letras missivas”

En la octava parte de las *Constituciones*, tras demorarse en la obediencia y el amor de Dios, Ignacio señala la importancia de “la comunicación de letras missivas entre inferiores y superiores” como herramienta para “entender las nuevas y informaciones, que de unas y otras partes vienen; de lo qual tendrán cargo los Superiores, en special el General y los Provinciales” (Loyola, 1963: 561). En otras palabras, el “saber” de “unas y otras partes” debía circular a través de las misivas.

El texto ignaciano avanza luego en la regulación de la frecuencia y la dirección de las comunicaciones, delineando un verdadero sistema que, siguiendo a Paul Nelles, llamamos “red de información jesuita” (Nelles, 2014: 52) de rango mundial, cuyos hilos eran múltiples y distinguían distintos niveles. Como explica el mismo estudioso, “los flujos eran abundantes, seguían un ritmo regular y operaban a corta, media y larga distancia” (id.). Primero, dentro de cada provincia de la Compañía, todos los superiores de colegios o casas jesuitas debían mantener informado al provincial. Éste constituía el nodo vincular en dos sentidos: (i) hacia abajo, copiando las novedades relevantes de cada colegio o casa para enviar al resto de los colegios y casas; (ii) hacia arriba, copiándolas para el general de la Compañía. Luego, para

que la información de cada provincia fuera conocida por las demás, el general era el nodo vincular principal, encargado de hacer copiar aquellas misivas que considerara importantes para su envío al resto de los provinciales.<sup>63</sup> Así, desde Roma, la cabeza podía mantener el control sobre la totalidad del instituto:



De esta manera, con un aceitado sistema de circulación, desde la fundación misma de la Compañía la escritura no sólo se volvió una tarea cotidiana para todo jesuita sino que, en palabras de Fernando Torres Londoño, “cumplió un papel estratégico” (2002: 13) para el funcionamiento de la orden.<sup>64</sup> Como resultado, pronto se corporizó esta red informativa mundial sin precedentes. Fue el especial interés de la Compañía en la labor apostólica (plasmada, como vimos, en el cuarto voto) lo que propició la escala planetaria de esta red: a través de los escritos de sus misioneros, el preposición general comenzó a recibir en Roma

<sup>63</sup> Ver: Loyola (1963: 561-562). Cabe aclarar que, como explica Nelles (2014), el sistema de comunicación jesuita rápidamente trascendió este prolijo esquema. El volumen de las cartas y el hecho de que numerosas misivas eran enviadas directamente a Roma complejizó el sistema delineado por Ignacio en las *Constituciones*.

<sup>64</sup> Ver también: Ferro (1993).

noticias sobre territorios tan disímiles como Perú, India, Malaca, China, Japón, Paraguay o Brasil desde la segunda mitad del siglo XVI.<sup>65</sup>

En primer lugar, estas misivas enviadas desde la periferia de la red aportaban a los mecanismos de regulación que el centro ejercía sobre el sistema integral de la Compañía. Por ejemplo, en las *Constituciones* Ignacio menciona que es “menester ver si conviene dar más tiempo o menos en unas misiones o en otras” y para ello, resulta necesario que “a menudo tengan avisado al Superior los que son imbiados del fructo que [allí] se hace” (1997: 600). En teoría, entonces, la decisión acerca del tiempo “más o menos” extenso a dedicar en cada misión era tomada en Roma, haciendo uso de la información recibida desde ultramar.<sup>66</sup>

Por otra parte, en el caso de los “repartidos” la escritura excedía esta primera función reguladora. Alejados del núcleo de la Compañía, los misioneros acudían a la redacción de epístolas, también, como espacio de reencuentro y reafirmación de la identidad ignaciana. Pues mientras que los lazos de amor en los colegios y casas en Europa funcionaban *en presencia* de los otros miembros del cuerpo jesuita, en el espacio de las misiones apostólicas esto sucedía mayormente *en ausencia*. Este “tópico de ausencia/presencia” (Baños, 2005: 44), característico de las teorías epistolares del período, adquiría en el caso de los misioneros en las Indias orientales una envergadura especial, en tanto la lejanía respecto del resto del cuerpo del instituto era concebida como definitiva e irreversible.<sup>67</sup> Ante la improbabilidad de volver a

---

<sup>65</sup> Baste observar el archivo jesuita en Roma (ARSI) de manuscritos autógrafos o copias de misivas redactadas desde las misiones ultramarinas. También, a modo ilustrativo, mencionamos dos epistolarios “mundiales”, que incluyen cartas redactadas desde Brasil, la India, Japón y China: el primero fue impreso en Coimbra en 1555 (*Cartas de Coimbra 1555*); el segundo, en Lisboa en 1598 (*Cartas de Lisboa 1598*). Por otra parte, acerca de la incidencia de la Compañía en los procesos de *mundialización* (Gruzinski, 2010) del siglo XVI, remitimos tanto a los trabajos compilados por Catto *et.al.* (2010), como al reciente libro a cargo de Banchoff y Casanova (2016) titulado *The Jesuits and Globalization*.

<sup>66</sup> Decimos “en teoría” porque, como veremos en el tercer capítulo, las dificultades del viaje entre Europa y las misiones demoraba la llegada de estas instrucciones. Por ello, en la práctica las decisiones en muchos casos terminaban siendo tomadas por los propios misioneros.

<sup>67</sup> A modo de ejemplo, Francisco Xavier en una epístola a Ignacio de Loyola desea que “Dios nuestro Señor por su infinta misericordia nos junte en su santa gloria, porque en esta vida no sé cuándo nos veremos” (“Deos nosso Senhor por sua infinita misericordia nos ajunte na sua sancta gloria, porque nesta vida não sey quando nos veremos”, CE, 7r-v).

encontrarse físicamente con sus cofrades europeos, los apóstoles jesuitas construyeron en las misivas ese espacio textual para la unión, y la materialidad de la carta, en este sentido, comenzó a operar como una sinécdoque de quien la había enviado.

Al hacer foco en las misivas redactadas desde la misión nipona, y en particular en las *Cartas de Évora*, hallamos recurrentes referencias a estas dos funciones fundamentales de la escritura epistolar –aportar al control del centro; afianzar los lazos de pertenencia de los miembros en misión. A modo de rápido muestreo: el jesuita portugués Ayres Brandão envía cartas “para que de estas partes nuestro padre Ignacio sepa más perfectamente todo, según ordena”<sup>68</sup>; el misionero luso Luis de Almeida escribe tanto “por la particular obligación que todos los de esta Compañía tenemos de escribir a nuestros queridísimos hermanos ausentes, como por el especial consuelo (...) que [ustedes] reciben de las cartas de estas partes tan remotas”<sup>69</sup>; el lisboeta Luis Fróis expresa su “no pequeño desconsuelo” porque “hace tres años que ni de vuestra reverencia ni de ningún padre de la India he recibido carta alguna”<sup>70</sup>; el español Cosme de Torres declara su “contento” tras recibir una misiva del general de la Compañía, repleta de “santos consejos” y con mención al “cuidado que se tiene en todas las partes de Europa de continuamente encomendar [plegarias] a los padres y hermanos que en estas partes de Japón residimos.”<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> “Para o anno que vem prazendo a nosso Senhor se dara ordem, para que destas partes nosso padre Inacio sayba mais pefeitamente tudo, segundo ordena (CE, 30r).

<sup>69</sup> “Assi pola particular obrigação, que todos os desta companhia temos de escrever a nossos carissimos irmãos ausentes, como pola especial consolação que no Senhor temos entendido receberem com cartas destas partes tão remotas me pareceo que estava obrigado a lhes escrever esta peregrinação” (CE, 159r).

<sup>70</sup> “Todos os annos despois que da India parti, escrevi sempre a vossa Reverencia largamente, dandolhe particulares novas, assi do fruto que se ca fazia, como da desposição da terra: não sei se chegarão la todas, porque tambem *tres annos ha que de vosa reverencia, nem de nenhum padre da India tenho recebido carta alguma, que não he pequena desconsolação* pera quem ha seis annos que não vio Portugues, nem padre algum, queira nosso Senhor que disto, & de todas as mais occasiões me saiba aproveitar” (CE, 250v, nuestro subrayado).

<sup>71</sup> “Grande foi meu contentamento em receber este anno de mil e quinhentos e sesenta & seis carta particular de vossa Paternidad, porque nella vi os santos conselhos, & o cuidado que se tem em todas essas partes de Europa de continuamente encomendar aos padres & irmãos que nestas partes de Iapão residimos” (CE, 205v).

Las dos funciones que aquí distinguimos por momentos parecen confundirse en la prosa de los misioneros. Ellos escriben por la “obligación” de informar, pero también por el futuro “consuelo” que generarían en los lectores de Europa; y reciben los “consejos” del Viejo Mundo con “contento”, al tiempo que sienten “desconsuelo” ante su ausencia. Entre el alivio de saberse miembros de un cuerpo expandido por diversas partes del mundo, y la obligación de informar y obedecer las decisiones tomadas en el centro de la red, emerge una función polisémica e integradora de la escritura y lectura de epístolas por parte de los jesuitas: la *edificación*. Como veremos en el próximo apartado, el término remite una vez más a la retórica paulina, y, a nuestro entender, sintetiza múltiples formas de vinculación dentro y fuera de la Compañía.

## 1. 2. La función edificante de las misivas

### i. La “edificación” de la comunidad cristiana

A comienzos del siglo XVIII, los títulos de las compilaciones de misivas jesuitas insisten en una frase: “cartas edificantes” o, en su versión francesa, “*lettres édifiantes*”.<sup>72</sup> La reiteración de este sintagma en las portadas de diversos epistolarios indica que para las primeras décadas del 1700 la función *edificante* de las epístolas, mencionada pero escasamente desarrollada en las *Constituciones*, se había cargado de un sentido específico y consensuado. Si bien el epistolario que aquí tomamos como objeto de estudio, las *Cartas de Évora*, no lleva en el título ese atributo, sostenemos que sí contribuyó a la consolidación del concepto jesuita de *edificación*, también en deuda con las Sagradas Escrituras y, en particular,

---

<sup>72</sup> Una monumental edición de treinta y cuatro volúmenes de cartas jesuitas fue publicada entre 1702 y 1776 en París bajo el título de *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. Traducidas al castellano y parcialmente al inglés, estas misivas circularon con gran éxito durante todo el siglo.

con la prosa de San Pablo, tal como argumentaremos.

En la primera epístola a los corintios, Pablo se presenta como un arquitecto que coloca las bases de una futura construcción: “yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire cómo edifica, que en cuanto al fundamento, nadie puede poner otro más que el que está puesto, que es Jesucristo” (I Cor 3: 10-11).<sup>73</sup> En clave alegórica, el apóstol aparece como el responsable de fundar en Cristo una obra cuya “edificación” queda en manos de los nuevos cristianos. A esto se le agrega, en la epístola a los efesios, el sentido de que “todo el edificio”, que lleva como piedra basal a Cristo, constituye “un templo”, la iglesia, entendida en dos sentidos: por un lado, como espacio físico e institucional de reunión y profesión; por otro, como congregación espiritual de todos los cristianos.<sup>74</sup>

Como vemos, el acto de “edificar” requiere del aporte individual de todo cristiano (“cada uno mire cómo edifica”, I Cor 3: 11), al tiempo que todos los miembros de la comunidad “son edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas” (Ef 2: 19). Cada creyente edifica a los otros y simultáneamente es edificado por los otros: en suma, la construcción de ese “templo santo en el Señor” es colectiva y depende de los lazos recíprocos entre todos sus obreros. Esta alegoría de la construcción viene a complementar la alegoría corporal que analizamos antes: Cristo es la cabeza y la piedra angular; los cristianos son los miembros y los obreros. La edificación, así, se revela como el proceso de consolidación de los vínculos de toda la cristiandad, es decir, los “ligamentos” de la alegoría corporal. Concretamente, el más eficaz medio para edificar es el ejercicio de las virtudes cristianas (en especial, como vimos antes, la caridad).

---

<sup>73</sup> “[ego] quæ data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui : alius autem superædificat. Unusquisque autem videat quomodo superædificet. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus.”

<sup>74</sup> En un pasaje de la epístola a los efesios, Pablo de Tarso señala que la piedra angular del edificio que constituyen los cristianos es el propio Cristo (Ef 2: 19-21). Una noción similar encontramos en boca de Cristo en el Evangelio de San Mateo (Mt 16: 18), cuando señala que el apóstol Pedro es la “piedra” sobre la que se edificará la iglesia.

Ahora bien, al enfocar en las *Constituciones de la Compañía*, hallamos en primer lugar el término “edificación” utilizado en este mismo sentido (como consolidación de los lazos cristianos), en tanto principio rector de los vínculos al interior del cuerpo específicamente jesuita. Por ejemplo: los elegidos como rectores en colegios deben mostrar “mucho ejemplo y edificación” (Loyola, 1963: 505); cada semana un estudiante tiene que preparar “una declamación (...) de cosas que den edificación a los que oyen” (ib.: 516); el prepósito general debe tener “auctoridad sobre la Compañía *ad aedificationem*” (ib.:576).<sup>75</sup> En estos pasajes, el objetivo común es el fortalecimiento de las virtudes de los jesuitas y, en consecuencia, la consolidación del instituto (a la vez cuerpo y edificio) del que forman parte.

Por otra parte, encontramos en las *Constituciones* la idea de una “edificación universal” (Loyola, 1963: 536), es decir, una edificación que trasciende los lindes de la Compañía y alude a la comunidad cristiana en su conjunto. En este punto, el foco se sitúa en la relación entre el instituto ignaciano y el resto del “cuerpo” cristiano, a través de distintos mecanismos de intervención social como las escuelas y las universidades, que funcionan “para la edificación en doctrina y vida no solamente de los Nuestros, pero aun más de los de fuera de la Compañía” (ib.:508). Sin embargo, la educación no fue la única herramienta jesuita para edificar: por el contrario, la experiencia en las misiones de ultramar (y, por lo tanto, las misivas que la retrataban) pronto se reveló como vehículo idóneo para ese fin. Esta capacidad de las cartas impulsó la voluntad de corregirlas, editarlas y publicarlas desde una fecha tan temprana como 1550.

---

<sup>75</sup> Sobre la figura del prepósito, Ignacio señala que todo en él ha de ser edificante: “debe también ser libre de todas passiones, teniéndolas domadas y mortificadas, porque interiormente no le perturben el juicio de la razón, y exteriormente sea tan compuesto y en el hablar specialmente tan concertado, *que ninguno pueda notar en él cosa o palabra que no le edifique*, así de los de la Compañía, que le han de tener como espejo y dechado, como de los de fuera” (Loyola, 1963: 574, nuestro subrayado).

## ii. Cartas para “mostrar a cualquier persona”<sup>76</sup>

El 10 de diciembre de 1542, Ignacio redactó una carta dirigida al jesuita Pierre Favre, quien entonces se encontraba en la corte de Carlos V en Alemania.<sup>77</sup> Ese documento sintetiza una crítica a la prosa epistolar de Favre, al tiempo que hace una defensa de la escritura de cartas en la que el propio Ignacio se coloca como ejemplo a seguir. El texto, aunque breve, es clave para reconstruir la normativa ignaciana respecto de la escritura y lectura de epístolas, y su potencial capacidad edificante. Destacamos de él tres aspectos.

En primer lugar, la carta testimonia la funcionalidad de la red epistolar que describimos en el apartado anterior. Acerca del flujo de información, Ignacio manifiesta que “de vos es sólo escribir a uno, y de mí es escribiros a todos” (Loyola, 1963: 650). En efecto, son tantas las misivas que deben salir desde Roma hacia los “repartidos” que “esta otra noche hacíamos cuenta que las cartas, que ahora embiamos a todas partes, llegaban a doscientas y cincuenta” (id.), dando lugar a una verdadera “chancillería” como ha estudiado el ya citado Nelles (2014). La misiva también deja en claro el poder de regulación del centro de la red, al indicar que envía normas para la escritura a la totalidad del cuerpo de la Compañía (más allá de que el destino manifiesto de la carta fuera Favre) a causa de que, en ese punto, “en todos veo falta” (Loyola, 1963: 650).

La segunda cuestión a destacar es, justamente, esa normativa para la redacción de epístolas. Ignacio distingue entre dos formas de escritura, que se traducen en dos textos complementarios: la “carta principal” y la “hijuela” (ib.: 649). Aquella debe contener “lo que cada uno hace en sermones, confesiones, ejercicios y en otras espirituales obras” (ib.: 649); ésta, las cosas “impertinentes” como “las datas de las cartas recibidas, y el gozo espiritual y sentimiento habido por ellas, todas [las] enfermedades, nuevas, negocios” (ib.: 649). La razón

---

<sup>76</sup> Loyola (1963: 649).

<sup>77</sup> Pierre Favre (usualmente hispanizado como “Pedro Fabro”) (1506-1546) fue uno de los jesuitas fundadores de la orden. Realizó labores apostólicas en Alemania. Fue canonizado en 2013.



de esta clasificación se encuentra en que la “carta principal” es concebida para su potencial divulgación ante “cualquier persona” y, por lo tanto, su contenido debe limitarse a lo que puede mostrarse a “cualquiera”. En cambio, el espacio para escribir “a priesa [acerca] *de la abundancia del corazón*, concertado o sin concierto” (ib.: 650, nuestro subrayado) es la carta suplementaria. En palabras de Ines Zupanov, esta “hijuela” constituye la “parte privada” de la escritura jesuita, destinada únicamente al *nostrum* de la Compañía, mientras la “carta principal” opera como “parte pública”, plausible de ser mostrada a los otros, es decir, a los no-jesuitas (Zupanov, 1991: 9 y ss.).<sup>78</sup>

El objetivo de los escritores jesuitas, señala Ignacio, debía ser el deseo de “edificar a vuestros hermanos y a los otros prójimos con vuestras letras” (Loyola, 1963: 650), de modo que la edificación se encontraba en la base de la distinción antes planteada. Aquello que podía edificar a la comunidad cristiana se incluía en la “carta principal”; en cambio, lo “impertinente” (ahora sí, específicamente en el sentido de lo no-edificante) iba en la “hijuela”. Esta cualidad volvía la escritura epistolar una actividad apostólica, y hacía de la lectura un estímulo a los valores cristianos.<sup>79</sup>

El tercer asunto a resaltar de la epístola de Loyola a Favre se deriva del punto anterior. La capacidad del fundador de la Compañía de demarcar un límite a la recepción de las cartas da cuenta de su temprana preocupación por la imagen de la Compañía. Es decir, al señalar que no se podía mostrar lo “impertinente” o “la *abundancia del corazón*” a las personas que no pertenecieran al instituto, Ignacio estaba sugiriendo que cada texto jesuita contribuía a la

---

<sup>78</sup> A este respecto, Ignacio comienza la carta a Favre con el siguiente relato: “me ha acontecido que me era necesario, o mucho conveniente, mostrar unas cartas de dos de la Compañía a dos cardenales que habían de proveer cerca lo que me escribían; y porque en las cartas venían cosas impertinentes y sin orden, y no para mostrarse, me hallé en harto trabajo en mostrar en parte y en cubrir en parte” (Loyola, 1963: 649). De la necesidad de divulgar la escritura jesuita por fuera de los lindes de la Compañía (en este caso, a los dos cardenales mencionados) nace la distinción de Ignacio entre la “carta principal” y la “hijuela”.

<sup>79</sup> En la misiva a Favre, Ignacio señala que “la hora que en esto gastáredes (...) será bien gastada en el Señor” (1963: 650). En la tercera parte de las *Constituciones*, menciona como actividad propicia para “refección del alma” la lectura colectiva de las cartas de edificación en los comedores de los colegios de la Compañía (1963:470).

construcción colectiva de la identidad de la Compañía. Por otra parte, luego agrega que “la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede así bien soldar ni glosar tan fácilmente como cuando hablamos” (Loyola, 1963: 649): de modo que si se proyectaba la circulación de un texto por fuera de la Compañía, la *corrección* de cada una de sus palabras pasaba a constituir un proceso ineludible.

Si bien esta normativa no se llevó a la práctica de manera literal,<sup>80</sup> sí logró sintetizar lo que apenas unos años más tarde derivó en una política editorial jesuita. Al comenzar este apartado mencionábamos la insistencia en la “edificación” en los títulos de colecciones de cartas de comienzos del siglo XVIII, y sostenemos ahora que tal forma de titular se hallaba estrechamente ligada con la preceptiva epistolar ignaciana. La potencialidad edificante impulsó la lectura de las misivas jesuitas por fuera del instituto, no sólo a través de copias manuscritas sino también mediante la sistemática corrección, compilación e impresión de epistolarios para su divulgación por todo el Viejo Mundo. Así, ante la versatilidad comunicativa de las misivas, tanto su escritura como su publicación fueron privilegiadas por la Compañía frente a otros géneros discursivos, como el histórico.<sup>81</sup>

Si enfocamos en las *Cartas de Évora*, notamos que, aunque el término “edificante” no aparezca en su título, sí es frecuente su uso dentro de las misivas. Los autores suelen reflexionar acerca de la escritura y sus múltiples funciones dentro del cuerpo de la Compañía, en particular, en la función de afianzar sus lazos o ligamentos. Así, las cartas constituyen el vehículo para la mutua consolación entre los misioneros y sus compañeros jesuitas en la India

---

<sup>80</sup> Como estudia M. de la Soledad Justo (2013), el jesuita Juan de Polanco revisó y sistematizó las reglas de la escritura de misivas en 1547.

<sup>81</sup> A modo de ejemplo, la copiosa *Historia de Japam* de Luis Fróis, escrita por encargo del general de la Compañía, Claudio Acquaviva (1543-1615), no fue publicada sino hasta el siglo XX. El manuscrito de los cinco volúmenes que la componen fue archivado en Macau hasta mediados del siglo XVIII. En 1744 una copia fue enviada a Lisboa, y finalmente, la obra fue redescubierta por etapas en la Biblioteca de Ajuda de la capital lusa, entre fines del siglo XIX y la década de 1920 (Wicki, 1976: 14\*-19\*). Según nuestra interpretación, el sistemático privilegio a la edición de misivas respondía a la capacidad de éstas de cumplir múltiples funciones, entre las que también contaba la de brindar información sobre los hechos sucedidos en la misión, es decir, la función privilegiada de la historia.

portuguesa o Europa: las noticias de Goa o Portugal consolaban a los apóstoles, al tiempo que ellos escribían misivas para el futuro consuelo de sus lectores.<sup>82</sup> Por otra parte, las cartas en una y otra partes del mundo inspiraban rezos por las almas de los lejanos compañeros.<sup>83</sup> Como ya se ha señalado, mientras que la ausencia de noticias implicaba el desconsuelo y un marcado sentimiento de soledad en los misioneros, tanto la lectura como la escritura de cartas nutría los “ligamentos” del cuerpo jesuita. En palabras de Fróis en una epístola dirigida a “un hermano del colegio de Goa”: “si en esta, queridísimo, encuentras alguna cosa de edificación que se pueda comunicar a los queridísimos de ese colegio, que sea pidiéndoles que me encomienden mucho en sus oraciones.”<sup>84</sup> Así, en un primer nivel, la edificación mencionada por los misioneros apuntaba específicamente al instituto ignaciano y a la consolidación de las relaciones más allá de las distancias físicas entre unos y otros jesuitas. Sin embargo, como veremos más abajo, las *Cartas de Évora* también apuntaban a la edificación de la comunidad cristiana en su conjunto, funcionalidad que no sólo descansaba en la prosa de los misioneros sino también en los procesos de edición y el aparato paratextual del epistolario.

### 1. 3. Japón como fenómeno editorial europeo

#### i. Interés editorial sobre la misión japonesa

La edición de textos jesuitas redactados desde las misiones de ultramar proliferó marcadamente durante la segunda mitad del siglo XVI. La experiencia en territorios poco

---

<sup>82</sup> “Nos alegramos mucho en el Señor con las buenas noticias que nos escribieron los de la Compañía (...), nos consolaron mucho” (“Muito nos alegramos em o Senhor com as boas novas, que nos escreverão da Companhia, (...) nos consolárão muito”, CE 63v); “Desde acá podemos escribir no pocas noticias de consolación a nuestros queridísimos [hermanos]” (“de ca podemos escrever não poucas novas de consolação à nossos charissimos”, CE, 242v).

<sup>83</sup> “Va una carta para los queridísimos hermanos de Roma, en que verán algunas cosas con que se consolarán, y tengan materia para encomendarnos al Señor” (“Hua carta vai para os carissimos irmãos de Roma, em que verão algumas cousas com que se consolem, & tenham materia de nos encomendarem ao Senhor”, CE 140r).

<sup>84</sup> “Se nesta charissimo achar alguma cousa de edificação que se possa communicar aos charissimos desse collegio: seja com lhe pedir me encomendem muito em suas orações (CE, 290r).

conocidos en Europa contribuyó al interés del público lector y, en consecuencia, al de los editores del Viejo Mundo. Los documentos relativos a la misión nipona resultaban particularmente propicios para su publicación, en tanto la sociedad japonesa se había mantenido desconocida por los europeos hasta el arribo en 1543 de los dos portugueses mencionados en la Introducción. Por otra parte, desde la perspectiva de la Compañía, ciertas particularidades de esa misión (como la dificultad del viaje; el alto grado de sofisticación de la sociedad nipona; el éxito apostólico de los primeros años) la volvían idónea para narraciones edificantes. En palabras de Fróis: “por ser las costumbres de los japones tan contrarias a las nuestras, y porque estamos en esta tierra nueva, y entre gente tan ignorante de las cosas de nuestra ley, bien se puede entender cuán frecuentemente puedan acontecer casos de mucha edificación y sorpresa”.<sup>85</sup> De modo que al interés de los editores en general se le sumaban las intenciones particulares de la Compañía de Jesús.

João Paulo Oliveira e Costa (1999: 226-290) ha contado, entre 1551 y 1600, quinientas setenta y seis obras impresas en Europa total o parcialmente referidas a Japón. Es decir que durante la segunda mitad del siglo XVI se publicó en promedio casi un libro por mes con referencia al archipiélago nipón en distintas ciudades del Viejo Mundo.<sup>86</sup> Según el análisis de Costa, durante las primeras dos décadas de la cincuentena, las publicaciones hacían referencia a la condición novedosa de “Japón” para Europa, y se llevaron a cabo únicamente en ciudades “de la Europa occidental católica” (Oliveira e Costa, 1999: 204). En cambio, a partir de 1570 hay “indicios de una cierta popularidad” (ib.: 206) del archipiélago entre el público lector europeo, que se expresa tanto en el uso de la palabra “Japón” en los títulos de los libros como en la emergencia de publicaciones íntegramente dedicadas a la sociedad nipona y su (hasta ese

---

<sup>85</sup> “dos costumes dos Japões [ser] tam contrarios aos nossos, & de estarmos em terra nova, & entre gente tam ignorante das cousas de nossa lei, bem se pode entender quão frequentemente possuem acontecer casos de muita edificação, & espanto” (CE II, 21v).

<sup>86</sup> Entre otras: Roma, Venecia, Milán, Madrid, Alcalá, Barcelona, Évora, Lisboa, Coimbra, París, Lyon, Colonia, Lovaina, Dilingen. Para la lista exhaustiva, ver: Oliveira e Costa (1999: 226-290); para un diagrama comparativo de los países editores, ver en esa misma obra la pág. 222.

momento) exitoso proceso de conversión al cristianismo. Luego, en el año 1585 aumenta de manera exponencial el volumen de impresiones tanto en la zona antes mencionada como en ciudades del Este europeo (Praga, Cracovia, Vilna), fenómeno que Costa vincula con el arribo de la primera embajada de jóvenes nipones a Roma ese mismo año.<sup>87</sup> Hacia el fin del siglo, el ritmo creciente de las publicaciones se detuvo, lo cual puede entenderse en el marco del comienzo de la política de prohibición del cristianismo y expulsión de los misioneros de Japón bajo el mandato de Toyotomi Hideyoshi primero, y Tokugawa Ieyasu después.<sup>88</sup>

Más allá de la pluralidad de editores e impresores, es importante subrayar que durante todo este período las principales fuentes de información eran los documentos enviados por los misioneros jesuitas, en el marco del *padroado* portugués de Oriente. Esos textos, corregidos, traducidos y editados, eran publicados bajo múltiples formas (dentro de epistolarios, historias, compilaciones de relatos de viajes, atlas geográficos). Ahora bien, esta situación de exclusividad luso-jesuita sólo se vio modificada a partir de la última década del siglo XVI, cuando arribaron al archipiélago nipón las órdenes mendicantes desde los dominios hispánicos de Filipinas. Así, fue recién en los últimos años del *cinquecento* cuando se diversificaron los portavoces europeos de testimonios acerca de Japón.

Entonces, hasta la última década del siglo XVI una única fuente de información –los miembros del cuerpo de la Compañía en Japón– mediante procesos editoriales diversos dio lugar a una pluralidad de textos, publicados en lenguas y contextos distintos, con objetivos y espacios de circulación específicos. A continuación, nos demoraremos en un caso en el que una serie de documentos firmados por misioneros ignacianos cayó en manos de un ágil editor no-jesuita, que los tradujo e imprimió por fuera del ámbito de la Compañía. Entre los impredecibles efectos de sentido de esta intromisión en la política editorial jesuita contó la

---

<sup>87</sup> Esta embajada, ideada por Alessandro Valignano, será tema de estudio del capítulo 3. Ver: Brown (1994).

<sup>88</sup> El asunto de la expulsión, ya mencionado en la Introducción, será abordado desde distintas perspectivas en los próximos capítulos.

divulgación en el Viejo Mundo de la idea de que la religión japonesa podía considerarse como una variedad dentro del cristianismo, como veremos a continuación.

## ii. Caso de análisis: Ramusio versiona a Buda

La monumental obra de Giovanni Battista Ramusio (1485-1557) titulada *Navigazioni et Viaggi* (1551) compila los relatos de viajes que el autor “consideró más relevantes desde la Antigüedad hasta su tiempo” y se transformó muy pronto en “uno de los libros de referencia en la materia más citados y utilizados en toda Europa” (Gandini, 2013: 30). Su segunda edición (1554) incluyó, a diferencia de la *princeps*, un capítulo sobre “la isla de Japón, recientemente descubierta en la zona del Septentrión”,<sup>89</sup> para cuya confección el veneciano echó mano a una serie de cinco textos jesuitas.<sup>90</sup> Aquí comentaremos el primero y el tercero, los más extensos y significativos.

El documento que inaugura el capítulo carece de título, y tampoco menciona a su autor. Sin embargo, gracias al minucioso estudio sobre fuentes ignacianas de Juan Ruiz-de-Medina (1990), podemos afirmar que fue redactado por el jesuita Nicolao Lancilotto, en la India, a partir de lo que oyó de un informante japonés llamado Anjiro, bautizado con el nombre de Paulo de Santa Fe.<sup>91</sup> Ramusio se encargó de editar las palabras de Lancilotto: modificó el orden de los asuntos, omitió párrafos enteros u oraciones específicas, y agregó una *marginalia* para resaltar determinadas ideas. Esta versión *ramusiana* del informe de Lancilotto brinda abundante información sobre la religión nipona. Para empezar, señala que los monjes

<sup>89</sup> “La Relatione dell'isola Giapan, nuovamente scoperta nella parte di Settentrione” (Ramusio, 1554, s/f). Disponible online en: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ramusio1554bd1/0919?sid=59ac980033bf29eeef1f3012250cd0e8>. Consultado el 17 de enero de 2016.

<sup>90</sup> Los documentos compilados son los siguientes: (i) un informe redactado por Nicolao Lancilotto para Ignacio de Loyola de fines de 1548; (ii) y (iii) dos cartas de Francisco Xavier de 1549; (iv) una carta de Francesco Perez de 1550; (v) un fragmento de una carta de Giovanni D'Abera de 1549. El texto de Lancilotto fue editado por Juan Ruiz-de-Medina (ver: Lancilotto, 1990).

<sup>91</sup> El japonés Anjiro (o Angero, según la grafía de Ramusio, bautizado como Paulo de Santa Fe) fue una figura clave de los primeros años de la misión cristiana en Kagoshima. Conoció a Francisco Xavier en la India, se convirtió al cristianismo y contribuyó a la evangelización con traducciones, aunque a veces imprecisas, como veremos al final de este capítulo y en el próximo. Ver: Elisonas (1973: 33 y ss.).

japoneses “predican que hay un solo Dios creador de todas las cosas, y que hay purgatorio, paraíso e infierno.”<sup>92</sup> Este “Dios creador” llamado “Deniche” –según explica el informante nipón– fue anunciado por un hombre “tenido por ellos como santo.”<sup>93</sup> El texto se detiene detalladamente en la vida de este hombre, llamado “Xaqua”:

[Xaqua] se fue a una montaña alta y desierta, en donde estuvo seis años haciendo grandes penitencias. Después descendió y comenzó a predicar con gran fervor y elocuencia a aquellos pueblos, que eran gentiles. Por lo cual conquistó gran fama de santidad y bondad, de suerte que renovó todas las leyes y enseñó al pueblo el modo de adorar a Dios. (...) enseñó que hay un solo Dios creador de todas las cosas, y ordenó cinco preceptos: el primero, que no matasen; el segundo, que no robasen; el tercero, que no fornicasen; el cuarto, que no se apasionasen por cosas sin remedio; el quinto, que perdonasen las injurias<sup>94</sup>

Este hombre “de santidad y bondad”, renovador de “leyes” e instructor sobre “el modo de adorar” al “Dios creador de todas las cosas”, es perfilado en la fuente como una figura profética o apostólica. Sin embargo, su nombre y algunos rasgos de su biografía nos indican que se trata de Shaka o Shakyamuni, también llamado Gautama, el Buda histórico.<sup>95</sup>

Esta interpretación libre sobre la figura búdica (atribuible al trío Anjiro-Lancilotto-Ramusio) implica una traducción cultural *por y para* europeos, en la cual al “Iluminado” se le atribuye la prédica no sólo de un “Dios” en términos occidentales, sino además de uno que es “creador”. Ambas nociones no encuentran un correspondiente en la visión budista. Sobre la primera, seguimos a Yamasaki para indicar que el siglo I a.C. fue testigo de “la deificación del Buda, quien comenzó a tomar el aspecto de un ser trascendental, del cual el Shakyamuni

---

<sup>92</sup> “Questo religiosi (...) predicano essere un solo Iddio creatore di tutti le cose, & che vi è il purgatorio, paradiso, inferno” (Ramusio, 1554: 418v).

<sup>93</sup> “fra loro tenuto santo” (Ramusio, 1554: 419r).

<sup>94</sup> “andossene ad una montagna alta & deserta, quivi stette sei anni facendo grande penitenza. Dapoi discese, & cominciò à predicare con grande fervore, & eloquentia à quelli popolo che erano gentili. Dove acquistò grande fama di santità & bontà, di sorte che rinovò tutte le leggi & insegnò al popolo il modo de adorare Iddio. & dicesi che fece ottomilla discepoli (...) & questo Xaqua insegnò essere uno solo Iddio creatore di tutte le cose, & ordinò cinque precepti, il primo che non ammazzassino, il secondo che non robbassino, & il terzo che non fornicasseno, il quarto che non pigliassino passione delle cose che non hanno rimedio, il quinto che perdonassino le ingiurie” (Ramusio, 1554: 419r).

<sup>95</sup> Shaka (en japonés: 釈迦) fue el primer maestro del budismo, llamado Buda o el “Iluminado”. Ver: Conze (2013: 46 y ss.).

histórico sólo había sido una manifestación temprana” (Yamasaki, 1988: 7). El estudioso explica que la concepción de Buda como deidad fue producto de una progresiva construcción y se basó no en la doctrina, sino en prácticas religiosas concretas como la erección de esculturas y el ejercicio de visualizar a Shakyamuni durante los tiempos dedicados a la meditación. Por otro lado, sobre la “creación”, tomamos un ejemplo dentro de la multiplicidad de corrientes budistas: la escuela *Madhyamika*, fundada por el hindú Nagarjuna (siglo II d.C.), entiende que “la contingencia universal no ha tenido comienzo, es *anadi*, y, consecuentemente, es irrelevante preguntar *cuándo, cómo y por qué se inició*” (Tola y Dragonetti, 2012: 28).<sup>96</sup> En términos generales, entonces, podemos afirmar que el budismo carece de la idea de “origen” del universo y prescinde también de la figura de un “Dios” con los atributos de omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia de la cosmovisión judeocristiana.<sup>97</sup>

Volvamos ahora al texto de Lancilotto editado por Ramusio. Hacia el final, manifiesta nuevamente su voluntad de traducir la religión nipona para los lectores europeos, al señalar que “parece verosímil [decir] que el Evangelio hubo penetrado en esta región, y que a causa de los pecados, luego la luz de la fe se ha oscurecido, o ha sido expulsada por algún seductor como Mahoma.”<sup>98</sup> En una arriesgada interpretación, la religión de los japoneses –según las palabras del informante nipón, puestas por escrito por el jesuita Lancilotto y editadas por el veneciano Ramusio– portaría un origen evangélico, luego “oscurecido” por fuerza de “los pecados” o de algún falso profeta “como Mahoma”.

Pasemos ahora al tercer documento que forma parte del capítulo *ramusiano* sobre Japón. Se trata de una célebre carta de Francisco Xavier, la primera que firmó desde el

---

<sup>96</sup> Para un aproximación a los principios filosóficos de esta escuela, ver: Tola y Dragonetti (2012).

<sup>97</sup> En el segundo capítulo analizaremos dos versiones cosmogónicas vigentes en Japón durante el desarrollo de la misión jesuita, pertenecientes a dos tradiciones religiosas locales, pero no budistas.

<sup>98</sup> “pare verisimile che l'evangelio sia penetrato in questa regione, & che per li peccati poi si sia il lume della fede oscurato, o per qualche seduttore come Macometto levata via” (Ramusio, 1554: 420v).



archipiélago nipón, datada en Kagoshima el 5 de noviembre de 1549 y publicada en varias ocasiones durante el siglo XVI.<sup>99</sup> Ramusio ofrece al público la primera traducción de la misiva al italiano y la sitúa, como decíamos, después de la aventurada interpretación acerca de la religión japonesa provista por Lancilotto. En el documento, el Apóstol de las Indias declara su impresión marcadamente positiva sobre la gentilidad nipona: “la gente con la cual hemos conversado es la mejor que hasta ahora se ha descubierto: y entre los infieles me parece que no se encontrará otra gentilidad mejor, generalmente son de buena conversación. Son buenos y no maliciosos, y estiman admirablemente el honor más que cualquier otra cosa.”<sup>100</sup> Estas palabras de Francisco, escritas *desde* Japón, contribuyen a reforzar la imagen ideal de esos gentiles, otrora iluminados con “la luz de la fe”, cuya futura (re)conversión al cristianismo parecía indudable. Sin embargo, *lo que permite leer estas dos fuentes en serie es la edición de Ramusio*. En otras palabras: sólo un lector de la segunda edición del primer tomo de las *Navigazioni et Viaggi* es capaz de interpretar el promisorio retrato de Francisco como una confirmación a la verosimilitud de la religión “evangélica” en la versión de Anjiro.<sup>101</sup>

En cambio, un lector que prefiriera las ediciones auspiciadas por la Compañía no podría haber hecho tal exégesis. Pues la carta de Lancilotto que incluye su informe sobre la religión nipona no fue publicada con auspicio de la Compañía sino hasta el siglo XX, y su circulación temprana en libros como el de Ramusio fue manifiestamente rechazada por los jesuitas.<sup>102</sup> En este sentido, el visitador en Asia, Alessandro Valignano, señala en su *Sumario de las cosas de Japón*: “[en el informe] andan cosas que, o por Paulo [Anjiro] ser mal entendido en Goa, o

---

<sup>99</sup> Ver el estudio preliminar a ese documento en Ruiz-de-Medina (1990).

<sup>100</sup> “la gente con la qual habbiamo convesato è la miglior che insino adesso si sia scoperta: & fra infideli mi pare che non si troverà un'altra migliore, generalmente sono di buona conversatione. Son buoni & non maliciosi, & stimano mirabilmente l'honore piu che niuna altra cosa” (Ramusio, 1554: 422r). Este pasaje en su versión eborense será retomado en el segundo capítulo de la tesis.

<sup>101</sup> El lugar *inaugural* que el texto de Lancilotto ocupa en el capítulo sobre Japón de Ramusio es revelador, en tanto condiciona la lectura del resto de los documentos allí incluidos

<sup>102</sup> El texto de Lancilotto fue usado como fuente documental no sólo por Ramusio desde 1554 y en sus subsiguientes reediciones, sino también en el anónimo *Avisi Particolari delle Indie di Portugallo* (1552) y en *Des merveilles du monde* de Guillaume Postel (1552) (Ruiz-de-Medina, 1990: 48-49).

por ellos [los escritores jesuitas] contarlas mal[,] queriendo acomodar las cosas de Japón a las nuestras, muchas van exageradas” (Ruiz-de-Medina, 1990: 48). La exageración denunciada por Valignano apuntaba, a nuestro entender, a esa voluntad por forzar la traducción de la religiosidad budista a los términos del cristianismo y, en particular, a la sugerencia final acerca de la anterior evangelización del Japón. Además, en el marco de la construcción deliberada de una imagen positiva del instituto ignaciano, no resultaba conveniente la divulgación de tal interpretación espuria sobre una religión pagana: por el contrario, era preciso que los misioneros jesuitas se erigieran como hábiles traductores culturales, que supieran reconocer las creencias y prácticas que podían funcionar como terreno común y aquellas otras que debía ser rechazadas de plano para el cultivo del cristianismo.

Entonces, si tomamos como fuente un libro publicado con el beneplácito de la Compañía de Jesús, como las *Cartas de Évora*, la lectura de la misma epístola de Francisco Xavier muta. Pues el epistolario eborense deja a un lado el texto de Lancilotto, de modo que la optimista descripción de Francisco constituye apenas un punto de partida (es la quinta carta de un total de doscientas nueve), rápidamente complejizado por otras opiniones derivadas de la experiencia en la misión, como ahondaremos en el próximo capítulo.

Creemos que la inclusión del informe de Lancilotto, ausente en toda empresa editorial portuguesa y jesuita del siglo XVI, marca una voluntad editorial ajena a las “necesidades propagandísticas” (Fernades Pinto, 2004: 21) de la Compañía. La sociedad nipona en el texto del veneciano es desprovista de todos los desafíos apostólicos que el instituto procuraba subrayar en sus propias ediciones. Más bien, luce como una sociedad tan afín al cristianismo que “parece que todo Japón se placerá de hacerse cristiano, pues tienen en sus libros escritos que toda la ley debe ser una, y que esperan una más perfecta que la suya propia.”<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> “li pare que tutto Giapan haverà piacere di farse christiano, perche tengono loro nelli suoi libri scritto che tutta la legge deve essere una, & che aspettano un'altra piu perfetta della sua” (Ramusio, 1554: 419v).

Por el contrario, la misión japonesa fue delineada por las ediciones afines a la Compañía como una dificultosa prueba, una “fragua” (CE, 18r) en la que se templaban los “metales” de los misioneros, cuyos éxitos requerían de esfuerzos apostólicos sin precedentes. Tal imagen de la experiencia en territorio nipón procuraba posicionar al instituto ignaciano como interlocutor privilegiado con la curia romana y portaestandarte de las medidas de la Contrarreforma. La proliferación de ediciones jesuitas durante el siglo XVI, como veremos, aportaba a esa causa.

### iii. Ediciones de epistolarios jesuitas en Portugal

Dentro de la vastedad del corpus publicado en Europa referido parcial o totalmente a Japón durante la segunda mitad del siglo XVI, enfocaremos ahora en una geografía y un género en particular: las ediciones portuguesas de cartas jesuitas, cuya aparición y circulación deben vincularse tanto con los objetivos imperiales de la corona lusa como con los propagandísticos de la Compañía de Jesús. Creemos que la conjunción de esos dos frentes de intereses tuvo su origen en el auspicio que la corona portuguesa le brindó a los jesuitas para misionar en sus dominios de ultramar, desde el recibimiento en la corte de João III a Francisco Xavier y Simón Rodrigues (1510-1579) en 1540.

De un lado, el imperio portugués procuraba apropiarse simbólicamente del “descubrimiento” europeo del archipiélago nipón, en base a un argumentos de peso: la sostenida presencia lusa en la ruta comercial que unía Lisboa con Nagasaki, a través de la sistemática construcción de factorías (*feitorias*), enclaves portuarios diseñados para la provisión y reparación de las naves portuguesas a lo largo de toda la ruta hasta el extremo este asiático. En este sentido, la alianza con la Compañía de Jesús formaba parte de una estrategia para la expansión religioso-comercial en el archipiélago nipón, en el marco del *padroado* portugués de Oriente. Así pueden comprenderse las alusiones a los mercaderes “portugueses”

como colaboradores de la misión cristiana y aliados estratégicos de los jesuitas que hallamos insistentemente a lo largo del epistolario eborense.

Por otra parte, desde la perspectiva de la Compañía de Jesús, la edición de epístolas acerca de las misiones de ultramar tenía objetivos propagandísticos, como la ya mencionada construcción paulatina de una imagen positiva del instituto ignaciano en el marco de la Contrarreforma.<sup>104</sup> Sin embargo, debemos marcar un interés en particular, que da cuenta de las crecientes rivalidades entre órdenes religiosas dentro de la Europa católica. Los ignacianos pretendían mantener la exclusividad del misionado en Japón que el papa Gregorio XIII les había otorgado a través de una bula en 1585, mientras que franciscanos y dominicos aspiraban a evangelizar sobre territorio nipón en base a la unificación de las coronas ibéricas de 1580. En la última década del siglo, el arribo a Kyushu de misioneros mendicantes desde las Filipinas, recientemente subyugadas por Felipe II, dio lugar a la abierta rivalidad entre la alianza luso-jesuita y el “partido hispano-mendicante” (Sola, 2012).<sup>105</sup>

En este contexto de intereses político-religiosos, catorce epistolarios con referencia a la misión nipona fueron impresos en las ciudades portuguesas de Coimbra, Lisboa y Évora entre 1550 y 1598.<sup>106</sup> Si bien el número es considerablemente menor al de las colecciones de misivas impresas en Roma, la evolución del caso portugués resulta doblemente significativa para nosotros: por un lado, nos revela la gradual consolidación de las políticas de corrección y edición de la Compañía; por otro, echa luz sobre el vínculo luso-jesuita como marco de las ediciones. Nos demoraremos, entonces, en interpretar los lugares, la frecuencia y las características sobresalientes de esos epistolarios.

De las catorce ediciones, las ocho primeras fueron impresas en Coimbra. Esto es índice de la activa presencia de la Compañía de Jesús en esa ciudad, cuyo colegio de Artes

---

<sup>104</sup> Esta hipótesis ha sido defendida extensamente en el trabajo de Fernandes Pinto (2004).

<sup>105</sup> Este tema será retomado en el capítulo 3. Ver: Knauth (1973: 134 y ss.).

<sup>106</sup> Ver el listado completo entre los Anexos.

funcionaba como espacio de formación jesuita desde 1555.<sup>107</sup> Sólo a partir de 1588 el espectro geográfico de las ediciones se amplió gracias a cuatro ediciones en Lisboa, dos de las cuales (1588 y 1598) fueron impulsadas por el sacerdote jesuita Amador Rebello, quien figura en la portada de ambos libros como compilador y “procurador general de las provincias de la India, Brasil, etc.”. La última ciudad mencionada, Évora, es escenario únicamente de la postrera y más extensa de las catorce ediciones, que aquí hemos elegido como objeto de estudio principal y que salió de las prensas de Manuel de Lyra en 1598. Desde el inicio del arzobispado de Teotónio de Bragança (1530-1602) en 1578, la Compañía de Jesús también halló en la capital alentejana un espacio propicio para su fortalecimiento institucional, a través de la universidad (dirigida por los jesuitas desde 1559) y gracias al explícito apoyo del prelado.

Colocados en serie, se evidencia que los epistolarios se vuelven cada vez más largos con el correr del siglo. Las primeras cuatro ediciones (una de 1550, dos de 1551 y una de 1555) no superan los treinta y cuatro folios, mientras que de las diez restantes las dos más breves cuentan con sesenta y cuatro folios cada una (las de 1588 y 1593). Además, tres ediciones son extraordinariamente extensas, pues se encargaron de compilar no sólo misivas recibidas recientemente, sino también aquellas redactadas desde el comienzo de la misión. Estas son: el epistolario de 1565, con cuatrocientos sesenta y ocho folios; el de 1570, de seiscientos noventa y cuatro; y las *Cartas de Évora*, de dos volúmenes de cuatrocientos ochenta y uno, y doscientos sesenta y siete folios.

En relación a la secuencia temporal de los epistolarios, constatamos la vigencia de la hipótesis que Costa (1999) acuña para interpretar la totalidad de las impresiones europeas relativas a Japón en la misma etapa. Es decir que hallamos dos períodos de gran actividad

---

<sup>107</sup> João III dispuso que el colegio fuera administrado por la Compañía en 1555. Para la formación que brindaba el colegio, con especial énfasis en las humanidades, ver: Proust (1993: 24-31).

editorial, en vínculo con los avatares de la misión jesuita en terreno nipón: (i) entre 1551 y 1555 se imprimieron cuatro epistolarios que hacían llegar a sus lectores peninsulares las primeras informaciones no sólo sobre Japón, sino sobre las misiones jesuitas en varias zonas de influencia portuguesa (como la India y Brasil); (ii) entre 1588 y 1598 fueron publicadas seis colecciones de misivas, específicas sobre la misión nipona y con particular interés en la persecución iniciada por Toyotomi Hideyoshi en 1587.

Además, desde la edición de 1565 (*Cartas de Coimbra 1565*) en todos los títulos se encuentra el término “Japón”, mientras que en los anteriores se menciona la “India” o bien “otras partes orientales” como espacios de procedencia de las cartas. Junto con el enfoque de los epistolarios sobre el caso japonés, esta titulación también puede interpretarse como índice de lo que Costa llamaba “una cierta popularidad” (1999: 206) del archipiélago entre el público lector portugués.

Justamente el interés del público es mencionado en algunos de los aparatos paratextuales como impulsor de las empresas editoriales. A modo de ejemplo, nos detendremos en dos. La edición de 1588 se titula:

Algunos capítulos sacados de las cartas que vinieron este año de 1588 de los padres de la Compañía de Jesús que andan en las partes de la India, China, Japón y el Reino de Angola, impresos para que se puedan con más facilidad comunicar a *muchas personas que los piden*. Compiladas por el padre Amador Rebelo de la misma Compañía, procurador general de las provincias de la India, y Brasil, y etc.<sup>108</sup>

La imagen de las “muchas personas” que pedían leer las cartas de los misioneros nos permite evocar la misiva de Ignacio de Loyola a Pierre Favre y aquella temprana preocupación ignaciana por lo que se podía (o no) “mostrar a cualquier persona”. Ambos fragmentos parecen aludir a un público lector no-jesuita, pero las impresiones de epistolarios también

---

<sup>108</sup> “Alguns capitulos tirados das cartas que vieram este anno da 1588 dos padres da Companhia de Iesu que andam nas partes da India, China, Iapão & Reino de Angola, impressos pera se poderem com mais facilidade comunicar a muitas pessoas que os pedem. Collegidas por o Padre Amador Rebello da mesma Companhia, procurador geral das provincias da India, & Brasil, &” (*Cartas de Lisboa 1588*, portada).

buscaban satisfacer las demandas de los propios miembros de la Compañía, ávidos de leer informaciones sobre las remotas tierras del Japón. Así lo señala una advertencia al lector que antecede a las misivas impresas en Coimbra en 1562:

Como desta provincia de Portugal se ayan de embiar por todos los colegios y casas de nuestra compañía, las cartas que de la India, Iapon, China, y otras partes orientales nos escriben cada año nuestros padres y hermanos que alla andan ocupados en la conversion de la gentilidad: Y no se pueda *satisfazer a los desseos de todos si se ouviessen de tresladar de mano*, por el numero ser grande, y por otras ordinarias ocupaciones, parecio en el señor ser conveniente imprimir algunas de las muchas que han venido despues de la postrera impresion<sup>109</sup>

Entonces, el recurso de la impresión contribuía no sólo a la divulgación de las misivas por fuera de la Compañía, sino también a su reenvío hacia “todos los colegios y casas” del cuerpo ignaciano. Es decir que la impresión aportaba al sostenimiento de la red epistolar jesuita que fue descrita al comienzo de este capítulo. La decisión sobre qué cartas (o, como veremos más abajo, qué fragmentos de cartas) debían formar parte de cada edición era tomada en la zona central de la red, el Viejo Mundo.

Ahora es preciso retomar aquella idea de Ignacio acerca de la perdurabilidad de la palabra escrita como un riesgo. Cuando el fundador de la Compañía señalaba que lo escrito “no se puede así bien soldar ni glosar” (Loyola, 1963: 649) manifestaba una preocupación por el estilo de la escritura de todos los jesuitas. El momento en el que las cartas desde Japón empezaron a ser demandadas por los lectores europeos, esa preocupación debió recaer en particular sobre la escritura de los misioneros. Por otra parte, la lejanía de los centros ignacianos y el relativo aislamiento respecto de superiores o compañeros multiplicaban los peligros. Pues, en ocasiones, los misioneros debían tomar decisiones doctrinales o ensayar traducciones que luego resultaban poco convenientes a los ojos de los jesuitas en Europa, y cada una de esas vivencias también era volcada sobre el papel.<sup>110</sup> Así, la *corrección* de las

<sup>109</sup> *Cartas de Coimbra 1562*, s/f, nuestro subrayado. Esta edición está en castellano, pues circulaba en Portugal y también en España. Oliveira e Costa explica que tal decisión lingüística procuraba que “el número de potenciales lectores fuera mayor” (1999: 197).

<sup>110</sup> Ver, en el próximo apartado, la omisión en las *Cartas de Évora* de la interpretación de Francisco Xavier de

misivas arribadas desde ultramar pasó a constituir un proceso previo e ineludible a toda edición. Pero los criterios de corrección no fueron decididos de manera unilateral y a-histórica, sino que ellos mismos fueron objeto de revisiones y calibraciones, como veremos con el análisis de dos casos.

La “Aclaración al lector” que antecede a la edición realizada en Coimbra en 1570, explicita que las misivas allí compiladas fueron corregidas por segunda vez, tras haber sido incluidas en epistolarios anteriores:

También en estas cartas van algunas que ya otra vez fueron impresas con diferente estilo, y más largas, o más breves, de lo que aquí van, porque en esta impresión se cortaron muchas cosas que en la pasada se cuentan largamente, por no repetir las mismas cosas muchas veces; y, por el contrario, algunas cartas que en la otra impresión se cortaron y mudaron por ciertos respetos, se imprimieron ahora como vinieron de Japón<sup>111</sup>

Criterios disímiles se asoman entonces para acortar o alargar misivas potencialmente ya conocidas por los lectores. La noción de “no repetir las mismas cosas” sugiere que los epistolarios podían coincidir en las mismas bibliotecas, y además que la Compañía concebía las empresas editoriales como conjunto, como “serie editorial” si se nos permite el anacronismo. La “otra impresión” a la que se refiere la cita es cinco años anterior, se había publicado en Coimbra y también era una edición extraordinaria por su volumen. Muchas de las misivas compiladas en 1565, entonces, volvieron a ser corregidas para su inclusión no redundante en el epistolario de 1570.

Sin embargo, los criterios de corrección no respondían únicamente a esta construcción de una serie editorial jesuita. Al comparar una edición temprana y breve (la de 1555) con cualquiera de las ediciones posteriores, notamos una característica excepcional: incluye una

---

la deidad budista Dainichi.

<sup>111</sup> “Tambem nestas cartas vão algumas que já outra vez forão impressas com diferente estilo, e mays compridas, ou mays breves do que aquy vão, porque nesta Impressam se cortarão muitas cousas que na passada se contão largamente, por nam repetir as mesmas cousas muytas vezes, e polo contrayro algumas cartas que na outra Impressam se cortarão, e mudarão por certos respetytos, se imprimirão agora como vierão de Iapão” (“Alguas cousas que pareceo deveremse declarar nestas cartas”, *Cartas de Coimbra 1570*, s/f.)



carta de Fernão Mendes Pinto, el aventurero luso autor de *Peregrinación* que partió de su patria en 1537 y regresó tras veintiún años de periplos en el Asia portuguesa.<sup>112</sup> Mendes Pinto viajó en tres ocasiones a Japón, la última en el marco de una embajada que la Compañía de Jesús le envió al *daimyô* de la provincia de Bungo, Ôtomo Yoshishige. El vínculo entre el viajero y el instituto ignaciano fue tan intenso como breve: en el transcurso de dos años, Pinto decidió donar sus bienes e ingresar en la Compañía, se embarcó como misionero a Japón, se arrepintió, y, finalmente, decidió regresar a Lisboa y a sus ocupaciones mercantiles. Este segundo cambio de vida del portugués no cuadraba con el propósito general de las ediciones jesuitas de enaltecer a los apóstoles de ultramar; muy por el contrario, podía leerse como señal de una falta de compromiso espiritual.

De modo que si el epistolario de 1555 incluyó la carta de Pinto, se debe a que es anterior a que llegaran a Europa las noticias de su regreso a las ocupaciones mundanas. Al momento de la edición, la experiencia del mercader, relatada en primera persona, calificaba sin dudas de *edificante*, en particular, su descripción del deseo de ponerse al servicio de Dios:

A seys dias de abril fue el padre mestre Melchior a una casa de nuestra Señora (...) y fuy yo con el, estuvimos alla dos dias y creciome con tanta efficacia el desseo de servir a dios nuestro señor que quasi andava como fuera de mi, y yvame por el campo sin tener otra consolación mas que dar sospiros y bozes muy grandes pidiendo a nuestro señor me diesse a sentir lo que mas fuesse gloria y honra suya.<sup>113</sup>

Sostenemos que la omisión de esta carta en epistolarios posteriores fue deliberada, y pretendía desarticular esa imagen del mercader dando “suspiros” y elevando su voz al cielo con el deseo de convertirse en un perfecto misionero. En lugar de modélico, el perfil del navegante portugués se erigía más bien como todo lo contrario: una personalidad impulsiva, cuya identidad como jesuita nunca llegó a arraigarse.

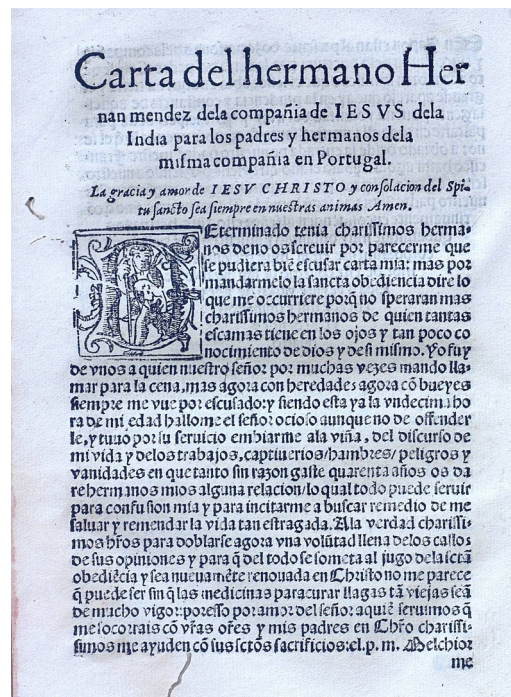
Así, los procesos editoriales de corrección conformaron una estrategia comunicativa que

---

<sup>112</sup> Para mayor detalle sobre la figura de Mendes Pinto, ver: Catz (1991).

<sup>113</sup> *Cartas de Coimbra 1555*, s/f.

se fue perfeccionando progresivamente. Ana Fernandes Pinto señala con claridad cuál era el objetivo último de tal estrategia: “la impresión de epístolas se afirmaba como un instrumento de propaganda de la congregación” (2004: 21). Era preciso, entonces, propagar las noticias de la Compañía, pero con una aguda conciencia de la propia imagen en tanto institución renovadora de la vieja Cristiandad.



*Primera página de la carta de Fernão Mendes Pinto impresa en Coimbra en 1555*  
Fuente: Biblioteca Pública de Évora - Cimélios

A modo conclusivo y antes de abocarnos al estudio de la publicación de las *Cartas de Évora*, señalamos que en este apartado hemos comenzado por delinear el marco general de las ediciones europeas sobre Japón en la segunda mitad del siglo XVI, para luego interpretar los catorce epistolarios jesuitas impresos en terreno portugués durante el mismo período. Notamos un creciente interés por el caso nipón, especialmente en dos períodos clave de la historia de la misión. Luego comprobamos que los intereses de los editores ajenos a la

Compañía (como Giovanni B. Ramusio) conferían a la sociedad nipona rasgos muy distintos a los que los jesuitas procuraban ensalzar. La edición se nos reveló así como una herramienta estratégica que también fue utilizada extensamente por la propia Compañía para el recorte o la prolongación de fragmentos (como en las *Cartas de Coimbra 1570*) o la censura de misivas inconvenientes (como la de Fernão Mendes Pinto). A continuación, caracterizaremos la edición de Évora que, de aquí en más, constituye nuestra fuente de análisis principal.

#### **1.4. Las *Cartas de Évora***

##### i. Una iniciativa editorial del arzobispo de Évora

El epistolario eborense salió de las prensas de Manoel de Lyra en 1598. Puede ser considerado, en palabras de José Manuel García, “la gran cúpula de todas [las ediciones] anteriores” (1993: 20), porque reúne la gran mayoría de las misivas previamente impresas y agrega las novedades sobre la persecución anticristiana. El resultado de tal empresa son dos volúmenes de veintinueve centímetros de altura en el que fueron compiladas un total de doscientas nueve misivas, relativas a la misión japonesa y firmadas casi en su totalidad por apóstoles jesuitas.<sup>114</sup> Como ya señalamos, el primer tomo cuenta con cuatrocientos ochenta y un folios; el segundo, con doscientos sesenta y siete.

Nos demoraremos en algunos componentes del paratexto. Para empezar, el extenso título dice:

Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús escribieron de los reinos de Japón y de China a los de la misma Compañía de la India y Europa, desde el año de 1549 hasta el de 1580. Primer tomo. En ellas se cuenta el principio, suceso y bondad de la Cristiandad de aquellas partes, y varias costumbres y falsos ritos de la gentilidad. Impresas por mandato del Reverendísimo en Cristo Padre don Teotónio de Bragança, Arzobispo de Évora<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Son excepciones: las cartas firmadas por *daimyô* nipones (Ôtomo Yoshishige, Shimazu Takahisa, Matsura Takanobu) y dos misivas del rey luso Sebastião.

<sup>115</sup> “Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580. Primeiro tomo. Nellas se conta o

Llama la atención la mención a “China” como tema a la par de Japón, pues este anuncio no se condice con lo que efectivamente sucede en las misivas, centradas exclusivamente en el archipiélago nipón. En cambio, ese foco en la misión japonesa sí se expresa en el encabezado de todos los folios verso, que rezan “Cartas de Japón”. China constituye el tópico de contados pasajes del epistolario, pero creemos que la alusión del título indica la voluntad de la Compañía, en el ocaso del siglo XVI, de proyectar el grueso de su labor hacia ese territorio. En efecto, la misión china había comenzado en 1582 y, al momento de la edición eborense, su potencial contrastaba con la creciente persecución anticristiana en Japón.<sup>116</sup>

Por otra parte, el título enuncia los grandes asuntos a tratar (“la Cristiandad de aquellas partes”; las “costumbres y falsos ritos de la gentilidad”), que abren un horizonte de expectativas doble, y convocan entre sus lectores no sólo a los religiosos interesados en la historia de la misión, sino también a todo aquel que deseara informarse sobre la religión y la sociedad de aquellas lejanas tierras de Asia.

Por último, el título cierra con el responsable del “mandato” de la impresión, el arzobispo de Évora, Teotónio de Bragança. Su protagonismo en la portada del epistolario se debe no sólo a esta mención, sino a la inclusión de su emblema familiar como única ilustración. Este rasgo distingue a las *Cartas de Évora* de la mayoría de los epistolarios anteriores, que estampaban en su tapa el símbolo de la Compañía de Jesús.<sup>117</sup> Además, Teotónio es el autor del único texto que antecede a las cartas, una concisa dedicatoria a los jesuitas Francisco Xavier y Simón Rodrigues en la que nos demoraremos más abajo. En

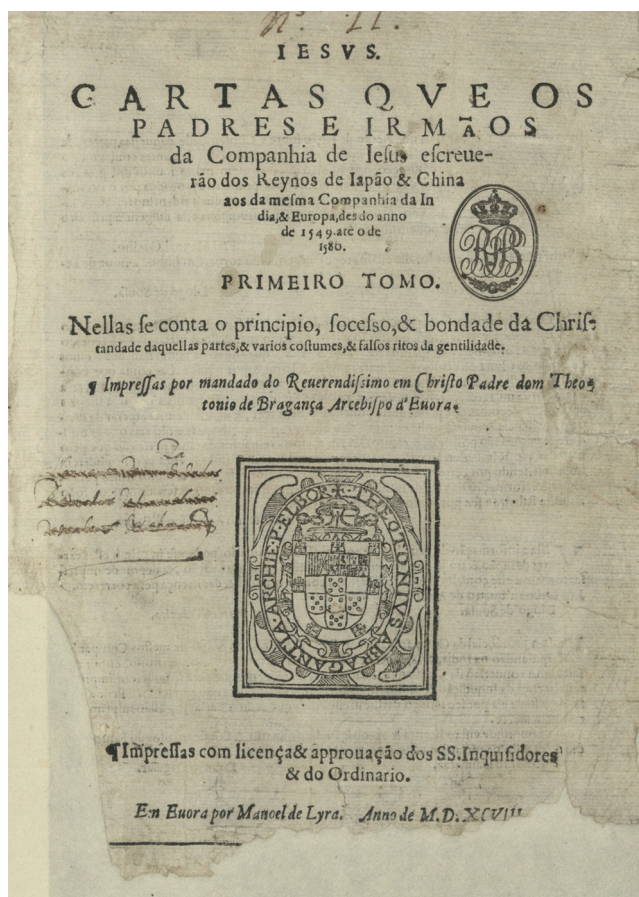
---

principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & falsos ritos da gentilidade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança Arcebispo d'Evora” (CE, portada).

<sup>116</sup> La decadencia de la misión jesuita en Japón será analizada con mayor detalle en el capítulo 3.

<sup>117</sup> El otro epistolario que también posee en la portada un emblema fue el impreso en Coimbra en 1570, en cuyo título está nombrado João Soarez, obispo coimbreense, como impulsor de la edición. Sin embargo, en ese caso el emblema que ilustra la tapa no es personal de Soarez, sino de la diócesis de la ciudad.

resumen, el arzobispo es una figura protagónica de todo el aparato paratextual del epistolario.



Portada del primer tomo de las Cartas de Évora  
Fuente: Biblioteca Nacional de Lisboa

Como señala Federico Palomo (1994), Teotónio formaba parte de una de las familias nobles más importantes de Portugal. Ingresó a la Compañía de Jesús a escondidas de su hermano en 1548 y la abandonó siete años más tarde.<sup>118</sup> Luego, estudió en la Universidad de París y se doctoró en Teología en Burdeos en 1574. Cuatro años después fue elegido arzobispo de Évora, en donde se colocó a la cabeza de una “renovación de las estructuras

<sup>118</sup> El ingreso a la Compañía sin autorización de su hermano Teodosio motivó un conflicto entre la corte lisboeta, de la cual formaba parte Teodosio, y la provincia portuguesa de la Compañía. Para mayor detalle sobre este asunto, ver: Palomo (1994: 32 y ss.)

diocesanas” y la consolidación del “disciplinamiento social” (Palomo, 1994: 233) de sus feligreses. Según explica Palomo, Teotónio desarrolló una reforma eclesiástica sin precedentes, basada en las resoluciones del Concilio de Trento. Por otra parte, el arzobispo impulsó la renovación artística eborense, a través del mecenazgo a escultores y arquitectos y la importación de piezas italianas para las iglesias de la diócesis.<sup>119</sup> En suma, encontramos en Teotónio un “originalísimo perfil de prelado imbuido de intenciones renovadoras” (Serrão, 2015: 15).

La empresa editorial de las *Cartas de Évora*, entonces, formó parte del conjunto de estrategias del mitrado para una reforma amplia y estructural del episcopado eborense. Por otra parte, la presencia extendida de la Compañía en el Alentejo portugués (en la capital funcionaba la Universidad de Évora, dirigida por jesuitas desde 1559)<sup>120</sup> condicionaba la autonomía del arzobispo, quien debía mantenerse hábilmente cerca del instituto. A través de la edición del epistolario, en un mismo movimiento afianzaba los lazos con el instituto ignaciano, edificaba a su comunidad y se posicionaba como interlocutor privilegiado de los apóstoles de ultramar.<sup>121</sup> Y, desde la perspectiva de la Compañía, contribuía a la divulgación propagandística y a la imagen del instituto como cuerpo fluidamente interconectado.

La dedicatoria del epistolario a Francisco Xavier y Simón Rodrigues (1510-1579) es significativa por varios motivos. En primer lugar, Rodrigues constituía una figura sensible para el instituto, desde el momento en el que fue alejado de su cargo de provincial en Portugal en 1552 y luego juzgado por la Compañía por su presunta falta de obediencia. En efecto, el alejamiento de Bragança de la Compañía estuvo vinculado con ese revuelo, pues como señala Palomo (2004: 37), el eborense era partidario de Rodrigues. Tras años de conflicto, éste se

---

<sup>119</sup> Ver: Serrão (2015).

<sup>120</sup> Sobre la Universidad de Évora y la Compañía de Jesús, ver: Serrão (2015: 205-210).

<sup>121</sup> Una serie de cartas de Valignano dirigidas al arzobispo fueron incluidas en el segundo volumen del epistolario. Allí, el visitador le solicita a Teotónio que reciba en Évora a la embajada de cuatro jóvenes nipones que salió de Kyushu en 1582. Esto será analizado en el capítulo 3.

reconcilió con Ignacio de Loyola en 1555 y fue asignado a tareas de menor autonomía en Italia y España. Para 1598, el caso había quedado atrás y tanto Loyola como Rodrigues habían fallecido. En cualquier caso, esta dedicatoria de Teotónio coloca a Rodrigues en una posición pareja a la de Francisco Xavier, procura reivindicar su memoria y, sobre todo, la relevancia de su rol dentro de la Compañía, como veremos.

El texto de la dedicatoria comienza por rememorar a los dos jesuitas fundadores, “compañeros del padre Ignacio de Loyola”, en el momento en que llegaron a Portugal “para pasar ambos a las Indias Orientales a trabajar en la conversión de aquellas grandes provincias, por mandato del papa Paulo III de buena memoria”.<sup>122</sup> Sin embargo, prosigue el texto, en lugar de partir los dos, se dividieron la tarea, “embarcándose uno, y quedando en este reino el otro, con correspondencia entre ambos para crear en el real colegio de Coimbra, el primero de su orden, religiosos perfectísimos y desapegados de las cosas terrenas”.<sup>123</sup> Estas líneas sintetizan el núcleo de la organización del cuerpo jesuita: los miembros en ultramar (representados por Francisco) y los miembros en el Viejo Mundo (representados por Simón) contribuían al funcionamiento de la totalidad de la institución a través de la “correspondencia”, es decir, la red epistolar que describimos más arriba. El objetivo último, según las palabras de Bragança, era una “*misma conquista* con un mismo espíritu y con un mismo celo para la salvación de las almas”, es decir, la *expansión* del cristianismo, concebida como resultado del esfuerzo absolutamente complementario del trabajo en centros y periferias de la red. Dos vías, entonces, para la consecución de una “misma conquista”: en una parte del mundo, los misioneros colocaban sus cuerpos al servicio de la empresa evangelizadora; en

---

<sup>122</sup> “Aos bemaventurados padres Fransico Xavier, e Simão Rodrigues, companheiros do padre Inacio de Loyola, fundador da Religião da Companhia de IESUS”; “Avendo Vossas Reverencias, vindo a este Reino pera passar ambos às Indias Orientaes a trabalhar na conversão daquellas grandes Provincias por mandado de Paulo Papa terceiro de boa memoria, à instancia do Christianissimo Rei dom João o terceiro” (CE, s/f).

<sup>123</sup> “embarcandose hum, & ficando neste reino o outro, com correspondencia entre ambos pera criar no real Collegio de Coimbra primeiro de vossa religião, Religiosos perfectissimos, & desapegados das cousas da terra” (CE, s/f).

otras, los superiores de casas y rectores de colegios volcaban la información aportada por aquellos en la educación de nuevas generaciones de jesuitas. El conjunto de los sendos esfuerzos apuntaba a esa conquista, que también se puede formular como la *edificación* de la comunidad católica a nivel mundial, como lo sintetiza el jesuita Belchior Nunes Barreto en una epístola desde Malaca: “allá se labran las piedras, mas acá se viene a edificar el templo de Salomón.”<sup>124</sup>

El asunto de la formación jesuita vuelve a aparecer en el final de la breve dedicatoria. Teotónio menciona allí el propósito de la edición de las cartas: que los “verdaderos sucesores” de Francisco y Simón aprovechen “los avisos que en ellas hay”, y así se puedan “esperar mayores efectos” en la expansión del cristianismo. En otras palabras, el epistolario constituye un engranaje más de ese sistema de comunicación y formación jesuita, en el que los sacerdotes en Europa tienen tanto trabajo e importancia como los apóstoles de ultramar.

Destacamos un último asunto de la dedicatoria: la mención a los cuatro nipones cristianos que conformaron la primera embajada de Japón a Europa (1582-1590), pergeñada por Valignano. El propio Bragança los recibió en Évora según las instrucciones del visitador, y en este primer texto del epistolario los nombra como “primicias de la ilustrísima sangre de Japón”.<sup>125</sup> La visita de los jóvenes cortesanos convertidos al cristianismo también formó parte de ese sistema de comunicación jesuita, pues fueron utilizados como testimonios vivientes del éxito de la misión, tal como será retomado en el tercer capítulo de la tesis.

El análisis del aparato paratextual de las *Cartas de Évora* pone de manifiesto, entonces, el protagonismo que adquiere la figura de Teotónio de Bragança, cuya biografía reveló un vínculo a la vez tenso y hábil con la Compañía. La lectura de la dedicatoria, en vínculo con lo argumentado en el primer apartado del capítulo, afianza nuestra lectura sobre el

---

<sup>124</sup> “La se lavrão as pedras, mas cá se vem edificar o templo de Salamão” (CE, 32r).

<sup>125</sup> “Primicias do Illustrissimo sangue de Iapão” (CE, s/f).



funcionamiento de una red epistolar jesuita en pos de la ampliación y consolidación del *edificio* de la comunidad cristiana. A continuación, ahondaremos en los procesos de corrección de las misivas, para examinar de qué manera infirió sobre ellos este sistema global de comunicación y formación jesuita.

## ii. Políticas editoriales: traducciones del budismo y el caso “Dainichi”

La empresa editorial impulsada por Teotónio de Bragança incluye más de doscientas misivas redactadas por cuarenta y cinco autores durante los cincuenta años que van de 1549 a 1589.<sup>126</sup> La polifonía constituye así una marca estilística y compositiva del epistolario. Sin embargo, en algunos casos esa multiplicidad de voces se acalla deliberadamente, en pos de la construcción de una versión unilateral sobre ciertos temas delicados a los ojos de la Compañía, como el budismo. Siguiendo los postulados de Roger Chartier, la figura del editor (en este caso, institucional) resulta fundamental en tanto “no existe texto fuera del soporte que lo da a leer (o a escuchar)”. En este sentido, como comprobaremos a continuación, “los autores no escriben libros: no, escriben textos que otros transforman en objetos impresos” (Chartier, 1992: 55) con determinados objetivos y, en consecuencia, aplicando diversos procedimientos de corrección y edición.

A través del análisis de dos epístolas, reconstruiremos cómo operó la censura de fragmentos de las cartas que tendían a *traducir* el budismo a los términos del cristianismo, en una interpretación cercana a la de Nicolao Lancilotto antes comentada, que resultaba inconveniente para la propaganda jesuita. Nuestro método consistirá en la comparación entre dos versiones distintas de cada una de las dos cartas en cuestión: de un lado, las misivas tal y como fueron impresas en Évora; de otro, las misivas tal y como fueron redactadas por sus

---

<sup>126</sup> Como ya ha sido señalado, aunque el título del primer tomo indica un arco temporal que va de 1549 a 1580, éste se amplía en el segundo tomo hasta 1589.

autores, los misioneros portugueses Baltasar Gago (c.1515-1583) y Luis de Almeida (c.1525-1583). Para acceder a esa versión “original” contamos con la edición crítica de ambas epístolas realizada por el investigador Juan Ruiz-de-Medina, en base a las copias manuscritas disponibles en los archivos de la Compañía y otras bibliotecas europeas.<sup>127</sup>

Comencemos con la epístola de Gago. Fechada el 10 de diciembre de 1562 en Goa, la carta relata los pormenores de su viaje hacia allí desde Japón, describe las iglesias de la isla de Kyushu, dedica un extenso apartado a las “sectas de Japón” y, finalmente, incluye una minuciosa “Información de China”.<sup>128</sup> En las *Cartas de Évora*, para empezar, esa última sección sobre el imperio chino (su organización política, ciudades, educación y características del soberano) es omitida por completo, según interpretamos, para no salirse del estricto protagonismo de la misión nipona.

Luego, en el resto de la misiva las borraduras sobre la prosa de Gago proliferan específicamente en el apartado que dedica a la religión japonesa y, en particular, en su retrato de Shaka, el Buda histórico. Las *Cartas de Évora* omiten lo siguiente:

[Shaka] *por su misericordia vino a nacer hombre para salvar a las personas (...)* No escribió nada, sino que solamente enseñó de palabra, y decía [a sus discípulos] que no creyesen en ninguna otra cosa, aunque vieses muchos milagros. Predicando una vez salieron grandes compañías de hombres viejos de debajo de la tierra, y sus discípulos le dijeron: ‘Pues siendo tan joven, ¿tienes tan antiguos discípulos?’, y respondió: ‘Ustedes no conocen mi antigüedad; antes de que ellos fuesen, yo soy’ (...) Y después [de muerto] cuatro de sus discípulos escribieron lo que de él habían oído en seis libros.<sup>129</sup>

Estos extensos y significativos pasajes brindan una versión peculiar de la vida del Iluminado

---

<sup>127</sup> Para un análisis de estas políticas editoriales que incluye la comparación entre versiones de otra misiva jesuita, ver: Hoyos Hattori (2016).

<sup>128</sup> “Emformação da China que ouve de hum português por nome Amaro Pereira, que está preso há 14 anos em Cantão” (Ruiz-de-Medina, 1995: 609).

<sup>129</sup> “*Por sua misericordia veo a nacer homem para salvar as gentes (...)* Não escreveo nada, mas somente insinuo de palavra, e dise que não cresem em outra cousa, ainda que visem muitos milagres. Pregando huma vez sairão grandes companhas de homens velhos debaixo da terra, e diserão-lhe seus discípolos: Pois sendo tam mancebo tendes tão antigos discípolos? Respondeo: Vos não sabeis minha antiguidade; antes que elles fosse sou eu. (...) E depois 4 de seus discípolos escreverão o que delle ouvirão em 6 livros.” (Ruiz-de-Medina, 1995: 602-603, nuestro subrayado).

budista. Destacamos tres elementos que, a nuestro entender, lo emparentan con una figura crística: la “misericordia” para “nacer hombre” y “salvar” a la humanidad; la enseñanza “de palabra”; la profusión de discípulos. La carta de Gago, a continuación, resume el contenido de esos “seis libros” en un pasaje que tampoco fue incluido en el epistolario eborense:

Estos libros, en cuanto a lo exterior, dicen que hay gloria e infierno, y salvador del mundo, y mandamientos; pero en lo interior y corazón de toda esta escritura concluyen diciendo 'mu', es decir, que no hay nada, solamente nacer y morir.<sup>130</sup>

Esta división que Gago traza entre “lo exterior” y “lo interior” de los libros coloca en el centro el problema de la *interpretación*. Una lectura superficial (“exterior”) de los textos búdicos los colocaría en línea con nociones cristianas fundamentales (“gloria e infierno”, “salvador del mundo”, “mandamientos”); en cambio, la lectura correcta del “corazón” del budismo conduciría hacia el vacío existencial (“mu”, 無) como única doctrina.

Por otra parte, dos fragmentos más fueron suprimidos del epistolario eborense, pues plantean paralelismos entre las prácticas y la organización institucional de ambas religiones. Primero, sobre la escuela amidista del budismo, Gago explica: “se levantaron sectas que parodian a las órdenes mendicantes en el color oscuro o negro de los hábitos y en las lamentaciones y el doblar de las campanas a media noche y a otras horas. Y también en los rezos de los funerales”.<sup>131</sup> Luego, hacia el final de su recorrido por las diversas escuelas del budismo, sostiene: “Los ministros de estas sectas se llaman bonzos; y los obispos, *tôdô*; y su cabeza, como papa, *zasu*.”<sup>132</sup>

Sostenemos que todas estas omisiones esconden las similitudes que, según la

---

<sup>130</sup> “Nestes livros, quanto ao exterior dizem que ai glória e inferno, e salvador das gentes, e mandamentos; e no interior e coração de toda esta escritura concree dizendo «mu», scilicet, que não ai nada, somente nacer e morrer.” (Ruiz-de-Medina, 1995: 603).

<sup>131</sup> “Desta cabeça se alevantarão ceitas que aremedão as ordens mendicantes na cor dos hábitos pardos e pretos, e no choro e tanger dos sinos à meia noute e às outras horas. E asi no rezar dos saimentos” (Ruiz-de-Medina, 1995: 602). Traducimos como “parodiar” el término portugués “arremedar”, que alude a una imitación burlesca. Este tema del “parecido” entre las prácticas budistas y las cristianas será retomado en el capítulo 2.

<sup>132</sup> “Os ministros destas ceitas se chamão bonzos, e os bispos tundos, e a sua cabeça, como papa, Zâço” (Ruiz-de-Medina, 1995: 606).

interpretación de Gago, es posible establecer entre budismo y cristianismo. Primero, aquellas del plano doctrinal: la posibilidad de leer a Gautama como una figura crística que nació para salvar a una humanidad reglada por mandamientos y el castigo o el premio eternos. Luego, aquellas similitudes vinculadas con el plano institucional, a través de esa *traducción* de las jerarquías de los monjes budistas a términos eclesiásticos. A lo largo de la carta “original” de Baltasar Gago, los puentes de conexión entre ambas religiones son tan frecuentes como en aquella interpretación de Nicolao Lancilotto sobre el budismo según la versión del nipón Anjiro, luego publicada por Ramusio. La sospecha de Lancilotto de que “el Evangelio hubo penetrado en esta región” resuena en las palabras de Gago, en particular, cuando señala que los monjes amidistas “parodian” (*arremedão*) a las órdenes mendicantes, como si esas prácticas budistas conservaran antiquísimos rastros de verdad.

Ahora pasemos al análisis de la otra misiva que anunciamos, redactada por el portugués Luis de Almeida el 25 de octubre de 1562 en Omura. Almeida relata un viaje de visita a diversas comunidades cristianas de la isla de Kyushu, realizado durante el bienio 1561-62 por orden del superior de la misión, Cosme de Torres. El recorrido tocó las ciudades de Funai, Kagoshima y Yokoseura, y tuvo marcados motivos diplomáticos: en Kagoshima, Almeida iba a responder la solicitud del *daimyô* Shimazu Takahisa de que la Compañía regresara a su reino; en Yokoseura, el jesuita debía negociar y, en caso de que fuera provechoso, aceptar la donación de ese puerto a la Compañía por parte del *kokujin* Ômura Sumitada.<sup>133</sup>

Más allá de la importancia de este documento para la reconstrucción fáctica de esos años de la misión, aquí nos interesa resaltar un extenso fragmento de la carta original que fue borrado en la edición eborense. En el comienzo del periplo, Almeida visitó una comunidad de

---

<sup>133</sup> El puerto de Yokoseura fue donado a la Compañía en 1562 por Ômura Sumitada, luego convertido al cristianismo con el nombre de Don Bartolomé. Según señala Ribeiro (2009: 65 y ss.), en menos de un año el puerto fue destruido por enemigos del clan. Ver también: Bourdon (1993: cap. XIV). En el capítulo 2 analizaremos la figura de Sumitada/Bartolomé.

cristianos en las afueras de Kagoshima, que habían sido convertidos por Francisco Xavier y mantenían su fe sin la visita de ningún jesuita desde 1550. Mientras Almeida se quedó con ellos, aconteció lo siguiente:

Comenzando a predicarles sobre las cosas de Dios (...) me preguntaron si Dainichi era Dios. Ese Dainichi es una de sus deidades. Yo les di muchas razones por las que no lo era, con las que se quedaron satisfechos. Y sobre esto me preguntaron por qué el padre Maestro Francisco les había predicado que Dainichi era Dios y que lo adorasen. Y fue por estar mal informado de las leyes de Japón, según las cuales creen los japoneses que Dainichi es el creador y primer principio de las cosas.<sup>134</sup>

Almeida se enfrentaba con un corolario de un célebre equívoco de Francisco Xavier. En 1549, recién llegado a Kagoshima, el Apóstol de las Indias había traducido *dios* como *dainichi*. Esta palabra nipona, producto de la combinación de dos caracteres (*dai* 大, “gran”; *nichi* 日, “sol”), es la abreviatura del nombre japonés de Mahavairocana (*dainichi nyorai*), deidad principal de la escuela de budismo esotérico Shingon fundada en el siglo IX por el monje Kūkai.<sup>135</sup> Esta traducción, naturalmente, ha sido objeto de diversos estudios, desde algunos que enfatizaron la responsabilidad de Anjiro en el asunto (Elison, 1973; Ruiz-de-Medina, 1990), hasta otros abordajes más recientes que leen el episodio como un hito en la progresiva interpretación jesuita del budismo como sistema filosófico-religioso (Kishino, 2009; App, 2012). Los efectos de la traducción, sin embargo, requirieron de una rápida enmienda por parte de los jesuitas: como señala Urs App, a consecuencia de esta traducción los japoneses los percibieron, no apóstoles de una nueva religión, sino “hombres del *Tenjiku*” (la madre tierra del budismo), es decir, como “fervientes reformadores budistas” (2012: 14).

Tal como lo relata la carta de Almeida, Francisco Xavier, basado en las versiones de Anjiro acerca de la religión nipona, predicó en nombre de *dainichi* durante el primer año y

<sup>134</sup> “Comensando-lhes a pregar das cousas de Deos (...) me perguntarão se Daniche era Deos. O qual Daniche hé hum seu pagode. Eu lhe dei muitas razoes que ho não era, de que se satisfecerão. He isto me perguntarão porque o padre Mestre Francisco lhes avia pregado que Daniche era Deos e que o adorassem. E foi por estar mal emformado das leis de Japão, polas quais têm os japões que o Daniche he o criador e primeiro princípio das cousas.” (Ruiz-de-Medina, 1995: 547).

<sup>135</sup> Ver: Kitagawa (1966).

medio de la misión. Pero en 1551 viajó a Yamaguchi (Honshu), se entrevistó con bonzos de la corriente Shingon, y comprendió que el uso de ese término convocaba en los oyentes nipones un imaginario netamente budista. Entonces, Francisco reemplazó *dainichi* por una adaptación del término latino *deus* a la fonética nipona: “*deusu*”. La incorporación de este neologismo, marca lingüística de la extranjería y la novedad del cristianismo, constituye a nuestro entender un anticipo de una política de no-traducción de los términos doctrinales que el misionero portugués Baltasar Gago propuso en 1555 y que será analizada en detalle en el próximo capítulo.

La supresión del párrafo referido a *dainichi* en las *Cartas de Évora* puede vincularse con la voluntad de la Compañía de no exponer ese ensayo de traducción que, como agravante, había sido concebido por Francisco Xavier, compañero de Ignacio de Loyola y primer Apóstol de las Indias. El uso de *dainichi* como traducción de *dios* refleja una primera etapa de conocimiento jesuita sobre el budismo, durante la cual los misioneros creyeron encontrar un fundamental punto en común con el cristianismo: un “dios creador de todas las cosas” que “por su misericordia vino a nacer hombre” para la salvación humana.

Ahora bien, esta libre interpretación jesuita del budismo representa lo que App llama el “peligro de la traducción” basado en el “mecanismo del Arlequín”, en una alusión a la suposición del personaje de la *Commedia dell'arte* de que el mundo entero sigue la lógica del mundo por él conocido (App, 2012: 11). El budismo fue versionado como una religión de arraigo judeo-cristiana, traducido “a los términos del cristianismo” (id.) y sus principios y escuelas fueron simplificados. En efecto, *dainichi*, la deidad principal de la escuela Shingon, lejos de constituirse como un dios creador a la manera de Yahvé, “viene a representar la energía vital no-nacida del universo”, constituye “lo que nunca fue creado y lo que existe en todas las cosas” (Yamasaki, 1988: 63). Antes habíamos visto en funcionamiento este mismo

“mecanismo de Arlequín”, cuando Lancilotto emparentaba a Dainichi con Shakyamuni, el Buda histórico, *como si* se tratara de una versión nipona del dios creador y su mesías, respectivamente.

Pasemos revista, entonces, a las tres omisiones de las *Cartas de Évora* que hemos mencionado hasta ahora: primero, el documento de Lancilotto redactado en Goa, que mencionaba la creencia nipona en “un Dios creador de todas las cosas” anunciado por un hombre “tenido entre ellos como santo”; luego, el fragmento de la misiva de Gago en el que señala que el Buda histórico “por su misericordia vino a nacer hombre”; finalmente, los párrafos de Luis de Almeida que admiten que Francisco Xavier, por estar “mal informado”, tradujo *dios* como *dainichi*. En los tres casos, el “mecanismo del Arlequín” (esa proyección de las lógicas del hogar hacia el mundo entero), dio lugar a traslaciones de sentidos de la religión propia a la religión ajena. Es decir que los jesuitas, al suponer que el budismo constituía una religión *como* el cristianismo, trazaron paralelos en tres puntos que creyeron condición de todo pensamiento religioso: la idea de una creación universal; la figura de un dios creador; el advenimiento de un mesías encargado de anunciar ese dios a la humanidad. Como señalaba Valignano, este procedimiento traductor intentaba “acomodar las cosas de Japón a las nuestras” de una manera inconveniente que las forzó a parecerse artificialmente.<sup>136</sup>

En los tres casos, la exclusión del epistolario eborense fue deliberada y apuntaba, según nuestra interpretación, a borrar esa primera etapa de escaso conocimiento de los misioneros sobre la religiosidad nipona. En cambio, la Compañía de Jesús buscaba posicionarse como una orden religiosa con marcado énfasis en la educación universitaria y, en ese sentido, los misioneros debían ser (o, al menos, mostrarse como) eruditos y hábiles traductores lingüísticos

---

<sup>136</sup> En el trazado de una estrategia de conversión, el “acomodar” según Valignano debía funcionar en el sentido inverso: los jesuitas modificaban sus hábitos para ser percibidos como pares de los bonzos. Esto será desarrollado en el capítulo 3.

y culturales.<sup>137</sup>

Sostenemos que la omisión tanto de fragmentos como de cartas enteras constituyó un procedimiento editorial sistemático, que debe relacionarse con la temprana preocupación de Ignacio por la imagen del instituto. El riesgo de las palabras escritas, que no pueden ser “soldadas”, se potenciaba gravemente cuando esas palabras se componían a través de tipos móviles: la impresión requería, entonces, un sentido de la corrección y una conciencia “propagandística” (Fernandes Pinto, 2004) agudizados. En este sentido, Ana Fernandes Pinto hace énfasis en la divulgación de la Compañía como uno de los principales objetivos del epistolario eborense, al que también considera producto de precisas decisiones editoriales. A su interpretación de la exclusión de cartas enteras, que la investigadora atribuye a la “intención histórica de la colección de Évora” (2004: 45), aquí aportamos el estudio de la omisión de los fragmentos inconvenientes de las dos cartas comentadas. Sostenemos, además, que esos recortes no sólo responden a la voluntad de la Compañía de construir una *historia oficial* a través de las misivas, sino más específicamente a la necesidad de cuidar su auto-representación.

## Conclusiones

En este capítulo comenzamos por ubicar el género epistolar renacentista y su marcada cualidad de adaptación a contextos y necesidades comunicativas disímiles. La pluralidad de teorías que reflexionaron en torno al género, desde Petrarca hasta Erasmo, manifestaron la condición proteica de la escritura epistolar, cuyos tonos y objetivos pueden malearse conforme a la naturaleza del vínculo entre escritor y destinatario.

---

<sup>137</sup> Como ya dijimos, la figura del jesuita como traductor ha sido trabajada por Peter Burke (2006) y, en el caso de la misión chilena, Rafael Gaune (2013).



Luego, enfocamos en el uso y la perceptiva epistolar específicamente jesuitas, en base a las *Constituciones de la Compañía de Jesús* de Ignacio de Loyola. Comprobamos que la Compañía instauró un sistema de comunicación que llamamos *red epistolar jesuita*, que procuraba mantener el orden de las jerarquías sobre la totalidad del “cuerpo” del instituto, incluso sobre aquellos “miembros” que viajaban a las lejanas misiones asiáticas y americanas. Al indagar en el método de control sostenido por el centro de la red, arribamos a la noción de *edificación* como síntesis del modo de articulación de los “ligamentos”, es decir, los vínculos cristianos tanto dentro como fuera de la Compañía.

Por otra parte, en la misiva de Loyola a Pierre Favre analizada hallamos indicios de la temprana conciencia propagandística del fundador de la nueva orden. La imagen del instituto, a los fines de la consolidación del “edificio” de la cristiandad, debía ser producto de una cuidada planificación. La necesidad de escribir cartas “para mostrar a cualquier persona” se volvió clave para nuestra lectura de las ediciones de documentos jesuitas sobre la sociedad nipona en vínculo con una estrategia comunicativa ignaciana. En ese punto del recorrido utilizamos como caso de análisis una impresión no-jesuita de textos jesuitas (Ramusio), lo cual constató la relevancia de las políticas editoriales en el uso estratégico de los documentos redactados desde las misiones de ultramar.

Luego, nuestro interés se centró en la publicación de cartas de Japón en Portugal durante la segunda mitad del siglo XVI. La comparación entre las catorce ediciones que tuvieron lugar indicó un progresivo interés sobre el archipiélago nipón y una gradual prolongación de los epistolarios. Finalmente, analizamos las *Cartas de Évora* en tanto iniciativa editorial del arzobispo eborense, Teotónio de Bragança, y comprobamos que, lejos de ser una selección fortuita, constituyen una obra integral, cuya arquitectura revela los intereses de la Compañía de Jesús.

Las *Cartas de Évora*, así contextualizadas, se nos presentan como un artefacto histórico-cultural que nos permitirá reconstruir un determinado momento dentro de la constante circulación de textos en la red epistolar jesuita. El último gran epistolario portugués del siglo XVI se erige como fuente idónea para analizar los modos ignacianos de representar la alteridad nipona y la propia identidad vigentes en la primera mitad del “siglo cristiano japonés”. Como veremos más adelante, los albores del siglo XVII fueron testigos del comienzo de la sistemática persecución anti-cristiana que dio lugar al cambio irreversible en la historia de la misión y, por tanto, también en sus representaciones. A continuación ahondaremos, entonces, en el problema del *otro* como asunto que recorre los dos volúmenes del epistolario y que entra en un juego dialéctico con la identidad del *nosotros* jesuita, cuestión también constante a lo largo de la colección de misivas y que será abordada en el último capítulo.



## CAPÍTULO 2

### Retratos jesuitas de Japón: miradas sobre una alteridad polisémica

*Yo le digo a usted que desde que nací, ni yo, ni ninguno de los que estamos en esta casa, padres y hermanos (confesado por todos), nunca vimos tanta devoción, ni siquiera en religiosos al recibir al Señor. Porque verdaderamente le digo que considerando lo que fue, no le digo nada, ni lo sé decir. Crea Vuestra Reverencia que ardían todos los cristianos en devoción y los gentiles andaban no poco impresionados<sup>138</sup>*

Luis de Almeida a Juan de Polanco, Bungo, 9 de octubre de 1564

#### **Introducción: el problema de la representación**

¿Qué hacer frente a algo *nuevo*? Tal palabra parece haber perdido hoy gran parte de su potencial, en tanto es aplicada a diario a los modelos más recientes de objetos de consumo masivo casi idénticos, sin embargo, entre sí. Para comprender la reflexión que hemos elegido como epígrafe a este capítulo, en cambio, debemos imaginar que el hecho frente al que se hallaba el jesuita portugués Luis de Almeida acontecía *por primera vez*. El misionero observó a unos conversos nipones que comulgaban con “tanta devoción” que no podían ser equiparados con ningún otro cristiano por él conocido. El hecho constituía una verdadera novedad, un acontecimiento “nunca visto” y por lo tanto, de difícil, casi imposible, representación. ¿Cómo decir, entonces, lo *nuevo*? Almeida confiesa a su destinatario: “no le digo nada, ni lo sé decir”. Sin embargo, ha seleccionado ciertas palabras y ha apelado explícitamente a la credibilidad del lector. El recurso de la hipérbole y la mención al límite de la propia representación son elegidos por Almeida como salidas posibles al problema de poner en palabras lo extraordinario.<sup>139</sup>

<sup>138</sup> “Eu digo a V.R: que depois que naci, nem eu, nem nenhum dos que estamos em casa padres, & irmãos (confessado por todos) nunca vimos tanta devação, nem ainda em religiosos tomando o Senhor. Porque verdadeiramente lhe digo que para o que foi lhe não digo nada, nem lho sei dizer. Crea V.R. que ardião todos os Christãos em devação, & os gentios não andavão pouco espantados” (CE, 53v).

<sup>139</sup> A lo largo de las *Cartas de Évora* es recurrente la apelación a este recurso de señalar el alcance insuficiente

Como señala Stuart Schwartz en la “Introducción” a *Implicit understandings*, “los primeros observadores de otra cultura, el viajero a tierras extranjeras, el historiador, el etnógrafo, todos comparten el mismo problema de observar, entender y representar” (1994: 1). Entre los viajeros a tierras extranjeras mencionados por Schwartz contaron los misioneros ignacianos que arribaron a Japón en 1549, que fueron también los primeros europeos en asentarse de manera permanente en el archipiélago nipón y los primeros occidentales en responder al triple desafío de observar, entender y representar a la alteridad nipona.

En este capítulo nos enfocaremos en las representaciones jesuitas de la alteridad nipona, a partir del análisis de los retratos que en las *Cartas de Évora* son atribuidos a los japoneses, esa otredad que se revela múltiple y heterogénea. Ahora bien, esos retratos del *otro* serán interpretados en tanto *representaciones*. En este sentido, atenderemos a la duplicidad que, según Louis Marin (2009), portan todas las representaciones: de un lado la “dimensión transitiva por la cual señalan algo que se encuentra fuera”; del otro, la “dimensión reflexiva mediante la cual hablan y se comparecen” por sí mismas (Burucúa y Kwiatkowski, 2014: 45). Es decir que el acto de re-presentar “significa al mismo tiempo hacer presente una ausencia, pero también aparecer en ese acto” (ídem). Este desdoblamiento de sentidos duplica nuestras reflexiones que, en un mismo movimiento, deben enfocar tanto en ese objeto ausente representado (la cualidad “histórica” de la alteridad nipona) como en la presencia misma de lo representante (la textualidad de las epístolas: sus recursos de estilo, sus estrategias discursivas). Seguimos, entonces, a Roger Chartier cuando afirma que “contra una definición

---

de la escritura para representar a los nuevos cristianos. El mismo Luis de Almeida, en una carta del 1 de octubre de 1561, sostiene: “veo esta escritura muy fría en comparación con lo que es: porque hay tantas particularidades tan devotas entre esta gente, que es una maravilla” (“vejo esta escritura muito fria em comparação do que he: porque he tantas particularidades & tão devotas antre esta gente, que he maravilha”, CE, 85r). También João Bautista hace lo propio en una misiva de 1565: “¡Oh, queridísimos, si les pudiese explicar esto como lo siento en ellos [los conversos]!” (O carissimos se lhes podesse explicar isto, como nelles o sinto”, CE, 198r). Un “portugués hombre honrado”, tal como es identificado en las *Cartas de Évora*, señala acerca de la devoción en la isla de Takushima que “no hay quien [lo] pueda contar, sino quien lo vio” (“nã ha quem possa contar, senã quem o vir”, CE, 152r).

puramente semántica del texto, hay que señalar que *las formas producen sentido*” (1992: 51, nuestro subrayado). No sólo la construcción literaria de cada carta, sino también su deliberada inclusión dentro del epistolario determinan esa materialidad que es la presencia de lo representante.

De modo que aquí perseguiremos esas *formas* que construyen determinados perfiles para la múltiple alteridad nipona tal como es percibida y descrita por los misioneros ignacianos. Los viajeros jesuitas, primeros observadores europeos de la sociedad nipona, debieron medir sus capacidades expresivas y acudir a imaginarios comunes con los destinatarios de las cartas, para lograr “traducir” lo desconocido a términos inteligibles, es decir, “explicar y explicarse lo ajeno a partir del saber propio” (Gandini, 2013: 23). Como veremos en este capítulo, la comparación de algunos japoneses con personajes o situaciones de la tradición judeo-cristiana, o el desarrollo de écfasis de gran detalle, entre otros, fueron los recursos más frecuentes.

Frente al reto de ordenar en palabras una sociedad completamente novedosa en el Viejo Mundo, los jesuitas volcaron en las misivas sus múltiples impresiones y arriesgaron interpretaciones sobre esa alteridad. Y, con esto, dieron lugar a un complejo entramado de características de diversa índole (geográficas, sociales, idiosincrásicas, políticas, religiosas, históricas...) que, en la lectura integral de las *Cartas de Évora*, resultan de difícil sistematización por varios motivos.

En primer lugar, dos cuestiones relativas a la *forma* del libro: el género epistolar y el rango temporal de la selección de misivas. A diferencia de otros géneros como el histórico o el tratadístico, la escritura jesuita de cartas, tal como ha sido delineada en el capítulo anterior, porta un componente marcadamente subjetivo; la ilusión de hacer presente a quien se encuentra físicamente alejado del lector requiere de la emulación de sus tonos y estilo. Al

volcar sus impresiones subjetivas sobre el papel, los jesuitas sin dudas contribuyeron al acopio de información sobre la alteridad nipona, pero se trató de una información más bien basada en casos y anécdotas antes que en reflexiones sistemáticas o “enciclopédicas” *avant la lettre*.<sup>140</sup> Por otra parte, el epistolario incluye documentos redactados durante cuatro décadas (entre 1549 y 1589), de modo que la experiencia y el estudio acumulados en esos años de misión refinaron la capacidad de observación de los autores y sus concepciones sobre la alteridad, en particular durante la primera etapa.

En segundo lugar, hallamos otras dos variables que también contribuyen al tratamiento casuístico de la alteridad en las *Cartas de Évora*. Se trata de características no de la forma del epistolario, sino de la historia local y los personajes japoneses que interactúan con los autores. Por un lado, el archipiélago nipón atravesaba entonces la llamada época de los Estados en guerra, un período de gran inestabilidad política en el que, al mismo tiempo, los estratos sociales presentaban una cierta jerarquía.<sup>141</sup> El contexto de guerras en ocasiones provocaba abruptos cambios en las actitudes de protección o persecución hacia los jesuitas, de modo que estos fueron cautelosos en la aplicación de generalizaciones respecto del éxito de la misión. Por otro lado, la variable de la conversión o no al cristianismo demarcó dos colectivos antagónicos (nuevos cristianos / paganos) que, sin embargo, eran percibidos por los misioneros como partes constitutivas de la alteridad en tanto conjunto. De modo que las posibles generalizaciones se adscribían únicamente a un sector en particular.

Estas cuatro cuestiones (el género; el rango temporal de la selección eborense; el

---

<sup>140</sup> Las *Cartas de Évora* se alejan, en este sentido, de textos como el *Sumario de las cosas de Japón* (1583) de Alessandro Valignano. En el prólogo a esa obra, el autor explica: “Japón en sus cualidades y costumbres, y en las cosas, negocios y modo de vivir de los nuestros y en todo lo demás, es tan diferente y contrario de la India y de Europa, que no se puede en alguna manera entender cuál sea su estado y cuál haya de ser su gobierno, si no se hiciere de él un muy *claro, distinto y copioso tratado*” (Valignano, 1954: 2, nuestro subrayado). Como será evidente *infra*, con esto no queremos decir que los epistolarios jesuitas no contribuyeran significativamente en la construcción europea de un imaginario sobre Japón.

<sup>141</sup> El ordenamiento jerárquico estricto y fijo comenzó con el proceso de unificación de los Estados bajo la figura de Oda Nobunaga, como será desarrollado *infra*. Sin embargo, para la época de los Estados en guerra sí existían los clanes guerreros encabezados por determinados clanes de *daimyô*, claramente distinguible de los estratos campesinos.

contexto político nipón; la conversión o el rechazo al cristianismo), entonces, contribuyen a que la sistematización de los “retratos jesuitas de la alteridad” sea una empresa compleja. En particular, el segundo factor (el rango temporal) merece atención, en tanto contiene la variable de la transformación de las percepciones de los misioneros a lo largo de los años. Como apunta Schwartz en el mismo texto antes citado, ese proceso de cambio de lo que se ve y lo que se representa puede pensarse como una “tensión dinámica entre las expectativas y los entendimientos previos, y las nuevas observaciones y experiencias”, una tensión que “se ponía en movimiento en cada encuentro, y se modificaba a medida que los encuentros mismos cambiaban a lo largo del tiempo” (Schwartz, 1994: 3). En el caso de las *Cartas de Évora*, la pluralidad de autores hace que esta tensión dinámica se multiplique, pues cada individuo trazó a través de su experiencia personal observaciones y representaciones diversas sobre los nipones. De ahí que, en ocasiones, en este capítulo analicemos algunas representaciones contemporáneas pero disímiles, o bien, otras muy posteriores al inicio de la misión y que, sin embargo, refrendan las primeras percepciones de Francisco Xavier.<sup>142</sup>

Por otra parte, esta idea de una “tensión dinámica” que recorre las representaciones jesuitas sobre la alteridad nipona nos permiten hacer énfasis en el carácter *construido* de esas ideas que, según argumentaremos más abajo, en muchos casos pervivieron en el imaginario occidental sobre Japón tras el fin de la misión jesuita. La idea de *construcción*, en este sentido, viene a complementar el concepto de *representación*, como una alusión específica a los procedimientos allí implicados. Creemos que la “construcción” puede pensarse como el proceso mediante el cual se lleva a cabo materialmente la representación, el modo en el que la textualidad jesuita se dispone para retratar la alteridad. Por ello nos referiremos frecuentemente a la idea de cómo son construidas las representaciones del *otro*, a través de qué recursos y con alusiones a cuáles imaginarios occidentales.

---

<sup>142</sup> Más abajo se desarrollarán ejemplos de ambas situaciones.



A continuación, entonces, ordenaremos esas múltiples representaciones de los nipones en un sistema tripartito, cuya organización no responde al orden cronológico sino más bien al establecimiento de matrices representacionales. Es decir, procuraremos reconstruir tres formas ignacianas de concebir y representar a los nipones claramente distinguibles, que se van desarrollando a lo largo de las cuatro décadas de misivas reunidas en el epistolario eborense y a través de distintas plumas. Como hemos dicho, de esta polifonía se desprende, por un lado, que las tres formas puedan convivir en un mismo año, según cuál fuera la experiencia y la percepción del misionero que escribía, y por otro, que una misma forma se nutra de misivas muy separadas en el tiempo.

Primero, reconstruiremos lo que denominamos la “matriz idealista”, fundada por las primeras impresiones de los misioneros al llegar a Japón. Este patrón tendió a la idealización de los nipones en tanto sociedad no-cristiana, considerada como “la mejor que hasta ahora se ha descubierto”, y encontró su piedra fundacional en la primera carta redactada por Francisco Xavier desde Kagoshima en 1549, ya mencionada en el capítulo anterior. Una calibración de esta idealización inaugural fue el tópico de Japón como “mundo al revés” de Europa, en el que la alteridad y la identidad eran parangonadas en un símil invertido. Si bien el tópico fue acuñado por Valignano (en su *Sumario de las cosas de Japón*, de 1583), lo rastreamos también en el epistolario eborense.

Luego, sistematizaremos los retratos nipones en base a una oposición de matrices de sentido que a nuestro entender pretende articular la multiplicidad de las miradas ignacianas sobre el *otro* japonés: la constancia versus la mutabilidad. La primera constituye una virtud cristiana que es atribuida, en general, al conjunto de los conversos (los campesinos neófitos; los mártires; dos gobernantes bautizados con el nombre de Bartolomé y Francisco). La segunda, en cambio, es una cualidad aplicada insistentemente por los autores a dos ámbitos

japoneses (la naturaleza y la política), y que deviene, hacia el final de las *Cartas de Évora*, clave de la “esencia” nipona según los jesuitas. Estos dos principios nos permitirán, en el final de este capítulo, sistematizar las múltiples impresiones en una estructura binaria, que buscaba subrayar la importancia de la empresa ignaciana en el contexto de la nueva configuración mundial del siglo XVI.

## 2.1. La matriz idealista

*En primer lugar, la gente con la que hasta ahora hemos conversado es la mejor que hasta ahora fue descubierta, y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gane a los japoneses. Es gente de muy buena conversación, generalmente buena y nada maliciosa; [son] personas de tanta honra que es una maravilla<sup>143</sup>*

Francisco Xavier, Kagoshima, 5 de noviembre de 1549

### i. Una gentilidad racional

La primera carta firmada por el apóstol de las Indias desde Kagoshima conforma la piedra basal de la matriz idealista en la descripción de Japón en tanto alteridad pagana. La misiva, redactada el 5 de noviembre de 1549, constituye un extenso documento destinado a los jesuitas del colegio de San Pablo en Goa, que relata las vicisitudes del viaje de ida hasta la isla de Kyushu y desarrolla las primeras impresiones de Francisco sobre los nipones en general y sobre su religión en particular. Incluye además un detallado *excursus* acerca de los desafíos apostólicos y las pruebas tanto espirituales como corporales a las que iban a estar expuestos los futuros misioneros. Aquí enfocaremos en los fragmentos que dedica a la “gente” habitante de “la isla de Japón”, ese conjunto de “infieles” peculiares, que, a juzgar por las palabras elegidas como epígrafe, parecían ser los mejores entre todos los pobladores de “lo

---

<sup>143</sup> “Primeiramente, a gente que ategora temos conversado, he a melhor que ategora está descuberta, & me parece que antre gente infiel não se achará outra que ganhe aos Iapões. He gente de mui boa conversação, geralmente, boa, e não maliciosa: gente de honra muito á maravilha” (CE, 9r).

descubierto”.

La idea del pueblo japonés como *extraordinario* constituye un recurrente tópico de las *Cartas de Évora*,<sup>144</sup> y en la misiva de Francisco, se basa en dos características: el honor y la racionalidad. Sobre el primero, señala que lo “estiman más que ninguna otra cosa”. El honor, en Japón, constituía un valor incluso *más fuerte que* en Europa:

Tienen una costumbre que en ninguna parte cristiana me parece que tienen y es esta: que los nobles, por muy pobres que sean, y los que no son nobles, por más riquezas que tengan, tanta honra hacen al noble pobre cuanta le harían si fuera muy rico. Y por ningún precio se casaría un noble muy pobre con otra casta que no fuera noble, aunque le dieran muchas riquezas: esto lo hacen porque les parece que perderían su honor, casándose con alguien más bajo. De manera que estiman más el honor que las riquezas<sup>145</sup>

De este principio, Francisco deriva el riguroso respeto nipón hacia los estratos superiores y, por lo tanto, el mantenimiento del orden social.<sup>146</sup> En efecto, a pocas semanas de arribar a Japón, el jesuita creía hallarse frente a un “reino” estable, jerarquizado bajo el único mando del “Rey” de Miyako.<sup>147</sup>

Además del honor, un segundo valor funcionaba entre los nipones como principio

---

<sup>144</sup> En distintas epístolas podemos leer, a modo de ejemplo: “en todo lo descubierta no hay hombres así” (“Em todo o descuberto não ha homens da sua maneira, CE, 17v); “no hay gentilidad como ésta en todo lo descubierta” (“não ha gentilidade como esta em todo o descuberto”, CE, 89r); “en todo lo descubierta me parece que no hay gente de mejor entendimiento ni más agradables de lo que son los japoneses” (“em todo o descuberto me parece que não ha gente de melhor entendimento, nem mais maviolos do que são os Iapões”, CE, 104v); “tengo para mí que en lo descubierta no hay niños claramente tan vivos y discretos como estos” (me parece que no descuberto não há mininos a hua mão tão vivos & discretos como estes”, CE, 126r).

<sup>145</sup> “Tem hũa cousa, que nenhũa das partes dos Christãos me parece que tem, & he esta, que os fidalgos, por mui pobres que seião, & os que não são fidalgos, por muitas riquezas que tenham, tanta honra fazem ao fidalgo mui pobre, quanta lhe farião se fosse muito rico: & por nenhum preço casaria hum fidalgo mui pobre com outra casta que não seja fidalga, ainda que lhe dessem muitas riquezas: & isto fazem por lhes parecer que perdem de sua honra, casando com casta baixa. De maneira que mais estimão a honra que as riquezas” (CE, 9r-v).

<sup>146</sup> “La gente que no es noble tiene mucho acatamiento a los nobles, y todos éstos se cuidan mucho de servir al señor de la tierra, y son muy sujetos a él: esto me parece que hacen por que creen que haciendo lo contrario perderían su honor” (“A gente que não he fidalga tem muito acatamento aos fidalgos: & todos os fidalgos se prezão muito de servir ao senhor da terra, & sam mui sogeitos a elle: esto me parece que fazem, por lhes parecer que fazendo o contrario perdem de sua honra”, CE, 9v).

<sup>147</sup> “Miyako es la ciudad principal, donde reside el rey y todos los más grandes señores del reino” (“Miáco [é] a principal cidade de Iapão, donde el Rei, e os maiores senhores do Reino residem”, CE, 14v). *Miyako* (都) significa “ciudad capital”. Durante las décadas de presencia jesuita en Japón era Kyoto. A lo largo de la tesis alternaremos ambos términos. Como veremos más abajo, esta primera impresión sobre el orden político rápidamente fue reemplazada por la progresiva comprensión de las disputas entre clanes en el marco de la época de los Estados en guerra.

regulador del comportamiento: “les gusta oír cosas conforme a la razón. Y si hay vicios y pecados entre ellos, cuando les dan razones que les muestren que lo que ellos hacen está mal, les parece bien lo que la razón defiende.”<sup>148</sup> En otra epístola fechada el mismo día, dirigida al navegante portugués Pedro da Silva, Francisco reitera este principio: los japoneses “son gente llegada a la razón, y aunque por sus ignorancias viven en muchos errores, la razón entre ellos tiene valor, y esto no sucedería si reinase entre ellos la malicia.”<sup>149</sup> Esta insistencia en la racionalidad de los japoneses no sólo contribuyó a su ponderación como paganos excepcionales, sino que también, como veremos, volvía promisorio su futura conversión al cristianismo.

Cosme de Torres, jesuita español que arribó con Francisco a Kagoshima en 1549, amplía este retrato de los nipones como gentiles ideales en una carta del 29 de septiembre de 1551:

estos japoneses están más preparados para que en ellos se plante nuestra santa fe, que todas las naciones del mundo. Son discretos cuanto se puede imaginar: se gobiernan por la razón tanto o más que los españoles. Son más curiosos de saber que cuantos pueblos yo he conocido, y [también les da curiosidad] hablar acerca de qué manera salvarán sus almas y servirán a quien los creó. En todo lo descubierto no hay hombres así: tienen muy linda conversación, tanta que parece que todos ellos se criaron en palacios de grandes señores; las cortesías que tienen unos con otros son imposibles de escribir; murmuran poco sobre sus prójimos y no tienen envidia a nadie. No son jugadores, porque los matan tanto por jugar como por hurtar. Como pasatiempo se ocupan de las armas, en las que son muy diestros, o componen coplas; incluso los más nobles se ocupan en estos ejercicios. Si hubiera de escribir todas las buenas partes que hay en ellos, antes faltaría tinta y papel que materia.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> “folgão de ouvir cousas conforme a razão: & dado que aja vicios & peccados antre elles, quando lhes dão razão, mostrandolhes que o que elles fazem he mal feito, lhes parece bem o que a razam defende” (CE,9v).

<sup>149</sup> “He gente chegada a razão, & como por suas inhorancias vivem em muitos erros, a razão entre elles tem valia, o que não seria se reinasse nelles a malicia” (CE, 15v).

<sup>150</sup> “Estes Iapões sam mais aparelhados para que em elles se prante nossa santa fê, que todas as gentes do mundo. São discretos quanto se pode cuidar: governãose pola razão tanto, ou mais que os Espanhoes. São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido, & de praticar de que maneira salvarão suas almas, & servirão a quem os criou. Em todo o descuberto não ha homens da sua maneira: tem mui linda conversação, que parece que todos elles se criãem em paços de grandes senhores: os cumprimentos que tem huns com outros, he impossivel poderse escrever: murmurão pouco de seus proximos, & a nenhum tem enveja. Não são jogadores, porque assi matão por jugar, como por furtar: por passa tempo tem occuparse em as armas, nas quaes são mui destros, ou em fazer copras, & os mais dos fidalgos se occupão nestes exercicios. Se ouvera de escrever todas as boas partes que ha nelles, antes faltaria tinta & papel, que a materia” (CE, 17v).

Las fórmulas comparativas se concatenan: los japoneses estaban “*más preparados que*” “el resto de las naciones del mundo” para recibir la fe; eran *más racionales que* “los españoles”; eran “*más curiosos*” *que* “cuantos pueblos” conoció Torres, quien había pasado parte de su vida en España y en la América española. Esta acumulación de comparaciones de superioridad deriva en la hipérbole final, según la cual los nipones tenían tantas “buenas partes” que resultaba imposible escribirlas todas.

En la misma carta, el jesuita se demora en la organización política y señala que “por su grandísima severidad gobiernan las repúblicas en grandísima paz, sin haber entre ellos licenciados, ni bachilleres, ni procuradores, ni escribanos, ni alcaldes, ni demandas, lo cual es cosa para asombrarse mucho.”<sup>151</sup> Según Torres, la falta de versados en derecho indicaba la inexistencia de pleitos entre ciudadanos, lo cual, al mismo tiempo, marcaba la eficacia del gobierno y la paz republicana. Tras este recorrido por las características de un pueblo modélico, el misionero español se detiene también en la racionalidad y la pondera como herramienta para la evangelización:

Son hombres de ingenios muy altos y agudos, y se dejan gobernar mucho por la razón. Porque si con razón les das a entender que no puede salvar sus almas sino aquel que las creó, y que las almas tuvieron principio pero no fin, en ese mismo momento, a pesar de que vengan muy alterados contra vos, se olvidan de los ídolos que adoraron desde que nacieron y también de su padre y de su madre, [y] se hacen cristianos.<sup>152</sup>

Hasta este punto, las *Cartas de Évora* han delineado una sociedad regida por el honor y la razón, con habitantes curiosos, honestos, discretos y corteses, que no caían en el vicio del juego sino que ocupaban su tiempo de ocio en ejercicios poéticos y militares. Además,

---

<sup>151</sup> “Por sua grandissima severidade governão as Republicas em grandissima paz, sem aver nelles licenceados, nem bachareis, nem procuradores, nem escrivães, nem alcaydes, nem ha demandas, que he cousa muito para espantar” (CE, 18r).

<sup>152</sup> “São homens de mui altos & agudos engenhos, & deixãose muito governar pola razão: porque se com razão lhes dais a entender que não pode salvar suas almas senão aquelle que as criou, & que as almas tiverão principio, & não fim, á mesma hora, ainda que venhão mui alterados contra vos, esquecidos dos Idolos que desdeque nacerão adorarão, & tambem de pay & may, se fazem Christãos” (CE, 18r).

conocían la escritura<sup>153</sup> y poseían un régimen político pacífico y unificado bajo la figura del “Rey de Miyako”. El desconocimiento del cristianismo parecía ser la única falta que, sin embargo, encontraría una rápida solución gracias a la racionalidad imperante.

Así perfilada, la alteridad japonesa formaba parte de lo que el jesuita José de Acosta, en el Proemio a su *De procuranda indorum salute* (1588), considera la primera de tres categorías entre los pueblos “bárbaros” de los Nuevos Mundos. Pues cumplían con los requisitos de poseer “recta razón”, cultivar la escritura y “no alejarse mucho” en sus costumbres de las cristianas. La segunda clase correspondía a “los indios de México y Perú”, que “tienen imperios y repúblicas, leyes e instituciones, pero les falta un sistema de escritura” (Hosne, 2013: 78). Por último, la tercera clase de “bárbaros” aunaba a todos los pueblos “nómadas”, que el jesuita considera “sin leyes” (Zupanov, 1999: 24), es decir, los habitantes del Caribe y algunas zonas de la India. Acosta no sólo ordena en estas tres categorías al heterogéneo conjunto de todas las sociedades no-cristianas, sino que además las vincula con un método específico de catequización. A la primera clase, en la que estaban consignados chinos y nipones, le correspondía una evangelización racional, que no apelara a la coerción sino que se configurara a la manera de la realizada por los primeros apóstoles durante la fundación de la iglesia primitiva.<sup>154</sup>

Esta preceptiva de Acosta, basada en su experiencia sobre terreno peruano y su conocimiento indirecto de la misión jesuita en Asia,<sup>155</sup> resulta congruente con los métodos llevados adelante por los ignacianos en Japón. Por un lado, tal como explica Jacques Proust, los catequismos preparados para las misiones nipona y china buscaban “ser comprendidos por todo hombre razonable”, de modo que insistían en “la idea de un dios creador, la noción de la

---

<sup>153</sup> Francisco Xavier señala que “toda las personas principales sabe leer y escribir” (“toda a gente principal sabe ler & escrever”, CE 15r).

<sup>154</sup> “Tamen ad salutem Euangelii non aliter ferè vocandæ sunt, quam olim ab Apoftolis Græci, & Romani” (Acosta, 1670 (1588): s/f).

<sup>155</sup> Para un estudio de la labor de José de Acosta y una comparación de su catequismo y el de Ricci, ver: Hosne (2013).

inmortalidad del alma, el anuncio de penas y recompensas eternas” (Proust, 1997: 35), dejando a un lado todo aquello que fuera aprehensible sólo a través de la fe. A modo de ejemplo, el jesuita Matteo Ricci en su catequismo de 1603 para la misión china aclara que había omitido “todos los misterios de nuestra santa fe, que no deben ser explicados sino a los catecúmenos y a los cristianos” (ídem).<sup>156</sup>

Por otra parte, esta estrategia “racional” para la conversión funcionaba no sólo a través de la palabra escrita en los catequismos japoneses, sino también en el ámbito de las disputas mantenidas entre ignacianos y bonzos budistas. Las *Cartas de Évora* mencionan asiduamente esos debates, que arrojaban resultados sorprendentes para los propios jesuitas. El sacerdote Gaspar Vilela señala en 1571 que los nipones “no se quieren hacer cristianos sino por disputa, y una vez que lo son, aunque pierdan la hacienda o los maten, no vuelven atrás.”<sup>157</sup>

Juan Fernández<sup>158</sup> (1526-1567), jesuita español que también arribó a Japón con Francisco en 1549, describió detalladamente una disputa pública que Cosme de Torres mantuvo con un grupo de bonzos en una misiva del 20 de octubre de 1551. Este encuentro, en el que Fernández ofició de intérprete, demuestra de qué manera los misioneros hacían uso de sus herramientas retóricas para desarrollar todo tipo de respuestas a través de argumentos racionales. En el inicio de la conversación (que es, más bien, una entrevista en la que los bonzos preguntan, Torres responde y Fernández traduce), los bonzos “preguntaron qué cosa era Dios, y dónde estaba”, a lo que los jesuitas explican que:

de todas las cosas que hay, sabemos que tuvieron un principio, pero bien sabemos que ellas a sí mismas no se iniciaron, y por eso hay un principio, que no tiene origen ni tendrá fin, que en nuestra lengua se llama Dios. Preguntaron si tenía cuerpo o se veía. Respondimos que aquellas cosas que tienen cuerpo y se ven en este mundo fueron hechas a partir de los elementos, y que Dios creó los elementos, por eso [él] no puede tener

---

<sup>156</sup> Para un análisis de este catequismo, llamado *Tianzhu Shiyi*, o, en traducción de A. Hosne, “True Meaning of the Lord of Heaven”, ver: Hosne (2013: 130-144).

<sup>157</sup> “Não se querem fazer christãos senão por disputa, & depois que o são, ainda que percão a fazenda, & os matem não tornão atras” (CE, 305r). Esta constancia de los neófitos será desarrollada en el próximo apartado.

<sup>158</sup> En las *Cartas de Évora*, su nombre es versionado en portugués como João Fernandes.

cuerpo hecho de elementos, porque si tuviera un cuerpo así, no podría ser el creador<sup>159</sup>

El dios cristiano es definido como un principio creador que, en cuanto tal, difiere ontológicamente de aquello que ha creado. Antes, los bonzos habían inquirido acerca del alma humana, caracterizada por los jesuitas como carente de materia y originada por “la voluntad de Dios”. Tanto la noción de un alma individual e inmortal como la de una creación *ex-nihilo* por parte de un dios universal constituían novedades dentro de la religiosidad nipona, que fueron bien recibidas por algunos de los bonzos que interrogaban a los dos misioneros (esto, al menos, según el testimonio del jesuita). Cada cierta cantidad de preguntas, Fernández cuenta que “confesaron entonces que teníamos razón”, o que “se quedaron satisfechos, diciendo que teníamos razón”.<sup>160</sup> Sin embargo, otros bonzos continuaban contrargumentando a través de preguntas inquisidoras: “Vinieron otros diciendo que si Dios es salvador y gobernador de todo el mundo, ¿cómo no ordenó que desde el comienzo fuese declarada y manifestada su ley en estas partes, y aguardó hasta ahora?”<sup>161</sup> En la respuesta, los jesuitas apelan a la razón natural como prueba de la existencia del orden divino y, por lo tanto, de la veracidad de los argumentos cristianos:

respondimos que la ley de Dios desde el comienzo del mundo hasta ahora fue declarada en todas las partes del mundo, en los entendimientos de los hombres: porque aunque un hombre se críe en la selva, sin gente, conociendo el bien y el mal, sabe que lo que no querría que otro le hiciera, hacérselo a otro es pecado.<sup>162</sup>

Con tales razones listas para ser esgrimidas ante esa gentilidad ideal, los ignacianos se

<sup>159</sup> “todas as cousas que ha, sabemos que tiverão principio, porem sabemos que ellas a si mesmas não se começarão, & por isso ha hum principio, o qual não tem principio, nem tera fim, & que este se chama na nossa lingua Deos. Preguntarão se tinha corpo, ou se se via? Respondemos que aquellas cousas que tem corpo, & se vem neste mundo, sam feitas dos elementos, & que Deos criou os elementos, por isso não pode ter corpo feito dos elementos: porque se dos elementos tivera corpo nam pudiera ser criador” (CE, 19r).

<sup>160</sup> “Confessaram elles então que tinhamos razão” (CE, 19v); “ficarão satisfeitos, dizendo que tinhamos razão” (CE, 20r).

<sup>161</sup> “Vierão outros dizendo, que se Deos he salvador & governador de todo o mundo, como não ordenou que desde começo fosse declarada & manifestada sua ley nestas partes, & aguardara ategora?” (CE, 20v).

<sup>162</sup> “Respondemos, que a ley de Deos desde começo do mundo ate agora, em todas as partes do mundo fora declarada em os entendimentos dos homens: porque ainda que hum homem se crie em os matos, sem gente, conhecendo o bem & o mal, sabe que o que nam queria que outrem lhe fizesse, fazelo a outrem he peccado” (CE, 20v-21r).



mantenían optimistas acerca del futuro de la misión. Al tomar esta actitud proseguían el camino de Francisco Xavier, quien en 1549 sostenía que “esta isla de Japón está muy dispuesta para que en ella se acreciente nuestra santa fe, y si nosotros supiésemos la lengua, no tengo ninguna duda en creer que se harían muchos cristianos”.<sup>163</sup>

No obstante, la experiencia sobre terreno nipón matizó tanto esa confianza plena en la misión como el retrato idealista de la alteridad nipona. Por un lado, esta sociedad siguió siendo concebida como portadora de refinamientos sociales y culturales sólo compatibles con un alto grado de civilidad y, en este sentido, se proyectó como “un mundo al revés de cómo corre en Europa” (Valignano: 1954, 33). Pero, por otro lado, la racionalidad nipona pronto dejó de ser considerada la puerta obligada hacia el cristianismo, y esa alteridad perfecta se transformó en el contrasentido de persistir, al mismo tiempo, gentil y racional.

## ii. Japón como “mundo al revés”

Avanzado el primer tomo del epistolario eborense, hallamos una misiva del jesuita portugués Gaspar Vilela (c.1526-1572) redactada desde Goa y dirigida a sus ex-compañeros del convento luso de Avis. Trata acerca de las diversas “sectas” y “monasterios” que conoció en Japón y, hacia el final, sostiene que “de cuantas naciones hay desde el cabo de Buena Esperanza hasta la India, sólo esta *se parece* a los portugueses en el orden civil, las cortesías y muchas otras costumbres que tiene”.<sup>164</sup> Vilela, que había vivido catorce años en la misión japonesa, encuentra en esa frase la síntesis de sus impresiones sobre los nipones. Para entonces, indicar el *parecido* entre las costumbres sociales europeas y las japonesas se había transformado en un frecuente tropo, derivado de la matriz idealista: la alteridad nipona, con

---

<sup>163</sup> “esta ilha de Iapão está mui desposta para em ella se acrecentar muito nossa santa fê; & se nos soubessemos falar a lingoa, não ponho duvida nenhuma em crer que se farião muitos Christãos” (CE, 10r).

<sup>164</sup> “de quantas nações ha do cabo de boa esperança pera a India esta sò se parece com Portugueses na policia, cortezias, & muitos outros custumes que tem” (CE, 329v).

sus fundamentos de racionalidad y sentido del honor, es vista por momentos como superlativa (“*más ... que*”) y por momentos como similar (“*como*”; “*parece*”) a la identidad europea.

La semejanza entre *nosotros* y *ellos* comienza a delinearse en características generales de los japoneses, como el ser “gente blanca y de buen entendimiento *como* los portugueses”, o tener “mucho orden tanto en los vestidos como en las costumbres y demás cosas.”<sup>165</sup> Así, nipones y lusos eran concebidos como un conjunto civilizado, oponible a cualquier manifestación de lo “salvaje”. Por ejemplo, en una epístola de 1565, el escritor jesuita Luis Fróis (1532-1597) menciona justamente un “reino grandísimo de salvajes” que habitaban el norte del archipiélago. Esos *otros* vivían “vestidos de pieles de animales”, eran “peludos en todo el cuerpo”, “animosos en el pelear” y no tenían “ley, ni adoración alguna.”<sup>166</sup> De modo que estos hombres, llamados *ainu* en Japón, eran no-europeos, pero también no-japoneses: el contraste entre “salvajes” y nipones evidencia la cercanía entre éstos y los europeos. En el linde entre lo “bárbaro” y lo “racional”, Japón y el Viejo Mundo se encontraban del mismo lado.<sup>167</sup>

No obstante, más allá de esas características “generales” que despertaban en los jesuitas la conciencia del parecido entre ellos mismos y los japoneses, al enfocar en los detalles de ciertas tradiciones ancestrales niponas el espejo de la simetría dejó paso a la fascinación por lo distinto.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> “he gente branca & de bom entendimento como os Portugueses, & tem muita policia, assi nos vestidos como custumes, & mais cousas” (CE, 304v-305r).

<sup>166</sup> “Deste reino de Iapão pera a parte do Norte (...) ha hum reino grandissimo de salvagens, os quaes andão vestidos de peles de animaes. São cabeludos em todo o corpo, & de grandissimas barbas, & bigodes (...) são animosos no peleijar, & os Iapões os temem”; “Não tem lei, nem adoração algua” (CE, 174v). Este pueblo nómade del norte de Japón (en particular, de la isla de Hokkaido) son los *ainu* o *emishi*, cuya existencia como etnia y cultura autónoma terminó durante los años de la restauración de Meiji (1868-1912). Sobre la historia de la conquista japonesa del territorio *ainu*, ver: Walker (2001).

<sup>167</sup> La palabra “bárbaro” no es utilizada por Fróis, sino que la tomamos de la tipología de “sociedades bárbaras” del jesuita José de Acosta, antes citada. Paradójicamente, los nipones tipificados de ese modo por Acosta, no aparecen como “bárbaros” en las *Cartas de Évora*.

<sup>168</sup> Si bien esta idea está presente en el título del trabajo de Carmelo Lisón Tolosana, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, no seguimos en absoluto la premisa con la que el autor español da inicio a su trabajo. Señala: “presento en esta monografía un excepcional modo de encuentro interétnico específicamente cultural en el siglo XVI; encuentro pacífico, sin

A modo de ejemplo, esto sucedió cuando el misionero Luis de Almeida (c. 1525-1583)<sup>169</sup> experimentó la costumbre tradicional nipona de la ceremonia del té. El jesuita debió acompañar a Luis Fróis en el camino desde Kyushu hasta Miyako por orden del superior de la misión, Cosme de Torres. Al regresar, redactó los pormenores de esa “peregrinación” en una extensa misiva que describe las ciudades y comunidades cristianas que visitó.<sup>170</sup> En un castillo en las afueras de Sakai, fue honrado con un exquisito modo de cortesía local, cuya regulación reconoció de inmediato como código de nobleza y civilidad:

Es costumbre entre los japoneses nobles y ricos, cuando tienen algún huésped que sea persona digna de respeto, mostrarle antes de despedirse unas piezas ricas en señal de amor. Con ellas beben una cierta hierba molida, que para quien acostumbra beberla es gustosa, que se llama té. La manera en que la preparan es así: tiran la cantidad de media cáscara de nuez de los polvos de esta hierba molida en una porcelana, y los deshacen con agua muy caliente, para luego beberla. Y para esto, tienen unas cacerolas de hierro antiquísimas, y así lo son también las porcelanas y la vasija en la que tiran el agua con la que enjuagan la porcelana, y un pequeño brasero en que ponen la tapa de la cacerola de hierro, para no apoyarla en el piso sobre las esteras. La vasija en la que tienen los polvos de té, la cuchara con que los sirven, el recipiente con el que tiran el agua caliente desde la cacerola, y brasero: *todas estas piezas son las piedras preciosas de Japón, de la misma manera en que entre nosotros se tienen anillos, joyas y collares de ricos rubíes y diamantes*. Hay orfebres que conocen estas piezas, y son consejeros para las compras y ventas. Para que conviden con tal hierba –la cual es muy buena, y la libra vale nueve o diez cruzados– y muestren tales piezas, dan primero un banquete, según la posibilidad de cada uno. El lugar en el que lo hacen son ciertas casas, a donde no entran sino para aquellas fiestas. Ver su limpieza fascina.<sup>171</sup>

---

conquista con lanza, ni humillación del nativo, ni imposición de ideas, sin sed de oro, ni retórica colonial; encuentro en coexistencia respetuosa y en aculturación imaginativa cuidadosamente programada” (2005: 5). La ingenuidad de su lectura o bien su profundo desconocimiento del tema se vuelven evidentes al contemplar algunos asuntos como: (i) el violento desenlace de la misión, nada “pacífico”, con persecuciones e inquisición contra jesuitas y cristianos nipones; (ii) el contexto de un mapa mundial de expansión del catolicismo durante la Contrarreforma, que procuraba diseminar por todo el orbe una determinada religión; (iii) el interés de los mercaderes del imperio portugués (y también del mismo Francisco Xavier, como se deja ver en la misiva que redactó para Pedro da Silva a poco de arribar a Japón, incluida en las *Cartas de Évora*) por monopolizar el comercio y así obtener la valiosa plata japonesa.

<sup>169</sup> Almeida ingresó en la Compañía en 1556 en Japón, a donde había viajado desde Lisboa como mercader.

<sup>170</sup> Almeida y Fróis partieron desde Hirado. Visitaron distintos pueblos de la isla de Kyushu (Kuchinotsu, Shimabara, Kutami, Usuki), luego pasaron a Shikoku, y de allí a Honshu. En esta isla arribaron a Sakai. Desde allí, Fróis se dirigió a Miyako y Almeida, a Nara, desde donde emprendió el regreso hacia Kyushu. Ver: CE, 159r-171v.

<sup>171</sup> “He costume antre os Iapões nobres e ricos, quando tem algum hospede, que seja pessoa de obrigação, por despedida mostrarem-lhe suas peças ricas em sinal de amor: as quaes são todos os pertrechos com que bebem hua certa erva moida, que a quem a costuma beber he gostosa, que se chama Chá. A maneira de a beberem, he deitarem cantidade de mea casca de noz dos pos desta erva muida em hua porcelana, & desfeitos com agoa muito quente os beberem, & pera isto tem huas panellas de ferro muito antiquissimas, & assi as porcelanas, & a vasilha em que deitão a agoa com que enxaguão a pocelana, & hua trempemzinha, em que poem a cobertoura da panela de ferro, por se não por no chão sobre as esteiras. A vasilha onde tem os pos do Chá, a colher com que os tirão, o coco com que tirão a agoa quente da panela, e o fogão, *todas estas peças*

Este pasaje constituye el primer registro occidental de la ceremonia del té japonesa (茶道 / *chadô* o 茶の湯 / *chanoyu*), tradición iniciada en el siglo XIII entre las castas guerreras y que consiste, como bien explica Almeida, en una codificada demostración de honor y agasajo hacia un invitado. El detalle de la descripción indica no sólo el asombro del testigo occidental sino también el alto grado de regulación de la ceremonia. Y, a su vez, ese refinamiento en la conducta del anfitrión es indudable marca tanto de su estrato social (“nobles y ricos”) como de la exquisita civilidad nipona.<sup>172</sup> Almeida construye un punto de referencia para sus lectores en la analogía entre las piezas de té niponas y las joyas europeas, ambas muestras de la riqueza del portador y de la generosidad hacia su invitado. La ceremonia en su conjunto es comprendida, entonces, como índice de la cortesanía japonesa, y sus utensilios son equiparados con los tesoros de la nobleza europea (“todas estas piezas son las piedras preciosas de Japón”).

Sin embargo, creemos que en el pasaje citado prima la mirada extrañada sobre una costumbre nunca antes vista ni imaginada, sin precedentes ni paralelos en la cultura del jesuita, para cuya explicación necesita demorarse en cada detalle de la ceremonia (contexto, procedimiento, utensilios, espacio), sin por ello comprender el trasfondo de sus

---

*são a pedraria do Iapão, da propria maneira que entre nos se tem aneis, joyas & colares de muito ricos rubis, & diamantes. E ha lapidairos disto, que conhecem as taes peças, & são corretores pera se comprarem & venderem. Assi que pera convidarem com a tal erva, da qual ha muito boa, & val o arratel a nove, e dez cruzados, & a mostrarem as taes peças, se da primeiro hum banquete, segundo a possibilidade de cada hum. O lugar onde se dá são certas casas, onde não entrão senão naquellas festas, & he pasmo ver a limpeza dellas”* (CE, 163r, nuestro subrayado).

<sup>172</sup> A este respecto, los argumentos de Norbert Elias (1969 y 1977) sobre la codificación de comportamientos sociales en el proceso de constitución de la “civilización” europea en el pasaje del Medioevo a la modernidad temprana, pueden vincularse con este tipo de refinamiento cívico en Japón. Como señala Gina Zabłudovsky en el prefacio a la tercera edición de *El proceso de la civilización*, la teoría de Elias sirve “como modelo” (2009: 20) para contextos históricos y geográficos diversos a los analizados por él. Más allá de esta posibilidad de abordar los procesos civilizatorios nipones desde esta perspectiva, sostenemos que subyace en la mirada de Luis de Almeida sobre la ceremonia del té la inmediata asunción de que se trata de una forma de *cortesía* comparable en sus significados con los modos europeos, que indica el alto grado de civilidad alcanzado por los nipones.

significaciones.<sup>173</sup> Para usar términos de Stephen Greenblatt, debajo de la minuciosa descripción se halla el “asombro” de Almeida, esa sensación que “es un reconocimiento instintivo de la diferencia” (Greenblatt, 1991: 57) y cuya experiencia “nos recuerda continuamente que nuestra comprensión del mundo es incompleta” (ib.: 61). El asombro frente a una ceremonia percibida como antiquísima y compleja, entonces, funciona como marca de la diferencia, como conciencia a la vez del parecido y de lo distinto entre esa cultura observada y la cultura de quien observa.

Así, tras el enfatizado símil entre nosotros y ellos, paulatinamente las peculiaridades niponas descritas en las *Cartas de Évora* dan lugar a la idea de que más que como el europeo, el mundo japonés se hallaba al revés. Con la racionalidad como base común, ambas civilizaciones parecían constituir mundos paralelos, que encontraron soluciones diversas a búsquedas análogas. Alessandro Valignano desarrolló esta idea en su *Sumario de las Cosas de Japón* de 1583:

realmente se puede decir que *Japón es un mundo al revés de como corre en Europa*, porque es en todo tan diferente y contrario que casi en ninguna cosa se conforman con nosotros, de manera que en el comer, en el vestir, en las honras, en las ceremonias, en la lengua, en el modo de tratar, en el asentar, en el edificar, en el servicio de sus casas, en el curar los heridos y enfermos, en el enseñar y criar sus niños y en todo lo demás es tan grande la diferencia y contrariedad que no se puede escribir ni entender. Y lo que en esto me admira es que *en todas estas cosas se gobiernan como gente de mucha prudencia y policía*, [por]que si en ellas se hubiesen [comportado] como gente bárbara no era de espantar, mas ver que en todo van al revés de Europa y que con esto concertasen sus ceremonias y costumbres, tan políticas y puestas en razón para quien bien las entiende, es cosa que puede causar no pequeña admiración (Valignano, 1954: 33, nuestro subrayado).

Según la cita, un cúmulo de diferencias en los modos de actuar alejaba a los japoneses de los

---

<sup>173</sup> La ceremonia del té está altamente regulada, y en ella deben intervenir los cinco sentidos. Entre el anfitrión y el invitado no suele haber diálogos, a excepción de unas pocas líneas previamente pautadas. El invitado debe conocer el ceremonial para poder participar de forma correcta y cortés, por ejemplo: debe comer una masa dulce antes de beber el té; sorber el final de la infusión haciendo algo de ruido para que el anfitrión (que no observa a su invitado) sepa que ya terminó; una vez vacía, debe observar la taza con detenimiento y pedirle al anfitrión que le deje contemplar también el resto de los elementos. En palabras de Okakura Kazuo: “el té-ismo es el culto basado en la adoración de lo bello en medio de los hechos sórdidos de la existencia diaria. Inculca pureza y armonía, el misterio de la caridad mutua, el romanticismo del orden social” (1961: 19). Ver también: Sanmi (1985), Shirane (2012). Agradezco a Malena Higashi por su asesoramiento sobre este tema.

Europeos; sin embargo, la “prudencia y policía” de su sociedad era cosa “de espantar” o motivo de “no pequeña admiración”. El sinsentido radicaba en que los nipones, al mismo tiempo, “en todo van al revés de Europa” y lograron construir una sociedad con costumbres “políticas y puestas en razón”.<sup>174</sup> La civilidad japonesa sustentaba una sensación de inversión, de estar frente a un mundo a la vez similar y opuesto al propio.

En una misiva del 6 de enero de 1584, incluida en el segundo tomo de las *Cartas de Évora*, el jesuita Lourenço Mexia también alude a esa sensación de radical diferencia entre nipones y europeos. Señala:

son los japoneses tan diferentes de todas las otras naciones, así en la ropa, la lengua, letras, costumbres y ceremonias, que no se puede imaginar. Tanto que si dentro de la naturaleza humana pudiera haber diferencia específica, diríamos que los japoneses son de una especie distinta a la de los otros hombres<sup>175</sup>

Llevada al hipérbolo, las cualidades extrañas de ese “mundo al revés” podían hasta ser vistas como propias de una especie distinta de la humana. Pero, al mismo tiempo, el uso del condicional (“si pudiera haber diferencia específica”), indica que Mexia, por supuesto, no dudaba de la condición humana de los nipones; en todo caso su expresión es una muestra más del “grave problema retórico” (Greenblatt, 2008: 57) en el que se vieron los europeos para expresar las novedades que encontraron más allá del mar.

La misma premisa del “mundo al revés” ordena un tratado de Luis Fróis, en el que reunió “diferencias de costumbres entre la gente de Europa y la de Japón”, dispuestas según temas como la vestimenta, la comida, la escritura, la religión, la guerra, entre otros, sin ofrecer una sistematización ni una interpretación conclusiva acerca de las disimilitudes.<sup>176</sup> Cada

---

<sup>174</sup> “Políticas”, en este contexto, debe entenderse como “civilizadas”. Este segundo término (junto con su familia de palabras: “civilizar”; “civilización”) no se halla en el diccionario de la Real Academia Española sino hasta 1786. Ver el recurso online del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE) en: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>. Consultado el 29 de junio de 2016.

<sup>175</sup> “Sãos os Iapões tam diferentes de todas as outras nações, assi no trajo, lingoa, letra, costumes, & cerimonias, que não se pode imaginar, tanto que se na natureza humana podera aver differença specifica, disseramos, que os Iapões erão de diferente specie dos outros homens” (CE II, 123r).

<sup>176</sup> *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão*. El texto, redactado en 1585, fue hallado por el jesuita

oración del texto de Fróis responde a la estructura binaria *nosotros/ellos* y contribuye a la sensación de extrañeza frente a un mundo cuyo orden no tiene parangón con el europeo. A modo de ejemplo: “Nosotros entramos a las casas calzados; en Japón eso es una descortesía, y deben dejarse los zapatos en la puerta” (Fróis, 2001: 67); “Nosotros comemos todas las cosas con la mano; los japoneses, hombres y mujeres, desde niños comen con dos palos” (ib.: 95); “Nosotros escribimos con veintidós letras; ellos con cuarenta y ocho en su abecé de *kana*, y con infinitos caracteres en diversas letras”<sup>177</sup> (ib.: 119).

Claude Lévi-Strauss ha dicho que este tratado construye sobre Japón una “imagen simétrica de nosotros mismos, reflejada por un espejo” (2012: 112). Un efecto de extrañamiento como “instancia aleccionadora de la propia condición” (Paredes, 2004: 14) entraba en funcionamiento al ver este espejo invertido que era Japón. Sostenemos que el extrañamiento se potenciaba gracias a la sensación del observador de ser al mismo tiempo “semejante y diferente” a lo que observaba (Lévi-Strauss, 2012: 112), pues debía agudizar su mirada para ubicar el detalle de lo disímil, y, de ser posible, el origen de la inversión. En este sentido, un único elemento rehuía de toda simetría y agotó la fascinación de los europeos para dar pie a la consternación, al lamento de ver esa sociedad casi-igual que, sin embargo, desconocía al único y verdadero dios.

Una vez ubicado el origen del “revés” de ese mundo en su paganismo, hallamos expresiones de paradoja, que explicitan esa doble condición de la sociedad japonesa, a la vez “política” y pagana. El jesuita portugués Baltasar Gago señala en una misiva de 1555: “es

---

Josef Franz Schütte en la Real Academia de la Historia en 1946. El mismo investigador llevó a cabo la primera y única edición crítica en 1955. Aquí consultamos la edición de Loureiro (2001). Para un análisis del texto, ver nuestro trabajo: Hoyos Hattori (2012).

<sup>177</sup> “Nós entramos nas casas calçados; em Japão é descortesia e hão-se de deixar os sapatos à porta” (Fróis, 2001: 67); “Nós comemos todas as coisas com a mão; os japões, homens e mulheres, desde crianças comem com dos paus” (ib: 95); “Nós escrevemos com vinte e duas letras; eles com quarenta e oito no a.b.c. de cana e com infinitos caracteres em diversas letras” (ib: 119). El “abecé de *kana*” es una alusión a los sistemas de escritura silábicos japoneses, llamados *hiragana* y *katakana*. En cambio, los “infinitos caracteres” aluden a la escritura de *kanji* o ideogramas, de origen chino. Ambos sistemas se combinan permanentemente en los textos japoneses.

muy lamentable ver gente blanca, tan bien proporcionada y bella, tan educada en las cosas humanas que a su modo no les falta nada, que caiga en unas cosas tan viles y bajas y fuera de todo juicio y razón”<sup>178</sup>. Diez años después, hallamos en otra carta de Luis de Almeida:

Por cierto que es para llorar la ceguera con que corren de todas partes a sus templos, como si no hubiese otra salvación sino aquellas pagodas que adoran. Sobre todo es motivo para espantarse mucho ver una gente tan limpia, educada y discreta (que en ninguna cosa tienen las mañas de los chinos ni de la gente de la India) estar atada a tantas ignorancias que el demonio les mete en la cabeza.<sup>179</sup>

Así, la misma sociedad es vista como “superlativa”, como “mundo al revés” y, finalmente, como demoníaca. El parecido con Europa, en esta última matriz, fue concebida no como producto de la “policía” original de los nipones, sino como una estrategia del diablo, que imitaba los hábitos de los cristianos y así “confundía” a los japoneses, como será retomado *infra*.

Frente a una sociedad “contraria” a Europa y al mismo tiempo “política”, gentil pero a la vez no-salvaje, la conversión se perfiló como la herramienta de transformación por excelencia. Lejos de comportar un cambio análogo al de los pueblos “sin ley, sin rey, sin asiento” (Acosta, 1670: s/f), para quienes volverse cristianos implicaba adoptar formas de organización social diversas a las propias, en el caso japonés la conversión, en un principio, se complementaría con la “policía” ya existente.<sup>180</sup> Sin embargo, como veremos a continuación, la evangelización pronto se reveló también como estrategia de intervención política en un

---

<sup>178</sup> “he muito de sentir, ver gente branca, tam bem proporcionada & bela, & tam polida nas cousas humanas, que lhes não falta nada em sua maneira & cairem em huas cousas tam vis & baixas & fora de todo juizo & rezão” (CE, 40r).

<sup>179</sup> “Por certo que he pera chorar a ceguera com que a estes templos correm de todas as partes, como se não ouvesse outra salvação, senão naquelles pagodes, que adorão, & sobre tudo o que he muito pera espantar, ver hua gente tão limpa, e tão polida, & discreta (que em cousa nenhuma tem arte de Chinas, nem de gente da india) estarem atados a tantas inhorancias, que o demonio lhes mete em cabeça” (CE, 167r-v).

<sup>180</sup> Las investigaciones realizadas acerca de las misiones jesuitas en América es, por supuesto, vastísima. Como puntos de referencia ineludibles, y que enfocan en la proyección mundial de la labor jesuita, remitimos a los siguientes trabajos de la última década: el estudio comparatista ya citado de Ana Hosne (2013), a propósito de la labor de la Compañía en Perú y en China; los análisis reunidos por John O'Malley (2006); el libro editado por Elisabetta Corsi (2008) acerca de las misiones en Asia y América durante la modernidad temprana.



contexto de belicosidad generalizada. Los jesuitas postularon la fe cristiana como llave para una paz universal en la que los conversos jugarían un rol fundamental.

## **2.2. La conversión como pasaje a la estabilidad**

Hasta aquí enfocamos en las representaciones de la alteridad *en cuanto tal*; a continuación, indagaremos en los retratos de esa alteridad transformada, devenida cristiana y, por tanto, profundamente cercana a los europeos en su identidad. Las *Cartas de Évora* insisten en tres características de esta nueva comunidad, que la volvían extraordinaria y potencial ejemplo para la misma iglesia del Viejo Mundo: la devoción, la obediencia y la constancia. Veremos que la condición excepcional de esta sociedad, hasta aquí estudiada en la alteridad en tanto conjunto, fue encauzada como característica definitoria de los nuevos cristianos, en dos vertientes: agrupados en tanto conjunto popular; o bien individualizados en ciertas personas notables, como dos “reyes” conversos de la isla de Kyushu.

### i. Los devotos o la comunidad cristiano-japonesa

Como ya hemos señalado, a lo largo del epistolario eborense los escritores-jesuitas experimentaron con gran frecuencia situaciones asombrosas. Desde la existencia misma de una sociedad tan distinta a la propia y a la vez poblada de “gente blanca y de buen entendimiento”, hasta la ceremonia del té antes comentada, las experiencias de lo distinto invitaban a la incredulidad y la sorpresa. Sin embargo, notamos una especial tendencia al uso de términos como “maravilla” o “espanto”<sup>181</sup> cuando los misioneros se encargaban de retratar

---

<sup>181</sup> Esta palabra en portugués significa, en primer lugar, “asombro” o “sorpresa”. En el español del siglo XVIII esta acepción también aparece: según el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española (1732), “espanto” “vale assimismo admiración y assombro, no causado de miedo”. Ver: <http://web.frl.es/DA.html>. Consultado el 2 de septiembre de 2016.

a la nueva comunidad cristiana del archipiélago. La *devoción* de estos neófitos, testificada por los escritores, parecía duplicar el desafío a las capacidades retóricas de los ignacianos.

En 1564, el misionero Gianbattista de Monte (1528-1587) –llamado en el epistolario Jõao Bautista– redactó una misiva dirigida al jesuita Juan de Polanco<sup>182</sup> desde la provincia nipona de Bungo. Encargado de describir la celebración de semana santa en la ciudad de Funai, comienza con la siguiente apelación a la credibilidad de su lector: “en verdad le digo que vi cosas que nunca vi en Europa: porque ver en cuaresma las penitencias cotidianas que hacen en esta iglesia es para loar mucho a Dios, viendo tanto fervor y devoción en gente tan nueva en la fe.”<sup>183</sup> Llegado a Japón apenas un año antes, Bautista se mostraba “atónito” de ver “cosas que nunca vi[o] en Europa”; se refería en particular al “fervor y devoción” de los nuevos cristianos. Un hecho en particular, presenciado por el jesuita, justificaba tamaño asombro: los azotes (o “disciplinas”) que los conversos se auto-infligían el jueves santo:

una vez apagadas las velas, toman una tan notable disciplina que yo nunca imaginé, ni vi, ni oí cosa semejante. La primera vez que los vi quedé atónito y fuera de mí. Las disciplinas que hacen en semana santa todo el tiempo que el Señor está en el sepulcro (...) son tales, que la iglesia y el camino que va desde allí al hospital de la misericordia está todo ensangrentado, de suerte que [con verlo] bastaría para mover corazones de piedra<sup>184</sup>

La imagen de un camino atestado de sangre cristiana en un pueblo periférico del archipiélago japonés colmaba de un sentido ejemplar y extraordinario a esta nueva iglesia. En la misma carta, Bautista explica que este deseo de ser disciplinantes era “dado”, es decir, propio o característico de los conversos japoneses en particular: “son tan deseosos de hacer penitencia,

---

<sup>182</sup> Como ya ha sido señalado, este jesuita fue clave en la reglamentación de la escritura epistolar. Ver: Justo (2013) y Nelles (2014).

<sup>183</sup> “Em verdade lhe digo, que vi cousas que nunca vi em Europa: porque ver em hua coresma as penitencias quotidianas que fazem nesta igreja, he muito pera louvar ao Senhor, em ver tanto fervor & devação, em gente tão nova na fé” (CE, 153v). Nuestro subrayado.

<sup>184</sup> “tomão hua tão notavel diciplina apagadas as candeas, que eu nunca cuidei de ver, nem ouvir cousa semelhante, porque a primeira vez que os ouvi fiquei atonito, & fora de mi. As diciplinas que fazem na semana santa todo o tempo que o Senhor esta no sepulcro (...) são de maneira, que a igreja, & o caminho que vai della ao espital da misericordia he tudo ensangoentado, de sorte que bastaria pera mover corações de pedra” (CE, 153v).

y *tan dados a ella*, así hombres como mujeres, que muchas veces fui importunado por algunas, para que les diese licencia para que se disciplinasen (...) con rosetas de hierro”.<sup>185</sup>

El fervor japonés por el disciplinamiento del propio cuerpo se convierte en un *leitmotiv* del epistolario eborense.<sup>186</sup> La misma imagen de la sangre cristiana sobre la tierra nipona despertaba en los misioneros la sensación de ser testigos de algo sin precedentes en la historia del cristianismo. Notamos, en este sentido, la insistencia en frases como: “nunca vimos tanta devoción”; “[vi] cosas que nunca vi en Europa”; “nunca vi gente tan cercana ni tan fervorosa en las cosas de su salvación”; “di muchas gracias a Dios por ver en tierras tan remotas cosas que nunca vi en Italia”<sup>187</sup>; etc.

Así como la racionalidad, curiosidad u honestidad de los japoneses eran cualidades nunca-vistas en “lo descubierto” según la matriz idealista que analizamos más arriba, en el tratamiento de los conversos el fervor cristiano funcionaba como característica excepcional, que diferenciaba a esta comunidad de todas las iglesias del mundo, incluida la europea. En una epístola de Luis de Almeida, redactada desde Yokoseura el 17 de noviembre de 1563, encontramos otra descripción de la semana santa japonesa:

---

<sup>185</sup> “São tão desejosos de fazer penitencia, & *dados a ella*, assi homens como molheres, que muitas vezes fui emportunado dalguas, pera que lhes desse licença pera que se diciplinassem na igreja com rosetas de ferro” (CE, 153v, nuestro subrayado).

<sup>186</sup> A modo de ejemplos: “Es la gente que más cruelmente se disciplina de cuantas vi” (“He gente que mais cruamente se disciplina de quantas vi”, CE, 83r); “se disciplinan con tantas lágrimas y cantidad de sangre, que cada vez que los volvía a oír me asombraba” (“se diciplinão (...) com tantas lagrimas, & copia de sange que cada vez que os ouvia de novo me espantava”, CE, 147r-v); “todos con sus disciplinas entraron en la iglesia, e hicieron la más alta disciplina que se pueda decir” (“Assi que todos con suas disciplinas entrarão na igreja, & fizerão a mais alta diciplina que dizer se pode”, CE, 171v); “Comenzaron a disciplinarse después de cerrar el Santísimo Sacramento, y hombres y niños lo acompañaron con esta penitencia de manera que siempre, día y noche, hubo disciplinantes” (“Começarão a diciprinarse depois de se encerrar o Santissimo Sacramento, e homens, & meninos o acompanharão com esta penitencia de maneira que ouve sempre diciprinantes de dia, & de noite”, CE, 225r); “yo vi con mis ojos el jueves santo disciplinarse más de cuatrocientos hombres y más de quinientas mujeres, todos con disciplinas de rosetas con gran crueldad, fervor, lágrimas y gemidos” (“eu vi com meus olhos quinta feira da somana santa, diciplinarense mais de quatrocentos homens, & mais de quinhentas molheres, todos com deciplinas de rosetas com grande crueldade, fervor, lagrimas, e gemidos”, CE, 253v); “tanto se frecuentó la disciplina que fue necesario rogar a los fervientes que cesaran” (“assi se frequentou a disciplina que era necessario rogar aos fervorentes que ceçassem”, CE, 278r).

<sup>187</sup> “nunca vimos tanta devação (CE, 53v); “vi cousas que nunca vi em Europa” (CE; 154v); “nunca vi gente tam domestica, nem tão afervorada nas cousas de sua salvação como esta” (CE, 158v); “eu em particular dei muitas graças a Deos, por em terras tão remotas ver cousas que nunca em Italia cuidei de ver” (CE, 255r).

Tres horas después del mediodía, empezaron a venir muchos disciplinantes, todos con vestidos negros, sus coronas de espinos, y cruces encima (...) ¡Y decir, queridos hermanos, cómo se disciplinaron! Yo les digo que *llevan ventaja a los cristianos de aquellas partes*. Entre los que se disciplinaron en el día, vino un viejo de setenta años, conocido de todos, y se disciplinó con tanto fervor, y dijo tales coloquios, que a todos los que había en la iglesia movió a derramar muchas lágrimas, y las palabras que de cuando en cuando decía con mucho sentimiento eran: “Oh triste de mí, cuántas veces he quebrado los mandamientos de Dios”. Y esas palabras parecían quebrar los corazones de quien las oía<sup>188</sup>

De manera análoga a la mirada sobre lo japonés que discutimos antes, aquí se perfila específicamente a la comunidad cristiano-japonesa como portadora de una cualidad superlativa: esta iglesia era “*más devota que*” la europea.

El jesuita Miguel Vaz, en una misiva de 1570, compara explícitamente a la comunidad cristiana de Europa con la que tiene frente a sus ojos, una pequeña congregación de la isla japonesa de Shiki:

Les aseguro, queridísimos padres y hermanos, que si nuestro Señor hiciera el milagro de que a un mismo tiempo pudiesen estar oyendo y viendo las solemnidades de esas partes, y la devoción con que esta cristiandad celebraba esta noche, sería muy fácil juzgar cuál escogerían. Porque lo que más consolaba en esta parte era ver que todo era efecto del Espíritu Santo, porque no hay otra cosa de donde pudieran nacer tales movimientos<sup>189</sup>

El jesuita no tenía dudas en elegir la “devoción” nipona frente a la mera “solemnidad” del Viejo Mundo (“esas partes”). Los conversos japoneses, así, devinieron potenciales ejemplos para los cristianos europeos. En efecto, la ejemplaridad es explicitada en la misma misiva de Vaz, a raíz del entusiasmo fuera de lo común que suscitaba entre los cristianos japoneses el sacramento de la confesión:

---

<sup>188</sup> “As tres horas depois de meo começãõ a vir muitos diciplinantes todos com vestimentas pretas, & suas coroas despinhos & com cruces encima (...) E dizer carissimos irmãos como se diciplinãõ, eu lhes digo que levãõ vantagem aos Christãos dessas partes. Entre os que se diciplinãõ de dia, veo hum velho de setenta annos conhecido de todos, & diciplinouse com tanto fervor, & disse taes colloquios, que a todos os que avia na igreja moveo a derramarem muitas lagrimas, & as palavras que de quando em quando dezia com muito sentimento, erãõ: O triste de mi, quantas vezes tenho quebrado os mandamentos de Deos. E estas palavras parecia que quebravãõ os corações de quem as ouvia” (CE, 120v, nuestro subrayado).

<sup>189</sup> “Cerificolhes charissimos padres & irmãos que se nosso Senhor fizera tal milagre, que em hum mesmo tempo estiverãõ ouvindo & vendo as solenidades dessas partes, & a devaçãõ com que esta Christandade celebrava esta noite, que fora muito facil de julgar qual escolherãõ; porque o que mais consolava nesta parte era ver que todos estes effeitos somente erãõ do Spirito Santo; por não aver outra cousa donde tão grandissimos movimentos podessem nacer” (CE, 299v).

me decidí a trabajar por todas las vías para consolarlos con la confesión que tanto deseaban. (...) crean que cuando vi *el fervor y la sed con que corrían* [a confesarse], deseé que estuvieran presentes los cristianos de esas partes quienes, criados con la leche de la iglesia y corroborados con el pan de sus divinas amonestaciones, se muestran fríos en el uso de este sacramento. Porque no dudo de que aquellos a quienes la frecuencia de las prédicas no puede duplicarlos en la fe, los duplicará *un ejemplo tan vivo* como son cristianos tan tiernos en la fe<sup>190</sup>

“Ejemplo vivo”, la nueva iglesia japonesa se erigía como potencial fuente de inspiración y renovación de la fe de los antiguos cristianos.<sup>191</sup>

Ahora bien, para que este potencial ejemplo se realizara, era necesario que los jesuitas devinieran escritores: poder ver lo extraordinario de esta nueva cristiandad se traducía en la responsabilidad de atestiguarla ante los miembros ausentes de la Compañía de Jesús. Es decir, escribir cartas. La función edificante de estas misivas, largamente discutida en el primer capítulo, brindaba un sentido específico a la frecuente referencia a lo visual y lo novedoso de la iglesia de Japón. Pues los testimonios de los misioneros, basados en lo visto u oído en el archipiélago, contribuían a la edificación tanto de los compañeros ignacianos como de los lectores europeos del epistolario, esos otros cristianos a los que los japoneses “llevan ventaja”.

Además de este fervor por disciplinarse, comulgar y confesarse, los cristiano-japoneses son retratados como ejemplos de obediencia. En primer lugar, este principio de comportamiento responde a los mandatos de los propios jesuitas, tal como lo explica “un

---

<sup>190</sup> “determinei trabalhar por todas as vias polos consolar com a confissão que tanto desejavão, (...) creão que quando vi *o fervor & sede com que corrião* desejei presentes os Christãos dessas partes, que criados com o leite da igreja, e corroborados com o pão de suas divinas amoestações se mostrão frios no uso deste sacramento, porque não duvido de aquellos a quem a frequencia das pregações não pode dobrar, dobrara *hum tão vivo exemplo* como he o de Christãos tão tenros na fe” (CE, 300r, nuestro subrayado).

<sup>191</sup> En otras misivas también aparece este “fervor” por la confesión. Por ejemplo, Juan Fernández así lo cuenta en una misiva del 15 de septiembre de 1566: “Fue tanto el fervor de los cristianos por oír la manera en que se debían confesar, que todos los días estaba la iglesia llena desde la mañana hasta la noche. Dedicaban a oír y prepararse ocho días y, una vez preparados, esperaban diez o quince días para que les oyeran [la confesión]. El padre confesaba todo el día y también dos horas por la noche” (“Foi tanto o fervor dos Christãos em ouvir da maneira que se avião de confessar, que todos os dias estava a igreja cheia desde pola manhã ate noite. Punhão em ouvir, & se aparelhar oito dias, & aparelhados esperavão dez ou quinze dias, pera que os ouvissem. O padre confessava todo o dia, & duas horas á noite os homens”, CE, 231r-v). O, en la pluma de Gaspar Vilela en 1571: “Son extremadamente devotos a la confesión, y si pudiesen, cada ocho días o menos, se confesarían” (“São em extremo devotos da confissão; & se podesse ser cada oito dias & menos, se confessarião”, CE, 318v).

portugués hombre honesto” quien señala en una misiva del 15 de agosto de 1569: “digo que en todo el mundo los padres no son obedecidos ni venerados como los que están en Japón.”<sup>192</sup>

Pero la obediencia de los cristianos no se limitaba a las autoridades eclesiásticas, sino que también alcanzaba el reino de lo temporal, como veremos a continuación a partir de un caso en particular.

En 1577, un joven cortesano de la provincia de Bungo, sobrino del *daimyô* Ôtomo Yoshishige (1530-1587), se convirtió al cristianismo con el nombre de Simón.<sup>193</sup> Con ello suscitó un serio conflicto político, pues su padre (llamado en la fuente “Chicacata”) se opuso violentamente a ese bautismo y obtuvo el apoyo de su hermana, mujer de Yoshishige y “reina” de Bungo. Luis Fróis y Francisco Cabral debieron intervenir para aplacar la ira de Chicacata contra la Compañía de Jesús, para lo que redactaron una serie de cartas dirigidas tanto a él como a otros miembros de la corte. En una de esas misivas, y frente a la acusación de que la conversión al cristianismo volvía más desobedientes a los japoneses, los jesuitas desarrollan el siguiente argumento:

En cuanto a la obediencia y consideración que se ha de tener del servicio al rey y señor (...), así como en el primero de los tres mandamientos que tocan solamente al culto divino, Dios nuestro señor quería ser sobre todas las cosas honrado y amado con todas las fuerzas, así en los siete mandamientos que tocan a lo temporal puso como cabeza y regla de todos los demás a la obediencia, veneración y servicio que se debe a los padres, reyes y señores temporales<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> “assí que digo que em todo o mundo os padres não são obedecidos nem venerados como os que estão em Iapão” (CE, 285r).

<sup>193</sup> Los jesuitas eligieron la ciudad de Funai, capital de Bungo, como base de la misión entre 1556 y 1562, en lo que J. Ruiz-de-Medina ha llamado la “época de Bungo” (1995: 25). En 1562, el vecino Ômura Sumitada donó a la Compañía el puerto de Yokoseura, y Cosme de Torres (1510-1570), superior de la misión, se trasladó allí y ya no volvió a Bungo. La comunidad cristiana de esa provincia se mantuvo gracias a las periódicas visitas de algunos sacerdotes o bien “hermanos” jesuitas (es decir, jesuitas aún no ordenados sacerdotes), hasta que durante el bienio 1577-78 se instaló allí Luis Fróis, alentado por el creciente interés de Ôtomo Yoshishige por el cristianismo. Éste, como veremos más abajo, finalmente se bautizó con el nombre de don Francisco en 1578.

<sup>194</sup> “assí como no primeiro dos tres mandamentos que tocão ao culto divino, Deos nosso Senhor queria ser sobre toda sas cousas honrado, & amado com todas as forças, assí nos sete que tocão ao proximo pos como cabeça, & regra de todos os mais, a obediencia, veneração & serviço que se deve aos pais, reis & senhores temporaes” (CE, 385r).

El cuarto mandamiento es presentado por los ignacianos como precepto moral de “obediencia, veneración y servicio” a las autoridades temporales, desde el ámbito familiar hasta el público. Y, con ello, el cristianismo devino promotor de una ciudadanía obediente y servicial que, en el contexto de los “Estados en Guerra”, podía funcionar como argumento legitimador de la actividad misionera.

La idea de que la religión europea conllevaba una ética de comportamiento no sólo espiritual sino también cívico se consolida en otra epístola publicada en Évora. En 1562, Luis de Almeida redactó desde Yokoseura una misiva acerca de sus recientes visitas a las comunidades cristianas del sur de Kyushu.<sup>195</sup> Menciona allí a un fervoroso cristiano, cuyo “pasatiempo es ir a un bosque y en el lugar más solitario, ponerse a leer” una doctrina cristiana traducida al japonés. Este converso, que “medita con tanto sentimiento que no puede contener las lágrimas de la alegría que siente de conocer a Dios”,<sup>196</sup> es probado por Almeida del siguiente modo:

le pregunté qué haría si el Rey lo mandase a llamar y le dijese: «No seas más cristiano, porque sos mío y vives de la renta que yo te doy». Enseguida respondió: «Le diría lo siguiente: –Señor, ¿quieres que te sirva con toda fidelidad?, ¿quieres que te ame?, ¿quieres que te sea leal?, ¿que sea humilde, paciente, misericordioso a todos? Mándame [entonces] que sea cristiano, porque todo eso es quien es cristiano»<sup>197</sup>

Los cristianos, según la cita, ubicaban la actitud de fidelidad y amor por el “rey” entre los valores de su nueva religión. En efecto, este neófito atribuía a su nueva fe todos esos principios de comportamiento social que apuntaban en su conjunto al resguardo del orden civil, incluso más allá del paganismo de quien detentara el poder temporal.

---

<sup>195</sup> Esta epístola ha sido analizada en el capítulo 1, a propósito de la omisión deliberada de la traducción de “dios” como “dainichi” en la comunidad cristiana de Kagoshima.

<sup>196</sup> “o seu passatempo he irse pera hum bosque, & no mais solitario lugar se põe a ler hum capitulo do livro que treladou, e sobre elle está meditando com tanto sentimento que não pode ter as lagrimas da alegria que sente de conhecer a Deos & suas cousas” (CE, 107r).

<sup>197</sup> “lhe perguntei que faria se o el Rei mandasse chamar, & lhe dissesse, Não sejais mais Christão, pois sois meu, & viveis da renda que vos eu dou. Respondeo logo: o que lhe responderei sera dizerlhe: Senhor quereis vos que vos eu sirva com toda a fidalidade? Quereis que vos ame? Quereis que vos seja leal? Que seja humilde, paciente, misericordioso a todos? Mandaime que seja Christão, porque tudo isto tem o que he Christão.” (CE, 107r).

En la vereda opuesta, los jesuitas consideraban que el origen del desorden social imperante en el archipiélago se hallaba en el desconocimiento del “dios creador de todas las cosas” por parte del común de los nipones (todavía paganos). El misionero João Bautista en una misiva de 1564, sostiene:

hay en esta tierra continuas guerras entre los señores, porque como no temen a Dios, y cada uno quiere ser cabeza, y no obedecen a los mayores sino porque no pueden evitarlo, en cuanto ven su oportunidad, enseguida se levantan contra sus señores. Y así el demonio los trae en continuas guerras, y muchas veces se destruyen los unos a los otros, quemando sus ciudades y lugares, lo cual pueden hacer muy fácilmente porque es todo de madera. Esto es un gran impedimento para manifestar la ley de Dios<sup>198</sup>

El razonamiento del jesuita es el siguiente: la ausencia del “temor de Dios” explicaba el afán de los japoneses paganos por obtener poder terrenal; en consecuencia, vivían en “continuas guerras”, dando al fuego las ciudades edificadas; este estado general de descontrol y mutación social imposibilitaba que se “manifieste la ley de Dios”, que podía restablecer el orden. *Ergo*, la inestabilidad política de Japón era a la vez causa y consecuencia de su paganismo, en un sinfín que se retro-alimentaba y perpetuaba la mutabilidad como rasgo saliente de la alteridad gentílica.

Volvamos ahora a los cristiano-japoneses. Su devoción y su obediencia se complementan en este marco con una tercera virtud, que disputa contra esa inestabilidad socio-política: la constancia. Las misivas con gran frecuencia explicitan que la fe de los conversos no era repentina e inestable, sino que, una vez que se habían convencido de ser cristianos, “no hay gente tan constante” (CE, 18r). Esto entra en vínculo con la racionalidad que analizamos antes, pues la constancia, según los autores, era producto del convencimiento racional de los neófitos.

---

<sup>198</sup> “Ha esta terra continuas guerras entre os senhores, porque como não temem a Deos, & cada hum quer ser cabeça, & não obedecem aos maiores senão porque mais não podem, como vem a sua logo se alevantão contra seus senhores, & assi o demonio os traz em continuas guerras, & per muitas vezes se destruem huns aos outros, queimando suas cidades, & lugares, o que fazem facilmente, por serem todas de madeira, o que he grande empedimento pera manifestar a lei de Deos” (CE, 152v-153r).



La “firmeza de los que se convierten” (CE, 37v) deviene una cualidad especial de la comunidad cristiana (y materia de edificación para los europeos) cuando es puesta a prueba por las “persecuciones” de las que comenzaron a ser víctimas jesuitas y conversos. Ante las adversidades maquinadas “por el demonio”, los nuevos cristianos hallaron la oportunidad de *atestiguar* la verdad de su fe a través del abandono de sus bienes temporales. A modo de ejemplo, en una carta de 1569, Miguel Vaz cuenta que Luis de Almeida dio inicio a la misión en Amakusa, un pequeño pueblo de una isla del litoral oeste de Kyushu, y tuvo relativo éxito hasta que:

el demonio hizo que se levantaran dos hermanos del *tono* junto con los bonzos y muchos gentiles, con tanta furia que quitaron del reino al regente y a su suegro, ambos cristianos, y también a todos sus servidores. Por cierto que era materia para loar mucho a Dios nuestro señor ver que cristianos de dos meses con tanta constancia dejaban sus casas, heredades y cargos, y se iban a Kuchinotsu, porque es un pueblo de cristianos. Todo esto da muestras de que el regente recibió la ley de Dios de corazón y con entendimiento.<sup>199</sup>

La fe promulgada por Almeida se había arraigado en estos cristianos “de dos meses” a tal punto que por ella estaban dispuestos a dejar sus “casas, heredades y cargos”. Y, al agudizarse las persecuciones anticristianas, el desapego de los conversos se amplió aún más, hasta alcanzar la vida misma de los neófitos que testimoniaron su fe al abrazar el martirio, como veremos a continuación.

---

<sup>199</sup> “o demonio fez de maneira que se alevantarão dous irmãos do Tono com os Bonzos, & muitos gentios & com tanta furia que degradarão do reino o regedor & seu sogro Christãos, com todos os da sua obrigação, que por certo era materia pera muito se louvar a Deos nosso Senhor, ver Christãos de dous meses, & que com tanta constancia deixavão suas casas, & erdades, & cargo, & irense pera Cochinoçú, por ser lugar de Christãos, onde da o regedor mostras que recebeo a lei de Deos de coração, & com entendimento” (CE, 269r).

## ii. Atestiguar la constancia: los primeros mártires de Japón

*los mataron y todos dimos muchas gracias a nuestro Señor, que nos trajo a tierras extrañas para ver y deleitarnos con sus maravillas y sus santos, y para enterrar mártires por su santo nombre*<sup>200</sup>

Belchior de Figueiredo, Ômura, 16 de octubre de 1571

Según la etimología latina de la palabra, un mártir era un *testigo*. Alguien que prestaba testimonio con su propia vida de aquello que sabía. Y eso que el mártir conocía y atestiguaba era la verdad de la religión por él profesada, el cristianismo.<sup>201</sup> Su muerte, sin embargo, no se agotaba en sí misma, sino que funcionaba como mensaje (testimonio) para otros hombres, pues, en palabras de José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, “desafiaba a los perseguidores, reforzaba la comunidad de los creyentes y, al mismo tiempo, impulsaba la conversión de quienes aún no creían” (2014: 96). La muerte de un mártir, entonces, debía ser inscrita en la memoria de su comunidad.

Las representaciones de martirios abundan en las *Cartas de Évora*. Pues, más allá de que la persecución anticristiana se sistematizó y se volvió política oficial entrado el siglo XVII, ya desde los primeros años de la misión jesuita hubo puntuales casos de violencia contra los neófitos. En el marco de escritura, edición y circulación del epistolario eborense, estos casos se cargaban de un significado específico, no ya simplemente cristiano, sino católico y jesuita. La existencia de mártires japoneses, que funcionaba como desafío al perseguidor y estímulo al sentimiento cristiano, además podía proyectarse hacia el contexto *mundial* de labor de la Compañía de Jesús. En este sentido, la divulgación de estos martirios en Europa apuntaba a ensalzar a los misioneros jesuitas y legitimar la exclusividad de la orden

---

<sup>200</sup> “os matarão & todos ficamos dando muitas graças a nosso Senhor que nos trouxe a terras estranhas, a ver & gostar suas maravilhas, & seus santos, & enterrar martires por seu santo nome” (CE, 317v).

<sup>201</sup> La palabra *mártir*, tal como explican Burucúa y Kwiatkowski (2014: 95-98), fue cargándose del significado específico de “muerte por la fe cristiana” durante los primeros siglos de la iglesia. En el siglo VIII, según los autores, “se alcanzó una definición más precisa en términos canónicos del significado del término: el mártir debía enfrentar a la muerte, producida a causa de sus creencias religiosas y provocadas por un tercero, pues la víctima aceptaba su destino conscientemente en lugar de abjurar de sus creencias” (2014: 97).

sobre ese territorio.<sup>202</sup> De ahí la expresión de felicidad y gratitud de Belchior de Figueiredo en las palabras elegidas como epígrafe: los escritores-jesuitas se erigían como testigos de los martirios y, por tanto, era su responsabilidad inscribirlos en el relato del éxito de la misión.<sup>203</sup>

Por otra parte, las cualidades excepcionales de la comunidad cristiano-japonesa –esa tendencia a la penitencia corporal y a la constancia– la volvieron propicia para la disposición de los conversos a dar su vida por la fe. En palabras, de Luis Fróis: “en ninguna parte en donde nuestros padres y hermanos andan ocupados en la obra de la conversión se puede tener esperanza de tener más mártires y más vehementes persecuciones que en Japón”.<sup>204</sup> Los cristiano-japoneses, devotos y constantes, parecían especialmente dispuestos a aceptar la muerte antes que apostatar, tal como veremos.

En abril de 1559, estalló una rebelión contra el *daimyô* de Bungo, Ôtomo Yoshishige, en la ciudad de Hakata. Allí residían los jesuitas Baltasar Gago, Juan Fernández y Guillermo Pereira, bajo la protección de Yoshishige. El alzamiento en su contra ha sido atribuido justamente a su buena relación con los ignacianos.<sup>205</sup> Tras la rebelión, estos debieron escapar y la incipiente comunidad cristiana de Hakata comenzó a ser perseguida. En octubre del mismo año desde la ciudad de Funai y ya a salvo del peligro, Fernández redactó una misiva en la que cuenta la vida de un converso llamado Andrés, en cuyo retrato nos demoraremos:

[Andrés] hizo tan buen entendimiento y creció tanto en devoción, que dejó una buena

---

<sup>202</sup> Sobre este punto, Burucúa y Kwiatkowski sostienen que “como consecuencia de la Reforma, las facciones en que se dividió la comunidad cristiana europea tendieron a reafirmar sus respectivas legitimidades mediante el desarrollo de cultos de sus propios mártires” (2014: 111). En este sentido, los mártires de Japón que analizaremos a continuación son *mártires jesuitas*. El asunto de la disputa entre ignacianos y otras órdenes será retomado en el capítulo 3.

<sup>203</sup> Como veremos en el próximo capítulo, este relato de éxito debió cambiar cuando la persecución anti-cristiana se convirtió en política oficial bajo las órdenes del shogun Tokugawa Ieyasu, ya en la segunda década del siglo XVII. En ese contexto novedoso y hostil, los martirios proliferaron y fueron inscriptos, también, en la memoria de la Compañía de Jesús a través de la edición europea de cartas y martirologios.

<sup>204</sup> “em nenhua parte onde os nossos padres & irmãos andão ocupados na obra da conversão se pode ter esperança de aver mais martyres & mais vehementes perseguições que em Iapão” (CE, 309v).

<sup>205</sup> Esta cercanía de los jesuitas, al mismo tiempo, le garantizaba al *daimyô* el establecimiento de vínculos comerciales estables con los barcos portugueses provenientes del Asia continental, como se ha señalado en la Introducción. Para profundizar sobre este acontecimiento, ver: Ruiz-de-Medina (1995: 33 y ss.); Bourdon (1993: cap. XI).

renta de arrozales que un señor le daba, y se vino a Hakata con su mujer, sus hijos y sus criados, solamente para llegar de verdad a Dios (...) Durante la cuaresma se retrajo de los negocios seculares, oía misa cada día, y pasaba la mayor parte del tiempo orando y ejercitándose en meditaciones sobre los pecados de los ángeles, los de nuestros primeros padres, y los de su vida pasada, y en meditaciones sobre la Pasión, disciplinándose casi todas las noches. Y de esta manera fue creciendo mucho en conocimiento y amor de Dios nuestro señor, y de los ejemplos de muchos mártires, especialmente del bienaventurado San Esteban, quien rogó por los que lo apedreaban<sup>206</sup>

Hasta aquí, la “devoción”, el abandono de bienes temporales y el fervor por las disciplinas acercan a Andrés al conjunto de la comunidad cristiana analizada en la sección anterior. Sin embargo, este neófito se destacaba respecto del resto de su congregación por su capacidad retórica y su *especial* afición a las penitencias corporales:

El jueves santo, delante del santísimo Sacramento, vestido para la ocasión, [Andrés] pronunció un discurso en su lengua, en el que resumió todos los pasos de la Pasión, que él entendía y conocía bien, (...) con tanta devoción y concierto, que dejó en todos una santa envidia. Acabado el discurso, se disciplinó con tanto fervor y por tanto tiempo, que fue necesario hacerlo terminar<sup>207</sup>

Perfilado como un feligrés extraordinario dentro de una comunidad cristiana ya en sí misma excepcional, a continuación Fernández añade el “glorioso” desenlace de su vida:

de ahí a cinco o seis días, siendo destruida la ciudad de Hakata, lo mandó a matar su señor, que era uno de los que se levantaron contra Bungo, porque lo había abandonado, e incluso hubiese querido matar al padre Baltasar Gago si Dios le hubiera dado licencia, porque le había dado tales consejos de hacerse cristiano. El virtuoso Andrés, viendo que lo venían a matar, nunca tomó su espada (y era un hombre muy valiente como para hacerlo), sino que mientras lo acuchillaban estaba de rodillas, elevando oraciones, hasta que murió. No tenemos dudas de que rogaba por los que lo mataban, porque le había gustado mucho el ejemplo de San Esteban.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> “fez tão bom entendimento, & creceo tanto em devação, que deixada hua boa renda de terras de arroz, que hum Sñor lhe dava, se veo a Facata com molher, filhos, & criados, sómente pera desembaraçado do mundo, se chegar de verdade a Deos (...) hua coesma esteve retraido dos negocios seculares, ouvindo cada dia missa, e pregaçam, & o mais tempo orando, & exercitandose nas meditações do peccado dos anjos, & de nossos primeiros pais, & peccados de sua vida passada, & em meditações da paixão, diciplinandose quasi todas as noites: & desta maneira foi crecendo muito em conhecimento & amor de Deos nosso Sñor, & dos exemplos de muitos martyres, especialmente do bemaventurado santo Estevão, que rogou polos que o apedrejavão” (CE, 67v).

<sup>207</sup> “E a quinta feria da Cea diante do santissimo Sacramento, primeiro que todos vestido em hua vestimenta fez hum colloquio em sua lingoa, em que resumio todos os passos da paixão, que elle bem sabia & entendia, (...) com tanta devação & com tanto concerto, que pos hua santa enveja a todos. Acabado o colloquio, se diciplinou com tanto fervor, & por tanto espaço, que foi necessario fazello acabar, pera que ouvesse lugar pera os outros” (CE, 67v).

<sup>208</sup> “dahi a cinco ou seis dias, sendo destruida a cidade de Facata, o mandou matar seu senhor, que era hum dos que se levantarão contra Búngo, porque o avia deixado, & ainda quisera se Deos lhe dera licença, matar ao

Asesinado por su antiguo señor, Andrés es considerado por el escritor jesuita un mártir cristiano, a pesar de que esa palabra no sea utilizada explícitamente. La insistencia sobre la figura de San Esteban (Hechos, 7: 54-60), primer mártir de la iglesia cristiana, así como la supuesta intención de los asesinos de matar también a Gago por haberle “dado tales consejos de hacerse cristiano” hacen de Andrés el protomártir de la iglesia japonesa, al menos, dentro del epistolario eborense. Además, su aceptación de la muerte sin dar pelea y con plegarias en los labios son índices de su inocencia, rasgo sobresaliente en la “fórmula de representación” de martirios europeos según Burucúa y Kwiatkoski (2014: 115).

Andrés es, entonces, el protomártir de esta iglesia para todo lector de las *Cartas de Évora*. Su perfil como cristiano distinguido (culto, elocuente, fervoroso) lo volvía idóneo para ocupar ese lugar. Sin embargo, es de notar que ese posicionamiento es producto de una decisión editorial y no de la cronología de los hechos. Según el historiador y editor de fuentes jesuitas Juan Ruiz-de-Medina, los dos primeros martirios de Japón tuvieron lugar en 1558, un año antes de la muerte de Andrés, y fueron “un samurái anónimo, decapitado por su amo (...) y María de Hirado, también degollada por su amo pagano” (1995: 32).

El siguiente martirio de las *Cartas de Évora* es relatado por Gonzalo Fernández durante su noviciado en Goa en 1560, y sirve de contrapunto para comprender lo destacado de la muerte de Andrés:

Un pagano, de los principales de la tierra, tenía una criada cristiana, y como los gentiles malquieren a los cristianos, le dijo el amo que cómo podía ser ella cristiana si él era gentil, y que enseguida se volviera pagana o de lo contrario la mataría. Ella respondió que no se había hecho cristiana para volver a ser gentil. Al oír eso, él le ordenó que no fuera a adorar la cruz o la mataría. Y ella, firme y entera en su propósito, volvió a adorar la cruz como siempre. Por esto el señor la sorprendió en el camino y la mató, diciendo que debía

---

padre Baltasar Gago, porque lhe avia dado os taes conselhos, de se fazer Christão. O virtuoso Andre, vendo que o vinhão matar, nunca arrancou do terçado (sendo muito valente, & homem pera isso) mas em quanto o estavão acutilando, esteve de giolhos fazendo oraçam ate que espirou. Não temos duvida aver rogado polos que o matarão, porque avia gostado muito do exemplo de santo Estevão” (CE, 67v-68r).

morir porque no quería ser gentil.<sup>209</sup>

El martirio de esta “criada cristiana” carece de los detalles que vuelven memorable, en cambio, al mártir Andrés. El texto no consigna su nombre, tampoco sus peculiaridades como cristiana o el modo en que recibió la muerte. Los pocos datos que brinda Fernández no alcanzan para que la imagen de la mártir cobrara forma concreta para los lectores, en oposición al perfil de Andrés “de rodillas, elevando oraciones” mientras era acuchillado. El relato de la muerte de la “criada”, por el contrario, parece tipificar un modo del martirio japonés luego reiterado en el epistolario, según el cual un vasallo cristiano era asesinado por su amo pagano.

Hallamos una variación sobre ese mismo patrón en una misiva del 3 de julio de 1567 de Jacomo Gonçalves, jesuita nacido en la India. Allí encontramos por primera vez en las *Cartas de Évora* la palabra “martirio”, aplicada a la muerte de un cristiano que, en este caso, era un bonzo convertido al cristianismo. Una serie de detalles manifiestan el desapego de este nuevo cristiano respecto de lo temporal y lo vuelven digno protagonista del memorable relato de Gonçalves:

A cinco leguas de Hirado hay un lugar que se llama Neshiko, de una señora gentil cuyos vasallos, con su consentimiento, se hicieron todos cristianos hará unos tres años, como ya escribí a vuestra Reverencia. Entre ellos se hizo cristiano un bonzo de este lugar, al cual le pusieron de nombre Tomás y le ordenaron que se hiciera cargo de la iglesia y de enseñar al doctrina, como antes había estado a cargo de servir en la pagoda. A este hombre, después de bautizado, comunicó nuestro Señor particular conocimiento, con gran fe y caridad. Tanto fue así, que era ejemplo y motivo para los cristianos más antiguos, para que todos siguieran adelante en la virtud y la devoción. (...) De manera que la diligencia de este buen cristiano era la causa de que todos los otros vivieran muy en conformidad con la ley de Dios. Este Tomás, después de hacerse cristiano y abandonar los engaños con los que se sustentaba, decidió vivir de su trabajo, labrando algunas tierras para sostener su vida, y como para estos trabajos no podía prescindir de alguien que lo

---

<sup>209</sup> “Hum gentio dos principaes da terra tinha hua criada Christã, & como os gentios querem mal aos Christãos, disselhe o amo que como era ella Christã se elle era gentio, & que logo se fizesse gentia, senão que a mataria: ella respondeo, que não se fizera Christã pera mais ser gentia. Ouvindo elle isto, mandoulhe que não fosse adorar a Cruz, porque se la hia que a avia de matar: & ella firme & enteira em seu proposito, tornou a cruz adoralá como dantes: polo qual o senhor lhe sayo ao caminho, & a matou, dizendo que pois não quisera ser gentia que avia de morrer” (CE, 73r). Si bien el nombre de la mártir no es mencionado, sabemos por Ruiz-de-Medina (1995: 32) que se trata de María de Hirado.

ayudase, decidió tomar por mujer a una vieja cristiana (aunque tuviese el rostro muy deforme y la boca casi en la oreja), solamente porque era cristiana. Algunos amigos le hicieron notar que se casaba con una mujer enferma y deforme, a lo que él respondía que él no se casaba por los gustos del mundo, sino para tener quien lo ayudase en sus trabajos, y que aquella mujer, por ser cristiana, devota, diligente y vieja, le convenía, así para provecho de su alma, como para ayuda en su vida. Así que pidió al padre (...) que la confesase antes de tomarla, y los casara. A pocos días de casados, lo mandó a llamar la señora del lugar, y le dijo que dejase a aquella mujer y se casase con otra que ella le daba. A esto él respondió que ya había recibido el sacramento del matrimonio según la ley de Dios, y que por eso no podía. El ama se le acercó y lo amenazó con que echara a su mujer o de lo contrario lo castigaría; él le respondió que lo hablaría con el padre. Vino a esta iglesia y contó su asunto, pidiendo que le dijese qué debía hacer, porque estaba presto para dejar todo o morir si fuese necesario, antes de hacer cosa alguna contra la ley de Dios. El padre le respondió alentándolo a dar gracias a Dios por darle tal fortaleza (...) Al día siguiente, [Tomás] se escapó del lugar, pero cuando lo supo la señora gentil le mandó a decir que ella no sabía que los cristianos no podían echar a las mujeres con las que se habían casado, y, siendo así, que volviera a su pueblo. La señora hizo esto para engañarlo, porque de inmediato, a sus espaldas, mandó unas personas a matarlo. Tomás, al oír el recado, se embarcó para regresar (...) Yendo así navegando, [Tomás y otro cristiano que lo acompañaba] vieron venir otra embarcación que era la de aquellos que lo iban a matar, y el compañero le dijo que aquella gente parecía sospechosa. Él le respondió: “Así parece, pero qué puedo hacer, si morir no significa nada, porque yo más quiero la salvación de mi alma que la vida corporal sin ella, y ellos dicen que no quieren nada de mí y que regrese a mi lugar. Vos, Joaquín (porque así se llamaba el otro compañero) ten fe y esperanza, y no te entristezcas por estar desterrado por amor de Dios, porque estos trabajos han de durar poco”. Y así, cuando llegaron a tierra, fue a su casa, dejó todas las armas y volvió a la playa a recibir a los que habían visto (...). Y llegando a donde estaban los otros, lo comenzaron a herir tan cruelmente que en brevísimo tiempo, mientras él levantaba las manos y el corazón hacia el cielo, le quitaron la vida: y así se fue este esforzado caballero de Cristo, con el glorioso triunfo del martirio, a gozar de su creador.<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> “Cinco legoas deste Firando ha hum lugar que se chama Nexico, de hua Senhora gentia, cujos vasalos por seu consentimento se fizerão todos Christãos avera tres annos, como já escrevi a vossa Reverencia, entre os quaes se fez tambem hum Bonzo deste lugar, ao qual poserão nome Tome ordenando que tivesse elle cargo da igreja, & de fazer ensinar a doutrina, assi como dantes tinha cargo de servir no pagode a este homem depois de bautizado communicou nosso Senhor particular conhecimento seu, com grande fé & caridade: tanto que aos Christãos antigos era exemplo & motivo, pera todos irem a diante na virtude, e devação. (...) demaneira que a diligencia deste bom Christão era causa que todos os outros deste lugar vivessem mui conformes á lei de Deos. Este Tomé depois de se fazer Christão, & deixar os enganos de que se sustentava, determinou de viver por seu trabalho, grangeando alguas terras pera sustentar sua vida: & como pera sua lavora não podia escusar quem o ajudasse, determinou tomar por molher hua velha Christã ainda que (...) tinha o rosto muito desforme, & a boca quasi na orelha, somente por ser virtuosa: e notandolhe alguns seus amigos casar com hua molher enferma, & desforme desta maneira, respondia que elle não casava polos gostos do mundo, senão pera ter quem o ajudasse em seus trabalhos, & que aquella molher por ser Christã, devota, diligente, e velha lhe convinha, assi pera proveito de sua alma, como pera ajuda de passar sua vida (...) Depois de casados dahi alguns dias o mandou chamar a gentia senhora do lugar, & lhe disse que deitasse aquella molher fora, & casasse com outra que ella lhe daria, ao que elle respondeo, que tinha já recebido o Sacramento do matrimonio conforme á lei de Deos, & que por isso não podia ser: apertando a senhora com elle, & ameaçandoo que a lançasse fora em todo o caso senão que o castigaria, lhe respondeo que falaria com o padre, & assi veo logo aqui a esta igreja, & deu conta do negocio, pedindo que lhe dissesse o que avia de fazer, porque estava prestes pera deixar tudo o que tinha, & se desterrar ou morrer se fosse necessario, antes que fazer cousa alguma contra a lei de Deos. Respondeolhe o padre excitandoo a dar muitas graças a Deos por lhe dar tal fortaleza. (...) sabendo a senhora gentia lhe mandou dizer que ella não sabia que os Christãos não podião lançar fora as molheres com que erão casados, que pois assi era estivesse

Destacamos varios elementos de este relato. En primer lugar, el modo en que es presentado el protagonista: este mártir había sido bonzo budista y, como tal, había estado a cargo del templo (“pagoda”) de su pueblo. La conversión y el “particular conocimiento” que le comunicó “nuestro Señor” lo transformaron en un “buen cristiano”, cuyo ejemplo mantenía a toda la comunidad “muy en conformidad con la ley de Dios”. Este converso, además, eligió “vivir de su trabajo” en lugar de sustentarse en base a “engaños” como hacía en el pasado. Con esto, Gonçalves señala una crítica a los bonzos, muy reiterada en las *Cartas de Évora*, a propósito de su vida ociosa a costas de los tributos recibidos de la comunidad. Nótese, además, que los motivos por los que Tomás decidió casarse no fueron los placeres del cuerpo o los “gustos del mundo”, como él mismo explicaba a sus amigos, sino “el provecho de su alma” y la “ayuda en su vida”. La verdad de sus motivos queda evidenciada en el retrato de la mujer, adornado de pocas virtudes corporales (“una mujer enferma y deforme”) pero muchas espirituales (“cristiana, devota, diligente”).

En segundo lugar, destacamos que la antagonista de este mártir es esa “señora gentil” sin nombre propio, cuya acción aparece como arbitraria y engañosa. En el comienzo del relato se explicita que todos sus vasallos se habían convertido al cristianismo “con su consentimiento”, de modo que la actitud hostil hacia Tomás resultaba aún más injusta. Pero por otra parte, su condición de “señora de Neshiko”, es decir, ama del vasallo Tomás, coloca

---

embora com sua molher, & se tornase pera o lugar: isto fez a senhora enganosamente, porque logo nas costas mandou gente pera o matarem. Tome ouvindo este recado se embarcou pera tornar outra vez pera o lugar em hua embarcação (...). Indo assi navegando virão vir outra embarcação daquelles que o vinhão matar, & dizendolhe o companheiro que aquella gente parecia sospeitosa, elle lhe respondeo, assi parece, mas que lhe hei de fazer, se morrer não vai nisso nada, porque mais quero a salvação de minha alma, que a vida corporal sem ella, já que dizem que não querem de mim nada, & que me torne pera o lugar, & vos Ioachim (porque assi se chamava o outro companheiro) tende fê, & esperança, & não vos entristeçaes por estardes desterrado por amor de Deos, porque estes trabalhos pouco hão de durar, & assi chegando a terra se foi a casa onde deixando todas as armas se tornou á praia a receber os que virão vir (...). Em chegando onde os outros estavam o começarão logo a ferir tão cruelmente que em brevissimo tempo tendo elle as mãos, & o coração alevantado ao ceo, lhe tirarão a vida: & assi se foi o esforçado cavalleiro de Christo com glorioso triumpho de martirio gozar do seu Criador” (CE, 246v-247v).



en el centro del conflicto la cuestión de la obediencia, que retomaremos más abajo.

Por último, el desenlace del relato, que ubicamos desde el discurso de Tomás en el barco hasta el final, sintetiza las virtudes del mártir: la constancia en la fe y el desapego a las cosas temporales (“yo más quiero la salvación de mi alma que la vida corporal sin ella”); el ejemplo frente a otros (“vos, Joaquín, ten fe y esperanza”); la disposición a morir por la fe.

Los tres martirios analizados hasta ahora corresponden a la primera mitad del primer volumen de las *Cartas de Évora*, en el que se reúnen las misivas de 1549 a 1580. Como ya hemos señalado, constituyen tres casos puntuales de persecución, en el contexto de una cristiandad en términos generales promisoria, que tendía a la expansión en la isla de Kyushu y también, aunque en menor escala, en el centro y oeste de Honshu. Esta situación de relativa prosperidad de la misión se vinculaba con el estado de guerra entre *daimyô* enemigos, sin la figura de un líder militar que lograra poner fin a los enfrentamientos e iniciar un nuevo sistema político pacífico y unificado. En tal contexto, ausente un poder central que se manifestara a favor o en contra de la misión jesuita, cada *daimyô* o señor local era capaz tanto de proteger a los ignacianos como de perseguirlos. Y, en este segundo caso, los misioneros podían abandonar esos dominios territoriales en busca de mejores condiciones para la evangelización.

Sin embargo, hacia el final del primer volumen del epistolario, prolifera el uso de la palabra “mártir” en las cartas relativas al “reino” de Bungo. Allí tenía lugar una tensión religiosa excepcional dentro del panorama recién trazado: el ya mencionado *daimyô* Ôtomo Yoshishige protegía a los jesuitas, pero lejos de obtener consenso sobre este punto, parte de su corte (incluida la influyente figura de su mujer) se manifestaba explícitamente anticristiana, a pesar de que su segundogénito se convirtiera al cristianismo en 1575. Esto conllevó a una crisis política, en la cual la obediencia como valor cristiano fue colocada, una vez más, en el

centro de los argumentos jesuitas.

Es allí, entonces, a donde dirigiremos nuestro análisis antes de pasar al siguiente apartado. Nos centraremos en un episodio protagonizado por un joven cristiano “al que llamaban Esteban”, que servía a una de las hijas de Ôtomo Yoshishige en la ciudad de Usuki. A sabiendas de que el “mancebo” era cristiano, su ama “lo mandó a un monasterio de bonzos a buscar unas reliquias de sus ídolos”, a lo que el servidor le respondió que “aquello era una cosa en contra de las leyes de Dios, a quien él servía, por lo que le pedía que mandase a otro”.<sup>211</sup> Esta desobediencia del cristiano fue justificada por Francisco Cabral, jesuita español nombrado superior de la misión tras la muerte de Cosme de Torres en 1570. En una carta del 9 de septiembre de 1576, Cabral relata el episodio y defiende que desobedecer una orden que fuera en contra de “las leyes de Dios” constituía la única excepción legítima a la incondicional obediencia cristiana frente al poder temporal, justamente porque una orden de ese tipo se inmiscuía en el ámbito de lo espiritual. Como en los casos antes analizados, el origen de este conflicto radicaba exactamente en ese límite cristiano a la obediencia civil, interpretada por los amos no-cristianos como un actitud de rebeldía o subversión. En este sentido, Cabral sugiere a través de algunas expresiones que la solicitud del ama de Esteban conformaba en sí misma una provocación, que buscaba deliberadamente una reacción rebelde del cristiano que desprestigiara a los jesuitas (y, en consecuencia, presionara a su padre Yoshishige en favor de la posición anticristiana de su madre).

En este asunto del criado que se niega a obedecer una orden, la mujer de Yoshishige halló una oportunidad idónea para alinearse en contra de los misioneros. Como su marido se encontraba fuera de Bungo, la “reina” acudió a su primogénito, el príncipe heredero, presentado por Cabral como un “joven muy obediente a su madre, y muy amigo de sus

---

<sup>211</sup> “a filha del rei (...) chamou de proposito este mancebo dahi a poucos dias, & mandoulhe que fosse a hum mosteiro de Bonzos buscar huas certas reliquias (...) ao que respondeo o mancebo, que aquello era cousa contra a lei de Deos a quem elle servia, por tanto lhe pedia que mandasse outro” (CE, 358r).

hermanas”, quien finalmente decidió “mandar a matar al mancebo cristiano”.<sup>212</sup> Frente a esta situación, la familia del acusado intentó convencerlo de que obedeciera la orden y fuera al templo que le indicaba su ama, pero él

como estaba fundado en la piedra viva, nunca a fuerza de muchas lluvias e ímpetus de vientos, con los que los ministros del demonio procuraban derribar el edificio de Dios, lo pudieron hacer oscilar, antes bien, con ánimo invencible, respondía que como era ofensa a Dios, en ningún caso consentiría en ello y mostraba gran alegría de dar su vida por su Creador<sup>213</sup>

En una clave que volverá a aparecer en el epistolario eborense, la constancia del converso era atribuida a la “piedra viva” de Cristo, fundamento del “edificio de Dios” del cual este japonés formaba parte. La *edificación* de la iglesia japonesa en términos espirituales encontró entonces un impulsor fundamental en la figura de este futuro mártir, cuya influencia alcanzaba a los propios jesuitas:

Venía de noche a la iglesia para estar con nosotros, en donde lo alentábamos y animábamos o, *mejor dicho, era él quien nos alentaba y edificaba, con su constancia y fe*. Por mucho que le rogábamos que se quisiera esconder en alguna parte antes de que volviera el príncipe, nunca lo quiso hacer, diciendo que jamás querría Dios que él huyera de la muerte por amor de Dios<sup>214</sup>

Ante la ausencia prolongada de Yoshishige –quien, como ya señalamos, protegía a la Compañía– la resolución del príncipe heredero consistió no sólo en condenar a Esteban, sino también en prohibir el cristianismo bajo pena de muerte. Así, todos los conversos de Usuki debían abandonar la nueva fe y volver a los cultos tradicionales japoneses, o bien morir. En este contexto, la posibilidad del martirio se amplió desde la figura de Esteban hacia toda la comunidad cristiana de la ciudad, situación en la que la constancia de los conversos japoneses

<sup>212</sup> “he mancebo obedientissimo a sua mai, & amicissimo das irmãs”; “determinou a mandar matar o mancebo” (CE, 358r).

<sup>213</sup> “como estava fundado em a pedra viva, nunca a força das muitas chuvas, & impetos de vento com o que os ministros do demonio procuravão derribar o edificio de Christo o poderão abalar, antes com animo invencivel, respondia que como fosse offensa de Deos por nenhum caso avia de consentir nisso, e mostrava muita alegria de pór a vida por seu Criador” (CE, 358v).

<sup>214</sup> “Vinha de noite ter conosco a igreja aonde o esforçamos, & animavamos, ou pera melhor dizer elle era o que nos esforçava, e edificava, com sua constancia, & fe, & por muito que lhe rogavamos, que se quisesse assentar, & esconder em algua parte antes que tornasse o Principe, nunca o quis fazer, dizendo que nunca Deos quisesse, que elle fugisse da morte por amor de Deos” (CE, 358v, nuestro subrayado).

fundamentó un deseo colectivo de “padecer martirio.”<sup>215</sup> Estas noticias arribaron a la ciudad capital de Bungo, Funai, desde donde “muchos cristianos se vinieron [a Usuki]” para, también ellos, brindar sus vidas en testimonio de la fe.

Sin embargo, antes de la ejecución del martirio, los misioneros enviaron dos mensajes, uno al príncipe y otro a Yoshishige, en el que les explicaban que “sus criados cristianos, en todas las cosas que no fuesen contra Dios les obedecerían y servirían hasta con sus vidas, porque así lo mandaba Dios; pero en las cosas que fuesen contra su ley, no les habrían de obedecer.”<sup>216</sup> Por inspiración divina (“nuestro Señor ya guiaba este negocio”), el príncipe oyó el recado de los jesuitas y poco después recibió instrucciones de su padre ausente de perdonar al joven cristiano. Finalmente, perdonó la vida al mancebo Esteban, y también declaró “que sabía cuán santa era la ley de Dios”.<sup>217</sup>

Como conclusión, Francisco Cabral cuenta que, tras la noticia del perdón, se encargó de pronunciar ante los cristianos de Usuki y Funai un sermón sobre “la constancia que debían tener en la fe y cuán perseguidos serían por eso.”<sup>218</sup> Hace alusión allí no sólo al Nuevo Testamento (Juan 16: 2),<sup>219</sup> sino también a la persecución a los judíos relatada en el libro de Ester.<sup>220</sup> En ese episodio del Antiguo Testamento, el judío Mardoqueo se resistía a arrodillarse

---

<sup>215</sup> “La mayor alegría y consuelo que teníamos era ver el esfuerzo y la fe que los nuevos caballeros de Cristo mostraban, especialmente los más nobles, que con gran alegría deseaban perder sus vidas y pensiones (...), e iban a visitarse unos a otros animándose y alentándose, y no hablaban de otra cosa sino del deseo que tenían de padecer el martirio” (“O maior contentamento, & consolação que tinhamos, era ver o esforço, & fe, que os novos cavaleiros de Christo mostravão, especialmente os mais nobres que com grande alegria estavam desejando de perder suas vidas, & tenças (...) & huns andavão pelas casas dos outros animandose, & esforçandose, & não falavãose se não no desejo que tinham de padecer martirio”, CE, 358v).

<sup>216</sup> “seus criados Christãos, em todas as cousas que não fossem contra Deos lhes obedecerião, & serverião até por elles perder a vida, porque assi o mandava Deos mas em as cousas que fossem contra sua lei, não lhes avião de obedecer nem levar recados semelhantes” (CE, 359r).

<sup>217</sup> “nosso Senhor já guiava este negocio pera honra sua” (CE, 359r); “sabia quão santa era a lei de Deos” (CE, 359v).

<sup>218</sup> “fiz hua pregação da constancia queavião de ter na fe, e quão perseguidos avião de ser por isso” (CE, 360r).

<sup>219</sup> “En este día en que llegaron los cristianos de Funai, el domingo les hablé del evangelio 'Abs que synagogis facient vos, etc.', sobre el que les hice una prédica sobre la constacia que debían tener en la fe y cuán perseguidos serían por eso” (“Neste dia em que chegarão os Christãos de Funay, o domingo em que caio aquelle evangelho Abs que synagogis facient vos, &c. sobre o qual lhes fiz hua pregação da constancia que avião de ter na fe, e quão perseguidos avião de ser por isso”, CE, 360r).

<sup>220</sup> “Confío en nuestro Señor que ya que el perverso Amán fue ahorcado en la horca que había preparado para el humilde Mardoqueo, y los hijos de Israel fueron liberados de la muerte que se les tenía preparada, de aquí

ante el favorito del rey Asuero, Amán, por interpretar tal cortesía como un acto de culto, sólo debido a Dios y no a los hombres. Amán, ofendido y convencido de hallarse frente a una actitud desobediente, convenció a Asuero de mandar a asesinar a todos los judíos del reino. Entonces intervino Ester, sobrina de Mardoqueo y mujer de Asuero, y, finalmente, el rey anuló su orden anterior contra los judíos y mandó a matar a Amán en la horca que éste había preparado para Mardoqueo.

La alusión a ese libro bíblico en la carta de Cabral se justifica en una serie de analogías: Mardoqueo y Andrés desobedecieron una orden por considerarla contraria a su religión; la profesión religiosa del judío y la del cristiano devinieron asuntos de Estado; los detractores de los acusados (Amán; la mujer de Yoshishige) hallaron en el episodio una excusa para iniciar una persecución generalizada; la intervención final del protector de cada fe (Ester; Yoshishige) cambió la suerte de los perseguidos. Hallamos en la referencia de Cabral a este episodio un recurso, reiterado en el epistolario eborense, que procura vincular la comunidad cristiana japonesa con la tradición bíblica y sobre todo, como veremos en el próximo capítulo, con la iglesia primitiva.

En ese mismo sentido, el relato de martirios, en palabras de Federico Palomo, “se convertiría en un instrumento extraordinario de afirmación de un catolicismo eminentemente romano que se reivindicaría como heredero legítimo de la Cristiandad primitiva” (Palomo, 2015: 11). La “gloriosa corona del martirio”<sup>221</sup> no sólo funcionaba entonces como ejemplo en el seno de la comunidad japonesa, sino también en su divulgación en el Viejo Mundo: el testimonio epistolar del “testimonio” de los mártires multiplicaba su fuerza para la edificación

---

en adelante [el demonio] será confundido y la gloria y la ley de Cristo nuestro Señor se levantará y dilatará mucho más; y la alegría que antes tenían los gentiles se transformó en tristeza, y los cristianos quedan ahora más confirmados en la fe.” (“Confio em nosso Senhor que já que o perverso Amão, ficou enforcado na forca que aparelhava pera o humilde Mardocheo, & os filhos de Israel livres da morte que lhes tinha aparelhada, que daqui por diante ficara mais confuso, & a gloria & lei de Christo nosso Senhor muito mais alevantada e dilatada: a alegria que antes tinham os gentios se lhes tornou em tristeza, & os Christãos ficão agora mais confirmados na fê”, CE, 360r).

<sup>221</sup> “a gloriosa coroa de martirio” (CE, 335r).

de la comunidad cristiana en su conjunto, y posicionaba a los jesuitas como testigos privilegiados. Ellos mismos, como señala Belchior de Figueiredo en el epígrafe que dio inicio a este apartado, daban “gracias a nuestro Señor” por enviarlos “a tierras extrañas para *ver*”, es decir, para ser los ojos de la Compañía en las remotas tierras de Japón, fuente de edificación de la iglesia universal. Los martirios del epistolario eborense pueden interpretarse en esta clave, y como anticipaciones del desarrollo posterior del género del martirologio japonés, ese cuantioso corpus impreso en Europa desde fines del siglo XVI centrado en los martirios individuales y colectivos que tuvieron lugar a partir de la persecución sistemática iniciada por Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) e impulsada definitivamente durante el shogunato de Tokugawa.<sup>222</sup>

Los relatos de martirios japoneses de las *Cartas de Évora* resultan, entonces, especialmente polisémicos. Frente al resto de la iglesia japonesa, estimulaban el valor de la *constancia* y se erigían como ejemplo a seguir; frente a la comunidad japonesa no-cristiana, mostraban cómo podría operar una *obediencia* incondicional; frente a la comunidad católica europea, fomentaban los valores cristianos y reivindicaban la labor de los jesuitas en las misiones de ultramar; frente a la Europa reformada, buscaban “reafirmar la legitimidad” del catolicismo romano (y de sus portavoces jesuitas).

En el contexto de la misión, en el segundo punto mencionado hallamos el argumento político esgrimido por los jesuitas para legitimar la evangelización masiva de los japoneses: el valor cristiano de la obediencia. Como señalaba Francisco Cabral en el último caso analizado, la idea de que los “criados cristianos, en todas las cosas que no fuesen contra Dios les obedecerían y servirían hasta con sus vidas” podía operar como fundamento de un nuevo

---

<sup>222</sup> El primer hito de esa serie de martirios colectivos es sin dudas el de los “Veintiséis mártires de Nagasaki”, que tuvo lugar el 5 de febrero de 1597. Ahondaremos en este tema en el capítulo 3, a partir de una misiva de Luis Fróis del 15 de marzo del mismo año, impresa en Milán en 1599 bajo el título de *Relazione della gloriosa morte di XXVI posti in croce per comandamento del Re di Giappone, alli 5 di Febraio 1597, de quali sei furono Religiosi di San Francesco, tre della Compagnia di Giesu, & dicisette Christiani Giapponesi*. Sobre este asunto, ver también: Fernandes Pinto (2014).

orden político en Japón, que conllevara finalmente hacia la paz. Como veremos en el próximo apartado, dos “reyes” de la isla de Kyushu se convirtieron al cristianismo en procura de soluciones no tanto espirituales como políticas, y, como buenos representantes de la constancia nipona, se mantuvieron en la fe hasta sus muertes, ambas en 1587.

### iii. Dos “reyes” cristianos

Los dos señores cuyos retratos analizaremos a continuación son Ômura Sumitada, de la provincia de Ômura, y el ya mencionado *daimyô* de Bungo, Ôtomo Yoshishige. Ambos se convirtieron al cristianismo y lo promulgaron religión oficial de sus dominios. Tanto el éxito de la conversión en sus territorios como el apoyo incondicional que brindaron a los misioneros los vuelven personajes protagónicos del epistolario eborense. Para ordenar la exposición, los analizaremos por separado y comenzaremos por Sumitada, primer “rey” cristiano-japonés de la historia de la misión.

#### a. Ômura Sumitada o Don Bartolomé

Ômura Sumitada (1533-1587) era el segundo hijo del *daimyô* de Arima, Arima Haruzumi, y fue adoptado por el señor de Ômura (Ômura Sumiaki) para sellar una alianza entre los dos clanes. Sumitada, así, tomó el nombre de su nueva familia y heredó los territorios de Ômura, cuya producción y vasallaje no llegaban a los de un *daimyô*. En cambio, Sumitada era un *kokujin*, es decir, un “pequeño señor” (Ribeiro, 2009: 66) cuya estabilidad política se veía amenazada por el ímpetu expansionista del *daimyô* Ryuzôji Takanobu (1529-1584), de la vecina región de Saga. Según explica Madalena Ribeiro, “fue la debilidad político-militar de Sumitada en Ômura lo que lo llevó a aproximarse a los misioneros”, pues los ignacianos “eran un potencial lazo entre el guerrero y los comerciantes *nanban*

[portugueses] que lo abastecerían de material para la guerra” (2009:67). Desde la perspectiva de los jesuitas, Sumitada también constituía un aliado estratégico para mantener la misión en esa zona del litoral noroeste de Kyushu, pues Takanobu era fervientemente anticristiano, por lo que nunca había permitido que los jesuitas ingresaran en su territorio.<sup>223</sup>

Como resulta evidente, el plano religioso, el político y el comercial se entrecruzaron en esta historia de la conversión de Sumitada. Su acercamiento a los jesuitas formó parte de una estrategia política que buscaba no sólo proteger sus territorios de la amenaza de Takanobu sino también afianzar su posición ante su propio hermano Arima Harunobu (*daimyô* de Arima, heredero de Haruzumi), de quien era vasallo. Un año antes de su conversión, Sumitada donó a la Compañía de Jesús el puerto de Yokoseura, y esa generosa dádiva debe leerse justamente en clave económico-política. Pues al donar el puerto a los jesuitas, éstos recibirían la nave portuguesa proveniente de China que, hasta el momento, carecía de un puerto fijo para fondear en Japón. De modo que el *kokujin* pasaría a ser el único señor japonés con trato directo con los portugueses, y además sería el primero en obtener sus mercancías (entre ellas, el salitre usado para generar explosiones durante las batallas).

Las *Cartas de Évora* tratan ambos temas (la donación de Yokoseura y la conversión de Sumitada) por separado. Sobre lo primero, es de notar que Luis de Almeida, en una misiva fechada el 25 de octubre de 1562, cuenta cómo negoció la donación, pero omite mencionar a Ômura Sumitada. Por el contrario, el jesuita cuenta que se entrevistó con el “señor de aquella tierra”, quien

quería hacer iglesias, para las cuales quería dar una renta, que era el puerto de Yokoseura con todos sus labradores, con más de veinte leguas a la redonda. Y [declaraba] que en este puerto no pudiese asentarse ningún gentil sin la voluntad del padre [Cosme de Torres], y que si los navíos de los portugueses quisieran fondear en el mismo puerto, él exceptuaba de los derechos por espacio de diez años a todos los mercaderes que con ellos vinieran a hacer negocios, y otros muchos ofrecimientos<sup>224</sup>

<sup>223</sup> Para mayor detalle sobre las alianzas y enfrentamientos de esa región de la provincia de Hizen, ver: Ribeiro (2004: cap. III); Bourdon (1993: cap. XIV); Elisonas (1991).

<sup>224</sup> “queria fazer igrejas pera as quais queria dar renda, a qual era o porto de Vocoxiura com todos os



Sumitada brindaba así el puerto de Yokoseura a la Compañía de Jesús, ofrecía potestad sobre el derecho a habitar la tierra, y además eximía de impuestos por diez años a los mercaderes lusos. Con esta inédita y tentadora oferta del “gran señor”, Almeida se presentó ante su “regente” para proseguir con las negociaciones. Como resultado, el representante de Sumitada “a todo concedía; solamente prefería que mantuviese el señor la mitad de aquella tierra como propia, aunque todos fueran cristianos, y la otra mitad, la iglesia.”<sup>225</sup> Almeida requirió la aprobación final de Cosme de Torres, quien desde el reino de Bungo se dirigió a Yokoseura para cerrar el trato. La posibilidad de tener un enclave no únicamente libre para la evangelización, sino también administrado por la propia Compañía significaba una mejora radical en el posicionamiento de los misioneros, que podían fundar allí una ciudad espiritual y civilmente cristiana. Hasta aquí, el tratamiento en las *Cartas de Évora* de la donación de Yokoseura.

Por otra parte, la primera mención explícita a Ômura Sumitada es de 1563, año de su conversión al cristianismo. Juan Fernández, instalado en Yokoseura, señala que “el señor de Ômura, rey y señor de Ômura, volvió a venir aquí el lunes santo, con el propósito de hacer una casa junto a la iglesia porque quería estar buena parte del año en este puerto.”<sup>226</sup> En la carta siguiente del epistolario, firmada por Luis de Almeida desde la misma ciudad portuaria el 17 de noviembre de 1563, el “rey y señor de Ômura” ya había sido bautizado con el nombre del apóstol Bartolomé:

A los veinticinco de junio [de 1563] en este puerto me dieron una carta del padre [Cosme

---

lavradores, obra de 20 légoas em roda; e que neste porto não podesse estar nenhum gentio dassemtos sem vontade do padre; e que se os navios dos Portuguezes quizesem hir ao mesmo porto, elle tirava os direitos a todos os mercadores que com elles viesem a fazer fazenda por espaço de dez annos, com outros muitos oferecimentos.” (CE, 109r).

<sup>225</sup> “a tudo concedia; somente que era bem que tivesse o senhor a metade daquella terra de sua mão, com todos serem christãos, he o outro a Igreja” (109v).

<sup>226</sup> “O Vmbradono Rei e senhor de Vmra, tornou a vir aquí segunda feira da somana santa, com proposito de fazer hua casa junto da igreja, porque folgava de estar muito tempo do anno neste porto” (CE, 117v).

de Torres], (...) [que] me daba la noticia de que se había hecho cristiano Ômuradono, que ahora se llama don Bartolomé, con veinticinco de sus más principales señores. Este Ômuradono es hermano del rey de Arima y es el mayor señor que hay en este Reino (...) Con la noticia de la conversión de Omuradono, (...) cobraron los cristianos un nuevo fervor, al ver que Dios nuestro Señor les daba por cabeza a un príncipe tan noble<sup>227</sup>

“El mayor señor que hay en este Reino”, “príncipe tan noble”, “rey y señor” son expresiones que, atribuidas a Sumitada/Bartolomé, construyen una idea inexacta acerca de su poderío militar y político que resultaba conveniente para el posicionamiento de los jesuitas. Pues haber conseguido la conversión de un “rey” constituía un logro mucho mayor que el bautismo de un *kokujin* impulsado a abrazar la nueva fe más bien por sus limitaciones políticas. Además, solo un “príncipe tan noble” como el que perfilan los misioneros en sus textos puede erigirse como digna “cabeza” de la cristiandad nipona de Kyushu.

Para conocer los detalles de la conversión cristiana de Bartolomé debemos pasar a la siguiente misiva, firmada por Luis Fróis el 14 de noviembre del mismo año. Allí cuenta que cuando Cosme de Torres recibió la primera visita de Sumitada, aprovechó la ocasión para iniciar su formación cristiana:

Después de cenar el padre se apartó con él, y le dijo que le gustaba mucho su visita por muchas causas, especialmente porque podía manifestarle lo que predicábamos. Porque así como quien quiere sembrar su campo busca y escoge la mejor simiente, así a él le convenía oír la ley de Dios, para que sabiendo la diferencia que tenía respecto de las otras, la sembrase en su corazón y en el de todos los suyos, porque era la simiente de la paz y de la vida eterna<sup>228</sup>

Simiente “de la paz y de la vida eterna”, el cristianismo despertó inmediato interés en Sumitada. Esa misma noche, oyó una prédica de Juan Fernández sobre “la creación del

---

<sup>227</sup> “Aos vinte & cinco de Junho neste porto me derão hua carta do padre (...) me dava por novas como era já feito Christão Vomurandono, que agora se chama dom Bertolameu, com vintacinco senhores dos seus mais principaes: o qual Vomurandono he irmão delrei de Arima, & he o mayor senhor que ha neste Reino (...) com a nova da conversão de Vomurandono, (...) cobrarão os Christãos novo fervor, em ver que lhes dera Deos nosso Senhor por cabeça hum principe tão nobre” (CE, 126r).

<sup>228</sup> “Depois de jantar se apartou o padre com elle, & lhe disse que folgava muito com sua vinda por muitas causas, especialmente por lhe manifestar o que lhe pregavamos: porque assi como quem quer semear em seu campo busca o escolhe a melhor semente, assi a elle lhe convinha que ouvisse a lei de Deos: & sabendo a diferença que tinha das outras, a semeasse em seu coração, & de todos os seus, porque esta era a semente de paz e de vida eterna” (CE, 133r).

mundo, los misterios de la santísima Trinidad, la caída de Lucifer, Adán, la redención del género humano, el juicio final” y también, a pedido del japonés, sobre “los misterios de la Cruz” y “la historia del Emperador Constantino acerca de la Cruz”.<sup>229</sup> Sumitada mostró curiosidad tanto por los fundamentos como por la liturgia del cristianismo, al punto de que al día siguiente envió a los jesuitas un mensajero con la noticia de que “en su corazón era cristiano”, por lo que solicitaba licencia para “llevar consigo una Cruz y encomendarse a nuestro señor Jesucristo.”<sup>230</sup> Recibido el permiso, Sumitada visitó a su hermano Arima Haranobu, con “una cruz de oro que llevaba públicamente en el cuello.”<sup>231</sup> Haranobu le dio la bienvenida, actitud que Sumitada interpretó como el beneplácito para su futuro bautismo.

De regreso en Yokoseura, finalmente fue bautizado como Bartolomé. Fróis lo retrata entonces como un japonés “devoto” al oír las misas, de una “humildad” extraordinaria entre los nipones (“parecía que no había ninguna diferencia entre su persona y cualquier otra del pueblo”<sup>232</sup>) y “misericordioso” al ofrecer alimentos a “cinco o seis mil pobres” durante ocho días, en lugar de brindar un banquete para un pequeño grupo de bonzos.

Y, para completar el retrato de este nuevo líder político cristiano, Fróis relaciona su devoción no sólo con la fe y el entendimiento de las “cosas de Dios”, sino también con la explícita voluntad de “extirpar” la idolatría de su tierra.<sup>233</sup> Para ello, luego de alimentar a los

<sup>229</sup> “Ficou o irmão João Fernandez, & praticou com elle muito por extenso a criação do mundo, e os mysterios da santissima Trindade, a cayda de Lucifer, & Adam, a Redenção do genero humano, & o Iuizo final (...) & os mysterios da Cruz: onde o irmão lhe contou tambem a historia do Emperador Constantino acerca da Cruz” (CE, 133v).

<sup>230</sup> “Ao outro dia mandou dizer ao padre (...) que posto que não recebia agora o bautismo que em seu coração era Christão, & queria se o padre lhe desse licença dahi por diante trazer consigo a Cruz” (CE, 133v).

<sup>231</sup> “mandou fazer hua cruz douro, que trazia publicamente ao pescoço diante dos seus” (CE, 134r).

<sup>232</sup> “Venía todos los días a oír misa a la casa, a las tres de la madrugada (...). Por cierto que a todos nos confundía la devoción con que la oía y la humildad que en él se dejaba ver, (...) parecía que no había ninguna diferencia entre su persona y cualquier otra del pueblo” (“Vinha todos os dias a ouvir missa a casa ás tres horas depois de mea noite (...). Por certo que a todos nos confundia a devação com que a estava ouvindo, & a humildade que mais nelle se enxergava, (...) antes parecia não aver diferença nenhuma de sua pessoa a qualquer outra popular”, CE, 132r).

<sup>233</sup> La noción de que la idolatría debe ser “extirpada” de la tierra fue frecuentemente usada también entre los misioneros cristianos en América, como el jesuita Pablo Joseph de Arriaga en su obra *La extirpación de la Idolatría en el Perú* (Lima, 1621). El concepto fue trabajado entre otros por Bernard y Gruzinski (1992), Duvoils (2008). El término aparece explícitamente en las *Cartas de Évora* cuando Gaspar Vilela (6 de octubre de 1571) se lamenta de “cuánto trabajo es necesario para extirpar tanta maldad” (“quanto trabalho he

desvalidos, Bartolomé “en lugar de poner perfumes delante de la estatua del rey, que hacía años había fallecido, la mandó a quemar, cosa que los bonzos tuvieron por gran abominación.”<sup>234</sup> Esta forma de la devoción cristiana despertó el levantamiento de los monjes budistas, aliados con un antiguo adversario de Bartolomé: Ômura Takaakira (o Matahachirô), un hijo ilegítimo del anterior señor de Ômura (Sumisaki), que había sido desplazado del reino de Ômura y asignado como heredero del reino menor de Gotô. La “estatua” que Bartolomé mandó a destruir representaba justamente a Sumisaki, su padre adoptivo y padre biológico de Ômura Takaakira.

Una vez más, el plano religioso entraba en tensa relación con el plano político pues, en efecto, la estabilidad de las tierras de Ômura concluyó inmediatamente después de su bautismo. Bartolomé debió enfrentarse contra tropas provenientes de Gotô y de Hirado (estas últimas, bajo el mando de Matsuura Takanobu), y la batalla es representada en las *Cartas de Évora* como una guerra no entre japoneses, sino entre un cristiano y dos paganos. Bartolomé resulta victorioso, y es ponderado en el epistolario con una figura regia bien conocida por sus lectores europeos:

don Bartolomé obtuvo esta victoria por ser buen cristiano, y por tener buen corazón para con Dios. Esta batalla fue el día de San Francisco, y dicen que *se le apareció una cruz en el cielo*, y él entró en la batalla llevando dibujada en el pecho izquierdo una cruz, y en el derecho una corona de espinos con clavos, y en la espalda otra cruz, y al final de la tropa una bandera en cruz que le había dado el padre Cosme de Torres<sup>235</sup>

La aparición de una cruz en el cielo antes de la batalla constituye una alusión explícita al episodio de la vida del emperador romano Constantino el Grande relatado por Eusebio de

---

necessario pera extirpar tanta maldade”, CE, 323r).

<sup>234</sup> “em lugar de por perfumes diante da estatua do rei, que avia annos que era falecido, a mandou queimar, cousa que os Bonzos tiverão por grande abominação” (CE, 132v).

<sup>235</sup> “ouvera dom Bertolameu esta vitoria por ser bom Christão, & ter bom coração pera com Deos. Esta batalha foi em dia de São Francisco, & dizem que *lhe apareceu hua Cruz no ceo*, & elle entrou nesta batalha cõ levar debuxado no peito esquerdo hua Cruz, & no direito hua coroa despinhos com os cravos, & nas costas outra Cruz, e na batalha por final hua bandeira de Cruz que lhe dera o padre Cosme de Torres” (CE, 152r, nuestro subrayado).

Cesarea (c.260-339) en el libro I de su *Vita Constantinis*.<sup>236</sup> Allí, Eusebio cuenta que había oído del propio Constantino que, rumbo a un combate contra el emperador Majencio, “en las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar” vio “en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con éste vence*” (Eusebio de Cesarea, 1994: 171).

A pesar de las diferencias evidentes entre ambas figuras, es posible leer ese relato acerca de Bartolomé como una versión nipona de la visión de Constantino, que deliberadamente procuraba ensalzar al modesto *kokujin* de Kyushu convertido al cristianismo. Además, la previa mención a que la vida de Constantino había formado parte de la educación cristiana de Bartolomé funciona como una anticipación de esa experiencia del converso. Por otra parte, la abundancia de cruces en la descripción (no sólo en el cielo, también en su pecho y su espalda; en la bandera de la retaguardia) hace de este “rey” japonés un guerrero cristiano, y determina una clave religiosa para la representación de las batallas en las que uno de los contrincantes fuera converso.

A pesar del éxito en esa batalla contra los clanes Goto y Takanobu, Bartolomé debió recluirse en la ciudad de Ômura mientras el puerto de los jesuitas era destruido por sus enemigos, a menos de un año de su donación.<sup>237</sup> En ese nuevo contexto desfavorable, los misioneros también debieron buscar nuevos rumbos dentro de la isla de Kyushu, como las ciudades de Kuchinotsu o Funai. Fróis cuenta los detalles de la huida en la misma carta en la que había narrado la conversión de Bartolomé (14 de noviembre de 1563):

Vinieron los cristianos y le pidieron al padre Cosme de Torres que se recogiese en la nave o en el junco de Gonzalo Vaz que allí estaba, porque sospechaban que los gentiles venían a atacar la iglesia y la población, y argumentaban para eso que el pueblo se levantaba contra el rey por ser cristiano y [el pueblo] deseaba que algún padre estuviese en la ciudad para matarlo junto con el rey (...) Se fue el padre en la mitad de la noche

<sup>236</sup> Como señala Martín Gurruchaga, el título de *Vita Constantinis* se debe a la primera traducción latina del texto griego de Eusebio, realizada por Robert Stienne a mediados del siglo XVI. Para ahondar en la historia de los manuscritos y las ediciones del texto, ver: Gurruchaga (1994: pp.66-71).

<sup>237</sup> Sobre este levantamiento, ver: Ribeiro (2009: 67-74).

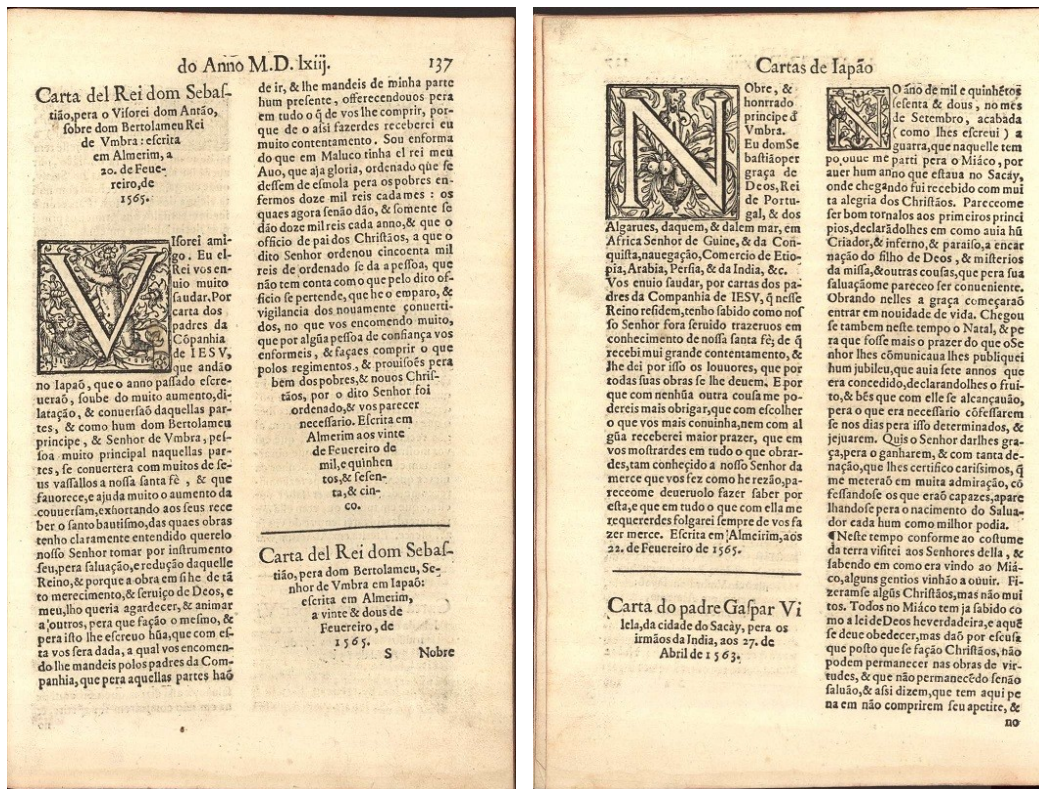
para el junco de Gonzalo Vaz, y yo, con una gran fiebre que tenía, y el hermano Juan Fernandez, [fuimos] a la nave de don Pedro, y se recogieron las cosas de la iglesia y de la casa en las mismas embarcaciones<sup>238</sup>

Huyeron, y al poco tiempo tuvieron noticias más promisorias, según las cuales Arima Haranobu había cercado al señor de Goto y restauraba el poder de su hermano, el *kokujin* cristiano.

Ahora bien, ni la destrucción del puerto de Yokoseura ni la huida de los jesuitas impiden que las *Cartas de Évora* mantengan un retrato elogioso del “rey” Bartolomé. Inmediatamente después de la carta de Fróis, hallamos dos epístolas del rey Sebastián de Portugal acerca de la conversión de “don Bartolomé, Rey de Ômura”, la primera de ellas destinada al Virrey de la India, Antonio de Noronha (1520-1569), y la segunda directamente dirigida al propio Bartolomé. Ambas misivas documentan la llegada de las noticias de la misión japonesa a la corte lisboeta y evidencian la relevancia de esa empresa a los ojos del rey. Ubican la misión jesuita en el marco de una estrategia de expansión comercial e ideológica que trascendía los objetivos de la Compañía. Pero, al mismo tiempo, las dos epístolas fueron utilizadas por el instituto ignaciano en su propia táctica de legitimación editorial. Su inclusión en el epistolario eborense puede leerse en el marco de la disputa contra las órdenes mendicantes que, como explicamos en el capítulo anterior, desde la unificación de las coronas ibéricas en 1580 intentaban iniciar sus propias misiones en terreno nipón. En este sentido, ambas cartas contribuyen a elevar a Ômura Sumitada a un estatus regio y, de ese modo, enaltecen la labor de los ignacianos al tiempo que justifican su exclusividad en ese territorio.

---

<sup>238</sup> “Vierão os christãos, & pedirão ao padre Cosme de Torres se recolhesse pera a não, ou pera o junco de Gonçalo Vaz, que aqui estava, porque arreceavão que viessem os gentios dar na igreja e povoação, dando algumas rezões pera isso, dizendo que pois se alevantara o povo contra el rei por ser Christão, & tanto desejava estar algum padre la na cidade, pera o matarem juntamente com el rei (...) Foise o padre já á boca de noite pera o junco de Gonçalo Vaz, & eu com hua grande febre que tinha, & o irmão João Fernandez pera a não de dom Pedro, & recolheose o fato da igreja & casa nas mesmas embarcações” (CE, 136v).



*Cartas de Sebastião I de Portugal a Antonio de Noronha y a Ômura Sumitada (Don Bartolomé, nombrado como “Rei” o “Senhor de Vmbra”)*  
*Cartas de Évora, tomo I, ff. 137r-137v*

Recapitemos entonces que hasta este punto, las *Cartas de Évora* ofrecen una semblanza de Bartolomé como hombre humilde, devoto, misericordioso, generoso con la Compañía, con rango de rey y equiparable, en alguna medida, con el primer emperador romano cristiano. Además, cuidan de no inmiscuir en su decisión de ser cristiano el asunto de la donación del puerto, que es presentada por separado y con la deliberada omisión de toda mención explícita al futuro converso.

Años más tarde, cuando el contexto político se volvió marcadamente contrario a la suerte de Bartolomé, las *Cartas de Évora* subrayan la *constancia* de este epígono de *Constantino* que, a pesar de las maledicciones de los bonzos y las presiones de sus rivales,

“fue constante y perseverante en la fe”<sup>239</sup> hasta su muerte, acontecimiento que será analizado en el próximo apartado, en conjunto con la muerte del segundo “rey” cristiano, Ôtomo Yoshishige.

#### b. Ôtomo Yoshishige o Don Francisco

Ôtomo Yoshishige (también conocido como Ôtomo Sorin) (1530-1587) era el *daimyô* de Bungo, hijo de Ôtomo Yoshiaki. A diferencia del limitado poderío del *kokujin* Ômura Sumitada, Yoshishige fue uno de los principales *daimyô* guerreros de Kyushu, que llegó a dominar seis de las nueve provincias de esa isla durante la década de 1560.<sup>240</sup> Su hermano menor, Ôtomo Haruhide (1533-1557), heredó la vecina provincia de Suo (con capital en Yamaguchi) tras una rebelión que llevó al suicidio ritual o *seppuku* al anterior *daimyô*, Ôuchi Yoshitaka, en septiembre de 1551.<sup>241</sup>

El vínculo entre Yoshishige y los jesuitas se remonta a noviembre del mismo año, cuando Francisco Xavier visitó la ciudad de Funai (capital de Bungo) y se entrevistó con el *daimyô*. El Apóstol de las Indias regresaba entonces de Yamaguchi, en donde había sido recibido favorablemente por Ôuchi Yoshitaka, justo antes de que estallara la rebelión en su contra.<sup>242</sup> Con el promisorio apoyo de Yoshitaka y de su sucesor (el ya mencionado Ôtomo Haruhide, luego llamado Ôuchi Yoshinaga), Francisco fundó la misión en Yamaguchi y la eligió como residencia del único sacerdote cristiano que quedaría en Japón tras su partida hacia China, Cosme de Torres.

En el epistolario eborense, tanto la fundación de la misión de Yamaguchi como el

---

<sup>239</sup> “foi constante e perseverante na fe” (CE II, 200r).

<sup>240</sup> Como señala Madalena Ribeiro, las seis provincias bajo el poder de Ôtomo eran Bungo, Higo, Buzen, Chukuzen, Chikugo y Hizen. Ver: Ribeiro (2009: cap.VI); Knauth (1972: 68-74).

<sup>241</sup> El suicidio ritual, llamado *seppuku* (切腹) o, con los mismos caracteres en distinto orden “*harakiri*”, formaba parte de la ética guerrera japonesa o *bushido*, basada en principios del confucianismo proveniente de China. Para una aproximación occidental al ritual del *seppuku* y sus significaciones, ver: Pinguet (1984).

<sup>242</sup> Sobre los encuentros entre Francisco Xavier y Ôuchi Yoshitaka, ver: Elisonas (1991: 312-316).



encuentro entre Francisco y Yoshishige son detallados en una carta redactada desde Goa en 1554 por el jesuita Pedro de Alcaçova (1524-1579), a la que se le añade la siguiente aclaración: “se coloca aquí, porque de estos dos años [1552 y 1553] no hay cartas de Japón”.<sup>243</sup> A falta de otros documentos sobre ese primer encuentro con Yoshishige, Alcaçova narra que un grupo de misioneros fue recibido por segunda vez por “el Rey de Bungo” (es decir, Ôtomo Yoshishige). El monarca estaba interesado no sólo en “hacer cristianos en su reino” sino también en “tener a menudo comunicación con el Virrey de la India”,<sup>244</sup> para lo cual deseaba que Cosme de Torres se afincara su ciudad. Así, les brindó una “licencia” para predicar libremente en su reino, a pesar de lo cual Torres regresó a Yamaguchi desde donde enviaba misioneros periódicamente a Bungo. Recién en 1553 se instaló allí el sacerdote Baltasar Gago. Como señala Juan Ruiz-de-Medina, Bungo devino base de la misión tres años más tarde, durante el período 1556-1562, a raíz de una revuelta en Yamaguchi contra el *daimyô* protector de los cristianos, Ôuchi Yoshinaga.<sup>245</sup> Cosme de Torres, Juan Fernández y Gaspar Vilela debieron huir a la ciudad de Funai, dando inicio a lo que Ruiz-de-Medina denomina la “época de Bungo” (1995: 27).

Durante esos años de la “época de Bungo”, el “rey” Yoshishige es presentado en las *Cartas de Évora* como protector y consejero de los jesuitas, a quienes les donó terreno para una iglesia y para la construcción de un hospital.<sup>246</sup> Sin embargo, a pesar del abierto apoyo a los misioneros el *daimyô* se mantenía fiel a los cultos tradicionales japoneses, por lo que el

---

<sup>243</sup> “Poemse aquí, porque destes dous annos não ha cartas de Iapam” (CE, 23r).

<sup>244</sup> “já que la estava o padre Cosme de Torres, que pregava a ley de Deos, quisessemos nos ali ficar, & fazer Christãos em seu Reino: & também que elle queria ter a meude cominção com o Visorei da India: a qual não poderia ter, nem os da India com elle, se o padre não estivesse em sua terra, para por elle escrever” (CE, 23v).

<sup>245</sup> La revuelta de 1556 contra los Ôuchi no fue exitosa. En cambio, en 1557 las tropas del *daimyô* Môri Motonari (1497-1571) tomaron la ciudad de Yamaguchi y Yoshinaga cometió *seppuku*. El nuevo clan gobernante mantuvo relaciones hostiles con los Ôtomo, antiguos aliados de los Ôuchi, lo cual impidió la continuidad de la misión jesuita en Yamaguchi. Ver: Ribeiro (2009: 133); Elisonas (1991: 315).

<sup>246</sup> “no acostumbramos a hacer nada sin consejo del Rey de Bungo” (“não costumamos fazer nada sem o conselho del Rei de Bungo”, CE, 55r); “en esta población de Bungo tenemos dos campos” (nesta povoação de Bungo temos dous campos”, CE, 64r).

superior de la misión, Cosme de Torres, descreía de su posible conversión. Tal como sugiere en una carta Melchor de Figueiredo en 1593, Cosme “viendo la gentilica vida y las costumbres y los vicios a los cuales el dicho rey [Yoshishige] se daba, casi que desconfió de que tal rey se pudiera llegar a convertir.”<sup>247</sup> De ahí que, en 1562, la oferta por parte de Ômura Sumitada del puerto de Yokoseura impulsó a Torres a abandonar Bungo como centro de operaciones de los misioneros de manera definitiva (en efecto, el sacerdote nunca regresó a los dominios de Yoshishige). Ese mismo año, además, el *daimyô* se ordenó sacerdote budista con el nombre de Sôrin, acontecimiento que las *Cartas de Évora*, muy significativamente, no refieren en las epístolas de 1562 sino recién en las de 1578, junto con la decisión de Yoshishige de bautizarse, como veremos más abajo.<sup>248</sup>

El protagonismo de Yoshishige en las *Cartas de Évora* se pospone, entonces, hasta entrada la década de 1570, cuando el *daimyô* mostró renovado interés por la religión europea. Según el relato de los misioneros, Yoshishige los convocó en 1575 para que bautizaran a su segundogénito, Ôtomo Chikaie. El motivo de tal solicitud, si nos atenemos a la versión que ofrece el epistolario eborense, se halló en el vínculo entre cristianismo y obediencia, ese argumento tan esgrimido por los ignacianos para legitimar su misión en el Japón de los Estados en guerra. En palabras del sacerdote Francisco Cabral, en una misiva del 9 de septiembre de 1576:

en Japón si no concilian entre sí dos hermanos seculares cuando uno de ellos hereda el reino, comúnmente hay levantamientos y traiciones. Por eso cuando los reyes tienen dos hijos, si uno de ellos ha de heredar el reino, el otro ha de ser bonzo. Andaba el rey con esta preocupación y este trabajo, viendo que en ningún caso el mozo [Chikaie] quería ser bonzo, ni con cariños, ni con amenazas. Por esto se le ocurrió una idea, que parece que Dios nuestro señor le inspiró, y fue hacerlo cristiano, pues le pareció que al ser cristiano quebraría aquella condición fuerte y sería obediente ante su hermano mayor<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> “vendo a gentilica vida e costumes e taobém vícios aos quais o dito rei se dava, quasi que desconfiou de o tal rei se poder convertir” (Ruiz-de-Medina, 1995: 39).

<sup>248</sup> En palabras de L. Knauth: “en 1562, Yoshishige se retiró de la vida mundana y se incorporó a la religiosa. A pesar de que los jesuitas, activos en sus dominios, esperaban que se convirtiera al cristianismo, no lo hizo, obtuvo el nombre budista de Sôrin y construyó un nuevo castillo cerca de Usuki” (1972: 71).

<sup>249</sup> “em Iapão senão compadeçerem dous irmãos ambos seculares quando hum delles ha de erdar o reino,

Poco después, el segundogénito de Yoshishige fue bautizado con el nombre de Sebastián. Esta conversión significó un cambio para el éxito de la evangelización de Bungo, pues hasta ese momento no había ningún noble cristiano, y los misioneros habían quedado asociados en esa provincia con los enfermos de lepra que atendían en el hospital durante la anterior “época de Bungo”. Según indica Ribeiro, el principio de la caridad cristiana materializado en el hospital se había vuelto contraproducente para la evangelización de los nobles de Usuki. En cambio, el valor de la obediencia constituyó la clave para este regreso de la Compañía a esa corte, casi veinte años más tarde.

Como señalábamos en el apartado anterior, la protección de Yoshishige a los jesuitas no implicó que los misioneros fueran aceptados por el resto de la corte de Usuki. La decisión del *daimyô* de bautizar a su segundo hijo, en lugar de apaciguar los conflictos entre éste y el heredero, provocó la manifiesta oposición de la “reina” y el inicio de una crisis política que terminó por alcanzar a todos los dominios de los Ôtomo.

Las *Cartas de Évora* se refieren a esta “reina” con el apodo de Jezabel, en alusión a la esposa de Ahab retratada en el Antiguo Testamento por su aversión a los profetas de Yavé y su fanatismo hacia el ídolo Baal (I Reyes 18-20; II Reyes 9). La llaman así, en palabras de Luis Fróis, “porque en el odio que tiene hacia las cosas de Dios y aborrecimiento a la propagación de la fe, no se diferencia de la otra”,<sup>250</sup> es decir, de la mujer de Ahab. Jezabel, en el epistolario eborense, se erige como la gran antagonista de los misioneros y de todo noble que quisiera convertirse al cristianismo en Bungo. Mientras “crecía cada vez más en ella el

---

porque communmente sempre ha alevantamentos, & treições, & por isso os reis quando tem dous filhos, se hum delles ha de erdar o reino o outro ha de ser bonzo, andava el rei com este arreco, & trabalho, vendo que por nenhum caso o moço queria ser Bonzo, nem com mimos, nem com ameaças, polo qual lhe ocorreu hum meo, o qual parece que Deos nosso Senhor lhe inspirou, & foi fazelo Christão parecendolhe que com ser Christão quebraria daquella forte condição, & que ficaria obediente ao irmão mais velho” (CE, 356r).

<sup>250</sup> “porque no odio que tem às cousas de Deos, & aborrecimento á dilatação da fé, não se differença da outra” (CE, 374r).

furor y el odio intrínseco contra la ley de Dios y contra los cristianos”,<sup>251</sup> su marido Yoshishige planeaba “prudentemente” el primer paso para su conversión:

ordenando el rey viejo sus cosas con tiempo, como persona prudente, hizo unos aposentos nuevos para recogerse fuera de la fortaleza, y después de haber entregado el gobierno de los reinos a su hijo, se fue enseguida para allá. Ocultamente mandó a llamar a una mujer hidalga que estaba en el palacio con la reina, madre de la mujer de don Sebastián, persona que pasará ya los cuarenta años y está algo enferma. Y, quedando la reina en el palacio repudiada, a ésta tomó por mujer.<sup>252</sup>

Una vez rechazada Jezabel, el camino a la conversión de Yoshishige estaba allanado. El paso siguiente fue la educación cristiana de su nueva mujer que, según narra Luis Fróis en su carta de 16 de octubre de 1578, se bautizó antes que su marido. Luego, llegó el abandono de las prácticas budistas, que Yoshishige había cultivado durante toda su vida. En la misma carta de Fróis:

Después de que comenzó a oír y gustar de las cosas divinas (...), desistió de frecuentar el monasterio al que tanto iba, y dejó por completo de mandar allí los escritos acerca de sus meditaciones, cosa que para los bonzos era [causa] de no pequeña angustia y aflicción. Y procedía de esta manera: en algunos lugares en donde estaba, como banquetes de señores, hablaba libremente sobre la locura e ignorancia de los hombres que honraban y adoraban a los *kami* y a los *hotoke*, y con muchas palabras engrandecía la profundidad de los misterios de la ley de Dios y el buen gobierno de la república cristiana<sup>253</sup>

Estos elogios al “buen gobierno de la república cristiana” evidencian la comunión en la que ingresaban religión y política. De manera natural, la misiva de Fróis pasa de las cuestiones de fe (el abandono de las prácticas budistas, la adoración a *kami* y *hotoke*) a ensalzar el gobierno de los cristianos, es decir, al plano cívico-político de los misioneros extranjeros.

---

<sup>251</sup> “crescia cada vez mais nella o furor, & odio intrinseco contra a lei de Deos, & contra os Chirstãos” (CE, 418v).

<sup>252</sup> “ordenando o rei velho suas cousas de longe, como prudente fez huns aposentos novos pera se recolher fora da fortaleza, & depois de ter entregue o governo dos Reinos ao filho, passouse logo pera là, & ocultamente mandou chamar hua mulher fidalga que estava no paço com a rainha, mãi da mulher de dom Sebastião seu filho, pessoa que passara já de quarenta annos, & algum tanto enferma, & ficando a rainha no paço repudiada, a esta tomou por sua mulher” (CE, 419r).

<sup>253</sup> “Depois que começou a ouvir, & gostar das cousas divinas, (...) disistio de frequentar o mosterio em que se elle tanto revia, & totalmente deixou de mandar la os escritos das meditações, cousa que pera os seus Bonzos não era de pequena angustia, & aflicção, & tinha esta maneira de proceder, que em alguns lugares onde se achava ou banquetes de senhores: falava livremente na doudice, & ignorancia dos homens que honravão & adoravão aos Camis, & Fotoques, & com muitas palavras engrandecia a profundeza dos misterios da lei de Deos, & do bom governo da republica Christã” (CE, 419v-420r).

En continuidad con esta actitud del *daimyô* en favor de la “república cristiana”, en la misma carta Fróis cuenta que el reino de Hyuga, aliado de los Ôtomo, había sido invadido por un clan enemigo, el de los Shimazu, y que Yoshishige proyectaba no sólo reconquistar ese reino amigo, sino también volverlo cristiano.<sup>254</sup> El objetivo político del cambio religioso es explícito: “para que los naturales de Hyuga se unieran mejor con los suyos, era conveniente que fueran todos cristianos y vivieran en amor y unión fraternal”.<sup>255</sup> Aún más, no sólo se trataba de que los ciudadanos de Hyuga y los de Bungo confraternizaran espiritualmente, sino de que los reinos se legislaran como si fueran europeos. La simpatía de Yoshishige por el cristianismo adquirió en este contexto un tenor marcadamente político, que se acentuó tras el envío de tropas a Hyuga, momento en el que el *daimyô* decidió bautizarse. La misma carta de Fróis le da voz a Ôtomo para que argumente acerca de esto último:

Yo soy un hombre que tiene casi por condición natural no ser inconstante en las cosas que decido, y a pesar de que desde el momento en que la ley de Dios fue denunciada por los padres en Japón enseguida me gustó, y la había aprobado como buena en mi pecho, todavía dilaté por tantos años hacerme cristiano por dos cosas. La primera, por desear que se ofreciera ocasión oportuna para eso, lo cual no podía ser fácil, sino que era necesario ir disponiendo la ocasión de a poco; esto lo alcancé ahora, dado que el príncipe ya es mayor y yo he legado en él el gobierno de estos reinos, y he quedado desocupado para poder entenderme mejor. La segunda fue el deseo que tuve de saber enteramente hasta dónde llegaba la perfección, el secreto y la ciencia de las leyes de Japón, y como el mejor método de todas ellas es el de los zen, estaba claro que conociéndolos, entendería enseguida lo que de todas las otras se podía saber. Para esto edificué con grandes gastos aquel monasterio, llamé a los letrados de Miyako de quienes aprendí, tuve por tantos años continuo ejercicio de sus meditaciones; pero la verdad es que cuanto más entraba en los secretos de los zen menos misterios y profundidades encontraba; antes me quedaba el corazón inquieto y el entendimiento más confuso<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Como desarrolla Elisonas, el clan Itô de Hyuga era un antiguo enemigo de los Shimazu, del sur de Kyushu (Satsuma, con capital en Kagoshima). Estos últimos buscaban dominar toda la isla de Kyushu, y su avance contra Hyuga constituyó su primer paso en una estrategia amplia contra los Ôtomo. Ver: Elisonas (1991: 337 y ss.).

<sup>255</sup> “pera os naturaes de Fiunga melhor se unirem com elle, & com os seus, era conveniente serem todos Christãos, & viverem em hum amor & união fraternal” (CE, 420r).

<sup>256</sup> “Eu sou hum homem que tenho quasi por condição natural não ser inconstante nas cousas em que me determino, & posto que logo desdo principio que a lei de Deos foi polos padres denunciada em Iapão, a mim me quadrou, & a tinha aprovada por boa em meu peito, todavia dilatei por tantos annos fazerme Christão por duas cousas. A primeira por desejar que se offerecesse ocasião oportuna pera isso, o qual não podia ser com facilidade, mas era necesasario ila despondo de longe, & esta tenho eu agora alcançada polo principe ser já de idade, & eu ter nelle feita renunciação do governo destes reinos, fiquando desocupado pera melhor poder entender em mi. A segunda foi outro desejo que tive de saber enteiramente até onde chegava a perfeição, segredo, & sciencia das leis de Iapão, & porque o metodo de todas ellas he a dos Ienxus, estava claro, que

Yoshishige toma como punto de partida en su discurso su “natural” *constancia*. De ese modo, la dilación del bautismo a pesar del antiguo vínculo con los misioneros se resignifica como *irreversible*: si demoró tantos años, como él mismo explica, fue por motivos racionales que lo llevaron, primero, a explorar el conocimiento brindado por la escuela budista zen y, una vez convencido de la verdad del cristianismo, a preparar las circunstancias políticas para su bautismo. Además, la “inquietud” que dice haber experimentado después de años de estudio y práctica de meditación vincula su búsqueda espiritual con la de algunos jesuitas, que abordaremos en el capítulo 3. Tanto para esos misioneros como para Yoshishige, la fe cristiana (a veces acompañada de la práctica de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola) se traducía en el alcance del sosiego espiritual.

Algunos días después de pronunciar ese discurso, según prosigue el relato de Fróis, Yoshishige resolvió que se llamaría Francisco, en honor al “primero de quien oyera las cosas de Dios”.<sup>257</sup> El nombre del primer *daimyô* cristiano, así, conmemoraba al fundador de la misión nipona, en un movimiento que ubicó al Apóstol de las Indias en serie con apóstoles de la iglesia primitiva como Bartolomé, Simón, Andrés o Pablo, frecuentes nombres entre los neófitos japoneses del epistolario eborense.<sup>258</sup>

Ya bautizado como Francisco, el *daimyô* continuaba con la iniciativa de “plantar tan

---

sabendo esta entendia logo o que das outras se podia saber, pera isto edifiquei com grandes gastos aquella mosteiro, chamei letrados do Miáco de quem aprendesse, tive por tantos annos continuo exercicio de suas meditações mas a verdade he que quanto mais entrava nos segredos dos lenxus menos misterios, & profundeza lhe achava antes me ficava o coração inquieto, & o entendimento mais confuso” (CE, 420v).

<sup>257</sup> “o primeiro padre que elle vira em sua vida, fora o padre Mestre Francisco & o primeiro de quem ouvira as cousas de Deos, & que juntamente por ter noticia de sua grande virtude & santidade, seu nome era o que lhe mais quadrava, & que Francisco se avia de chamar” (CE, 421r).

<sup>258</sup> Andrés, como ya vimos, fue el primer mártir de las *Cartas de Évora*. Sumitada fue bautizado como Bartolomé. Un sobrino de Ôtomo Yoshishige fue bautizado con el nombre de Simón, primer nombre del apóstol Pedro. El nombre de Pablo (o Paulo, en su versión portuguesa) fue utilizado en muchas ocasiones, entre otras: el primer converso japonés, Paulo de Santa Fe, bautizado por Francisco Xavier y figura clave de los primeros años de misión; el converso llamado en las *Cartas* “Paulo de Bungo”; un letrado nipón que en 1585 “se quiso llamar Paulo, y será nuestro señor servido de comunicar a este hombre alguna cosa del espíritu de San Pablo” (CE II, 171r).

buena cristiandad en Hyuga, que hasta en Roma se sintiese su perfume, y quería que se gobernase toda conforme a las leyes de los cristianos y los portugueses.”<sup>259</sup> Sin embargo, el proyecto no llegó a buen puerto, sino que los Ôtomo fueron derrotados por los Shimazu en la batalla de Mimikawa de 1578, que marcó el fin de su posición predominante en Kyushu. El encargado de narrar este acontecimiento en las *Cartas de Évora* es el jesuita Francisco Carrión (1549-1590), en la carta anua de 1579, redactada el 10 de diciembre de ese año en Kuchinotsu.<sup>260</sup> En su relato, el jesuita sugiere como cualidad primordial del “estado de Japón” su *mutabilidad*. El alcance de la *constancia* de los conversos hallaba su límite en el contexto de un sistema político en permanente mutación:

puede imaginar vuestra Paternidad [el general de la Compañía en Roma, Everardo Mercuriano] cuán grande era el consuelo y la alegría de los padres, y cuán grandes eran las puertas que se abrían para la conversión de estos reinos (...). Estando las cosas en estos términos, permitió Dios nuestro Señor (...) que aconteciese un descuido en el ejército de Hyuga, por el cual la alegría de los cristianos y de los nuestros se convirtió en llanto, y contra los cristianos se levantó una gran persecución, y la paz que el rey de Bungo tuvo por tantos años en sus reinos se convirtió al punto en crueles guerras, y finalmente las cosas de aquellos reinos de tal manera viraron, que claramente se entiende cuán mutables eran las cosas de este mundo, y cuán mudable es el estado de Japón.<sup>261</sup>

Tres “conversiones” adversas (la alegría en llanto; la libertad en persecución; la paz en “crueles guerras”) anticipan en el relato de Carrión las consecuencias concretas de la guerra en Hyuga, que luego detalla: el inicio de una persecución contra jesuitas y conversos en Bungo, la rápida huida del rey Francisco y el fin de su proyecto de fundar una ciudad cristiana.

---

<sup>259</sup> “elle queria plantar em Fiunga tam boa Christandade, que até Roma se ouvisse o cheiro della, & queria que se governasse toda conforme as leis dos Christãos, & dos Portugueses” (CE, 437r).

<sup>260</sup> Las cartas anuas, como su nombre lo indica, contenían la información relativa a todo el año anterior a su redacción. El visitador Valignano instauró la obligatoriedad de su escritura en 1579, para unificar en un documento las novedades de las diversas regiones de la iglesia japonesa (ver: CE, 432r).

<sup>261</sup> “pode vossa Paternidade cuidar quão grande era a consolação, e alegria dos padres, e quão grandes erão as portas que se abrirão pera a conversão destes reinos, & quão grande era o contentamento dos Christãos (...). Estando a cousa neste termo, permetio Deos nosso Senhor (...) que acontecesse hum descuido no exercito de Fiûnga, por onde a alegria dos Christãos, & dos nossos se convertesse em pranto, & contra os Christãos se alevantasse grande perseguição, & que a paz que el rei de Bûngo teve tantos annos em seus reinos se convertesse em hum ponto em crueis guerras, & finalmente que as cousas daquelles reinos de tal maneira se virassem, que claramente se entendesse quão mudaveis erão as cousas deste mundo, & quanto o estado de Iapão he mudavel” (CE, 439v).

Sin embargo, este cambio en la fortuna de los cristianos se oponía a la actitud de Francisco quien, a pesar de “la confusión y la prisa” de su fuga, “no se olvidó de mandar a buscar un crucifijo que el padre tenía en la iglesia” y “hablando con el padre, le dijo que él era cristiano, y que con aquellas adversidades no se mudaba su corazón, antes crecía con ellas su fervor.”<sup>262</sup> Frente a la permanente mutabilidad del “estado de Japón”, el corazón cristiano de Francisco permanecía constante en la fe, condición que se ubicaba en la base de la oposición entre paganos y conversos desde la perspectiva de los jesuitas.

En este contexto difícil, el cambio en la suerte del *daimyô* es objeto de dos interpretaciones distintas, una de los cristianos y otra de los paganos: para los primeros, debía entenderse en clave de prueba divina de la constancia en la fe; para los segundos, constituía el “castigo de los *kami* y *hotoke*”<sup>263</sup> contra jesuitas y conversos. Desde la primera posición, Francisco mantuvo su “natural condición” de ser constante y fue cristiano hasta su muerte, asunto tratado con gran detalle en el segundo volumen del epistolario, como veremos a continuación.

La misma oposición de lo mutable versus la constancia constituye el punto de partida de Luis Fróis cuando narra, en una única misiva fechada el 20 de febrero de 1588, la muerte de Francisco y Bartolomé. El final de sus vidas es representado como un premio divino a esa constancia, para que no llegasen a vivir la persecución anticristiana impulsada inesperadamente en 1587 por parte de quien pasó a la historia como el segundo unificador del archipiélago, Toyotomi Hideyoshi.<sup>264</sup> Señala Fróis:

parece que nuestro Señor, teniendo respeto de lo mucho que habían trabajado por Su amor el rey Francisco y don Bartolomé, señor de Ômura, queriéndolos remunerar de lo

---

<sup>262</sup> “Não dexarei de dizer que o Rei velho partindose com a confusão, e pressa que tenho dito, (...) não se esqueceo todavia de mandar pedir hum crucifixo que o padre tinha na igreja (...) & falando com o padre disse, que elle era Christão, & que com aquellas adversidades, não se mudara seu coração, antes com ellas crecia mais seu fervor” (CE, 440v).

<sup>263</sup> “castigos dos Câmis, & Fotoques” (CE, 440v).

<sup>264</sup> Tanto la figura de Toyotomi Hideyoshi como la persecución que impulsó contra los jesuitas serán retomadas en este capítulo y el siguiente.



mucho que hicieron en ayuda de la conversión de la Cristiandad de Japón y en honra de su santa ley, pocos días antes de que el *kampaku* [Hideyoshi] impulsara tan grande persecución, los llamó para sí casi al mismo tiempo, porque no pasaron dieciocho días entre la muerte de uno y del otro (...), y parece que no quiso nuestro Señor que viesen ni bebiesen tan gran cáliz de amargura como después nos dio el *kampaku*<sup>265</sup>

Luego, la misiva se demora en sus panegíricos. Como punto en común se halla la oposición entre los avatares desfavorables que sufrieron durante sus vidas y la ejemplar constancia en la fe cristiana. En este sentido, señala Fróis sobre Sumitada/Bartolomé que “inmediatamente después de convertido tuvo por esa misma causa una tan grande persecución que vino a perder todo su estado, y fue bien probada su fe, no faltando quien le dijese que era castigo de los *kami* y *hotoke*”.<sup>266</sup> Sobre Yoshishige/Francisco, el jesuita recuerda que “de señor tan pacífico como fuera antes sobre sus reinos, y tan estimado en Japón, fue perseguido y todos sus reinos se levantaron [contra él]”, pero siempre dio “notable ejemplo” y “fue siempre entrando en más fervor y más conocimiento de las cosas de Dios”.<sup>267</sup> En suma, ambos constituían “las dos principales columnas de la Cristiandad de Japón”<sup>268</sup>, con cuya muerte el edificio de esa iglesia comenzó a tambalearse por efecto de la intrínseca mutabilidad de Japón, como veremos en el próximo apartado.

Los japoneses-cristianos, entonces, constituyeron un conjunto claramente distinguible dentro de la general alteridad nipona. A los ojos de los jesuitas, la extraordinaria apropiación

---

<sup>265</sup> “parece que nosso Senhor tendo respeito ao muito que tinha trabalhado el rei Francisco & dom Bertolameu senhor de Ômura por seu amor, querendoos remunerar do muito que fizerão em ajuda da conversão da Christandade de Iapão, & em honra de sua sancta lei, poucos dias antes que Quambacudono movesse esta tão grande perseguição, os chamou pera si quasi em hum mesmo tempo, porque não passarão dezoito dias entre a morte de hum & do outro (...) & parece que não quis nosso Senhor que vissem nem bebessem tão grande calix de amargura, como pouco depois nos deu Quambacudono” (CE II, 200r). El título de *kampaku* (regente) fue utilizado por Hideyoshi entre 1585 y 1591.

<sup>266</sup> “logo depois de convertido teve por este mesmo respeito tão grande perseguição, que veo a perder todo seu estado, & foi bem provada sua fe, não faltando quem lhe dissesse que era castigo dos Camis & Fotoquês.” (CE II, 200r).

<sup>267</sup> “de senhor tão pacifico como fora de seus reinos, & tao estimado em Iapão, ficou perseguido & com todos seus reinos alevantados”; “foi sempre entrando em mais fervor & em maior conhecimento das cousas de Deos, dando notavel exemplo sempre em sua virtude & mostrando grande constancia” (CE II, 201v)

<sup>268</sup> “Desta maneira quasi em hum mesmo tempo chamou nosso Senhor pera si estas duas principaes columnas da Christandade de Iapão” (CE II, 203r).

de tres valores cristianos (la devoción, cuya metonimia más clara es la sangre de los disciplinantes; la obediencia civil postulada como virtud cristiana; la constancia encarnada en los mártires y los “reyes” conversos) hicieron de la nueva iglesia japonesa un “ejemplo vivo” tanto para los lectores europeos de las cartas como para los nipones paganos. Estos últimos, representados como hombres corruptos y sujetos a continuas inestabilidades morales por causa de la acción del demonio, serán analizados a continuación.

### 2.3. Una “ponzoña” arraigada en la tierra *otra*: la perpetua mutabilidad de Japón

*Japón es la misma mutabilidad,  
el reino más sujeto a inestabilidades que parece haber en el universo*<sup>269</sup>

Luis Fróis, Kyoto, 28 de septiembre de 1571

Tras la reconstrucción de la alteridad nipona como ideal y el estudio de los cristiano-japoneses, nos queda por analizar una tercera faceta de la alteridad nipona, que aquí llamaremos su condición de perpetua mutabilidad. En abierta oposición a la constancia como valor cristiano que cimienta el edificio de la nueva iglesia japonesa a través de sus “columnas” y de cada uno de sus miembros, una serie de cambios abruptos e impredecibles en la naturaleza y en la política fueron interpretados por los misioneros como índices del antiguo arraigo del demonio en la tierra japonesa. En el segundo volumen de las *Cartas de Évora* prolifera el uso de la palabra “cambio” (“mudança”) desde el comienzo de la persecución anticristiana impulsada por Toyotomi Hideyoshi, en vínculo con un fenómeno de la naturaleza nunca antes vivido por los jesuitas. Naturaleza y política, en tanto permeables a una perpetua mutabilidad, resultaban contiguas, y en su conjunto, señalaban su propio origen en los cultos paganos que emponzoñaron la tierra, los hombres e incluso el lenguaje. A

---

<sup>269</sup> “Iapão he a mesma mutabilidade, & o reino mais sojeito a inquietações que parece aver no universo” (CE, 313r).

continuación, analizaremos esas facetas (naturaleza, política, lenguaje) por separado, para finalmente establecer los vínculos entre las tres y sus implicaciones tanto religiosas como geopolíticas desde la perspectiva jesuita.

#### i. La naturaleza japonesa como cifra de lo mutable

¿Cómo percibieron y describieron los jesuitas la naturaleza japonesa?, ¿guarda esa representación algún vínculo con lo que escribieron sobre los hombres que la habitaban? Aquí nos ocuparemos de estos asuntos, partiendo de las representaciones de la naturaleza previas al inicio de la persecución anticristiana de 1587, para luego abordar precisamente ese episodio, que resulta de especial interés por el vínculo que plantea entre lo natural y lo político.

A diferencia de los rumores halagüeños acerca de los japoneses que Francisco Xavier recibió antes de viajar a esa tierra, en el caso de la naturaleza nipona las noticias que llegaban a la India portuguesa resultaban poco promisorias. Gaspar Vilela escribe desde allí que “la tierra de Japón, según la información que tenemos, es pobre y más fría que Portugal”, y agrega que “carece esta tierra de aceite, manteca, queso, leche, huevos, azúcar, miel, vinagre; también dicen que no hay azafrán, canela ni pimienta, tampoco hay sal, así que salan con salvado de cebada. Finalmente, no hay cosa alguna que se dé como medicina a un enfermo.”<sup>270</sup> La escasez de comida también es mencionada por Francisco Xavier, quien en 1549 cuenta que “algunas veces comen pescado; hay arroz y trigo, aunque poco; hay muchas hierbas con las que se mantienen y algunas frutas, aunque pocas”. El Apóstol de las Indias se maravillaba de que la gente, aún en una tierra tan estéril, “vive muy sana” y “hay muchos viejos”. En síntesis, “bien se ve en los japoneses cómo nuestra naturaleza se sostiene con

---

<sup>270</sup> “A terra de Iapão, segundo a informação que temos, he pobre, & mais fria que Portugal (...). Carece esta terra de azeite, manteiga, queijo, leite, ovos, açúcar, mel, e vinagre: tambem dizem que não ha açafão, canela, nem pimenta: & sal não o ha, & salgão com farelos de cevada. Finalmente não ha cousa que por mezinha se dé a hum doente” (CE, 30r).

poco”.<sup>271</sup>

Así vistas, la pobreza de la tierra y la escasez de alimentos eran interpretadas como incentivos para la vida espiritual pues, sin la posibilidad de acceder a las “abundancias” para el bienestar del cuerpo, la abstinencia se volvía condición natural de la vida en Japón. Entonces, estas características podían ajustarse a la matriz idealista de percepción sobre los japoneses, pues tierra y habitantes, en su conjunto, parecían “más preparados para que en ellos se plante nuestra santa fe, que todas las naciones del mundo”.<sup>272</sup>

En cambio, Luis Fróis ofrece otra mirada acerca de la escasez e inestabilidad del terreno. En una carta del 22 de julio de 1565, plantea la siguiente interpretación:

esta tierra es muy estéril, (...) y los fríos intolerables, y tanta nieve cubre las casas, y [hay] grandísimas tierras yermas, truenos, rayos, relámpagos, y temblores de la tierra muy espantosos... pero bien considerada la cosa, no puede dejar de haber todo eso en tierra donde el demonio es tan servido, tan venerado, tan acatado, y donde los pecados y las maldades de la gente son tales<sup>273</sup>

Para Fróis, más que propiciar el cultivo de la vida espiritual, las condiciones naturales de Japón funcionaban como índice de la idolatría allí profesada. En este mismo sentido Gaspar Vilela, en una misiva del 6 de octubre de 1571, coloca la falta de comida de esa “tierra estéril” como causa de los frecuentes pecados de aborto o filicidio (“si no mataran a los niños que nacen, se comerían los unos a los otros, porque es infinito el número de niños que matan al nacer”<sup>274</sup>).

Por otra parte, en cuanto al vínculo entre los japoneses y la naturaleza, según observan

---

<sup>271</sup> “Alguas vezes comem pescado: hay arroz, & trigo, ainda que pouco: ha muitas ervas de que se mantem, & alguas frutas, ainda que poucas. Vive esta gente desta terra mui saã á maravilha, & hay muitos velhos. Bem se vee em os Iapões como nossa natureza com pouco se sostem” (CE, 13r).

<sup>272</sup> “Estes Iapões sam mais aparelhados para que em elles se prante nossa santa fê, que todas as gentes do mundo” (CE, 17v).

<sup>273</sup> “esta terra he muito esteril (...) & os frios intoleraveis, & tanta neve, que cobre as casas, & calmas grandissimas, trovões, coriscos, relampados, & tremores da terra muito espantosos, porem bem considerada a cousa, não pode deixar de aver tudo em terra a onde o demonio he tão servido, tão venerado, tão acatado, & onde os peccados, e maldades da gente he tanta” (CE, 190r).

<sup>274</sup> “se não matarão os meninos que nacen comerãose huns aos outros porque he infinito o numero dos meninos que matão em nacendo” (CE, 330r).

los misioneros, en ocasiones ésta era objeto de culto y adoración. El mismo Vilela en la misma carta de 1571 se sorprende de que algunos japoneses “adoran zorras, otros cobras, vacas, venados, tortugas, palos, piedras, [tanto] que sin duda mayor ceguera no se puede tener”.<sup>275</sup> El jesuita percibía así una religiosidad que rendía culto a todo ser natural, fuera una piedra o un animal. Se trata de una referencia al sintoísmo, religión autóctona de Japón que los ignacianos solo representaron de forma asistemática, sin lograr comprenderla como un conjunto de creencias y rituales tradicionales de arraigo aún más antiguo que el budismo.<sup>276</sup> Más allá de la vaguedad de las alusiones al *sinto*, aquí nos interesa resaltar esta representación jesuita de la naturaleza nipona, también, como un objeto de idolatría.

También respecto al vínculo entre los nipones y su entorno natural, es también Gaspar Vilela quien, en la carta antes citada de 1571, vincula las inestabilidades geográficas con la búsqueda de técnicas constructivas muy distintas a las europeas. A diferencia de los sólidos edificios que cobijaban a los hombres en el Viejo Mundo, en el archipiélago japonés los hogares debían ser de materiales más volubles y por lo tanto, inestables:

a causa de las grandes tormentas de vientos que hay en esta tierra de Japón, [las construcciones] no son de piedra y cal, sino de tablas. Y esto es así porque muchas veces trema la tierra y, si fueran de piedra y cal serían peligrosos; estas tablas son de una madera singular, parecida al cedro, todo labrado con excelente arte (...) [la casa] se arma con unos palos cuadrados, entrecerrados por debajo (...) [y] las paredes son puertas tipo paneles, que se corren unas hacia las otras, de modo que si se quieren abrir todas las puertas queda la casa como si estuviese en plena calle, sin paredes<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> “ha huns que adorão rapozas, outros cobras, vacas, veados, cagados, paos, pedras que sem duvida não se pode mais cegueira dar” (CE, 328v).

<sup>276</sup> El *sinto* (神道, literalmente “camino de los dioses”) o sintoísmo es la religión autóctona de Japón. Su libro sagrado, el *Kojiki*, fue recopilado en el siglo VIII d.C., y analizaremos su cosmogonía en este mismo capítulo. Se la define como una religión politeísta y animista, que da sentido a múltiples rituales que se desarrollan a nivel familiar y comunitario, con énfasis en el vínculo entre los hombres y su entorno natural. Los jesuitas, por un lado, la percibieron como un cuerpo de creencias distinto al budista (pues separaban a los “*hotoke*”, o deidades búdicas, de los “*kami*” sintoístas), pero, por otro, no lograron vincular sus múltiples prácticas (como los festivales populares *matsuri*, o la cualidad de *kami* de esas “piedras, palos, cobras, zorras” mencionadas por Vilela). Para mayor detalle sobre el desarrollo del sintoísmo, ver: Kuroda, 1981.

<sup>277</sup> “por causa das grandes tempestades de ventos que nesta terra de Iapão ha, não são de pedra & cal mas de tavoado: e isto e porque ha tremor de terra muitas vezes, & sendo de pedra, & cal ficavão perigosos, este tavoado he de hua madeira singular a maneira de cedro (...) armado com huns paos quadrados entresachados por baixo (...) as paredes são portas de paneis que se correm huas polas outras de modo que se querem abrir todas as portas fica a casa que parece estar na rua sem paredes” (CE, 320r).

Según la descripción de Vilela, a causa de dos vicisitudes de la naturaleza, vientos y terremotos, las casas debían ser proyectadas no como estructuras fijas y perdurables en el tiempo, como las europeas, sino como estructuras plausibles de ser armadas y desarmadas según la necesidad. Las paredes móviles, que podían abrirse y dejar “la casa como si estuviese en plena calle”, constituían un concepto a la vez extraño y racional, que buscaba limitar los daños y permitir la refacción paulatina en caso de una emergencia natural.

La arquitectura japonesa, así, despertó verdadera “maravilla” entre los jesuitas. Las diferencias respecto de Europa tanto en materiales constructivos como en concepto y realización impulsaron écfasis de gran detalle y belleza. Los templos budistas de Nara o Kyoto y, en particular, sus jardines, fueron objeto de la percepción extrañada de los misioneros. Los jardines nipones, concebidos como piezas de arte, fueron vistos y volcados en el papel con minucia por varios escritores-jesuitas, que observaron la cualidad híbrida de esos espacios, a la vez naturales y artificiales.<sup>278</sup> Gaspar Vilela, por ejemplo, en la misma carta recién citada, expone:

Todos estos monasterios tienen adelante de la puerta, en una parte escondida, un vergel pequeño, muy fresco, al cual se sale abriendo una de sus puertas que, como arriba dije, se corren unas por otras. Estando dentro de la casa, al abrir solo una de estas se puede ver el vergel, en el que algunos inventan unas cosas, otros otras, según lo que les agrada. Tienen gran diversidad de piedras, unas negras, otras muy blancas, otras verdes y azules, no muy grandes sino pequeñas y bien concertadas, intercaladas con musgo y plantas: tienen unos cipreses retorcidos y pequeños insertos en estas piedras, [también] unos árboles pequeños cargados de diversas flores que continuamente están manando de sí gotas de agua. Tienen fuentes y canales que corren por una invención tal, que parece que salen de la misma piedra que la naturaleza produjo sin administración humana, [y también hay] pinos verdes, otros de copas grandes hechas a mano, canteros y cercos, que sin duda alegran la vista a quien los ve<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> El paisajismo japonés, concebido como un arte, procura reconstruir en el espacio reducido de un jardín diversos elementos de la naturaleza (ríos, montañas, llanuras, bosques). El jardín es objeto de contemplación y, en ocasiones, funciona como espacio para la meditación budista. Ver: Metha y Tada (2008); Mansfield (2009).

<sup>279</sup> “Tem todos estes mosteiros diante da porta em parte escusa hum vergel pequeno muito fresco, ao qual se sae abrindo hua das muitas portas que tem, que como arriba disse se correm huas por outras, & abrindo sò hua destas se ve o vergel estando assentado na casa, no qual tem huns hua envenção, outros outra assi como lhe agrada: Tem muitas diversidades de pedras, huas pretas outras muito brancas, outras verdes, e azues, não muito grandes, mas pequenas, & bem concertadas entresachadas com limos, & verduras: tem huns aciprestes

La belleza del jardín, que “alegra la vista a quien lo ve”, combina elementos de la naturaleza (piedras, musgo, plantas, cipreses, flores, agua) con acciones humanas (concertar, insertar, inventar, hacer “a mano”). Los primeros son evidentes, mientras que las segundas tienden a ocultarse, son difíciles de percibir al punto tal que los artificios del hombre se confunden con lo que “la naturaleza produjo sin administración humana”. Naturaleza y humanidad, en el jardín japonés, se mixturán para construir un paisaje en miniatura que es también una obra de arte *en permanente mutación*.

A modo de síntesis de lo expuesto, podemos decir que tras una primera y pasajera interpretación de la escasez como incentivo a la vida espiritual, las *Cartas de Évora* hacen énfasis en las condiciones adversas de la naturaleza nipona como manifestación de la idolatría que se hallaba arraigada en esa tierra. Esa idolatría, que tenía por objeto de adoración a la misma naturaleza, constituía, según la opinión de los misioneros, el origen de la mutabilidad permanente del entorno, a través de tormentas, sequías, terremotos. Por otra parte, la inestabilidad conducía a los hombres a una constante búsqueda de armonía con su medio, a través de artificios arquitectónicos que justamente emularan lo inestable (las casas de fácil armado; el arte de los jardines). Emerge en ese punto la hibridez entre naturaleza y cultura como otra característica sugerida por los jesuitas respecto de la alteridad nipona.<sup>280</sup> Nótese, en suma, la siguiente paradoja: para los jesuitas, la idolatría generalizada hacía que las tierras

---

retortos pequenos enxeridos nestas pedras, huas arvores pequenas carregadas de diversas flores, que continuamente estão de si manando gotas de agoa: tem fontes, bicas, que correm por hua invenção que parece sairem da mesma pedra, que a natureza produzio sem administração humana, huns pinheiros verdes, outros copados feitos á mão, huns alegretes, & brincos, que sem duvida alegrão a vista a quem os ve” (CE, 324r).

<sup>280</sup> La idea de que los japoneses viven “en armonía” con la naturaleza a diferencia de los occidentales que “se pelean [con ella] e intentan conquistarla” (Shirane, 2012: 6) se halla enraizada en los estudios sobre historia, literatura y cultura japonesas. Sin embargo, lejos de constituir un rasgo ahistórico o esencial, Haruo Shirane (2012) ha demostrado que el vínculo entre cultura y naturaleza fue mutando a lo largo de la historia nipona, en ocasiones con fines políticos para la construcción de un relato oficial y una identidad autóctona del archipiélago. En este sentido, el estudioso japonés argumenta que la “naturaleza” armoniosa que aparece en la literatura clásica nipona es en verdad una “segunda naturaleza”, es decir, una naturaleza artificiosa e idealizada, producida y legitimada por la cultura aristocrática y capitalina.

niponas fueran azotadas por catástrofes naturales como castigo divino; los nipones, en lugar de abandonar la idolatría que acallaría tales males, adoraban a la naturaleza y desarrollaban técnicas constructivas que contribuirían a convivir con tales catástrofes. Desde la perspectiva de los ignacianos, la capacidad japonesa de ubicar el origen de todos sus males en la idolatría se hallaba obturada, y allí radicaba, en suma, la *misión* de los europeos: quitar la “ceguera”, “extirparla” a fuerza de prédicas y conversiones, hasta que se revelara para los japoneses la verdadera religión universal y, con ello, la mutabilidad intrínsecamente demoníaca quedara atrás para siempre. A continuación indagaremos en el ámbito de la política, cuyas mutaciones también fueron interpretadas en clave religiosa.

## ii. La construcción de una frágil estabilidad política

Tal como explicamos en la introducción de esta tesis, al momento de la llegada de los primeros portugueses, Japón atravesaba la Época de los Estados en guerra. Sin embargo, desde la victoria de Oda Nobunaga (1537-1582) en 1560 en la batalla de Okehazama, este *daimyô* de la provincia de Owari se perfiló como principal líder militar del archipiélago.<sup>281</sup> Comenzó entonces el proceso de reunificación de todos los reinos que desde 1467 se enfrentaban en guerras intestinas. Las *Cartas de Évora*, además de contener valiosa información sobre esa fase de la historia japonesa, brindan una interpretación en clave religiosa, que revela la contigüidad existente para los jesuitas entre religión, naturaleza y política de Japón. Muy lejos de la constancia como valor destacado entre los nuevos cristianos, la característica común a esas tres dimensiones se hallaba en la *mutabilidad* (inconstancia religiosa, catástrofes naturales, inestabilidad política).

Para analizar, entonces, el proceso de reunificación política y su vínculo con la

---

<sup>281</sup> Sobre el ascenso de Oda Nobunaga y el inicio del proceso de unificación del “Japón temprano moderno”, ver: Hall (2008).



naturaleza y la religión, haremos foco dentro del epistolario tanto en Oda Nobunaga como en su sucesor, Toyotomi Hideyoshi. Ambos trabaron relación con los misioneros y fueron objeto de inesperadas mutaciones de fortuna o actitud.

a. Oda Nobunaga: la estabilidad en la figura de un hombre

En el epistolario eborense, el primer retrato de Oda Nobunaga aparece en una misiva de Luis Fróis, redactada en Kyoto el 6 de junio de 1568:

Este rey de Owari tendrá unos treinta y siete años, de cuerpo es hombre alto, delgado, de poca barba, la voz extremadamente entonada. Es dado al ejercicio militar, fuerte, inclinado a obras de justicia y misericordia, arrogante, sumamente amigo de la honra, muy secreto en lo que determina, sagacísimo en los ardidés de la guerra, poco o casi nada sujeto a la disciplina y al consejo de los suyos, en gran extremo temido y venerado por todos, no bebe vino, es áspero en su tratamiento, desprecia a todos los reyes y príncipes de Japón, y les habla por encima del hombro como a sus inferiores, y es de todos obedecido sumamente, como señor absoluto. De buen entendimiento y claro juicio, desprecia a los *kami* y a los *hotoke*, y a cualquier género de ídolos, y [también] a los gentílicos agüeros. Externamente, se muestra budista, pero manifiesta que no hay un autor del universo, ni inmortalidad del alma, ni cosa alguna después de la muerte. Muy limpio y prudente en el concierto y belleza de sus obras, [es] enemigo de las dilaciones (...) Habiendo sido su padre solamente señor del reino de Owari, él por su habilísima industria desde hace cuatro años ha sujetado en su imperio diecisiete o dieciocho reinos, y el principal, que es el reino de Yamashiro, donde está Miyako, y otros vecinos, los conquistó en siete u ocho días”<sup>282</sup>

Enérgico, justo, arrogante, juicioso y de refinada estética, este líder militar era respetado “como señor absoluto”, inaugurando una nueva etapa de la historia japonesa. Gracias a su “industria” logró expandir los límites de los reinos heredados de su padre, con una temeraria

---

<sup>282</sup> “Será este Rei de Voari, de idade de trinta & sete annos, homem alto do corpo, delgado, de pouca barba, a voz muito entoada em estremo, dado ao exercicio militar, fragueiro, inclinado a obras de justiça, & misericordia, arrogante, summamente amigo de honra, mui secreto no que determina, sagacissimo em ardis na guerra, pouco, ou quasi nada sogeito a disciplina, & conselho dos seus, em estremo grao temido, & venerado de todos, não bebe vinho, aspero em seu tratamento, a todos os Reis & Principes do Iapão despreza, & lhe fala por cima do ombro como a seus inferiores, & he de todos obedecido summamente como senhor absoluto: de bom entendimento, & claro juizo, desprezador dos Camis, & Fotoques, & todo o mais genero de idolos, & de todos os agouros gentilicos: no nome mostra ser Fotqueixo, mas manifestamente prega não aver Autor do universo, nem immortalidade da alma, nem cousa algua depois da morte. Limpissimo & atilado no concerto & primor das suas obras, inimigo de dilações (...) Sendo seu pai somente Senhor do Reino de Voári, elle por sua abilissima industria de quatro annos a esta parte tem sogeitados debaixo do seu imperio dezasete ou dezaeito reinos: & os oito principaes, que he todo o Reino de Iamaxiro, onde esta o Miáco, & outros comarcãos, conquistou em sete ou oito dias” (CE, 257v).

capacidad de conquista que se destacaba en el contexto de la acefalía imperante entonces en Japón. Por otra parte, el rechazo de Oda a las religiones tradicionales niponas (“*kami* y *hotoke*”) constituyó para los jesuitas un índice de la afinidad entre el nuevo líder y la empresa evangelizadora.

Para demostrar su reciente dominio militar y, al mismo tiempo, restablecer un poder único que tuviese legislación sobre todo los “reinos” del archipiélago, Oda restituyó el puesto de *shogun*, una figura política que se había originado como primer mando militar bajo la tutela del emperador y que, en tiempos de los Estados en guerra, había perdido todo poder real.<sup>283</sup> En 1565, el *shogun* Ashikaga Yoshiteru había sido asesinado; en 1568, Oda restableció a su heredero, Ashikaga Yoshiaki. Luis Fróis recoge el episodio en la misma carta antes citada, y luego se demora en la descripción del nuevo castillo que Oda mandó a erigir para el *shogun*:

Primero mandó a derribar de inmediato dos templos y tomó un campo de cuatro calles de lado, y para el servicio de las obras venían reyes y príncipes y toda la hidalguía de Japón, de manera que de ordinario andaban allí veinticinco mil hombres, y cuando eran pocos, quince mil (...). Mandó a desarmar muchos ídolos de piedra, y con cuerdas en el cuello, arrastrados, los traían para las obras, lo cual provocaba un extraño temor y espanto en la gente de la capital, por la gran veneración que tienen a sus ídolos. De esta manera, de cada monasterio, cada día le traía un señor de estos un determinado número de piedras, y como todos pretendían agradarle en todo, y no discrepar en su voluntad, sacaban los altares de piedra, tiraban los *hotoke* o ídolos en el piso y, hechos pedazos, los traían en carretas. Otros cavaban en las cuevas, otros carreteaban tierra, otros cortaban madera en los montes, tanto que realmente parecían representar la edificación del templo de Jerusalén, o un retrato de las obras de Dido en Cartago<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> La figura del *shogun* se remonta al establecimiento del shogunato Kamakura en 1192, bajo el mando de Minamoto no Yoritomo. Una vez legitimado Yoritomo, el cargo fue heredado dentro de su clan, hasta 1333. Ver: Tanaka (2011: 95 y ss.).

<sup>284</sup> “Primeiramente, mandou logo derribar ambos os templos, & tomou campo de quatro ruas de comprido em quadro, & pera o serviço das obras vinhão Reis, & principes, & toda a fidalguia de Iapão, demaneira que ordinariamente andavão nella vinte & cinco mil homens, & quando erão poucos quinze mil (...). Mandou desfazer muitos idolos de pedra, & com cordas ao pescoço arrastados os trazião pera as obras, que punha estranho terror & espanto a esta gente do Miáco, pola grande veneração que tem a seus idolos. De maneira que de cada mosteiro cada dia lhe trazia hum Senhor destes com sua gente certo numero de pedras, & como todos em tudo pretendião somente agradalo, & em hum ponto lhe não discrepar da vontade, tiravão os altares de pedra, & davão com os Fotoquês ou idolos no chão feitos pedaços, & assi os trazião em carretas: outros a cavar nas cavas, & outros a carretar terra, outros a cortar madeira nos montes, que realmente parecia representar a edificação do Templo de Ierusalem, ou o retrato das obras de Dido em Carthago” (CE, 258r).

Sobre las ruinas de dos templos budistas, Oda sentó las bases de la nueva etapa política de Japón. A diferencia de la arquitectura simple y mudable de las casas que mencionamos antes, el castillo combinaba la madera con la piedra, material duradero y obtenido de los restos de antiguas estatuas de Buda. El despliegue de tal iniciativa, con decenas de miles de trabajadores y el desarme de templos e ídolos, sugirió al jesuita la comparación de Oda con el rey Salomón o con Dido, reina de Cartago, en un intento por brindar referencias de peso a sus lectores europeos.

El anti-budismo de Nobunaga era promisorio a los ojos de los misioneros, que procuraron obtener su protección y una autorización oficial para proseguir con la evangelización. Luis Fróis fue el emisario de la Compañía en una serie de entrevistas con el nuevo líder político japonés, primero en Kyoto y luego en su castillo de la ciudad de Gifu. El primer encuentro entre ambos tuvo lugar en la capital, cuando Oda mandó a llamar al jesuita para tener una entrevista informal, frente a la construcción del palacio del *shogun*. La conversación que tuvieron es referida por Fróis en la misma carta del 6 de junio de 1568, y podemos resaltar un pasaje en el que Nobunaga se quejaba de “la torpeza de la vida y las pésimas costumbres de los bonzos”, quienes “no pretendían más que obtener dinero y recrear el cuerpo.” El misionero aprovechó esa ocasión para posicionar a los miembros de la Compañía en las antípodas de tales actitudes: “le dije una vez y otra (...) que ya su Alteza debía saber cómo nosotros no pretendíamos en Japón honra, riqueza, fama ni otra temporalidad alguna, [sino] solamente dar a conocer la ley del Creador y Redentor del mundo”.<sup>285</sup>

En los siguientes encuentros, Oda se mostró cada vez más familiar y generoso en su

---

<sup>285</sup> “em reposta deu el Rei pola torpeza da vida, & pessimos costumes dos Bonzos largamente, dizendo que não pretendião mais que tirar dinheiro, & recrear o corpo. Tomada occasião desta sua reposta lhe disse hua vez & outra (...) que já sua Alteza devia de ter sabido como não pretendiamos em Iapão honra, riqueza, fama, nem outra temporalidade algua, somente denunciar a lei do Criador, & Redentor do mundo” (CE, 260v).

trato hacia Fróis, al punto tal que, según el jesuita, ningún miembro de la corte sabía “a qué atribuir cosa tan desacostumbrada en Nobunaga, como eran los favores que me hacía”. En Gifu, Oda hospedó y agasajó personalmente a Fróis durante ocho días: le mostró todas las habitaciones de su castillo, nunca antes visitadas por nadie (“ni sus privados ni gente alguna entra a sus palacios”);<sup>286</sup> intercambiaron obsequios; le sirvió té frente a todos sus servidores.

Diez años más tarde, hallamos otro testimonio epistolar de la buena relación entre Oda y la Compañía. En ese caso, el sacerdote italiano Organtino Gnechi Soldo (1533-1609) visitó a Nobunaga, “que es como emperador de todo Japón”, en sus nuevos palacios de Azuchi (en las afueras de Kyoto). Durante ese encuentro, según señala el jesuita Giovanni Francesco Stefanoni en su misiva del 14 de enero de 1578, Oda

se dio vuelta hacia los circunstantes, que eran muchos señores y príncipes de diversos reinos y que lo sirven, y les dijo que no había cosa igual a la limpieza de la ley cristiana; [en cambio] de la vida de los sacerdotes, estos bonzos de Japón, decía que son todos engañadores, malos, hipócritas y no tienen por oficio más que embaucar y engañar a la gente. Yo deseo matarlos y destruirlos a todos, pero de pura compasión por hacer una agitación tal en tantos reinos, disimulo con ellos, y los sufro<sup>287</sup>

En la misma línea de promisorio anti-budismo, Nobunaga no sólo parecía decidido a eliminar las espurias prácticas de los bonzos, sino que además ensalzaba “la limpieza de la ley cristiana”. Por un lado, esta declaración constituía un gesto de protección a los misioneros extranjeros que “los señores y príncipes” no podían dejar de atender. Por otro, la insistencia en la crítica a las costumbres corruptas de los sacerdotes budistas podía leerse, en el Portugal de fines del siglo XVI en el que estas misivas fueron editadas, como un llamado de atención a los propios sacerdotes cristianos, a causa de cuyos malos hábitos la Cristiandad se había quebrado

---

<sup>286</sup> “estavão fora de si sem saberem a que atribuir cousa tão desacostumada em Nobunanga, como erão os favores que me fazia” (CE, 273v); “nem os seus muito privados nem pessoa algua nunca entra nestes paços” (CE, 272r).

<sup>287</sup> “Virouse então pera os circunstantes, que erão muitos senhores, & principes de diversos reinos que ali estavão, & o servem, e disselhes, que não avia cousa igual à limpeza da lei Christã, da vida dos padres, estes Bonzos de Iapão, dizia elle, todos são enganadores, maos, ipocritas, e não tem por officio mais que embair, & enganar a gente. Eu desejo de os matar, & destruir a todos, mas de pura compaixão de fazer em tantos reinos hum abalo tamanho, dissimulo com elles, & os sufro” (CE, 413v).

de manera irreversible. En este sentido, la conducta “limpia” de los jesuitas se erigía como ejemplo para una renovación eclesial también en el Viejo Continente.

En 1580, Oda volvió a recibir a misioneros jesuitas durante una visita a Miyako. El visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano, que había llegado a Japón el año anterior, encabezó esta nueva reunión con Nobunaga. Intercambiaron regalos, y los jesuitas fueron invitados a una serie de festejos públicos que el *daimyô* organizó en los alrededores del palacio de Azuchiyama con el objeto de mostrar el poderío y dignidad de su corte. Luis Fróis, en una carta del 14 de abril de 1581, destaca el gran despliegue y la divulgación de esos festejos por todo Japón, y abriga la esperanza de que “por todas partes se ha de divulgar lo mucho que Nobunaga estima nuestras cosas”.<sup>288</sup>

El epistolario eborense, además de enfatizar la simpatía de Oda Nobunaga por la Compañía de Jesús, insiste en el respeto que el líder inspira en todos los demás *daimyô*. Esos “señores y príncipes” que participaban en la construcción del palacio del *shogun*, o que lo rodeaban y “servían” en el castillo de Azuchiyama, son retratados como temerosos y obedientes frente a la autoridad del primer unificador de Japón.

De ahí que su muerte, acontecida apenas dos años después de la fastuosa celebración pública, es presentada como un hecho abrupto, manifestación de un cambio de fortuna imposible de prever. En su carta del 5 de noviembre de 1582, Luis Fróis relata la traición que desembocó en el suicidio de Oda Nobunaga, quien prefirió cometer *seppuku* antes de ser atrapado o asesinado por sus enemigos. El jefe militar Akechi Mitsuhide (1528-1582) había sido enviado por Oda con cuantiosas tropas a la provincia de Mori, para reducir un levantamiento en su contra. Pero en lugar de seguir las órdenes, decidió simular su partida y regresar de inmediato, para sitiario en la ciudad capital, episodio conocido como el “incidente

---

<sup>288</sup> “aqual festa não consiste em mais que em cada hum mostrar a nobreza, & fausto de seu vestir, & de seus cavalos & criados” (CE II, 4r); “como aqui concorreo gente de diversos reinos por todas as partes se ha de divulgar o muito que Nobunanga estima nossas cousas” (CE II, 5r).

de Honno-ji”. Como resultado, las tropas de Akechi tomaron el palacio en el que Nobunaga se hallaba completamente despreocupado y aconteció lo siguiente:

llegando la gente de Akechi a la puerta del palacio, entraron enseguida y como no había sospecha de tal traición ni nadie que se resistiese, encontraron a Nobunaga que acababa de lavarse las manos y el rostro, y se estaba limpiando con una toalla. De inmediato le dieron un flechazo en la espalda, que Nobunaga se quitó, y salió con una *naginata* en las manos (la cual es un arma de empuñadura larga, hecha a la manera de una hoz), y peleó por algún tiempo. Luego le dispararon un escopetazo en un brazo, se recogió dentro de su cámara y allí, una vez cerradas las puertas, unos dicen que se cortó la barriga, y otros que murió por el fuego en los palacios. Pero lo que sabemos es que de aquel que a todos hacía temblar, no solamente con su voz sino con su nombre, no quedó ni un pequeño cabello que no fuese convertido en polvo y en ceniza<sup>289</sup>

En un cambio de suerte inesperado, el líder que a todos hacía temer se volvió polvo y ceniza. Y, con ello, la unificación de todos los reinos del archipiélago bajo un único líder militar se desarticuló. De nuevo, como señala Fróis en una carta del año siguiente, en el terreno político reinó la mutabilidad: “después de la muerte de Nobunaga (...), se revolvió y perturbó casi todo el Japón, y hubo tantas mudanzas en los reinos, estados y personas, que de repente parece que se transformó en otro ser”.<sup>290</sup> El terreno nipón, transformado en otro distinto al que era bajo el mando de Nobunaga, fue escenario de saqueos, robos, levantamientos, caminos inseguros, incendios deliberados. Como si todo aquello de lo que Oda constituía una garantía se hubiese esfumado con su muerte: la construcción de la estabilidad política había sido, entonces, tan inestable como la vida de un hombre.

En la misiva de Fróis que narra la traición a Nobunaga, el jesuita ofrece una

---

<sup>289</sup> “chegando a gente de Aquechi a porta do paço entrarão logo, & como não avia suspeita de tal treição, nem aver quem lhe resistisse, entrando acharão Nobunanga, que acabava de lavar as mãos & o rosto, & se estava alimpando a hua toalha, & logo lhe derão hua frechada nas costas, a qual tirada sahio Nobunanga com hua nagingata nas mãos, que he hua arma de astea comprida, feita a maneira de fouçe, & pelejou por algum espaço, todavia dandolhe hua espingardada em hum braço, se recolheo dentro em sua camara, & ali fechando as portas, huns dizem que cortou a barriga, & outros que pondose fogo aos paços morreo, mas o que sabemos he que daquelle que a todos fazia tremer, não somente com sua voz, mas com seu nome, não ficou nem hum cabelinho que não fosse todo convetido em pó, & em cinza” (CE II, 65r).

<sup>290</sup> “depois da morte de Nobunanga, a qual já la escrevemos diffusamente o anno passado, se revolueo & perturbou quasi todo Iapão, & ouve tantas mudanças nos reinos, estados, & pessoas, que de repente parece se transformou em outro ser” (CE II, 91r). En el segundo volumen de las *Cartas de Évora* hay folios que repiten el número asignado a un folio anterior; en esos casos colocamos un prima (') tras el número de folio repetido.

interpretación del hecho en clave religiosa. Antes de relatar los pormenores del sitio del palacio por parte de Akechi Mitsuhide, el misionero cuenta que Oda, durante su esplendor, “determinó finalmente prorrumpir en la temeridad e insolencia de Nabucodonosor, pretendiendo ser de todos adorado, no como hombre terreno y mortal, sino como si fuera divino o señor de la inmortalidad”, para lo cual “mandó a hacer un templo junto a sus palacios en un monte que está separado de la fortaleza, en donde escribió el designio de su venenosa ambición”.<sup>291</sup> Tras una convocatoria de Nobunaga, el nuevo templo recibió “un concurso de gente que parecía cosa increíble”<sup>292</sup>. Pero, según prosigue el jesuita, el pecado en el que había caído el *daimyô* era tal que el castigo divino no tardó en llegar:

no permitió Dios nuestro señor que le durase mucho la complacencia que tuvo a la vista de aquel concurso de gente, porque desde aquella fiesta en que se hizo la adoración en Azuchiyama a diecinueve días, su cuerpo estaba hecho polvo y ceniza en la tierra, y su alma sepultada en el infierno<sup>293</sup>

La caída Nobunaga, concebida como castigo divino, manifiesta el cariz religioso de las interpretaciones jesuitas sobre la realidad política nipona, es decir, el solapamiento de los planos religioso y político. De las *Cartas de Évora* podemos desprender la siguiente síntesis: mientras Oda fue anti-budista, se consolidó como unificador del Japón; en cuanto osó pretender ser adorado como un dios, fue castigado con la muerte y, en consecuencia, con el retorno de las guerras y la lógica de lo mutable en la política japonesa. Como argumentaremos a continuación, también el plano de la naturaleza es representado por los misioneros en notable comunión con el político, en el caso de la alzada anticristiana de Hideyoshi.

---

<sup>291</sup> “determinou finalmente proromper na temeridade, & insolencia de Nabucodonozor, pretendendo ser de todos adorado, não como homem terreno, & mortal, mas como se fora divino, ou senhor da immortalidade, & pera effectuar seu nefando, & abominavel desejo, mandou fazer hum templo junto e seus paços em hum monte que esta separado da fortaleza, onde escreveo o intento de sua venenosa ambição” (CE II, 62r). La historia del rey babilonio Nabucodonosor, que erigió para sí una estatua de oro y obligó a su pueblo a adorarla, es relatada en el Antiguo Testamento (Daniel 2-3).

<sup>292</sup> “foi tanto o concurso da gente, que de tão diversos reinos ali concorreo, que parecia cousa increivel” (CE II, 62v).

<sup>293</sup> “não permitio Deos nosso Sôr que lhe durasse muito a complacencia que teve na vista daquelle concurso de gente, porque desdaquelle festa em que se fez aquella adoração em Anzuchiyama a dezanove dias seu corpo estava feito em pò, & cinza na terra & sua alma sepultada no inferno” (CE II, 63r).

b. Toyotomi Hideyoshi: Japón, tierra de los kami y los hotoke

Toyotomi Hideyoshi fue el *daimyô* que logró encabezar la empresa de unificación de Japón tras el episodio de Honno-ji. Fiel a Nobunaga, Hideyoshi derrotó a Akechi Mitsuhide en el mismo año de su traición (1582) y se perfiló como sucesor del fallecido líder militar.<sup>294</sup> Durante sus años en el poder, Hideyoshi buscó tanto afianzar la estabilidad interna como expandir sus dominios territoriales hacia Corea. Entre las medidas que apuntaban a lo primero, impulsó la prohibición del cristianismo en 1587, lo que constituyó el primer paso hacia la expulsión definitiva de los misioneros en la década de 1630.<sup>295</sup>

Las primeras menciones a Hideyoshi en las *Cartas de Évora* son de enero de 1584, en la carta anua que narra los acontecimientos del año anterior. Luis Fróis allí lo presenta como “un hidalgo criado por Nobunaga, muy valeroso y expedito en la guerra, pero no de mucha nobleza”. En procura de visibilidad y legitimidad para su figura, “determinó en aquel lugar que se llama Osaka (...) hacer de nuevo otros palacios y una fortaleza, y otra ciudad que en la magnificencia, grandeza y soberbia de los edificios excediera mucho a lo que Nobunaga había hecho en Azuchiyama”.<sup>296</sup> Como su antecesor, Hideyoshi también “es tan temido que casi nadie le habla” y prefiere su propia opinión antes que los pareceres de sus consejeros.

En la siguiente carta anua, Fróis sugiere la afinidad de Hideyoshi hacia la labor de los ignacianos, basado en que el líder se fía “más de los cristianos que de sus propios parientes y amigos íntimos gentiles”.<sup>297</sup> Ahora bien, para conocer los pormenores del primer y promisorio

<sup>294</sup> Cabe señalar que el rápido ascenso de Hideyoshi entraba en abierta contradicción con la interpretación jesuita acerca de la situación de permanente mutabilidad que sobrevendría tras la muerte de Nobunaga. Sobre la figura de Hideyoshi, ver: Knauth (1972: 121-146); Turnbull (2010).

<sup>295</sup> Sobre la expulsión de los jesuitas de Japón, ver: Elison (1973: 185-211); Coutinho (1999). El tema será retomado en el tercer capítulo.

<sup>296</sup> “determinou naquelle lugar que se chama Vozáca (...) fazer de novo outros paços, & fortaleza, & outra cidade, que na magnificencia, grandeza, & soberba dos edificios exceda muito ao que Nobunanga tinha feito em Anzuchiyama” (CE II, 92v).

<sup>297</sup> “Hahi outras muitas rezões & efficazes que nos confirmão no amor, & affeição que tem ás cousas de Deos, & a principal de todas he fiarse mais dos Christãos que de seus proprios parentes, & amigos intrinsecos gentios” (CE II, 109v).



encuentro entre Hideyoshi y la Compañía de Jesús, hay que aguardar hasta la carta de Fróis fechada el 17 de octubre de 1586. Allí, el jesuita relata su reciente visita al palacio del “Rey” Hideyoshi, encuentro en el que él oficiaba de intérprete para el sacerdote Gaspar Coelho (c.1530-1590), nombrado superior y luego viceprovincial de la misión japonesa. Hideyoshi los recibió amablemente, les ofreció frutas y, en una actitud inédita para un hombre de su jerarquía, se sentó junto a sus visitantes: “saliéndose del lugar en el que estaba, se vino a sentar tan cerca del padre que entre ellos no había más que medio *tatami* de espacio: allí se puso a platicar y hablar con él, declarándole su corazón, cosa que a todos sorprendía.”<sup>298</sup> La conversación se volvió promisoria para los jesuitas, pues Hideyoshi les comentó su plan de “conquistar el reino de Corea y los de la China”, para lo cual necesitaba “ayuda de los padres”, para conseguir de los portugueses “dos naves grandes”. Luego, los guió por el palacio “abriendo las puertas y ventanas con sus manos”, les mostró sus ricas habitaciones, y los agasajó nuevamente con frutas. Estos extraordinarios “favores y agasajos” continuaron cuando, dos días después, Hideyoshi se trasladó hasta la iglesia de los jesuitas en Osaka y les dijo: “a mí me contenta todo lo que dice esta ley vuestra, y no siento otra dificultad para hacerme cristiano sino la prohibición que hace de no poder tener muchas mujeres; si de ésta me eximieras, también yo me haría cristiano.”<sup>299</sup>

Si bien el acercamiento de Hideyoshi tenía como trasfondo la necesidad de apoyo militar para su proyecto de expansión en el Asia continental, para los jesuitas su protección resultaba auspiciosa, pues podía significar la conversión del líder militar –y, en consecuencia, la futura conversión de todos sus súbditos– o, al menos, el respaldo para la libre prédica del

---

<sup>298</sup> “Sahindose do lugar onde estava se veo assentar tão perto do padre que antrelles não avia mais que meyo tatame de espaço: asi se pos a praticar & falar com elle, declarandolhe seu coração, cousa que a todos espantava” (CE II, 179r). Un *tatami* es una estera tradicional japonesa, de 90 cm de ancho por 180 de largo.

<sup>299</sup> “Elle determinava passar a conquistar o reino da Corea & os da China (...) & pera sua pessoa não queria outra ajuda dos padres que negocearemhe duas naos grandes bem aparelhadas” (CE II, 176v); “A mim me contenta tudo o que diz esta vossa lei, & não sinto outra difficuldade pera me fazer Christão, senão a prohibição que faz de não pode ter muitas molheres, que se me esta alargasseis, tambem me eu faria Christão” (CE II, 178v).

evangelio.<sup>300</sup> En efecto, la misma epístola detalla el modo en que los misioneros consiguieron, finalmente, la licencia oficial para predicar, tras una serie de visitas y negociaciones con Toyotomi.<sup>301</sup> Hasta aquí, el vínculo con el nuevo líder militar era promisorio y en apariencia sólido.

Una vez repasadas las noticias de otras regiones de Japón, en el folio final de esta carta anua Fróis describe una violenta mutación de la tierra que había ocurrido en el área de Miyako, en fecha cercana a la primera reunión entre los jesuitas y Hideyoshi:

Este año de ochenta y seis, a principios de enero, desde Sakai y la capital hacia adelante, sucedió el más extraño y espantoso temblor de la tierra, que nunca los hombres recuerdan haber visto, ni oído, ni siquiera haber leído en sus historias, porque aunque en Japón hay de estos terremotos muchas veces y en diversos reinos, el de este año fue en tal medida el más grande, que trajo extraño temor y espanto a los hombres. En el primer día de la undécima luna, la tierra comenzó a temblar, no de una manera común, sino balanceándose como un navío que anda al revés, durante cuatro días y cuatro noches continuas, sin cesar. La gente estaba pasmada y fuera de sí, y no osaban estar dentro de las casas porque solamente dentro de la ciudad de Sakai se cayeron sesenta y murieron así muchas personas. De ahí en adelante por espacio de cuarenta días se fue interrumpiendo el temblor, pero casi no pasaba ningún día en que no se oyese como un rugido que salía debajo de la tierra, muy horrendo y temeroso. [...]

En otra población muy grande junto al mar, frecuentada de mucha gente y mercaderes, después de tremer algunos días, con gran terror, una ola del mar tan grande que parecía una sierra cubrió toda la población, y al replegarse llevó consigo hasta las casas, hombres y mujeres, sin quedar más que la tierra cubierta de espuma de agua salada, y en el mar [la ola] los ahogó a todos. [...]

Por estos reinos se hacían unas hendiduras en la tierra tan profundas como un tiro de escopeta, y por estas aberturas salía un cierto tipo de barro, o lodo negro, de tan horrendo y abominable hedor que los caminantes no podían aguantarlo<sup>302</sup>

<sup>300</sup> Sobre la conversión de gobernantes como causa de la posterior conversión de sus súbditos en la misión japonesa, ver: Takizawa (2010).

<sup>301</sup> Ver: CE II, 179v.

<sup>302</sup> “Este anno de oitenta & seis, no principio de Ianeiro desde Sacày & Miaco por diante, ouve o mais estranho, & espantoso tremor da terra, que nunca os homens se lembrão de ter visto, nem ouvido, nem ainda lido em historias, porque posto que em Iapão ha muitas vezes em diversos reinos estes tremores de terra, foi o deste anno em tanto excesso maior, que pos estranho terror, & espanto aos homens. No primeiro dia de sua undecima lua começou a terra a tremer não de maneira acostuada, mas em balanços, como de navio que anda a través, cursando quatro dias & quatro noites continuas sem cessar. A gente andava pasmada, & fora de si, & não ousavão estar dentro das casas, porque somente dentro da cidade do Sacay cairão sesenta & morrerão nellas muitas pessoas. Dahi por diante por espaço de corenta dias se foi o tremor interrompendo, mas quasi não passava nenhum que o não ouvissem, com rogado que sahia debaixo da terra mui horrendo, & temeroso. [...] Outra povoação muito grande junto do mar frequentada de muita gente, & mercadorias, depois de tremer alguns dias, toda com grande terror a encapelou hua onda do mar tão grande, que parecia hua serra, & na volta levou consigo as mesmas casas, homens, & molheres, sem ficar mais que a terra cuberta descumas de agoa salgada, & no mar os afogou a todos. [...] Por estes reinos se fazião huas aberturas na terra com tão grandes fondas maiores que de hum tiro de espingarda, & por estas aberturas sahia pera cima hua certa maneira de lama, ou vasa preta, de tão horrendo, & abominavel fedor, que o não podião sofrer os caminhantes” (CE II, 185v).

Este terremoto sin precedentes, de una intensidad nunca antes conocida, provocó muertos y terror entre los vivos, además de fenómenos “extraños” como “el rugido” de la tierra, la “ola” tan alta como una sierra o la emergencia del “lodo negro” y hediondo. Si bien se encuadra en la representación de la naturaleza japonesa como mutación constante, este “temblor de la tierra” es en sí mismo extraordinario, y no sólo por lo excesivo. A diferencia tanto de las reflexiones anteriores respecto del clima japonés (variable e imprevisible), como de las menciones a otros terremotos de menor alcance, esta descripción de Fróis insiste en la cualidad “extraña” de los fenómenos y sugiere la existencia de una entidad animada que se manifestaba a través del rugido, el barro, el hedor o la ola, desde abajo de la tierra o del océano. Sostenemos que, además, el fragmento citado funciona como una anticipación de la siguiente misiva de Fróis, en el folio inmediatamente posterior del epistolario: tal como señala un inusual título que precede a la carta, ésta versa acerca de “las grandes guerras, alteraciones y mudanzas que hubo en los reinos de Japón, y de la cruel persecución que el rey universal de Japón levantó contra los padres de la Compañía y contra toda la Cristiandad”.<sup>303</sup>

Sin explicación aparente, “de repente, viró y mutó el corazón del *kampaku*, moviendo contra los padres y contra la cristiandad de Japón la mayor y más universal persecución de cuantas hasta ahora padecieron.”<sup>304</sup> Como el terremoto, esta cruzada anticristiana no tenía precedentes en la misión japonesa ni tampoco en el resto de las misiones jesuitas de ultramar. Como el terremoto, provocó muertos y terror entre los cristianos vivos. Y también como el

---

<sup>303</sup> “grandes guerras, alterações, & mudanças, que ouve nos reinos de Iapão, & da cruel perseguição que o rei universal de Iapão alevantou contra os padres da Companhia, & contra toda a Christandade” (CE II, 187r). Dentro del epistolario, los títulos que anticipan el contenido de las cartas son inusuales. Lo hemos registrado en este caso y en unos pocos más: una carta de Baltasar Gago del 10 de diciembre de 1562, en la que se anuncia un apartado “sobre las sectas de Japón” (CE, 99r); una de Baltasar da Costa del 22 de octubre de 1565 cuyo título anticipa “una victoria que tuvieron [los portugueses] contra el rey de Hirado, en un puerto cercano” (CE, 202v).

<sup>304</sup> “de repente, se virou & mudou o coração do Quambacudono, movendo contra aos padres contra a Christandade de Iapão a maior & mais universal perseguição de quantas ategora padecerão” (CE II, 203v).

terremoto, se produjo “muy arrebatada y repentinamente”, sin posibilidad de predicción alguna.

Los “favores y agasajos” recibidos de parte del otrora amable líder se transmutaron en la decisión de “destruir totalmente la cristiandad de Japón”.<sup>305</sup> En la carta, Fróis interpreta que este cambio no fue deliberado sino repentino, suscitado por la mala influencia de un cortesano anticristiano. Pero el jesuita también apunta que el *daimyô* esgrimía un argumento para iniciar la persecución contra los misioneros: la riesgosa influencia que estos tenían sobre los feligreses. La labor de los ignacianos, desde la perspectiva de Hideyoshi, podía constituir una amenaza contra el orden político que él intentaba mantener a toda costa:

mostrando el mismo furor que la noche anterior, [Hideyoshi] comenzó a decir muchas palabras y blasfemias contra nuestra santa ley y contra los padres delante de muchos hidalgos que estaban presentes, diciendo que esta ley era de los demonios, destructora de todo bien, y que los padres eran grandes engañadores, y bajo la máscara de predicar la salvación, venían para juntar gente y causar después alguna gran revuelta en Japón (...) y que él había sido el primero en descubrir que los padres traían su ponzoña debajo de palabras bien compuestas y aparentes razones, y que si no se impedían sus proyectos, serían como el bonzo de Osaka que bajo la máscara de predicador de la escuela [budista] de los *ikko*, después de juntar mucha gente, mató a los propios señores de la tierra y las adquirió para sí, haciéndose señor tan grande que dio mucho trabajo a Nobunaga<sup>306</sup>

La hipótesis de que los jesuitas escondían “un proyecto” de dominación política sobre el territorio japonés, que llevarían a cabo mediante su influencia sobre los nuevos cristianos, conllevó a la inmediata prohibición de la misión. El edicto de Hideyoshi que oficializó esta medida es incluido en las *Cartas de Évora* en una traducción portuguesa de Fróis, y comienza con una relevante definición acerca de la identidad japonesa, que puede contrastarse con los

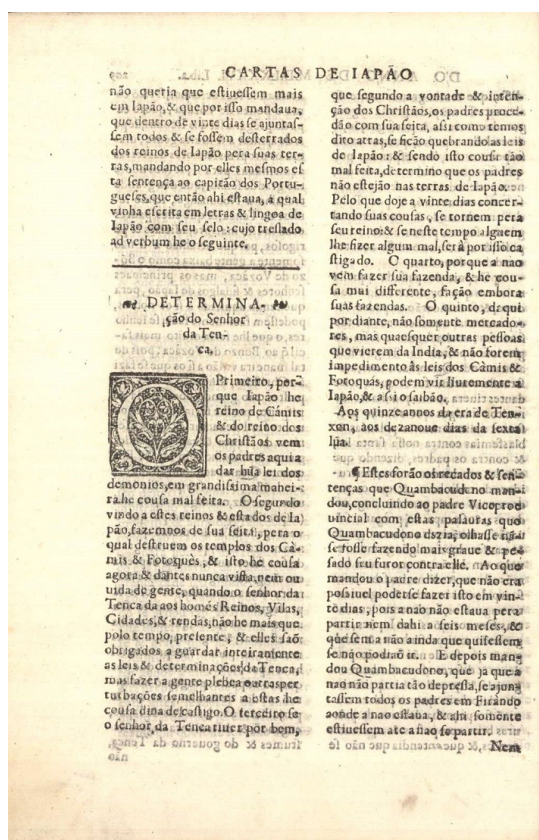
---

<sup>305</sup> “se determinou de destruir de todo a Christandade de Iapão” (CE II, 203v).

<sup>306</sup> “mostrando o mesmo furor que a noite dantes tivera, começou diante de muitos fidalgos que estavam presentes a dizer muitas palavras & blasfemias contra nossa santa lei, & contra os padres, dizendo que esta lei era dos demonios, destruidora de todo bem, & que os padres erão mui grandes enganadores, & so capa de pregar a salvação, vinhão pera ajuntar gente & causar depois algua grande revolta em Iapão (...) & que elle fora o primeiro que descobriu que os padres trazião sua peçonha debaixo de palavras bem compostas & aparentes rezões, & que entendia que não se atalhando seus desenhos, serião como o Bonzo de Vòzava, que so capa do pregar a lei dos Itcoxus, depois de ajuntar a si muita gente, matou os proprios senhores das terras aquirindoas pera si, & fazendose tão grande senhor, que deu grande trabalho a Nobunanga” (CE II, 209r). Los “*ikko*” conformaban una facción dentro la escuela budista amidista y protagonizaron algunos levantamientos contra los *daimyô* entre los siglos XV y XVI.

retratos de los japoneses como alteridad que venimos rastreando a lo largo de este capítulo.

Hemos visto que Japón era entendido por los jesuitas como un espacio ideal para la misión, opuesto a Europa en sus costumbres y a la vez extraordinariamente desarrollado, habitado por hombres excepcionales prestos a convertirse en cristianos ejemplares, un espacio cuyos únicos defectos se originaban en el paganismo y, por lo tanto, serían corregidos a través de la evangelización. En las antípodas de estas ideas, el primer edicto de Hideyoshi (1587) tenía como punto de partida la definición de Japón como “el reino de los *kami*”,<sup>307</sup> es decir, los dioses del panteón sintoísta. De esa premisa se derivaban todas las medidas del edicto respecto a los jesuitas, entendidos entonces como invasores que llegaban “del reino de los cristianos” para “destruir los templos” y “quebrar las leyes de Japón”.



*Primer edicto de expulsión contra los jesuitas publicado por Toyotomi Hideyoshi en 1587 Traducido por Luis Fróis en su carta anua de 1587, Cartas de Évora, II, f. 209v<sup>308</sup>*

<sup>307</sup> “Iapão he reino de Camis” (CE II, 208v).

<sup>308</sup> En el Anexo IV se incluye una transcripción del texto de Fróis y una traducción completa al castellano.

La inclusión del edicto en el epistolario eborense permite oponer dos miradas, cada una de las cuales manifiesta una concepción distinta sobre el orden mundial: para los ignacianos la evangelización procuraba la ampliación de los límites de la cristiandad, es decir, la inclusión de los japoneses en una comunidad universal cuyo centro se hallaba en Roma, casa del vicario de Cristo; para Hideyoshi, la misión constituía una amenaza externa contra el orden del mundo japonés, según el cual dos dioses *kami* habían creado el archipiélago nipón para que fuese regido por una dinastía imperial cuyo poder él procuraba restituir.<sup>309</sup> Entre ambas posiciones no había lugar para la mediación: los jesuitas fueron instados a abandonar el territorio en los veinte días siguientes a la publicación de la medida y, si bien finalmente no lo hicieron y Hideyoshi tampoco tomó represalias, el conflicto ya estaba explicitado. A pesar de que la expulsión definitiva demoró algunas décadas, con este edicto la misión ingresó en su etapa final, la más conflictiva y finalmente trágica de todo el “siglo cristiano” japonés.<sup>310</sup>

Tras el edicto, Hideyoshi es referido como un “tirano” y se lo compara con figuras de la historia de las primeras décadas de la iglesia cristiana como Herodes, Nerón o Domiciano.<sup>311</sup> Incluso los misioneros ponen en cuestión la legitimidad de su poder, hasta ese momento aceptada sin más: una carta del 25 de noviembre de 1588, del sacerdote Organtino, señala que

---

<sup>309</sup> Esos dos dioses del panteón sintoísta eran Izanami e Izanagi. Esta cosmogonía será analizada en el próximo apartado.

<sup>310</sup> Desde 1614 comenzó una persecución sistemática contra todos los misioneros y conversos, que incluía cruentas torturas y dio lugar a muchos casos de martirio. Los relatos sobre esas muertes “gloriosas” circularon en martirologios europeos, cuya edición también apuntaba a la edificación de los cristianos del Viejo Mundo y, según argumenta Palomo, a la propaganda de la Compañía de Jesús (Palomo, 2015). Sobre el fin de la misión, ver: Coutinho (1999); Elisonas (1973: cap.7). Retomaremos el asunto de la persecución en el capítulo 3.

<sup>311</sup> “parece renovada la persecución de Nerón o de Domiciano” (“parece renovada a perseguição de Nero, ou Domiciano”, CE II, 214v); “este *kampaku*, después de señor de la monarquía de Japón, y confirmado y seguro en su estado (como otro Nerón) descubrió muchos vicios que había hasta entonces disimulado” (“este quambacudono depois que se vio feito senhor da monarchia de Iapão, & confirmado & seguro em seu estado (como outro Nero) descobriu muitos vicios que tinha até entao dissimulados” (CE II, 204v). Herodes Agripa persiguió a los primeros apóstoles según el relato del Nuevo Testamento (Hechos 12). Las persecuciones de Nerón y Domiciano, en cambio, forman parte de la tradición en base a los relatos de Tácito (*Annales*) y Eusebio de Cesarea (*Historia eclessiae*) respectivamente.

la persecución nació “como [la de] Herodes, por miedo a perder el estado temporal del *Tenka*, que él ahora injustamente usurpa”.<sup>312</sup>

Debemos resaltar dos cuestiones de este relato jesuita. Por un lado, las comparaciones con esos perseguidores de la tradición cristiana aportan a la recurrente analogía entre la situación de persecución de la iglesia nipona y la de la iglesia primitiva, que analizaremos en profundidad en el próximo capítulo. Por otro, la crítica jesuita a la legitimidad del gobierno de Hideyoshi es marca de la cualidad deliberada de los retratos ignacianos: al perfilarse como heredero de Nobunaga, era “un hidalgo muy valeroso y expedito en la guerra”; al recibir a los misioneros en Osaka, era “el rey” que les dio la bienvenida con “agasajos” extraordinarios; al ordenar la expulsión de los ignacianos, se volvió un “tirano”, “usurpador”, portavoz de los “*kami* y *hotoke*” y por ende de una cosmovisión opuesta a la que los europeos intentaban promover. Estos cambios en el discurso ignaciano son, así, correlativos al gran viraje en la conducta de Hideyoshi, él también, como Nobunaga, atado a las intrínsecas mutabilidades del Japón de los jesuitas.

De esta manera, dos abruptos cambios estructuran los retratos jesuitas de los primeros unificadores de Japón. Por un lado, la estabilidad construida por el temido Oda Nobunaga se derrumbó por castigo divino, a causa de su deseo de ser adorado como un dios; por otro, la simpatía de Toyotomi Hideyoshi hacia los misioneros trasmutó en una cruenta persecución fundada en la identidad sintoísta de Japón. Ambas mutaciones son interpretadas en las *Cartas de Évora* en clave religiosa: los escritores jesuitas atribuyen como origen de esas inesperadas mudanzas la activa presencia de quien conciben como su enemigo por excelencia, el demonio. La tierra japonesa, según analizaremos a continuación, se revela entonces como un espacio de

---

<sup>312</sup> “se entende claramente ser inimigo capital de nossa santa lei, ou seja pola causa que manifesta em seu tiranico edito, ou como Herodes, por medo de perder o estado temporal da Tenca que elle agora injustamente usurpa” (CE II, 229r). La palabra *tenka* (天下) puede traducirse como la totalidad del territorio nipón.

arraigo diabólico, sin conocimiento de su origen divino y, por lo tanto, perpetuamente inestable.

### iii. La “ponzoña” en la religión y el lenguaje

#### a. Japón, un mundo sin origen

En 1559, un grupo de misioneros encabezado por el sacerdote Gaspar Vilela arribó a Miyako, la ciudad capital.<sup>313</sup> Buscaban fundar una misión permanente, que sirviera de base para la evangelización de la principal corte de Japón y, con ella, de toda la aristocracia nipona. La iniciativa fue relativamente exitosa, al punto que Vilela fue recibido por el entonces *shogun* Ashikaga Yoshiteru y recibió una licencia para predicar en la ciudad y sus alrededores. De modo que el jesuita pudo instalarse allí, desde donde trabó relación con distintas escuelas del budismo con sede en Kyoto.

Gracias a ese diálogo con bonzos budistas, Vilela alcanzó mayor conocimiento sobre la visión de mundo de los japoneses, lo cual plasmó en una serie de misivas incluidas en las *Cartas de Évora*. En una de ellas, fechada el 27 de abril de 1563 desde la vecina ciudad de Sakai, se demora en las “opiniones que los de Miyako tienen acerca del principio de este mundo”. El misionero recoge allí tres cosmogonías orientales, sobre las que nos demoraremos. Señala Vilela:

la primera [versión] es que dicen que este mundo primero era un huevo redondo, y cuando un viento bravo y tempestuoso quebró al huevo, rompiéndolo, de la clara se generaron los cielos, y de la yema y la cáscara, el mar y la tierra; de ahí en adelante vinieron las criaturas y se fueron multiplicando como ahora son. La segunda es que el principio de este mundo fue la nada, y que sin ayuda alguna, sino con la fuerza de la naturaleza procedió lo que ahora vemos. La tercera opinión manifiesta la prudencia de Japón, y dice que este mundo era primero un lago de agua, y que no habiendo tierra ni gente, un hombre llamado Izanagi lanzó un gancho en forma de tridente desde el cielo pensando si por ventura habría un río debajo del cielo, y revolviendo el agua, levantó una gota de barro que estaba debajo del agua, y que se pegó al tridente. Saliendo sobre el

---

<sup>313</sup> Para un análisis pormenorizado de la labor misional de Vilela en Japón, ver: Ribeiro (2007).



agua, se transformó en una isla, y de ahí comenzó poco a poco el reino de Japón. Por lo cual el hombre llamado Izanagi con su mujer Izanami fueron los primeros fundadores de Japón y de ahí vienen todos los japoneses<sup>314</sup>

Cada una de estas “opiniones” sobre el origen del universo constituye una peculiar síntesis de tradiciones antiguas, dos de ellas llegadas a Japón desde el Asia continental. Primero, el relato sobre el “huevo” que al quebrarse dio inicio al mundo remite al taoísmo, escuela ético-filosófica china fundada por Lao Tsé en el siglo VI a.C. Segundo, la versión de que “el principio (...) fue la nada” alude en términos generales a los principios del budismo, que arribó a Japón desde China y Corea en el siglo V d.C. Tercero, la última narración resume la cosmogonía del sintoísmo o religión nativa del archipiélago nipón tal como está contenida en su libro sagrado, el *Kojiki* (古事記, 712 d.C.).<sup>315</sup>

Ahora bien, un rasgo de las versiones de Vilela resulta peculiar: en el primero y el tercero de los relatos el jesuita omitió toda alusión a los *dioses creadores* de esas cosmovisiones. Desde el taoísmo, fue el dios Pangu quien rompió ese “huevo” primigenio y al hacerlo dividió las dos fuerzas cósmicas denominadas *ying* (tierra; antes “yema y cáscara”) y *yang* (cielo; antes “clara”). Por su parte, el *Kojiki* narra que los *dioses* (*kami*) Izanami e Izanagi crearon el mundo desde el cielo, al revolver el agua y emerger de ella una gran masa

---

<sup>314</sup> “A primeira he, que dizem que este mundo primeiro era hum ovo redondo, & quando hum vento bravo & tempestuoso quebrou este ovo, batendo nelle, da crara delle se gerarão os ceos, & da gema com a casca o mar, & terra & que dahi por diante vieram as criaturas, & se foram multiplicando como agora sam. A segunda he, que o principio deste mundo foi o nada, & que sem ajuda alguma, mas com a força da natureza procedeo o que agora vemos. A terceira opinião he particular da prudencia de Iapão, & diz que este mundo primeiro era todo hum lago de agoa, & que não avendo terra nem gente hum homem chamado Yanamim lâçou hum gancho em tridente do ceo dizendo, que por ventura averia algum rio debaixo, do ceo, & revolvendo na agoa alevantou hua gota de barro da lama, que debaixo da agoa estava, a qual gota de barro veio pegada no tridente, & vindo sobre a agoa, se fez hua ilha, e dahi começou pouco e pouco o reino de Iapão: polo qual tem que o homem chamado Yanamim com sua mulher Yananguí forão os primeiros fundadores de Iapão, & dahi vem todos os Iapões” (CE, 139r). Aclaremos que en la versión original los nombres del dios y la diosa se hallan invertidos, cuestión que hemos corregido en nuestra traducción.

<sup>315</sup> El *Kojiki* (literalmente, “crónica de hechos antiguos”) fue compilado por orden del emperador Tenmu y fue finalizado en el año 712 d.C. Es el documento escrito japonés más antiguo que se conserva. Posee tres rollos, cada uno de los cuales relata la genealogía de los dioses, los héroes y los hombres. En este último llega hasta la dinastía imperial, que se halla emparentada con la prole de la diosa del sol, Amaterasu-no-kami. Esta legitimación divina ha llegado hasta nuestros días, y ha justificado que a lo largo de toda la historia, haya habido una única dinastía al frente del imperio nipón. Para mayor detalle, ver el estudio preliminar de la única traducción y edición crítica en castellano: Rubio y Moratalla (2008).

de tierra. El borramiento de Pangu y la insistencia en la condición humana de Izanami e Izanagi (“un hombre llamado Izanagi”; “su mujer Izanami”) buscan un mismo objetivo: despojar a Japón de dioses creadores en el sentido judeo-cristiano. Además, en ambas versiones del jesuita no hay creación *ex-nihilo* (“este mundo primero era un huevo”; “este mundo primero era un lago”), sino más bien una re-organización de lo ya existente. Por otra parte, el segundo relato recogido por el jesuita, si bien parte de la “nada” (“primero el mundo fue nada”), la creación aconteció “sin ayuda alguna”, es decir, en ausencia de toda voluntad divina.<sup>316</sup>

De este modo Vilela enfatiza el hecho de que las tres versiones cosmogónicas que él conoció en Miyako eran compatibles con una falta en la religiosidad japonesa que las cartas remarcan una y otra vez: su incapacidad de explicar el verdadero origen del mundo, lo cual es otra manera de decir que los japoneses ignoraban al único y verdadero dios creador. En este desconocimiento, según la perspectiva jesuita, hallaban su fundamento las variadas religiones profesadas en Japón, que propiciaban conductas amorales, desobedientes, subversivas.

En primer lugar, las costumbres de los bonzos budistas fueron objeto de numerosas críticas por parte de los misioneros. Desde las primeras cartas de Francisco Xavier, los jesuitas reprobaban insistentemente los hábitos sexuales –cotidianos, contranaturales y frecuentes en los monasterios. También la opulencia de los banquetes allí festejados y el lujo de los vestidos constituían motivos de amonestación. A modo de ejemplo, podemos citar la siguiente síntesis que aparece en una misiva de Vilela dirigida a los religiosos del convento portugués de Avis (15 de septiembre de 1565):

en cuanto a los sacerdotes (...) son en sumo grado desenfrenados en toda manera de

---

<sup>316</sup> Cabe aclarar que más allá de estas intervenciones de Vilela, las cosmogonías japonesas en sí mismas no constituyen “sistemas de pensamiento basados en la creación [del mundo] por parte de un dios” (Cullen, 2008: 46), entre los que sí podemos ubicar al cristianismo. En cambio, como explica Cullen, en el pensamiento antiguo chino (y en el japonés también), los relatos sobre el origen del mundo no implican un orden teleológico ni ontológico que separe al creador de lo creado (“el universo no existe como parte de un propósito más amplio, ni para exhibir un mensaje”, 2008: 47).

pecados, [son] codiciosos y mentirosos. No desean salvación alguna, solamente cultivan la vida corporal [y] en esto son bestias desenfrenadas, todos andan con la cabeza y la barba rapadas, viven en templos grandes y suntuosos (...), no tienen obediencia a su superior<sup>317</sup>

Tras rastrear en el epistolario eborense una interpretación sobre tales conductas, hallamos un vínculo causal entre esas prácticas mundanas y la ausencia de toda noción de premio o castigo más allá de la muerte. Así lo explica el mismo Vilela en una misiva del 6 de octubre de 1571: los bonzos “de una secta llamada *zenshu*, que consideran y predicán que no hay más que morir y vivir (...) por no tener temor al infierno ni deseo de gloria, se gobiernan como bestias”.<sup>318</sup> También Luis Fróis, en agosto de 1565, detalla la relación entre los “vicios y pecados” y las premisas de esa rama del budismo:

la secta que todos estos monasterios siguen, y cuasi todos los reyes y señores del Japón, cuida solamente del cuerpo, y cree que por la meditación lo que se logra es extinguir y apagar en sí totalmente todo remordimiento de conciencia. Y colocados en esta libertad, se dan a todo género de vicios y pecados a los que la naturaleza corrupta los inclina y el demonio los persuade.<sup>319</sup>

La meditación practicada en las escuelas zen, leída desde esa clave de moral cristiana, apuntaba no a un profundo desapego del “yo” y olvido de la conciencia individual, sino meramente a la capacidad de no sentir remordimiento ante los “pecados” realizados por inspiración demoníaca. Más allá de la errada interpretación de Fróis acerca de la búsqueda espiritual y filosófica de los monjes zen, remarcamos aquí la insistencia del jesuita en los placeres corporales como único objetivo no sólo de ésta, sino de todas las escuelas del

---

<sup>317</sup> “quanto aos sacerdotes, conforme ao que acima disse, em summo grao sam desenfreados em toda a maneira de peccados, cobiçosos, & mentirosos, não desejosos de salvação alguma, somente grangeão a vida corporal, nisto sam bestas desenfreadas, todos andão rapados cabeça & barba, morão em templos grandes & suntuosos, mas posto que em hua cerca, cada hum em sua casa apartados, não tem obediencia a seu superior” (CE 196r).

<sup>318</sup> “Estes são de hua ceita chamada lenxu, que tem & pregão não aver mais que morrer & viver, & por não terem temor do inferno nem desejo da gloria se governão como bestas” (CE, 327v).

<sup>319</sup> “A seita que todos estes mosteiros seguem, & quasi todos os Reis, & senhores de Iapão tem he curar somente do corpo, e o que pola meditação mais alcanção desta seita he extinguir, & apagar em si totalmente todo o remorso da conciencia, & postos nesta liberdade se dão a todo o genero de vicios, & peccados a que a natureza corruta os inclina, & o demonio os persuade” (CE, 183r).

budismo. Sin la perspectiva de la gloria o el infierno, según los jesuitas, la ética nipona se conducía por un estado de puro presente. De allí derivaba el privilegio a los placeres corporales frente a todo otro tipo de búsqueda espiritual, y también la desobediencia civil, fundamento de los levantamientos y traiciones contra los superiores. Desde la mirada de los misioneros, la búsqueda de mayor placer o poder en la tierra constituía el principio regente de la conducta de los japoneses paganos.

Por otra parte, como detallaremos en el próximo capítulo, otra rama del budismo también fue interpretada por los jesuitas como un modo de justificar conductas para ellos reprobables: el amidismo o budismo “Tierra Pura”.<sup>320</sup> En ese caso, el objeto de las críticas ignacianas se ubicaba en el concepto amidista acerca de la salvación. Según las palabras del jesuita Francisco Cabral en 1571, para alcanzar la redención “no es necesario más que nombrar el nombre de Amida”, y, según sostenían los adeptos de esa escuela, “imaginar que alguien puede salvarse por sus obras y no sólo por los méritos del mismo Amida, es injuriar a Amida”.<sup>321</sup> Esta noción de salvación, rechazada por los ignacianos, obturaba la posibilidad de salvarse gracias a la propia conducta de los feligreses, y la colocaba en única dependencia de una voluntad ajena a los hombres. La moral católica de los jesuitas, en cambio, enseñaba a los nuevos cristianos el vínculo causal entre las virtudes en la vida presente y el paraíso en la vida futura, como un motor de cambio de los hábitos cotidianos de los neófitos.

De esta manera, los jesuitas ubicaron en ambos asuntos (la inexistencia de paraíso según la escuela zen; la salvación sólo por intercesión de Amida según el budismo “Tierra Pura”) el origen de las costumbres reprochables de los nipones paganos. Recordar en este punto las palabras ya citadas del jesuita João Bautista nos ayudará a comprender cuál era, en última

---

<sup>320</sup> Esta escuela del budismo será analizada en el próximo capítulo.

<sup>321</sup> “dizem que não he necessario mais pera hum se salvar que nomear o nome de Amida, & que cuidar alguem que se pode salvar por suas obras he fazer injuria a Amida, senão sò polos merecimentos do mesmo Amida” (CE, 310r).

instancia, la causa de todas las conductas rechazadas por los ignacianos: el hecho de que en Japón “no temen a dios”.<sup>322</sup> En esta misma línea, también Gaspar Vilela, en su epístola del 15 de septiembre de 1565, comenta que los japoneses “continuamente andan en guerras, y tomando los reinos los unos a los otros” y explica que tal actitud “procede de que no conocen a su creador y están sujetos al padre de la mentira y el disenso.”<sup>323</sup>

Los misioneros, así, interpretaron el desconocimiento del verdadero dios como base de todos los componentes indeseables de la sociedad japonesa. En tal ignorancia encontraba su causa la falta de un sentido escatológico en la ética nipona, que ignoraba la disyuntiva del premio celeste o el castigo infernal y, por lo tanto, privilegiaba la búsqueda de placeres mundanos (como en el caso de los bonzos) o bien de medios para obtenerlos (como los líderes de levantamientos guerreros). Ese prolongado estado de desconocimiento y, en consecuencia, de corrupción de la política y la religión, conllevó a la libre acción del demonio, quien tenía a los japoneses “en continuas guerras”.<sup>324</sup>

Esa presencia activa del mal, además, puede vincularse no sólo con las percepciones jesuitas sobre la naturaleza (configurada sobre una tierra de arraigo demoníaco), sino también, como veremos a continuación y como cierre de este capítulo, con sus concepciones sobre la lengua del *otro*.

---

<sup>322</sup> “hay en esta tierra continuas guerras entre los señores, porque como no temen a Dios, y cada uno quiere ser cabeza, y no obedecen a los mayores sino porque no pueden evitarlo, en cuanto ven su oportunidad, enseguida se levantan contra sus señores.” (“Ha esta terra continuas guerras entre os senhores, porque como não temem a Deos, & cada hum quer ser cabeça, & não obedecem aos maiores senão porque mais não podem, como vem a sua logo se alevantão contra seus senhores”, CE, 152v).

<sup>323</sup> “Continuamente andão em guerras, & tomando os reinos huns aous outros. Procedelhe isto de não conhecerem seu Criador, & estarem sogeitos ao pai da mentira & discensam.” (CE, 193v).

<sup>324</sup> Como veremos en el próximo capítulo, la opinión de los unificadores de Japón Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu se opusieron abiertamente a esta mirada jesuita sobre el cristianismo como único camino hacia la obediencia civil. En cambio, los líderes nipones encumbraron los valores cívicos del confucianismo, religión de origen chino. Como explica Haruko Nawata Ward (2009), un monje confuciano llamado Hayashi Razan perteneció al círculo íntimo de Tokugawa Ieyasu y se encargó de su formación religiosa. Este erudito se “tomaba muy en serio [los textos pro-cristianos] y le preocupaba su peligrosa influencia” sobre la estabilidad política encabezada por Tokugawa (Nawata Ward, 2009: 1061).

b. ¿Cómo decir la verdad en palabras demoníacas?, o la reforma de Baltasar Gago

Como ya mencionamos en el primer capítulo, Francisco Xavier y sus compañeros fundadores de la misión contaban con la ayuda de un japonés converso, Anjiro o Paulo de Santa Fe, quien ofició de lengua e informante. Además de las versiones sobre el budismo que le transmitió a Nicolao Lancilotto en Goa y que constituyeron la base del capítulo de Giovanni B. Ramusio sobre Japón, Anjiro fue el autor de las primeras versiones de la doctrina cristiana en japonés. También a él se le ha atribuido, como ya vimos, la elección de la palabra *dainichi* como traducción fidedigna de “Dios”, luego descartada por los misioneros. Anjiro, así, fue el primer traductor portugués-japonés de la historia de la misión en dos sentidos: primero, versionó la religión japonesa para los misioneros; luego, vertió la doctrina cristiana al japonés. Ambas traslaciones implicaron una “negociación” de sentidos (Burke, 2010: 13), en la que los conceptos de una y otra tradición sufrieron una transformación –o bien hacia una excesiva simplificación, o bien hacia una hibridez original–, que los jesuitas sólo comprendieron al avanzar el estudio sobre la lengua japonesa, y gracias al diálogo con otros nipones más eruditos que Anjiro.

Presentado por Francisco Xavier como un “hombre de mucha virtud y verdad”<sup>325</sup>, Anjiro presenta un papel protagónico en los primeros folios del epistolario eborense. El énfasis del Apóstol de las Indias en la honestidad de su informante procuraba equilibrar el hecho de que no sabía leer ideogramas, es decir, era analfabeto. Aún así, este nipón se transformó en el “mediador lingüístico y cultural” (Richmond Ellis, 2003: 158) de los jesuitas, y fue el encargado oficial de traducir la doctrina cristiana a su idioma. Francisco, en su primera carta desde Japón (5 de noviembre de 1549), señala:

este invierno nos ocuparemos de hacer una declaración sobre los Artículos de la fe en lengua de Japón, un poco extensa, para hacerla imprimir (pues toda la gente importante sabe leer y escribir), para que se entienda nuestra santa fe, y se extienda por muchas

---

<sup>325</sup> “Paulo de Sancta fe, homem de muita virtude & verdade” (CE, 1v).

partes, dado que a todas no podremos acudir. Paulo nuestro queridísimo hermano traducirá en su lengua *fielmente* todo<sup>326</sup>

Una “traducción fiel” garantizaba, desde la perspectiva de Francisco Xavier, tanto la comprensión transparente de los preceptos básicos del cristianismo (“para que se entienda nuestra santa fe”), como su correcta divulgación (“se extienda por muchas partes”) entre la aristocracia nipona. De modo que la traducción, en esta primera etapa de la misión, no constituía para Francisco un problema; por el contrario, era concebida como un simple pasaje del mensaje cristiano desde la lengua propia hacia la lengua del *otro*.

Como ya vimos a propósito del caso *dainichi*, poco tiempo después, cuando el fundador de la misión conoció en Yamaguchi a bonzos de la escuela Shingon, esta mirada sobre la lengua japonesa cambió. La traducción comenzó a ser concebida como un asunto a indagar, que requería de reflexión y del establecimiento de parámetros comunes a todos los misioneros. Cosme de Torres, en 1551, sintetiza: “hemos entendido alguna cosa sobre la lengua, y se descubrieron grandes laberintos”.<sup>327</sup> La lengua del *otro*, lejos de limitarse a ser el instrumento para la conversión, se reveló como el ingreso al laberinto de las religiones y culturas de Japón, con las que era preciso dialogar para establecer nuevos criterios de traducción.<sup>328</sup> ¿Se debía traducir el cristianismo conforme a los sistemas religiosos locales?, ¿podían los misioneros utilizar términos del budismo (como el ya descartado *dainichi*) o del sintoísmo para expresar nociones cristianas? Como señala Peter Burke, “los misioneros tenían que decidir hasta dónde podían llegar en la adaptación del mensaje” (2010: 14).

El alcance de la traducción, finalmente, fue delineado por Baltasar Gago en 1555. En su misiva del 23 de septiembre, el jesuita describe minuciosamente la lengua japonesa e incluye

---

<sup>326</sup> “este inverno nos occuparemos em fazer hua declaração sobre os Artigos da fé em lingoa de Iapam, algum tanto copiosa, para a fazer imprimir, pois toda a gente principal sabe ler & escrever, para que se entenda nossa santa fê, & se estenda por muitas partes, pois a todas não podemos acudir. Paulo nosso caríssimo irmão tresladará em sua lingoa fielmente tudo” (CE, 15r, nuestro subrayado).

<sup>327</sup> “temos entendido alguma cousa da lingoa, & se descobrirão grandes laberintos” (CE, 16v).

<sup>328</sup> Ver: Laborinho (1994).

caracteres nipones por primera vez en las *Cartas de Évora*. De su descripción se deriva una tensión entre las palabras japonesas y “verdad” cristiana, que él proponía resolver privilegiando la segunda:

tienen estos japoneses algunas palabras con las que les predicábamos la verdad desde hace mucho tiempo, las cuales ellos usan en sus sectas. Estas palabras, en cuanto me di cuenta, las cambié, porque por querer tratar la verdad con palabras de engaño y mentira, ellos entendían falsamente. De manera que en todas las palabras que veo que les resultan perjudiciales, les enseño las mismas nuestras, porque además de que las cosas nuevas tienen necesidad de palabras nuevas, las suyas son muy diferentes en el corazón de lo que nosotros pretendemos<sup>329</sup>

Gago plantea una disyuntiva que, como señala Ronnie Po-chia Hsia, “enfrenta cualquier persona que emprenda una traducción: la conveniencia o no de crear neologismos para expresar conceptos equivalentes” (2010: 56), y la responde afirmativamente. Para él, la creación de palabras niponas que pudieran emular en su fonética a las palabras latinas no sólo era “conveniente”, sino inevitable: constituía el único camino para una posible traducción del cristianismo al japonés. Esta “reforma de Gago” (Boscaro, 2008: 48) estableció un linde infranqueable entre la “verdad” (europea) y las “palabras de engaño y mentira” (japonesas).

El nuevo concepto jesuita sobre el idioma japonés, según Gago, debía ser explicado a los conversos para que comprendieran el trasfondo de la cuestión: “ahora, declarándoles el fin de aquellas palabras suyas, y la ponzoña que tienen, y el corazón de las nuestras, ven la diferencia que hay, y ven que sus palabras son falsas para tratar las cosas de Dios”.<sup>330</sup> ¿A qué se refería, específicamente, Gago? Como explica Adriana Boscaro, un ejemplo de la “ponzoña” arraigada en las palabras japonesas era el término *tamashii*, con el que los jesuitas solían traducir “alma”:

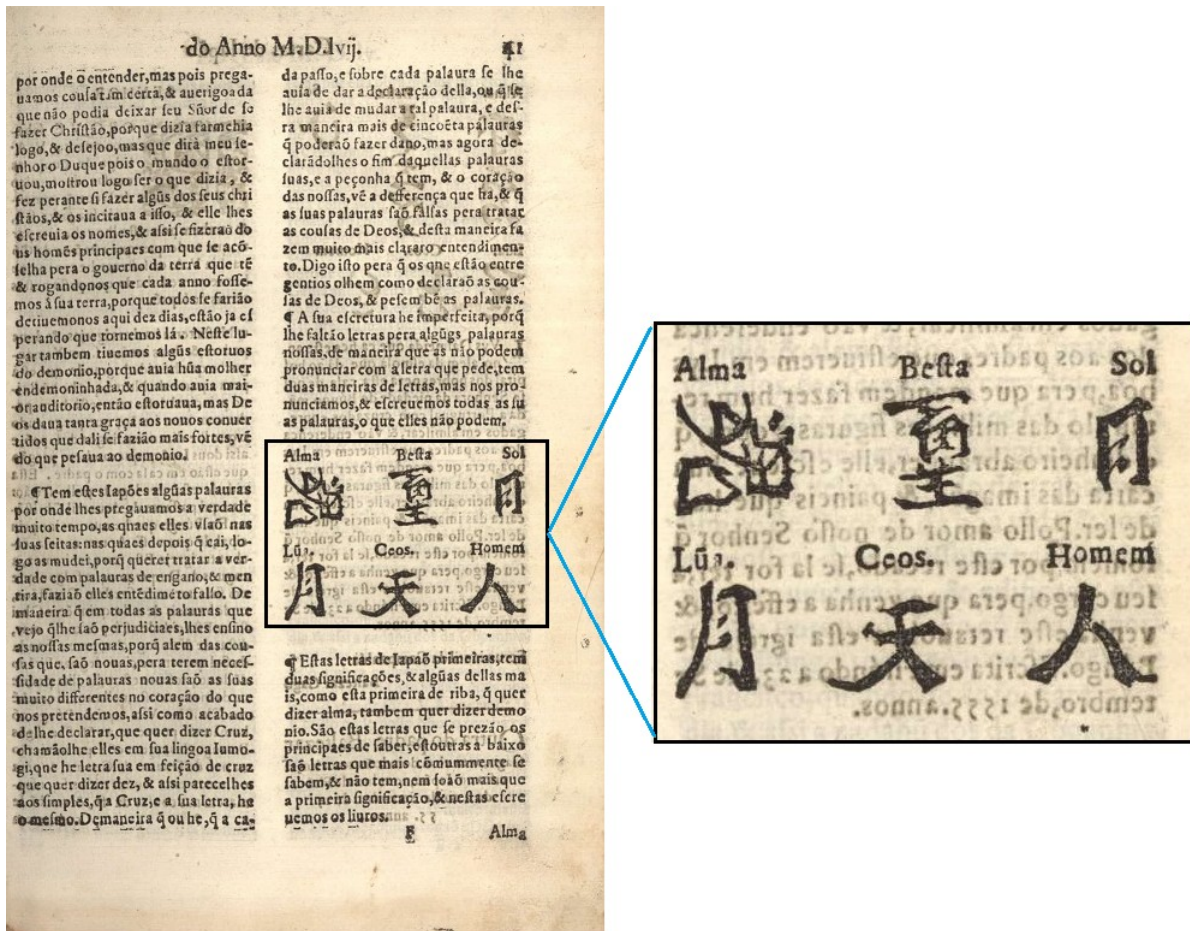
---

<sup>329</sup> “Tem estes Japões algumas palavras por onde lhes pregavamos a verdade muito tempo, as quaes elles usão nas suas seitas: nas quaes depois que cai, logo as mudei, porque [por] querer tratar a verdade com palavras de engano, & mentira, fazião elles entendimento falso. De maneira que em todas as palavras que vejo que lhe são perjudiciaes, lhes ensino as nossas mesmas, porque alem das cousas que são novas terem necessidade de palavras novas são as suas muito differentes no coração do que nos pretendemos” (CE, 41r).

<sup>330</sup> “Agora, declarandolhes o fim daquellas palavras suas, e a peçonha que tem, & o coração das nossas, vem a defferença que ha, & que as suas palavras são falsas pera tratar as cousas de Deos” (CE, 41r).



para los budistas, no existe ninguna cosa asimilable a lo que la teología o la filosofía occidentales indican con este término. Pero si por “alma” se entiende “supervivencia espiritual después de la muerte de un individuo”, un budista japonés podía arriesgarse a proponer como acertado un término que corresponde a esa definición, pero que incluye también el concepto de “demonio” (Boscaro, 2008: 49)



*Epístola de Baltasar Gago del 23 de septiembre de 1555, que reproduce los primeros kanji japoneses de las Cartas de Évora (I, f. 41r). Tal como se ve en el detalle, estos kanji son:*

“Alma” 魂 (tamashii); “Bestia” 畜生 (chikushou); “Sol” 日 (hi)

“Luna” 月 (tsuki); “Cielos” 天 (ten); “Hombre” 人 (hito)

En efecto, el término japonés *tamashii* (魂), que podría ser traducido como “espíritu”, incluye en sus trazos el *kanji* de *oni* (鬼), “demonio”. Desde la perspectiva de Gago, entonces, el veneno del paganismo (que llevaba a la confusión entre lo demoníaco y el alma

humana) se hallaba arraigado en la lengua de los nipones y su único antídoto eran los neologismos, emulaciones de las palabras latinas que pudieran expresar la esencia de “las cosas de Dios”.<sup>331</sup> Esta “política de no-traducción” (Higashibaba, 2001: 8) implicó la adaptación de términos latinos a la fonética japonesa en palabras como *deusu* (“deus”), *anima* (“anima”), *iesu* (“Iesus”), *iruman* (“irmão”), *confisan* (“confissão”), que pasaron a formar parte del vocabulario cotidiano de los conversos.

En la misma línea de la confusión nipona y demoníaca entre “alma” y “demonio” podemos ubicar también una frecuente reflexión de los jesuitas, según la cual “en todo el demonio quiso imitar las cosas de nuestro Señor”. Con esas palabras, Gaspar Vilela señalaba su sorpresa ante las prácticas de un monasterio budista en el que “dicen maitines, y tercias, y vísperas y completas”,<sup>332</sup> es decir, distintas partes del oficio divino católico. Esta noción de que las religiones paganas “imitaban” al cristianismo en pos de confundir a los feligreses se hallaba también en las misiones americanas, tal como está desarrollado en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), de José de Acosta. El capítulo 11 de su quinta parte se titula justamente “de cómo el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios, y religión, y sacramentos” (Acosta, 1590: 329) y ahonda en una serie de paralelos que era posible trazar, como el planteado por Vilela entre las horas canónicas católicas y los rezos budistas.<sup>333</sup> En este afán del “demonio” por “asemejarse a Dios” se originaba en última instancia la alerta de Gago y su propuesta en favor de los neologismos que omitieran cualquier tipo de confusión entre los neófitos nipones.

<sup>331</sup> Rafael Gaune explica que acerca de la misma cuestión de cómo traducir la doctrina cristiana, los jesuitas en Perú arribaron a similar resolución: “se optó por la intraducibilidad de los conceptos cardinales del catolicismo, como delineó José de Acosta en su *De procuranda indorum salute* (1588) al insistir en que las lenguas indígenas no poseían capacidad de abstracción para entender conceptos cristianos, introduciendo en consecuencia las palabras en castellano” (2013: 16).

<sup>332</sup> “ali dizem matinas, e Terça, e Vesporas, & Completas, em tudo o demonio quis emitar as cousas de nosso Senhor” (CE, 320v).

<sup>333</sup> En el Viejo Mundo posterior a la Reforma protestante, esta noción dio lugar al desarrollo de una disciplina específica, el discernimiento de espíritus, cuyo fin último era determinar el origen (divino o demoníaco) de diversos casos de visiones o posesiones. Esto será retomado en el próximo capítulo, en donde remitimos a los estudios sobre este tema del historiador argentino Fabián Campagne (2014, 2014b).

Entre la traducción fiel postulada por Francisco Xavier y la certeza de Gago de que “sus palabras son falsas para tratar las cosas de Dios” operó el incremento de la experiencia y el estudio de esos “laberintos” culturales en los que los jesuitas ingresaban sin hilos de Ariadna. La mirada optimista y acaso ingenua del Apóstol de las Indias sobre la lengua nipona se corresponde con las primeras representaciones jesuitas, auspiciosas de la futura conversión de esos gentiles idealmente racionales y honestos. Por el contrario, la ponzoña incorregible de la lengua japonesa vista por Gago se complementa con la idea de la alteridad en perpetua inestabilidad y confusión por efecto demoníaco. Finalmente, la intervención de la lengua del *otro* como solución a esas palabras emponzoñadas se ajusta a la conversión como pasaje a la estabilidad que hemos analizado más arriba. Así, las percepciones jesuitas sobre la lengua y sobre los sujetos de esa lengua se complementan en cada uno de los tres patrones analizados.

## **Conclusiones**

En este capítulo comenzamos por considerar el desafío retórico frente al que se hallaron los jesuitas en Japón, esto es, la representación de paisajes, personas y acontecimientos nunca antes vistos o imaginados en Europa. Ello nos condujo a considerar la *representación* como un asunto complejo, en el que algo ausente es hecho presente (re-presentado) a través de un discurso ordenado de determinada manera, en este caso, el discurso jesuita que podemos reconstruir a partir de la colección de correspondencia elegida como fuente. En este punto, tomamos la noción de “tensión dinámica” de Schwartz (1994) para comprender los cambios que a lo largo del tiempo sufrieron las representaciones jesuitas de la alteridad nipona, en vínculo con los años de experiencia de cada jesuita-escritor. Dimos inicio, entonces, a la compleja tarea de reconstruir y sistematizar esas representaciones desarrolladas en las *Cartas*

*de Évora*, a partir de un esquema tripartito.

En primer lugar, concebimos las impresiones sobre el *otro* como partes constitutivas de una matriz idealista, cuya piedra fundacional fue el Apóstol de las Indias, Francisco Xavier. La sociedad japonesa fue encumbrada, destacándose su desarrollo cultural y político en oposición a otras sociedades de ultramar conocidas por los europeos durante el siglo XVI. Luego, reconstruimos dos variaciones sobre esta idealización: el Japón “superlativo”, en cuya comparación el Viejo Mundo resultaba menos honorable, menos ordenado, menos limpio; la retórica de Japón como un “mundo al revés” de Europa, es decir, como un símil invertido, a la vez familiar y extraño. En esta instancia, concebimos que la idealización volvía al *otro* japonés un perfecto futuro cristiano y, por lo tanto, contribuía a ensalzar la empresa jesuita en ese territorio.

En segundo lugar, nos centramos en los retratos de una serie de japoneses-cristianos, que dieron origen a una nueva comunidad cristiana, extraordinaria en sus valores de devoción, obediencia y constancia. Dispuestos a ofrecer la propia vida antes que apostatar, los conversos nipones se perfilaron como ejemplo para el conjunto de la cristiandad a nivel mundial, es decir, como una comunidad cristiana verdaderamente ideal (y, en este sentido, vinculada con la matriz anterior). En ese destacado marco, dos líderes políticos (don Bartolomé y don Francisco) emergieron como “columnas” para la edificación duradera de esa nueva iglesia, en un contexto de inestabilidad debido a las guerras intestinas que afectaban a todo el archipiélago. Frente a las insurrecciones generalizadas, el valor cristiano de la obediencia a los superiores fue esgrimida por los ignacianos como argumento privilegiado para justificar la propia misión, que adquirió así tintes políticos.

En tercer lugar, hicimos foco en aquellos ámbitos que, lejos de la constancia cristiana de los japoneses bautizados, se hallaban inmersos en una permanente mutabilidad. Desde la

perspectiva jesuita, tal cualidad se reveló como esencial tanto de la naturaleza como de la política japonesa, entre las que se revelaba una notable comunión. En este sentido, los terremotos, los imprevisibles cambios de clima o de situación política eran igualmente interpretados como acciones demoníacas. Las religiones niponas, así, fueron concebidas como arraigadas tradiciones malignas que habían emponzoñado la tierra, los habitantes, y el lenguaje, por lo que debían ser “extirpadas” a través de la conversión y el uso de neologismos. Frente a la tierra hedionda posterior al gran terremoto relatado por Fróis, se postulaba una tierra estable, regada con la sangre de los penitentes cristianos y organizada políticamente como Europa.

La diferencia trazada entre constancia y mutabilidad radica, como se ha visto, en la conversión o no al cristianismo. De modo que con esta interpretación acerca del *otro* japonés, los jesuitas en el mismo movimiento se posicionaban como potenciales agentes de una estabilidad cristiana. Si extremamos la superposición que los ignacianos postulan entre la naturaleza y la política japonesas, incluso puede arriesgarse que la estabilidad cristiana implicaría no sólo alcanzar la paz en todos “los reinos de Japón”, sino también la quietud de la tierra. La evangelización, al quitar la ponzoña demoníaca que constituía el origen de toda mutabilidad insana, se auto-proclamaba como la llave para un futuro pacífico y despojado de catástrofes naturales. Y, en este punto, la empresa apostólica en Japón entraba en consonancia con aquellas otras misiones que se desarrollaban entonces en terreno americano, en donde también el paganismo era asociado por los misioneros con la ausencia de un orden político ponderable con el europeo.

Por otra parte, la contigüidad entre el orden natural y el orden de lo humano que tenía lugar en Japón según sugieren algunas fuentes jesuitas (las casas construidas en equilibrio con los terremotos; los jardines que ocultaban todo artificio humano; el culto sintoísta a la

naturaleza) ubicaba a los nipones en un estadio previo al europeo en términos civilizatorios, pues en Europa tal contigüidad había dejado lugar a la cada vez mayor separación entre los dominios del hombre y los de la naturaleza. Esa “gran división”, que según Bruno Latour (2012) fue condición necesaria para la fundación de la sociedad moderna occidental, en la temprana modernidad ya se plasmaba, por ejemplo, en lo que Jacob Burckhardt (1860) llamó el “descubrimiento del mundo y del hombre”, es decir, en la progresiva distinción entre esos dos órdenes del universo. La naturaleza (el mundo) pasó a corporizar una entidad apartada del hombre, y fue éste el encargado de establecer con aquella lazos de contemplación, mensura, estudio, intervención, dominio.

Ahora bien, como señalamos a partir de la noción de “tensión dinámica” de Schwartz, lo que en este capítulo hemos llamado “matriz idealista” no se desarrolló únicamente en los primeros años de la misión. Por el contrario, tales percepciones que tendieron a ensalzar la idiosincrasia nipona se mantuvieron vigentes a lo largo de toda la primera mitad del “siglo cristiano”, e ingresaron en un vínculo paradójico con la representación de lo nipón como mutable o demoníaco. Al leer en serie los tres patrones desglosados en este capítulo, podemos ubicar en esa paradoja una originalidad del caso nipón, distinguible de las sociedades americanas en las que misionaba la Compañía de Jesús, en donde también se asociaban los valores cristianos y valores civiles. En las palabras ya citadas de Baltasar Gago, la anomalía nipona radicaba en “ver gente blanca, tan bien proporcionada y bella, tan educada en las cosas humanas que a su modo no les falta nada, que caiga en unas cosas tan viles y bajas y fuera de todo juicio y razón”.

Cabe agregar aquí que esa matriz idealista también nutrió el imaginario occidental más allá del final de la misión. Pues entonces tuvo lugar el cerramiento de las fronteras (*sakoku*) impulsado durante el shogunato de Tokugawa en la década de 1630 y mantenido hasta 1853.

Así, creemos que los jesuitas sentaron las bases del discurso occidental acerca de Japón que se fue desarrollando en Europa durante el cerramiento nipón, sin la proliferación de testimonios que sí hubo durante el “siglo cristiano”.

A continuación, la auto-postulación de los ignacianos como portavoces de un orden mundial cristiano y la reflexión que sobre sí mismos desarrollaron en el epistolario eborense permitirán que nuestro análisis exceda los límites de la misión japonesa y contemple las estrategias que la Compañía de Jesús llevó a cabo para posicionarse primera entre las órdenes católicas a nivel mundial. Japón, en ese panorama ampliado, emerge como un “prisma” (Proust, 1997), un “espejo invertido” (Lévi-Strauss, 2012), o el impulso para una “experiencia del extrañamiento” (Paredes, 2004), pues el encuentro con el *otro* japonés propició la reflexión sobre y la consolidación de la propia identidad de los ignacianos. Sobre estos asuntos ahondaremos en el próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 3**

### **Autorretratos jesuitas en Japón:**

#### **La identidad apostólica en la edificación de un mundo de cuatro partes**

*De ninguna manera podría escribir lo mucho que debo a los de Japón, porque Dios nuestro Señor por medio de ellos me dio gran conocimiento de mis infinitas maldades. Porque estando fuera de mí, no conocí muchos males que había en mí hasta que me vi en los trabajos y peligros de Japón<sup>334</sup>*

Francisco Xavier a Ignacio de Loyola, Cochin (India), 19 de enero de 1552

#### **Introducción**

Desde la India, para Francisco Xavier evocar a “los de Japón”, esa alteridad irreductible y de difícil comprensión, equivalía a agradecerles, a poner en palabras “lo mucho que [les] deb[ía]” en términos de auto-conocimiento y experiencia. Los “trabajos y peligros” vividos en la misión habían contribuido a ubicar los “muchos males” que habitaban en él sin saberlo, es decir, a afianzar la conciencia de sí.

Esta cita de Francisco nos invita a enfocar en los complejos procesos de autorreflexión propiciados por el encuentro cultural Europa-Japón, enmarcado en los viajes ultramarinos protagonizados por europeos desde fines del siglo XV. “Experiencias modernas” (Gandini *et.al.*, 2016) por excelencia, estos periplos impulsaron el contacto prolongado entre habitantes del Viejo Mundo y sociedades por ellos desconocidas, cuyos habitantes fueron percibidos como formas de la otredad. Esa “aguda conciencia de la alteridad” (Gandini, 2011: 130-131), es decir, el reconocimiento del *otro* en cuanto tal, en el mismo movimiento, despertó en los

---

<sup>334</sup> “De nenhuma maneira poderia escrever o muito que devo aos de Iapão, pois Deos nosso Senhor por respeito e meo delles me deu muito conhecimento de minhas infinitas maldades: porque estando fora de mim, não conheci muitos males que avia em mi, até que me vi nos trabalhos & perigos de Iapam” (CE, 21v).



viajeros una igualmente aguda conciencia de sí. En palabras de Rogelio Paredes: “los europeos del Renacimiento comenzaron a encontrar en las culturas de ultramar un objeto para la reflexión sobre sí mismos, una forma de verse y comprenderse como tales” (2013: 18). Cual “espejos de Heródoto” (Hartog, 2003), los habitantes de América, Asia y África dejaron ver a los navegantes cómo se configuraba su propia identidad en tanto “europeos”. Así, los viajeros “descubrieron” el Nuevo Mundo, y con ello también “descubrieron” a Europa (Hale, 1996: 15).

De modo que al abordar las fuentes que documentan esos encuentros culturales, por un lado podemos reconstruir valiosa información acerca de las sociedades no-europeas y, por otro, podemos aprender “algo sobre el autor del relato” (Greenblatt, 1991: 43). Ese yo europeo, que observa e interpreta, al retratar al *otro* deja marcas textuales de sus propias lecturas, de sus intereses, de su mirada sobre el orden del mundo. Porque, como se pregunta François Hartog inspirado en la literatura de Ítalo Calvino, “¿a fin de cuentas, de qué habla el viajero?, ¿del mismo o del otro?” (2003: 242)<sup>335</sup>. La respuesta que hallamos en la correspondencia jesuita redactada desde Japón se abre hacia ambas direcciones: el viajero retrata al otro, y al hacerlo, se enuncia a sí mismo.

Así, las fuentes aquí trabajadas se prestan para una lectura desde esta perspectiva, que procure reconstruir no sólo lo que los misioneros indicaron acerca de la sociedad nipona (tal como hicimos en el capítulo anterior), sino también aquello que expresaron sobre sí y su lugar de enunciación en tanto europeos. En este sentido, Jacques Proust ha señalado que los variados textos redactados por los ignacianos desde la misión japonesa pueden funcionar

---

<sup>335</sup> El historiador francés se refiere al siguiente diálogo entre Kublai Kan y Marco Polo, del capítulo VI de *Le città invisibili* (1972) de Ítalo Calvino:  
“– Sire, ya te he hablado de todas las ciudades que conozco.  
– Queda una de la que no hablas jamás.  
Marco Polo inclinó la cabeza.  
– Venecia –. dijo el Kan.  
Marco sonrió.  
– ¿Y de qué crees que te hablaba?” (cit. en: Hartog, 2003: 242).

como un “prisma” (1997: 8) a través del cual es posible ver tanto al Japón del siglo XVI, como a la Europa de los jesuitas. Esta última se evidencia gracias a aquél; las representaciones sobre el *otro* revelan las autorrepresentaciones de los viajeros.

Este tercer capítulo, entonces, cobra significado en su vínculo con el anterior. Pues los retratos de los japonesas como alteridad antes analizados constituyen un “prisma”, o un punto de referencia con el cual relacionar aquello que las *Cartas de Évora* construyen respecto de la identidad de los misioneros. Como veremos, el encuentro con la alteridad, que ha sido objeto de representaciones idealistas, invertidas, demoníacas, impulsó tanto una experiencia de autoconocimiento individual de cada viajero como la postulación de la sociedad propia como modelo universal.

En las páginas que siguen, ahondaremos en ambas cuestiones. En primer lugar, exploraremos cómo se configuraba la identidad individual de los apóstoles, a partir de relatos que vinculan la experiencia misional con la búsqueda del sosiego espiritual. Este sosiego o quietud será reconstruido en relación a otra faceta de la identidad jesuita: el célebre método de adaptación (“acomodación”) a las costumbres locales como estrategia evangelizadora. En segundo lugar, excederemos los límites de las experiencias individuales para analizar los postulados de las cartas acerca de Europa y su lugar en el nuevo orden del mundo cuatripartito. En relación con este segundo punto, nos demoraremos en dos estrategias de legitimación de los discursos jesuitas sobre el lugar primordial de Europa, proyectadas por el visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano: el desarrollo de seminarios para conformar un clero nativo y la embajada de cuatro jóvenes japoneses, nobles y conversos, enviada a Roma en 1582. Por último, como cierre del capítulo, ahondaremos en la cualidad testimonial de los jesuitas tras el comienzo de la persecución anticristiana, como vínculo con los apóstoles de la iglesia primitiva y en el nuevo contexto de una “República cristiana”

proyectada a nivel mundial.

### **3.1. La identidad jesuita entre el centro y la expansión**

En el primer capítulo de esta tesis hemos reconstruido la importancia de la “comunicación de letras missivas” (Loyola, 1963: 561) para la organización de una orden fundada a la vez en la obediencia y en la diseminación apostólica. Esa misma tensión entre el vínculo de pertenencia a la Compañía y la prédica en espacios alejados de Roma se nos ofrece como puerta de ingreso a las reflexiones de los jesuitas sobre sí mismos a lo largo de las *Cartas de Évora*. Michel de Certeau considera que esta dinámica de pertenencia y lejanía constituye la base identitaria de los miembros de la Compañía, y así lo explica en “Historia de jesuitas”:

La relación del centro con la expansión, en la misma orden, se convierte en una combinación entre una interioridad garantizada y una exterioridad móvil. La solidez de un conjunto de reglas o de textos 'para todos' es el postulado que permite la flexibilidad de una adaptación relativa a los otros o conveniente a la 'utilidad de las almas'. La maleabilidad de los jesuitas para las necesidades de cada sociedad supone su anclaje en un sitio protegido y fijo que, por su parte, no depende de la relación con el otro (Certeau, 2007: 178).

El “centro”, ese “sitio protegido y fijo” se relaciona con la búsqueda deliberada, por parte del instituto, de un “lenguaje propio”, un núcleo de identidad jesuita estable e impermeable. Como prosigue el historiador francés, “una lógica de la interioridad” debía equilibrar “la diseminación apostólica” (Certeau, 2007: 177). Pues esa vocación misional, compromiso que los primeros jesuitas asumieron desde la incorporación del cuarto voto de la orden, implicaba alejarse del hogar. Los misioneros debían partir hacia tierras más o menos remotas (la Europa reformada, Brasil, Japón, Perú, India...) para expandir la fe cristiana y, en ese traslado, se exponían a lo nuevo. La necesidad de “fortificar un interior” marcada por De Certeau es la

consolidación de la propia identidad, edificada no sólo sobre la pertenencia a la Europa católica, sino también sobre la pertenencia específica al instituto ignaciano. En cambio, esa “exterioridad” maleable también indicada por el estudioso francés debe vincularse con la adaptación a los usos locales, estrategia célebre entre los jesuitas y sistematizada, en el caso japonés, por el visitador Alessandro Valignano.

Trazada esta tensión dinámica entre centro y diseminación, nos dedicaremos a continuación a explorar cada aspecto por separado, con el fin de reconstruir, a partir de las misivas, tanto sus peculiaridades como los vínculos entre sí.

#### i. El sosiego espiritual en un mundo de cuatro partes

Ahondemos primero en el “centro” de la identidad jesuita. ¿De qué manera se plasma en las misivas?, ¿con qué características virtuosas, faltas o deseos lo vinculan los misioneros? A lo largo del epistolario eborense a menudo los autores se dedican a escribir sobre sí mismos, y es allí adonde debemos buscar la respuesta a estas preguntas. Con el objetivo de compartir ciertas experiencias con sus compañeros jesuitas de los colegios de la India o Europa, brindan pormenorizados relatos subjetivos, que no enfocan en las descripciones de la sociedad extraña que los rodea ni en los avances o retrocesos de la evangelización, sino en sus propios sentimientos, preocupaciones, expectativas. En general, estos espacios textuales no ocupan la totalidad de las cartas, sino que constituyen *excursus* emotivos entre acontecimientos puntuales de la misión.

En el comienzo de las *Cartas de Évora*, Cosme de Torres se detiene en la narración de su propia vida antes del ingreso a la Compañía. Desde Goa, a poco de partir hacia Japón (25 de enero de 1549), se dirige a los “hermanos de la Compañía de Jesús en Portugal” para contarles “sobre un pobre siervo que aquí en esta Compañía halló reposo”. Ese “reposo”, lejos

de tratarse de una quietud fácilmente asequible, fue conseguido por Torres sólo tras largos periplos que lo llevaron desde su Valencia natal a la Nueva España y desde allí, finalmente, a la India por la vía transpacífica. Señala el valenciano:

Brevemente digo que en el año de 1538 partí de Sevilla, buscando lo que no sabía. Y aunque mi intención era servir a Dios, y lo fue siempre, todavía andaba mezclado con otros deseos. Pasando por las islas de Canarias, Santo Domingo y muchas otras islas (cuyas cualidades no diré, por ser manifiestas a todos), llegué a tierra firme, [la] que se llama Nueva España. (...) En esa tierra estuve tres años y medio, teniendo todas las abundancias temporales que podía imaginar. Pero no contento con esto, siempre deseaba no sé qué. De allí partí el primer día de noviembre del año de 1542, para estas partes e islas del Poniente, con seis naves como compañía, y andamos cerca de cincuenta y cinco días sin encontrar tierra ni vela<sup>336</sup>

Desde territorios americanos, Cosme de Torres se embarcó hacia el “poniente”, es decir, hacia el aún escasamente explorado océano Pacífico. Si bien el jesuita no lo explica, sabemos por otra fuente documental que Torres formó parte de la expedición militar de bandera española que, encabezada por Ruy López de Villalobos, zarpó de Nueva España en noviembre de 1542 con el fin de explorar los mares del Pacífico Sur en busca de la *Especiería*, es decir, un conjunto de islas que los europeos suponían fuente inagotable de nuez moscada y otras especias, identificadas con el archipiélago de las Molucas.<sup>337</sup> Más allá de esta información omitida por Cosme, aquí queremos recuperar esa insistencia suya en un deseo o una búsqueda

---

<sup>336</sup> “Brevemente digo que no anno de 1538, me parti de Sevilha, buscando o que não sabia: & ainda que minha tenção era de servir a Deos, e foi sempre, todavia andei sempre mesturado com outros desejos. Passando polas ilhas das Canarias, e de S. Domingo, & outras muitas ilhas, as qualidades das quaes, por serem manifestas a todos, não direi, vim a Terra firme, que se chama a Nova Espanha (...) Em a qual terra estive tres annos e meo, tendo todas as abundancias temporaes, quanto se podia imaginar: & não contente com isto sempre desejava não sey que: donde me parti ao primeiro dia de Novembro, no anno de 1542, para estas partes e ilhas do Poente, com seys naos de companhia, & andamos perto de cincoenta e cinco dias sem achar terra nem vela” (CE, 4r).

<sup>337</sup> La expedición militar de Villalobos se desarrolló en el marco de la competencia luso-hispánica por el hallazgo de la Especiería. Desde el viaje encabezado por Magallanes (1519-1522) al servicio de la corona española, otras dos expediciones de esa bandera habían intentado sin éxito llegar hasta las Molucas en 1524 (Loaísa) y en 1527 (Álvaro de Saavedra). La travesía de Villalobos, si bien logró arribar a la isla de Mindanao y establecer contacto con los habitantes de las Molucas, fracasó en la búsqueda del tornaviaje de regreso a Nueva España. Por eso, la tripulación vivió situaciones de hambre extrema, hasta que finalmente decidieron embarcarse en naves portuguesas para volver a Europa a través de la vía lusa, que bordeaba la costa de la India y África. El informe oficial de esta infructuosa expedición, firmado por Alvarado García Descalante en 1548, indica el nombre de Cosme de Torres en la lista final de sobrevivientes y relata con gran detalle los conflictos vividos por los navegantes (García Descalante, 1866). Como veremos, Cosme no regresó en los barcos portugueses, sino que se quedó en Asia, donde conoció a Francisco Xavier. Sobre estas expediciones hacia las Molucas, ver: Knauth (1972: 36-47).

de algo desconocido, esa sensación de “desear no sé qué” que lo impulsó a seguir viajando hacia territorios extraños.

Según prosigue la narración del jesuita, una vez en “Maluco” (actual Indonesia), “desconfiando de poder regresar a Nueva España”, solicitó a los tripulantes de su barco que lo llevaran a la India. Pero antes de arribar, en la isla de Ambón, tuvo lugar el suceso que cambiaría su existencia: conoció a Francisco Xavier, quien “se imprimió tanto en mí, que enseguida deseé seguir sus pisadas.”<sup>338</sup> Sin embargo, Cosme debió apartarse de él para presentarse ante el obispo de Goa, quien le ofreció una vicaría en la que trabajó durante algunos meses. Y entonces fue cuando regresó la tribulación, en la forma de esa antigua sensación de indefinido deseo. En ese momento, Torres decidió presentarse en el colegio de la Compañía en Goa, para hablar con el rector, Nicolao Lancilotto, e iniciar la práctica de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola.<sup>339</sup> Así narra su experiencia como ejercitante:

aunque al principio estuve muy ocupado en los pensamientos e imaginaciones que siempre tuve, al cabo de dos días sentí tan grande quietud y reposo en mi alma, que de ninguna manera podía explicarlo (...) me parecía que en aquella lectura había alguna cosa intrínseca que me movía, porque lo que estaba en toda esa escritura yo lo había pasado muchas veces, sin encontrar en mí ningún movimiento<sup>340</sup>

El “movimiento” dentro de sí dirigió su “alma” hacia la “quietud” y el “reposo”, y fue impulsado por “aquella lectura”. El comentario final, según el cual muchas veces “había pasado” por pensamientos similares a los planteados por Ignacio de Loyola pero sin obtener

---

<sup>338</sup> “desconfiando de poder tornar a Nova Espanha, (...) viemos por hua ilha de Amboyno, em a qual achei o Padre Mestre Francisco. Em a primeira vista imprimio tanto em mi, que logo desejei de seguir suas pisadas” (CE, 4v).

<sup>339</sup> “Y viéndome tan atribulado de pensamientos y deseos grandes, me vine a este colegio de Santa Fe, y hablé con el padre Nicolás Lancilotto, que entonces era rector (...) donde determiné de allí a pocos días hacer los ejercicios espirituales, que en la Compañía se usan” (“E vendome tão atribulado de pensamentos, & desejos grandes, me vim a este Collegio de Santa fê, & pratiquei com o padre Nicolao Lanciloto, que então era Reitor (...) donde determinei daly a poucos dias fazer os exercicios spirituales, que na Companhia se usam”, CE, 4v).

<sup>340</sup> “ainda que entrando estivesse muito occupado nos mesmos pensamentos, e imaginações que sempre tive, ao cabo de dous dias senti tão grande quietação & repouso em minha alma, que em nenhua maneira o podia explicar (...) me parecia que aquella leitura tinha algua cousa intrinseca que me movia: porque o que estava em toda aquella escritura eu avia passado muitas vezes, sem achar em mim nenhum movimento” (CE, 4v).

de ello ningún efecto definitivo, coloca específicamente en el texto de los *Ejercicios espirituales* el motivo del rumbo hacia ese sosiego espiritual alcanzado finalmente por Torres.

Los *Ejercicios espirituales* fueron concebidos por el fundador de la Compañía durante su estadía en Manresa, en las afueras de Barcelona, entre 1522 y 1523, y fueron “aprobados de manera oficial por el breve *Pastoralis officii* del papa Paulo III el 21 de junio de 1548” (Campagne, 2014: 92). Definidos por Ignacio como un “modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar” (Loyola, 1963: 196), el fin de los *Ejercicios* se halla en el “vencer[se] a sí mismo y ordenar la vida, sin determinarse por affección alguna” (ib.: 202). El libro, estructurado en cuatro semanas, define y organiza las prácticas concretas que se le deben “dar” a cada “ejercitante”. En principio dos personas, entonces, están implicadas en este “manual de táctica espiritual” (Iparraguirre, 1963: 167): aquel que “da” los ejercicios, y aquel que los “recibe”, en quien debe operar “un cambio de conducta, de naturaleza o de modo de vida” (De Certeau, 2007: 258) tras esa experiencia de conocimiento.

Por otra parte, como señala De Certeau, los *Ejercicios* son “una manera de proceder”, cuyo fundamento se encuentra fuera del texto, es decir, en el deseo de transformación *personal* de cada ejercitante. En esa misma línea, siguiendo la interpretación de S. Schloesser, los ejercicios de Ignacio colocan en el centro al “sujeto individual”, como “arena del trabajo de Dios en la tierra” (2014: 354)<sup>341</sup>. De modo que la espiritualidad ignaciana se enmarca en lo que Melquíades Andrés describe como una novedad surgida a fines del siglo XV y en boga durante el siglo XVI, a saber: una espiritualidad “más interior y subjetiva”, que era también “más experiencial” (1994: 61). El ejercitante, a través de las meditaciones propuestas por el texto de Ignacio y sostenido por la guía de quien lo dirigía, podía alcanzar una “experiencia

---

<sup>341</sup> A partir del énfasis en la subjetividad individual, Schloesser ubica el trabajo de Loyola en serie con otros pensadores religiosos de su tiempo, como Lutero o Calvino: “La clave para Lutero es la fe del individuo; para Calvino, la predestinación del individuo; para Loyola, el discernimiento del individuo” (Schloesser, 2014: 354).

inmediata” de la divinidad, devenir místico tras un complejo proceso de auto-conocimiento y contemplación. Sin embargo, la centralidad que el primer jesuita le brindó a la figura del “director de conciencia” (sólo a él le estaba permitido conocer la integridad del texto de los *Ejercicios*)<sup>342</sup> indica “la intención de Ignacio de someter el carisma al rígido control de la institución” (Campagne, 2014: 108), es decir, la importancia de la dimensión de la autoridad de la Compañía sobre esa experiencia de auto-conocimiento individual. En palabras de Fabián Campagne, y como síntesis de esta convergencia de lo experiencial-subjetivo y lo regulado-institucional,

el texto fundamental de la espiritualidad ignaciana puede ser catalogado como una máquina de fabricar carismáticos por vía institucional, santos capaces de comunicarse de manera no mediada con la deidad pero sólo tras un severo entrenamiento, pautado y regulado hasta en sus más mínimos detalles por los confesores y directores de conciencia (2014: 113).

Este método de reflexión sobre sí mismo contenido en el texto ignaciano pronto se convirtió en “la práctica espiritual característica de los jesuitas” (De Certeau, 2007: 171), es decir, en un procedimiento específico de la orden, cuyo ejercicio podía llegar a funcionar como invitación a formar parte de la Compañía, como en el caso de Cosme de Torres según su propio relato. Los *Ejercicios* devinieron así una marca identitaria de los jesuitas, quienes enarbolaban esa práctica como seña distintiva de su propia búsqueda espiritual. En el relato de Torres, por ejemplo, su vocación de “servir a Dios” estaba presente desde su viaje hacia la Nueva España, sin embargo, el primer encuentro con Francisco Xavier y el sosiego en el ánimo alcanzado tras los ejercicios lo marcaron como propiamente jesuita.

Por otra parte, la dialéctica entre el “interior” y el “exterior”, entre la identidad jesuita y la diseminación apostólica, se traduce también en una serie de requisitos que es preciso cumplir antes de iniciarse en el misionado. Pues, sin un “interior” consolidado, los desafíos

---

<sup>342</sup> Ver: Campagne (2014: 107).



implicados en el terreno “exterior” de las misiones podían ser imposibles de sobrellevar. Francisco Xavier se refiere a estas condiciones en un largo *excursus* de su primera carta redactada sobre terreno japonés, la ya citada misiva del 5 de noviembre de 1549. Se dirige allí a los compañeros del colegio de Goa, a quienes advierte: “los mayores trabajos en que hasta ahora se han visto son pequeños en comparación de los que habrán de ver los que vendrán a Japón”<sup>343</sup>. De ahí que las virtudes de los aspirantes a la misión no debían ser consideradas suficientes: “créanme que, en los que vengan a estas partes, será bien probado cuánto son, y por mucha diligencia que pongan en cobrar y adquirir muchas virtudes, tengan en cuenta que no les sobran”<sup>344</sup>.

Una fortaleza del “interior” que lograra mantener la quietud ante inseguridades y deseos de cambio parece ser el requisito fundamental sugerido por las insistentes advertencias de Francisco:

Temo que el enemigo inquiete a algunos de ustedes, proponiéndoles cosas arduas y grandes para el servicio a Dios, que podrían hacer si estuviesen en otras partes de las que ahora están. Todo eso lo ordena el demonio con el fin de desconsolarlos e inquietarlos, para que no hagan fruto en sus almas ni en las de los prójimos en aquellas partes en las que en el presente se hallan, dándoles a entender que pierden el tiempo. Esta es una clara, manifiesta y común tentación de muchos que desean servir a Dios. Les ruego mucho que resistan esta tentación, pues es tan dañina al espíritu de la perfección que impide ir adelante, y hace volver atrás, con mucha indiferencia y desconsuelo espiritual<sup>345</sup>.

Las tentaciones provocadas deliberadamente por “el enemigo” buscaban afectar el ámbito espiritual de los misioneros (“desconsolar”, “inquietar”). Apuntaban, según Francisco, a generar la sensación de “perder el tiempo” y, por lo tanto, despertar el deseo de un cambio.

---

<sup>343</sup> “os maiores trabalhos em que ategora vos aveis visto, são pequenos em comparação dos que aveis de ver os que a Iapão vierdes” (CE, 10v).

<sup>344</sup> “credeme que os que a estas partes vierdes, sereis bom provados para quanto sões, e por muita diligencia que vos deis em cobrar & adquirir muitas virtudes, fazei conta que não vos sobejão” (CE, 11r).

<sup>345</sup> “temome que o imigo desenquiete alguns de vosoutros, propondovos cousas arduas & grandes, de serviço de Deos, que farieis se em outras partes das que agora estais vos achasseis. Tudo isso ordena o demonio a este fim de desconsolarvos, & desenquietarvos, que não façais fruto em vossas almas, nem nas dos proximos, em as partes donde ao presente vos achais, dandovos a entender que perdeis o tempo. Esta he hua clara, manifesta, & commum tentação de muitos que desejão servir a Deos. A esta tentação vos rogo muito que resistais, pois he tão danosa ao spirito da perfeição, que empede não ir diante, & faz tornar atras com muita secura & desconsolação do spirito” (CE, 11r).

Por el contrario, para usar la expresión de Cosme de Torres, la “quietud y el reposo” en el alma de los misioneros constituían la necesaria defensa ante esas tentaciones, que en el terreno de la misión se hallarían multiplicadas por la lejanía respecto del hogar y los desafíos propios de las sociedades paganas.

“Quietud” en las palabras de Cosme o “virtudes” en las de Francisco, ese centro inmutable de la identidad de los apóstoles es vinculado por Luís Fróis en 1577 con el pensar en la propia muerte:

sin dudas es necesario, así a los que de allá vendrán, como a los que ya andan por acá, ocupados en la obra de la conversión, además de mucha resignación, humildad, fe y confianza en Dios, considerar cada uno de los días de la vida como el último, y así ayudarán a la frecuencia de la confesión y comunión, como personas que cada día y cada hora esperan la muerte<sup>346</sup>

Los que quisieran viajar a Japón, advierte Fróis, debían estar dispuestos a perder la vida por la misión o, incluso, se transformaban en “personas que cada día y cada hora esperan la muerte”. Si bien en la misiva en la que hallamos tal reflexión Fróis narra una persecución anticristiana en el reino de Bungo, durante la cual la comunidad de conversos estaba dispuesta a dar testimonio de su fe a través del martirio, el desapego respecto de la propia vida no sólo se refería a esas situaciones límite que se volvieron frecuentes en Japón sólo desde comienzos del siglo XVII. Por el contrario, la conciencia de que “el peligro de la muerte siempre anda delante de nuestros ojos”<sup>347</sup> es mencionado usualmente en las cartas que buscan alentar (y al mismo tiempo alertar) la vocación de los futuros misioneros.<sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> “necessario he sem duvida assi aos que de lâ vierem, como aos que já ca andão ocupados na obra da conversão, alem da muita resinhação, humildade, fe, & confiança em Deos, ter cada hum dos dias de sua vida polo derradeiro, & assi se ajudarem da frequencia da confissão, & comunhão, como pessoas que cada dia, & cada hora esperão pola morte” (CE, 386v).

<sup>347</sup> “O quanta obediencia se requiere em nosoutros, e naquelles que a estas partes hão de vir, porque a cada passo ha de ser necessario mandarnos a cousas em que fora de outras difficuldades, o perigo da morte sempre anda diante dos olhos” (CE, 32r).

<sup>348</sup> “no hay más que poner los ojos en el cielo y esperar la muerte” (“não ha mais que por os olhos nos ceos, & esperar pola morte”, CE, 212v); “meditar sobre la muerte en cámaras cerradas, y desear el trabajo en al quietud de los colegios, era tan diferente de verla delante de los ojos y cada día padecerla, como lo es el pensamiento de la obra” (“meditar na morte em camaras forradas, & desejar trabalho na quietação dos collegios, era tão diferente de a ver diante dos olhos, & cada dia os ir padecendo, como do mesmo

Francisco Xavier ofrece a partir de su propia experiencia una síntesis de aquello a lo que deben aspirar los futuros apóstoles: “casi siempre llevo delante de mis ojos y de mi entendimiento aquello que oí decir a nuestro bienaventurado padre Ignacio acerca de lo que los de nuestra Compañía habrían de ser: que debían trabajar mucho para vencerse y lanzar de sí todos los temores que impiden a los hombres tener fe, esperanza y confianza en Dios”<sup>349</sup>. El “vencerse a sí mismo” que encabeza los *Ejercicios espirituales* es vinculado en este pasaje con el abandono de los temores, es decir, los impedimentos emocionales que pudieran limitar las tareas apostólicas de los jesuitas y su confianza en la diseminación de la fe cristiana por las cuatro partes del mundo. Esos “temores”, además, son homologables a las “tentaciones” mencionadas por Francisco en la cita anterior, mientras que el “vencerse a sí” se vincula con la “quietud” virtuosa antes postulada por Cosme de Torres.

La experiencia de misionar en Japón, en ese marco de auto-conocimiento y anhelo por vencer los propios temores, se configura como un espacio óptimo, ejemplar para el fortalecimiento espiritual a través de las pruebas a las virtudes cristianas. En palabras del misionero Juan Fernández, “si quisieran alcanzar fuerzas espirituales, vengan a Japón; si quisieran alcanzar la virtud de la paciencia, vengan a Japón; porque si vinieran para acá, [verían que] las casas están hechas de modo tal que los recibirán con más alegría que en la casa de sus padres y madres”<sup>350</sup>. Además, la experiencia de la misión era irreductible: exponía a los apóstoles a vivencias *nuevas* e irreversibles, que dejaban marcas sobre sus cuerpos y sus espíritus. Cuando Gaspar Vilela se halló circunstancialmente perseguido en la ciudad capital, en 1570 (aún no se había promulgado el primer edicto de prohibición), expresó: “debo

---

pensamento a obra”, CE, 290r).

<sup>349</sup> “Quasi sempre levo diante de meus olhos & entendimento, o que muitas vezes ouvi dizer ao nosso bemaventurado padre Inacio, que os que da nossa Companhia avião de ser, devião trabalhar muito para se vencerem, & lançarem de si todos os temores que empedem aos homens ter fê, esperança, & confiança em Deos” (CE, 6v).

<sup>350</sup> “Por isso carissimos irmãos em Christo, se quiserdes alcançar forças espirituales, vinde a Iapão, e se quiserdes alcançar a virtude da paciencia, vinde a Iapam, porque as casas estão feitas em que vos receberão com mais alegria, que em casa de vossos pais, & mais, se ca vierdes” (CE, 81v).

confesarles que hay mucha diferencia entre meditar sobre la muerte y verse el hombre en ella”<sup>351</sup>.

Al atender a esa peculiaridad de lo experiencial, que no encuentra equivalente en la preparación teórica de los jesuitas antes de viajar a Japón, Cosme de Torres, en otra misiva, explicita qué virtudes eran especialmente *probadas* en la misión y, por ello, debían ser tanto más ejercitadas en los candidatos al apostolado:

Han de ser los padres muy prudentes, para saber acomodarse con la gente de la tierra, lo cual es una cosa muy difícil, porque a veces es necesario mostrar exteriormente severidad, y a veces ponerse debajo de sus pies y, para lograr esto, es necesaria gran prudencia. [También] es necesario que sean ejercitados en la virtud de la paciencia, porque han de ser probados como oro en la fragua, porque estos japoneses son de agudos ingenios, y de todo hacen burla con su boca o con las manos para humillar a los extranjeros, porque a su parecer, no hay otra gente en el mundo de más saber ni de más honra que ellos<sup>352</sup>

Los jesuitas antes de viajar debían ser, entonces, prudentes y pacientes. Pero tales virtudes, como advertía antes Francisco, “no sobran”, es decir, al “fuego” de la misión le tocaría siempre moldear la identidad final de los misioneros. Las experiencias sobre terreno nipón, cual una “fragua” sobre el metal precioso que eran los apóstoles, probarían sus virtudes cristianas, para ahogar sus temores y, en el mejor de los casos, consolidar ese centro fijo y estable del que habla De Certeau. La cita de Cosme también nos introduce en esa otra faceta complementaria del “interior” jesuita: la prudencia como capacidad de “acomodarse con la gente de la tierra”, ese vínculo con el exterior que la Compañía de Jesús postuló como método de conversión más eficaz para determinadas sociedades, y en el que ahondaremos a continuación.

---

<sup>351</sup> “confessolhes que ha muita differença de meditar na morte, & verse homem nella” (CE, 90v).

<sup>352</sup> “Hão de ser os padres mui prudentes, para se saberem accomodar com a gente da terra, a qual cousa he mui difficultosa, porque ás vezes he necessario mostrar exteriormente severidade, & ás vezes porse debaixo de seus pés, & para conhecer isto, he necessario grande prudencia. He necessario que sejam exercitados na virtude da paciencia, porque hão de ser provados como ouro na fragoa: porque estes Iapões como sam agudos de engenho, de todos fazem zombaria com a boca, & com as mãos, para humilhar os estrangeiros, porque a seu parecer não há outra gente no mundo de mais saber, nem de mais honra que elles” (CE, 18r).

ii. “Me hago todo con todos” (I Cor 9: 22)<sup>353</sup>: acomodarse para convertir

*En 1559, a los cuatro días de noviembre, la santa obediencia me mandó a prepararme para ir a Miyako. Lo que hice fue raparme la cabeza y la barba, y vestirme con las ropas de los bonzos, que son sus padres. Y así, transformado en el vestido, me mandaron (...) para la dicha ciudad de Miyako<sup>354</sup>*

Gaspar Vilela a los jesuitas de Portugal, Miyako (Kyoto), 13 de julio de 1564

Sobre el cuerpo de Gaspar Vilela operó una metamorfosis: despojado de sus cabellos y de sus hábitos jesuitas, debió cubrirse con ropajes extraños. Camuflado, entonces, como uno más entre “los bonzos, que son sus padres” se dirigió a la capital japonesa para fundar allí un nuevo enclave de la misión cristiana. Así, Vilela llevaba a la práctica el principio de “saber[se] acomodarse con la gente de la tierra” que desde 1551 pregonaba Cosme de Torres. La *acomodación* a las costumbres cotidianas de la sociedad a convertir se tradujo en la mutación de los propios *hábitos*, en el doble sentido de esta palabra: la adaptación no sólo a nuevas apariencias sino también a nuevas lenguas, casas, comidas, formas de la cortesía, etc. En suma, nuevas lógicas de comportamiento en una sociedad regida por principios éticos diversos a los europeos.

La acomodación como estrategia para la conversión constituyó una marca distintiva del accionar jesuita en Asia. Diseñada en el seno de la misión japonesa y perfeccionada por los apóstoles dedicados a China, la acomodación se erige como principio proteico de la propia identidad, que demuestra tener una faceta porosa, permeable a las formas del *otro*.<sup>355</sup>

<sup>353</sup> “Omnibus omnia factus sum”. Como ya indicamos, citamos la Vulgata Sixtina (1590). El texto está disponible en: <https://www.stepbible.org/?q=version=VulgS&options=VNHUG>. Consultado el 25 de enero de 2016.

<sup>354</sup> “Na era de 1559 annos, aos quatro dias do mês de Novembro, me mandou aparelhar a santa obediencia (...) pera ir ao Miaco, o aparelho foi rapar a cabeça, & barba, & vestirme em vestidos dos Bonzos, que são seus padres, & ficando mudado do proprio vestido, me mandarão (...) pera a dita cidade do Miáco” (CE, 140r).

<sup>355</sup> Ha sido extensamente estudiado el caso de las vestimentas del precursor de la misión en China, el jesuita Matteo Ricci (1552-1610). Si bien el tema excede nuestro trabajo, podemos consignar brevemente que Ricci, en primer lugar, adoptó hábitos budistas y luego los trocó por ropas de confuciano con el fin de ser recibido por los intelectuales de la corte Míng. Su aceptación de ciertos ritos del confucianismo por no considerarlos de cariz religioso dio lugar a una compleja disputa en Europa conocida como “controversia de los ritos chinos”, que se resolvió con la proscripción del uso de tales ritos por parte de los jesuitas, a través de dos bulas papales de 1715 y 1742. La bibliografía sobre la misión jesuita en China es, por supuesto, muy extensa. Por ello remitimos únicamente a una serie de trabajos fundamentales de la última década, que

Corresponde, en el terreno de la misión, a lo que De Certeau llama en el pasaje antes citado la “maleabilidad de los jesuitas para las necesidades de cada sociedad” (2007: 178). Gaspar Vilela, vestido a la manera de los bonzos de Kyoto, requería ser percibido como un religioso antes que como un extranjero y en esa necesidad se fundamentaba su mutación.

Es posible vincular esta estrategia de evangelización con la tipología de sociedades a convertir desarrollada por José de Acosta que mencionamos en el capítulo anterior. Pues tanto los nipones como los chinos se hallaban dentro de la clase de sociedades paganas que, por su alto grado de organización y “policía”, debían ser convertidas a través del uso de la persuasión no represiva, a la manera de los primeros apóstoles durante la fundación de la iglesia primitiva.<sup>356</sup> En primer lugar, la conversión por la fuerza no podía llevarse a cabo en espacios en los que los jesuitas “no tenían de su lado poder político ni coercitivo” (Hosne, 2013: 72), a diferencia de las misiones en América (como la peruana, en la que trabajaba Acosta). Como consecuencia, la evangelización debía valerse del plano retórico: persuadir al *otro* dependía en gran medida del uso de la palabra y los razonamientos adecuados que llevaran al éxito tanto en las *disputatio* (que, en el caso japonés, tenían lugar entre jesuitas y monjes budistas) como en las prédicas.

En este punto, se evidencia la importancia de la acomodación pues, para erigirse como pares, como contrapartes en un diálogo interreligioso, los europeos necesitaban *ser percibidos* como tales. Con ese fin, fue requisito adoptar las reglas locales, desde la lengua y el vestido hasta las normas de comportamiento social (como la ceremonia del té mencionada en el capítulo 2, el envío de regalos a los *daimyô*, las visitas de cortesía, entre otras). Además, la

---

analizan el proceso desde distintas perspectivas: Ana Hosne (2013) compara la misión china con la peruana, a partir de las figuras de los jesuitas Ricci y Acosta; Ronnie Po-chia Hsia (2010) toma como eje de estudio el problema de la traducción cultural; Liam Brockey (2007) revisa el desarrollo histórico de la misión y analiza algunos asuntos puntuales como la educación de los misioneros; Elisabetta Corsi (2004) ahonda en la influencia europea sobre la cultura china a partir de la importación de la perspectiva lineal. También remitimos a los trabajos editados por Antoni Üçeler (2009).

<sup>356</sup> Ver el apartado 2.1. “La matriz idealista”, del capítulo 2; Acosta (1670).

acomodación en la apariencia debía complementarse con la acomodación en el discurso, pues en el uso del lenguaje apropiado frente a cada interlocutor descansaba la posibilidad del éxito o el fracaso de ese coloquio.<sup>357</sup> En este sentido, la acomodación se revela, tal como señala Schloesser (2014), como un “principio retórico” que se vincula con el concepto de *decoro* de la retórica, que hemos discutido en el primer capítulo de la tesis para el caso de la escritura de misivas.

Ahora bien, ¿cómo se configuró esta estrategia en el terreno de la misión nipona, y cómo se refleja en el epistolario eborense? Podemos rastrear un primer comentario de Francisco Xavier en su carta del 22 de junio de 1549. Desde Malaca, cuenta que sus informantes nipones (entre ellos, Anjiro) le advirtieron que en Japón “se escandalizarán si nos ven comer carne o pescado”, por lo cual, prosigue el Apóstol, “vamos decididos a hacer continuamente dieta, antes de hacer escandalizar a nadie.”<sup>358</sup> En una primerísima instancia (aún no habían pisado tierra japonesa), Francisco ya percibía la importancia de adaptarse a las costumbres culinarias locales. Mientras que no hacerlo conllevaba a un “escándalo” ajeno, la simple adopción de una dieta desprovista de carne lograba evadirlo.

Dos años más tarde, Cosme de Torres formula el principio de “saber acomodarse con la gente de la tierra” como requisito del futuro misionero, extendiendo la necesidad de adaptación no sólo a lo alimenticio, sino también a la generalidad de las costumbres de esa sociedad extraña. Y, años después, con la llegada del visitador Alessandro Valignano, esta premisa adquirió su forma definitiva como estrategia sistemática para las empresas jesuitas tanto en Japón como en China. En su ya citado *Sumario de las cosas de Japón* de 1583, Valignano señala:

---

<sup>357</sup> El idioma japonés es especialmente rico en registros. Estos se reflejan tanto en el uso de términos específicos como en el nivel gramatical, pues las conjugaciones de los verbos, en ciertas ocasiones altamente reguladas, cambian según cuál es el vínculo entre los interlocutores.

<sup>358</sup> “Dizemme os iapões nossos irmãos (...) que se escandalizarão de nos em Iapão os padres dos iapões, se nos vierem comer carne ou peixe; imos determinados de comer continuamente dieta, antes que darmos escandalo a ninguem” (CE, 7r).

por amor de Dios dejamos nuestras tierras y pasamos tantos trabajos para ir a ayudar a los japoneses, [entonces] no perdamos el fruto y el trabajo por no nos acomodar a ellos. Y, pues para Japón sus costumbres, ceremonias y modo de proceder son mejores[,] y guardándolas se sigue mayor unión y mayor fruto en los prójimos y crece la Cristiandad y nuestra santa ley en reputación, y de no las guardar se sigue todo lo contrario, procuremos con toda diligencia aprenderlas y guardarlas con mucho gusto (Valignano, 1954: 201).

“Guardar” las “costumbres, ceremonias y modo de proceder” de los japoneses es, según Valignano, un medio para obtener “mayor unión y mayor fruto” en la comunidad cristiana y mayor “reputación” entre los nipones. La percepción de los japoneses sobre el accionar de los jesuitas se revelaba como requisito para el éxito de la misión, por lo cual se desprendía lógicamente que los ignacianos debían “guardar con mucho gusto” todos los hábitos concebidos por los locales como manifestaciones de refinamiento y civilidad. Según analiza George Elison, esta reivindicación del método por parte de Valignano constituía una reacción en contra de los principios de no-adaptación que había llevado adelante Francisco Cabral (1529-1609), el superior de la misión tras la muerte de Cosme de Torres en 1570. Mientras que este jesuita español defendía una posición “rigorista” (Elison, 1973: 56), con la llegada del visitador Valignano “en todos lados, en todas las formas posibles, todo debía hacerse a la manera japonesa, y esto era una cuestión de principio” (id).<sup>359</sup>

Por otra parte, de la tipología de sociedades a convertir desarrollada por José de Acosta comentada en el capítulo anterior se desprende otra característica de los misioneros en Japón: su vínculo con los primeros apóstoles de la iglesia primitiva, en particular, San Pablo. Como vimos en primer capítulo, la retórica paulina se halla presente como intertexto fundamental de las *Constituciones de la Compañía*. En particular, los capítulos dedicados a los vínculos entre los miembros del instituto se nos revelaron como textos de inspiración paulina, cuando

---

<sup>359</sup> Valignano desarrolla este principio también en un texto anterior, *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Iappão* (1581) (texto editado por Schütte en: Valignano, 1946). Como señala Elison, allí el visitador detalla las reglas de la acomodación: los jesuitas debían adecuarse a las formas de vida niponas (vivir en casas de arquitectura japonesa, comer comida japonesa, hacer uso de la ceremonia del té, etc.). Ver: Elisonas (1973: 58-59).



postulaban la conformación de la institución a la manera de un “cuerpo” unido a través del amor y la caridad, y cuyos “ligamentos” tomaban materialidad concreta en las “letras missivas”.

Ahora, al revisar los postulados de Acosta acerca de que la evangelización en las sociedades más desarrolladas debía hacerse a través de la persuasión, como en la iglesia primitiva, el Apóstol de los gentiles se nos presenta una vez más como punto de referencia, en este caso para los métodos evangelizadores de acomodación a las costumbres de la sociedad a convertir.<sup>360</sup> Es célebre el pasaje de la primera epístola a los corintios en el que Pablo se postula como ejemplo entre los paganos, y señala que se vuelve como los otros para ganarlos en la fe (I Cor 9: 19-23). Este *hacerse como el otro* implicaba dejar a un lado los hábitos propios (el Apóstol incluso menciona que entre los profesos de la Ley mosaica hacía “como si estuviera bajo la Ley”), y volvía al misionero un hombre proteico, cuya apariencia podía y debía amoldarse a las formas del pagano, en vistas al fin mayor de la propagación de la fe cristiana.

Hasta aquí, entonces, podemos afirmar que la acomodación como estrategia para la conversión en la sociedad japonesa constituyó un práctica común que, arraigada en la tradición apostólica de San Pablo, fue esbozada por Francisco Xavier en 1549, ampliada por Cosme de Torres en 1551, rechazada por Francisco Cabral en 1571, y finalmente defendida por Alessandro Valignano desde su llegada a la misión en 1579. Sin embargo, es necesario plantear en este punto una pregunta clave acerca de este método: ¿hasta dónde se *acomodaron* los misioneros en Japón?, ¿cuál fue el límite de la adaptación de lo propio a lo ajeno? Como señala Ana Hosne, la acomodación constituye un concepto complicado o engañoso, cuyo

---

<sup>360</sup> No está de más mencionar que San Pablo es también modélico por su condición de apóstol *de los gentiles*, es decir, por dirigir su misión hacia todas sociedades, fueran o no hebreas. Este tipo de apostolado tiene su origen en una visión del converso Cornelio, interpretada por San Pedro como la invitación del Espíritu Santo a propagar el mensaje de Cristo también entre los gentiles (Hechos 10). En su carta del 20 de agosto de 1576 redactada desde Usuki, Luis Fróis compara a un converso nipón llamado Darío justamente con el Cornelio de los Hechos (CE, 368r).

alcance y “facetas más oscuras” (Hosne, 2013: 90) es necesario revisar.<sup>361</sup> Para ello, tenemos que desandar parte del camino ya desarrollado, y retomar lo que en los capítulos anteriores analizamos en torno a la *traducción* llevada a cabo por los ignacianos en Japón. Pues acomodación y traducción colindan o, si se prefiere, la acomodación puede pensarse como una forma de la traducción cultural. Peter Burke vincula ambos conceptos, cuando explica que “la idea de una traducción negociada parece particularmente apropiada para el tema de las misiones”, espacios en los que los jesuitas “tenían que decidir hasta dónde podían llegar en la adaptación (o, como se decía por entonces, la 'acomodación') del mensaje cristiano” (Burke, 2010: 13-14). La “traducción cultural” explorada por Burke se define como un intercambio complejo entre dos sociedades, que excede lo estrictamente lingüístico para abarcar verdaderos sistemas culturales –como, en el caso de la misión jesuita en Japón, el cristianismo y el budismo.

Retomemos entonces el caso de la palabra *deus* que, como vimos en el capítulo 1, en una primera instancia fue traducida como *dainichi* (大日), es decir, el nombre de Mahavairocana, deidad principal de la escuela budista Shingon. Basado en la interpretación de su informante seglar Anjiro, Francisco Xavier malentendió que *dainichi* era el término nipón para “dios creador”, mientras que a los oídos japoneses esa palabra remitía específicamente a una deidad búdica. De ahí que, como ya ha sido señalado, los jesuitas fueran confundidos con “fervientes reformadores budistas” (App, 2012: 14) durante sus primeros meses de misión. En palabras de George Ellison, “según Anjiro, los japoneses creían en un dios individual, que castigaba a los malos y premiaba a los buenos, creador de todas las cosas” “llamado *dainichi*” (1973: 33). Sin embargo, el japonés se equivocaba o, mejor,

---

<sup>361</sup> Traducimos como “complicado o engañoso” el término “tricky”, utilizado por Hosne en el capítulo 3 de su ya citado libro. El capítulo se titula: “The tricky concepts of Hispanicization in Peru and 'accommodation' in China” (2013: 71). Hosne allí sostiene que si bien Ricci se acomodó al confucianismo, el “lado oscuro” de tal estrategia fue su “virulento rechazo a la 'idolatría Budista’” (2013: 90).

brindaba una versión imprecisa sobre el budismo Shingon ante jesuitas que, por su parte, anhelaban hallar puntos de conexión entre su propia cultura y la nipona. Más allá de las responsabilidades del equívoco, lo que aquí nos interesa es que las primeras prédicas ignacianas en terreno nipón hablaban de *dainichi*, pero luego esa palabra fue descartada y comenzó a utilizarse *deusu* (デウス), una simple adaptación del *deus* latino a la fonética japonesa y, por lo tanto, carente de ideogramas.<sup>362</sup>

Hallamos allí un límite a la acomodación. Si, por un lado, era conveniente que Gaspar Vilela se vistiera *como* un bonzo al momento de iniciar la misión en Miyako, por otro, toda confusión entre el Dios cristiano y una deidad del budismo debía ser “extirpada” por completo. Por otra parte, como ya desarrollamos en el capítulo anterior, la reforma impulsada por Baltasar Gago en 1555, a raíz de la cual se inició la política de no-traducción de otros términos cristianos, seguía la misma línea del uso de *deusu*, es decir, la intervención de la lengua del *otro* con neologismos.<sup>363</sup> Estas palabras inéditas para los oídos nipones eran además híbridas, en tanto combinaban términos latinos o portugueses con la fonética del japonés, de modo que lograban marcar la cualidad original de la doctrina de la cual formaban parte. La fundación de una iglesia nueva requirió así de la fundación de un vocabulario nuevo.

Como ya se dijo, los jesuitas necesitaban ser percibidos como religiosos, y allí descansó la adopción de los hábitos budistas. Sin embargo, también necesitaban ser percibidos como religiosos *de una nueva fe*, y no como reformadores de la antigua tradición nacida en *Tenjiku*<sup>364</sup>. Debieron, para ello, extrañar la mirada de los japoneses que con naturalidad los homologaban al budismo. Primero, camuflarse (vestirse y hablar como el *otro*); luego,

---

<sup>362</sup> Mientras que *dainichi* se compone de dos *kanji* o ideogramas (大 y 日), lo cual inscribe a la palabra en la tradición escrituraria nipona, *deusu* se escribe únicamente a través de los fonemas que la componen.

<sup>363</sup> Ver el apartado 2.3.iii.b. “¿Cómo decir la verdad en palabras demoníacas?, o la reforma de Baltasar Gago” del capítulo 2.

<sup>364</sup> Como señalamos en el capítulo 1, los jesuitas eran llamados “*Tenjikujin*”, es decir, “hombres del *Tenjiku*”, la tierra madre de Gautama o Buda.

destacarse (intervenir la lengua del *otro*). Y en esa hibridez podía originarse un sutil auto-extrañamiento, proyectado sobre los ojos ajenos: los japoneses verían en ellos a extraños monjes, que predicaban en nombre de un dios llamado *deusu*, nunca antes visto ni oído en tierras niponas. Si, como dice Hartog, “la alteridad del nombre es la metonimia de la alteridad de los pueblos” (Hartog, 2003: 234), el nombre de *deusu* emergió como marca de esa diferencia.

El método misionero de acomodarse a las formas externas niponas, entonces, no constituyó en absoluto una conducta intuitiva o “natural” entre los jesuitas. Por el contrario, se sostuvo en base a una serie de normativas (explicitadas por Valignano en su *Sumario*), que apuntaban tanto al entrenamiento previo de los aspirantes a viajar a Japón como a la regulación del accionar de los misioneros que ya se hallaban en el terreno. Así, la “maleabilidad” ignaciana postulada por De Certeau fue objeto del control deliberado por parte del “centro” de la Compañía, encarnado en la persona del sacerdote visitador, vínculo estratégico entre el Viejo Mundo y las periferias de ultramar. La perspectiva mundial de Valignano se manifestó en el peso que le asignó a lo discursivo en la táctica de la misión. Como veremos a continuación, el visitador no sólo se ocupó de la construcción de un discurso *uniforme* sobre Europa, sino que también planteó que tal discurso representara a una cristiandad desprovista de fisuras y conflictos, una cristiandad hecha a la medida de Japón.

### **3.2. Una Europa a la medida de Japón**

Hasta este punto, revisamos los dos aspectos constitutivos de la identidad de los misioneros ignacianos que, tomados de Michel de Certeau, definimos como “un centro protegido y fijo” y una “maleabilidad” proteica. Rastreamos ambos en las *Cartas de Évora*: el

primero tomó la forma de una “quietud” espiritual forjada tras una búsqueda mística de signo ignaciano; la segunda se moduló como la célebre acomodación jesuita a los usos y costumbres de la sociedad japonesa, cuyos límites se dejaron ver en las políticas de traducción adoptadas a partir de 1555. Ahora, debemos explorar otra faceta de la identidad de los misioneros, vinculada con el modo en que *comunicaron* su condición de europeos, es decir, la construcción deliberada de un discurso uniforme que los representara. Esta mirada jesuita sobre su lugar de pertenencia colocaba al Viejo Mundo, como ahondaremos, en el centro expansivo de un orbe cuatripartito, novedoso para los japoneses.

Por otra parte, el discurso ignaciano sobre Europa buscaba dejar fuera de la vista de los japoneses todos los conflictos religiosos y políticos vigentes en el Viejo Mundo y, además, necesitaba legitimarse como verdadero. En vista a tales fines, el visitador Valignano ideó algunas estrategias fundamentales: para lo primero, el control de los currículos de los seminarios jesuitas y el rechazo a la llegada de otras órdenes religiosas; para lo segundo, la obtención de testimonios japoneses acerca de Europa, a través de una embajada a Roma que partió de Kyushu en 1582, conocida como “Embajada Tenshō”.<sup>365</sup> A continuación, ahondaremos primero en la mirada jesuita sobre la configuración mundial, y luego en sus estrategias de construcción y legitimación.

#### i. El orden del mundo según los jesuitas

Como mencionamos en el capítulo anterior, en 1577 tuvo lugar la conversión de un joven cortesano en Bungo, bautizado como Simón a pesar de la oposición de su padre,

---

<sup>365</sup> *Tenshō* (天正) es el nombre japonés del período 1573-1592. Se denomina “Embajada Tenshō” a la comitiva enviada por la Compañía de Jesús a Roma en 1582 para diferenciarla de la “Embajada Keichō”, que tuvo lugar entre 1613 y 1620 (es decir, iniciada en el período *Keichō* que va de 1596 a 1615). La misión Keichō fue enviada a Europa por el *daimyo* Date Masamune (de la región nipona de Tōhoku, en el norte de Honshu), encabezada por el sacerdote franciscano Luis Sotelo y el samurái japonés Hasekura Rokuemon. Para una comparación entre ambas embajadas, ver: Brown (1994). Para mayor detalle sobre el viaje de Sotelo y Hasekura, ver: Gil (1991: cap.5); Fernández Gómez (1999).

Chicacata. Éste, en un intento por impedir que su hijo fuera cristiano, escribió una serie de observaciones a Luis Fróis y Francisco Cabral, quienes debieron responder cada uno de sus planteos a través de un escrito incluido en una carta de Fróis del 5 de junio de 1577, publicada en el epistolario eborense. Allí, argumentan en favor de la decisión de Simón y, además de la virtud cristiana de la obediencia (analizada en el capítulo 2), se demoran en la concepción de *honra* implicada entre los cristianos. Por un lado, Chicacata sostenía que “siendo su hijo persona tan ilustre, ir a la iglesia y llevar cuentas en el cuello suponía un gran menoscabo a su honra”.<sup>366</sup> En contrapartida, los jesuitas afirmaban que:

en los reinos de Europa, por regimiento de cuyos reyes se gobierna el mundo, y en cuya comparación Japón era una pequeña isla de la que hacía poco tiempo se tenía noticia, había reyes cristianos más poderosos de lo que era el rey de todo Japón, y la mayor honra de estos reyes y príncipes del mundo era frecuentar la iglesia donde iban a reconocer como Señor al Creador del universo y Salvador del mundo<sup>367</sup>

Literalmente en las antípodas de la mirada de los nipones sobre sí mismos, en esta síntesis jesuita Japón, cuyas organizaciones políticas, educativas y religiosas habían maravillado a los primeros misioneros, cambiaba de dimensión al ser explícitamente comparado con “los reinos de Europa, por cuyos reyes se gobierna el mundo”. Abandonaba entonces el estatus de sofisticada civilización con refinadas doctrinas religiosas y códigos de comportamiento, para pasar a ser “una pequeña isla de la que hacía poco tiempo se tenía noticia”, insignificante en el mapamundi europeo. O, más bien, sólo relevante en tanto espacio periférico en el proceso complejo de una mundialización dirigida desde un centro, fundada a un tiempo en la política (“por regimiento de cuyos reyes se gobierna el mundo”) y en la religión (“iban a reconocer como señor al Creador del universo”). En este marco, el concepto mismo de *honra* mutaba,

---

<sup>366</sup> “sendo seu filho pessoa tam illustre era grande menoscabo de sua honrra, vir muitas vezes a esta igreja, & trazer contas ao pescoço” (CE, 377r).

<sup>367</sup> “Nos reinos de Europa por regimento de cujos Reis o mundo se governa, & em cuja comparação Japão era hua pequena ilha de que de poucos tempos pera cà se tinha noticia, avia reis Christãos mais poderosos do que era o de todo o Japão, & que a maior honra de todos estes reis, & principes do mundo era a frequentação da igreja aonde hião reconhecer por Senhor ao Criador do universo, & Salvador do mundo, & humildemente lhe pedir seu divino favor, & ajuda” (CE, 377r).

cambiaba de escala: aquello que hasta entonces resultaba honroso en la lógica nipona (el culto a los antiguos dioses del panteón sintoísta o a las deidades búdicas), a la vista de los jesuitas constituía un índice de las múltiples ignorancias en las que se mantenían los japoneses: ignorancia del verdadero dios; ignorancia del origen del universo; ignorancia del orden político del mundo.

El desconocimiento sobre la geografía mundial también formaba parte de esa lista de ignorancias, tal como señala el mismo Fróis en otra misiva de las *Cartas de Évora*, fechada el 20 de febrero de 1565. Desde la ciudad capital, el jesuita portugués explica que “los japoneses, por el poco comercio que siempre tuvieron con naciones extranjeras, según su cosmografía y matemática han dividido el globo del mundo en tres partes, esto es Japón, China y Siam, porque hasta ahora parece que no tuvieron noticias de otra gente”<sup>368</sup>. De modo que el conocimiento acerca de la geografía mundial, auspiciado por los viajes ultramarinos y rápidamente plasmado en la cartografía europea, constituía una total novedad ante los japoneses, quienes hasta la llegada de los portugueses estaban anoticiados únicamente de la existencia de sus vecinos asiáticos. Esta situación, sin embargo, no les quitaba la certeza de constituir ellos mismos el centro del mundo, según desarrolla en la misma carta Fróis: “ante todos se prefieren [a sí mismos] y a cualquier otra nación desprecian, porque tienen de sí esta opinión: que son, en orden y saber natural, el método y regla para todas las otras naciones.”<sup>369</sup>

El discurso jesuita sobre el orden del mundo, entonces, colocaba en Europa una serie de conocimientos que legitimaban su preponderancia frente al resto del orbe y que pretendían trocar la cosmovisión japonesa. Ésta, como vimos en el capítulo anterior, se hallaba sintetizada en el edicto de expulsión publicado por Hideyoshi en 1587, que definía a Japón

---

<sup>368</sup> “Os Iapões polo pouco comercio que sempre tiverão com nações estranhas pola sua Cosmografia, & mathematica, tem dividido o globo do mundo em tres partes, s. Iapão, China, e Syão porque ategora parece que não tiverão noticia de outra gente” (CE, 172r).

<sup>369</sup> “a todos se preferem & a qualquer outra nação desprezão por terem de si esta opinião, que sam em policia, & saber natural, o metodo & regra de todas as outras nações” (CE, 172r).

como “el reino de los *kami* y los *hotoke*”, es decir, el país del sintoísmo y el budismo. Por otra parte, según la cosmogonía sintoísta, de los dioses creadores Izanami e Izanagi había la dinastía imperial japonesa, fundada por la diosa del sol Amaterasu. Entonces, a pesar de la omisión deliberada que los jesuitas llevaron a cabo sobre este punto, la ubicación por parte de los nipones de sí mismos como “método y regla para todas las otras naciones” también se legitimaba en un discurso religioso, que daba cuenta de una antiquísima tradición y los ubicaba como herederos de los dioses creadores.<sup>370</sup>

Ahora bien, la mirada jesuita sobre el orden del mundo, con esa marcada jerarquía entre Europa como centro y Japón como “pequeña isla” en los confines del Asia, necesariamente se divulgó junto con el discurso religioso cristiano. De modo que hallamos testimonios de ese modo de ordenar el orbe, también, en las voces de nipones conversos, anhelantes de ingresar en el mundo cuatripartito regido desde Europa. Las *Cartas de Évora* nos proveen de un primer ejemplo a este respecto, que ya ha sido trabajado en el capítulo anterior: la iniciativa que tenía Ôtomo Yoshishige, ya bautizado como Francisco, de “plantar en Hyuga tan buena Cristiandad, que hasta en Roma se sintiese su perfume” y que “se gobernase toda conforme a las leyes de los cristianos y de los portugueses”<sup>371</sup>. En la misma línea del maridaje entre religión y política sugerido por la óptica jesuita, la conversión al cristianismo del *daimyô* se concatenaba con la conversión de sus modos de gobernar, que devendrían también “cristianos” y “portugueses”. Si bien el epistolario eborense no explicita las medidas llevadas a cabo bajo esta premisa, podemos conjeturar que entre ellas contó la proscripción de todas las corrientes del budismo, cuyas incidencias sobre lo público (como la formación erudita de jóvenes monjes, la organización de festivales religiosos, o los rituales funerarios) debieron ser

---

<sup>370</sup> Como vimos en el capítulo 2, esta cosmogonía fue deconstruida por el jesuita Gaspar Vilela junto con otras versiones niponas sobre el origen del mundo. El desconocimiento del génesis cristiano, en contrapartida, fue uno de los argumentos privilegiados de los jesuitas para legitimar su misión en el archipiélago.

<sup>371</sup> “elle queria plantar em Fiunga tam boa Christandade, que até Roma se ouvisse o cheiro della, & queria que se governasse toda conforme as leis dos Christãos, & dos Portugueses” (CE, 437r).



suspendidas.

Otro aspecto europeo también adoptado por los *daimyô* conversos (y, rápidamente, copiado también por los *daimyô* paganos) fue la estrategia de guerra. Como ha sido señalado, las armas de fuego europeas originaron un interés inmediato entre los grandes señores nipones, que comprendieron la capacidad bélica de esa tecnología extranjera y, por lo tanto, impulsaron su veloz fabricación local.<sup>372</sup> En el segundo volumen del epistolario eborense, en una misiva de agosto de 1584, Luís Fróis describe el enfrentamiento entre el *daimyô* de Arima, convertido al cristianismo con el nombre de Protasio, y el poderoso *daimyô* anticristiano Ryuzoji Takanobu, quien había tomado parte de las tierras de Bungo y tenía como rehenes a dos hijos de don Bartolomé. Las estrategias bélicas de ambas partes, según el relato de Fróis, recordaban a las europeas: del lado del cristiano, “puso don Protasio en sus parajes dos piezas de artillería, que es cosa muy rara en Japón”; del lado opuesto, “venían de tal manera repartidos sus escuadrones, que parecían traer en la mano un diseño propio del arte militar de Europa”.<sup>373</sup> Las *espingardas* también eran utilizadas por Takanobu, quien las dispuso en una línea de artillería que resultaba a los ojos de sus enemigos verdaderamente temeraria. Más allá del desenlace de esa batalla,<sup>374</sup> aquí nos interesa remarcar la tendencia entre los líderes nipones a nutrirse de ciertos sistemas de organización europeos (ya fueran militares, políticos o religiosos), que incidieron de modo sustancial e irreversible en la historia de la temprana modernidad japonesa (esto, sobre todo, las innovaciones bélicas). En esta línea, según la interpretación de Geoffrey Parker (1990), en terreno nipón las armas de fuego

---

<sup>372</sup> Ver Lidin (2002: 107 y ss.).

<sup>373</sup> “pos dom Protasio na sua estancia duas peças de artelharia, que he cousa muito rara em Iapão” (CE II, 114v-115r); “vinhão de tal maneira repartidos seus esquadrões, que parecia trazer na mão traça da arte militar de Europa” (CE II, 115v).

<sup>374</sup> Para no quedar subyugado a los Takanobu, el *daimyo* de Arima (Protasio) solicitó el apoyo de Shimazu Iehisa, de la provincia de Satsuma. Juntos lograron vencer a Takanobu, pero este auxilio le valió a don Protasio la sujeción a los Shimazu. Tras la victoria, este clan buscó expandir sus dominios hacia toda la isla de Kyushu, y sólo pudo ser detenido por las tropas de Toyotomi Hideyoshi que llegaron al territorio en 1587. Ver: Ribeiro (2009: 103 y ss.); Elisonas (1991).

fueron tanto adoptadas como adaptadas a las necesidades locales, lo cual se tradujo en una verdadera revolución de las formas militares y guerreras de los nipones quienes, luego de la centralización del poder político y como veremos más abajo, proyectaron la expansión de sus dominios más allá del mar.<sup>375</sup>

También en otro documento del epistolario eborense hallamos, en boca de un converso guerrero, una declaración que sigue la línea de las citas anteriores, que proponen una organización política a la manera de la europea. En este caso, incluso se pone en entredicho la condición humana de los paganos. El jesuita Luis de Almeida relata en su carta del 25 de octubre de 1565 que, durante una de sus visitas por distintas comunidades cristianas del archipiélago, conoció en las afueras de Kyoto a un “señor cristiano”, que era “muy gentil, alegre, tenido por los japoneses como muy animoso y de notable fuerza, diestro en las armas (...), muy discreto y muy leído”, llamado Francisco. El jesuita cuenta lo siguiente:

una vez, estando yo en una parte donde él no podía verme, estaba con diez o doce hidalgos de su casa, algunos de los cuales aún eran gentiles, y les fue predicando sobre la diferencia que había entre Dios y los dioses que ellos adoraban. Con el correr de la prédica, se encendió con tanto fervor que dijo: «¿Qué servicio puede hacer un hombre que no es cristiano, o qué merecimiento puede alcanzar, o cómo se puede confiar en aquel que no conoce, ni teme a Dios? Pues digo que no tengo por hombre a quien no es cristiano, ni menos aún lo deseo conservar, ni servirme de él», y dijo esto con muchas otras cosas que me dejaron atónito de ver tanta fe y tan firme en un hombre [que fue] toda su vida gentil<sup>376</sup>

Este nuevo cristiano vinculaba la fe de sus súbditos con su confiabilidad y, aún más, con su condición humana (“no tengo por hombre a quien no es cristiano”). El “temor de Dios” aquí

---

<sup>375</sup> Como vimos en el capítulo anterior, Hideyoshi planeaba invadir Corea. También sintió la amenaza de una posible invasión española desde Filipinas, a la que respondió con explícitas advertencias sobre su propia capacidad de conquista. Para mayor detalle sobre este tema y las cartas oficiales enviadas a Manila, ver: Knauth (1972: 128-134).

<sup>376</sup> “hua vez estando eu em parte onde me elle não podia ver com dez ou doze fidalgos de sua casa, que alguns delles erão ainda gentios, lhes foi fazendo hua pratica sobre a deferença que avia de Deos aos seus deoses, que adoravão, indo descorrendo com a pratica acendeose com tanto fervor, que disse, que serviço pode fazer o homem que não he Christão, nem que merecimento pode ter em o fazer, nem como se pode confiar daquelle que não conhece, nem teme a Deos? Pois digo que não tenho por homem o que não he Christão, nem menos o desejo conservar, nem me servir delle, & isto com outras muitas cousas que me fizerão estar atonito ver tanta fe, & tão firme em hum homem toda sua vida gentio” (CE, 168r).

mencionado (como también aparecía en una misiva de Giovanni Battista en 1564, citada en el capítulo anterior) constituía una característica que distinguía a los conversos de los vasallos paganos, pues se erigía como una garantía de sumisión. En este sentido, esa virtud cristiana modulaba sobre la expansión religiosa de Occidente una funcionalidad política.

Aunque se mantuvieran sujetos en lo temporal a sus superiores –fueran *daimyô* como Don Francisco (Yoshishige) o cortesanos guerreros como el espiado por Almeida–, los nobles japoneses convertidos al cristianismo pasaban a formar parte de ese mundo cuatripartito, regido desde Europa por los “más poderosos” y católicos reyes del orbe. Y la afirmación es válida también para los campesinos conversos, quienes, si nos atenemos a los testimonios jesuitas, también ubicaban a Roma en el centro de sus cosmovisiones; la ciudad eterna condensaba para ellos el ideal de organización cristiana, espacio que anhelaban conocer.<sup>377</sup>

Esa adscripción de los conversos al mundo visto “por lentes jesuitas” (Boxer, 1951: 41) conllevaba a que se apropiaran también del discurso eurocéntrico que explicaba y legitimaba esa versión sobre el orden del mundo. Así, no sólo para los misioneros, sino también para los japoneses bautizados, el espacio central que Japón ocupaba en la cosmovisión del sintoísmo era trocado por la condición de ser apenas una “pequeña isla” perdida en la periferia, temporalmente sujeta a Kyoto, pero espiritualmente a Roma.

Ahora bien, los japoneses hasta 1543 carecían de toda noticia sobre este sistema mundial y su religión. De modo que los misioneros debieron urdir estrategias para legitimar sus afirmaciones sobre Europa y el cristianismo. A continuación exploramos dos de estas

<sup>377</sup> Cuenta Fróis en una misiva del 20 de agosto de 1576 que le preguntó a un viejo converso llamado Darío, muy humilde, cuáles eran sus mayores deseos. El japonés le respondió que eran no ofender a Dios, perseverar en la fe, diseminar el mensaje cristiano y ser piadoso. A continuación, agregó que “si no fuera viejo y de mala salud, una de las cosas que lo podrían consolar mucho era ir a tirarse a los pies del sumo pontífice, y pedirle muchas cuentas benditas y reliquias para repartir entre los cristianos de estas partes (...) y recorrer las santas estaciones de Roma y visitar a los padres de Europa” (“se não fora velho e mal desposto, [disse] que hua das cousas que muito o poderão consolar, era irse lançar aos pés do summo pontífice, & pedir-lhe muitas contas bentas, & reliquias pera repartir com os Christãos destas partes (...) & correr as santas estações de Roma, & visitar os padres de Europa”, CE 368r). También, como veremos más abajo, los cuatro embajadores japoneses que visitaron Roma en 1585 describen la ciudad eterna como espacio de deseo, que naturalmente despertaba la curiosidad de todo cristiano.

estrategias, tal como aparecen en el epistolario de Évora: el cuidadoso armado de un discurso *uniforme* sobre Europa, a través del currículo de seminarios jesuitas y de la exclusividad ignaciana en la empresa evangelizadora de Japón; la organización de la embajada Tenshō, primera comitiva de nipones en viajar a Roma (1582-90).

## ii. Estrategias de legitimación I: “las verdades puras” de una Europa sin fisuras

En la misma línea de la discusión de Valignano acerca de la acomodación como método de evangelización en Asia, por esos años otro asunto emergió como objeto de reflexión y debate: la posible formación de un clero nativo. Siguiendo la interpretación de Elison (1973), esta cuestión debe ser leída en continuidad con la acomodación, pues consistió en última instancia en una manifestación de la adaptación de la Compañía de Jesús al medio social que se proponía catequizar. Ante la escasez de misioneros (motivo de recurrentes lamentos en las misivas) y el arribo de refuerzos europeos a cuentagotas, una solución posible para la ampliación del cuerpo del instituto en Japón se hallaba en la conformación de un programa educativo jesuita que formara una clerecía nipona. Valignano defendió esta idea e impulsó la fundación de una serie de seminarios y colegios de la Compañía en la isla de Kyushu.<sup>378</sup>

De la empresa de Valignano, que fue relativamente exitosa, aquí nos interesa enfatizar su visión en torno a qué textos europeos deberían enseñarse a los nipones, y de qué manera.

En el capítulo XII del *Sumario de las cosas de Japón*, detalla:

porque en Japón no hay conocimiento de ninguno de nuestros autores y de nuestros libros, y muchas cosas que se hallan en ellos no conviene en ninguna manera saberlas los japoneses, por ser nuevos y haber muchas opiniones que son conforme a sus sectas, con las cuales se podrían fácilmente pervertir e introducirse diversas herejías, o a lo menos perderían la buena simplicidad y disposición en que están ahora, *parece cosa conveniente y necesaria que se hagan libros particulares en todas las ciencias para los japoneses, en los cuales se enseñe simplemente lo substancial de las cosas y las verdades puras (...), sin*

<sup>378</sup> Sobre la rápida fundación de las instituciones educativas tras la llegada de Valignano, Moran señala: “La autoridad, la habilidad y la determinación del visitador fueron tales, que dos seminarios, un noviciado y un colegio eran ya una realidad para octubre de 1580” (1993: 161-2). Para mayor desarrollo de este tema, que excede los fines de este capítulo, ver: Elisonas (1973: 65); Moran (1993: 161-177); Oliveira e Costa (1999: 37 y ss.).

referir otras opiniones diversas y peligrosas ni herejías (...), pues el saberlo les puede hacer mucho daño y ningún provecho, porque no teniendo ellos ni habiendo de tener ninguna comunicación con otras gentes más doctas, ni siendo Aristóteles ni Cicerón ni otro autor de ninguna autoridad entre ellos, se puede hacer todo esto muy cómodamente (Valignano, 1954: 171, nuestro subrayado).

Para evitar “perversiones” y “herejías”, el jesuita abogaba por la escritura de libros *ad hoc*, que contuvieran “lo substancial de las cosas y las verdades puras” y omitieran las “opiniones diversas y peligrosas”. Como señala Serge Gruzinski, un miedo latente guiaba estos principios de importación controlada de pensamientos europeos: “el temor de ver a los letrados del archipiélago descubrir analogías” entre distintos filósofos occidentales y “sus propias tradiciones intelectuales” (2010: 429). El visitador notaba la gran ventaja que tenían los ignacianos, hasta ese momento únicos interlocutores europeos en terreno nipón, para enseñar una *versión* sobre el pensamiento europeo acorde a los fines proselitistas de la Compañía (“se puede hacer todo esto muy cómodamente”).

Pero cabe preguntar, ¿a qué se refería Valignano cuando mencionaba que desde Europa podían llegar “opiniones que son conforme a sus sectas”? Por un lado, como explica Gruzinski en el mismo texto antes citado, parte de la filosofía aristotélica podía ser leída en función del principio budista de eternidad del universo. En efecto, el Estagirita es mencionado por el ex-jesuita Cristovão Ferreira (1580-1650), después de apostatar, en un texto que redactó en japonés en contra del cristianismo titulado *Kengiroku* (顯疑録). Sostiene Ferreira:

antes del nacimiento de Jesucristo (...) vivió entre los bárbaros del Sur un gran sabio llamado Aristóteles, quien al discutir el inicio del cielo y de la tierra notó, correctamente, que ni el cielo ni la tierra tenían comienzo. (...) La categoría de los elementos simples (sin componentes) –tierra, agua, fuego, aire y cielo– no fue creada y, por lo tanto, no posee principio ni final: son los misteriosos efectos de la conjunción del *ying* y el *yang*. Lo cual es evidente para todos. Explicar todo esto a través de la idea de un dios creador del cielo y la tierra, un único Señor de todo lo existente, ha sido un simple artilugio para fundar la religión cristiana<sup>379</sup>

<sup>379</sup> Tomamos el fragmento de *Kengiroku* (traducible como “Mentiras develadas”) de la versión inglesa realizada por G. Elison (1973: 298). El caso de la apostasía de Cristovão Ferreira es probablemente el más célebre de la historia de la persecución anticristiana en Japón. Tras ser capturado y torturado, apostató y se convirtió al budismo con el nombre de Sawano Chuan. Su historia fue recogida en el siglo XX por el

En este panfleto, que devino clásico de la literatura anticristiana de la primera mitad del siglo XVII japonés, la mención a Aristóteles buscaba reivindicar parte de la tradición occidental y descartar, en cambio, todas las interpretaciones que, *a posteriori*, tendieron a leer la filosofía del Estagirita en sistema con el cristianismo. En definitiva, Cristovão Ferreira/Sawano Chuan encarnó el riesgo que Valignano ya había señalado en 1583, esto es: el uso deliberado de doctrinas occidentales como argumentos para la propaganda anti-cristiana o pro-budista.

Pero no sólo esta interpretación de Aristóteles podía resultar inconducente desde la perspectiva del visitador. También era necesario omitir el vínculo que podrían establecer los japoneses entre las ideas de Martín Lutero y las de algunas escuelas del budismo, en particular la de “Tierra Pura”, fundada por el monje Hōnen (1133-1212) y continuada por su discípulo Shinran (1173-1263). El budismo amidista o “Tierra Pura” sostenía que “el camino a la salvación estaba abierto para todas las personas del mundo” (Matsuo, 2007: 62) a través de la práctica del *nenbutsu* (念仏), es decir, la invocación de un mantra dedicado a la deidad búdica Amitabha o, en japonés, Amida.<sup>380</sup> Según señala Kitagawa, el “gran legado” de Hōnen fue colocar la fe como base de una corriente independiente del budismo (1966: 113), lo cual le valió persecuciones y prohibiciones por parte de las poderosas escuelas esotéricas tradicionales, cuyos enclaves principales estaban en templos como el Enryakuji (Kyoto) o el Kōfukuji (Nara). El parecido entre los postulados de Shinran y los de Lutero se fundamenta – como han estudiado, entre otros, Paul Ingram (1971, 1988) y Galem Amstutz (1998)–, en sus conceptos de salvación por la fe a través de la intercesión divina (la “gracia de Dios” para

---

novelista nipón Endo Shusaku en su novela *Silencio* (*Chinmoku*, 沈黙, 1966), y fue llevada al cine por Martin Scorsese en 2016. Acerca de la vida de Ferreira y su producción anticristiana, ver: Cieslik (1974); Alison (1973); Proust (1997).

<sup>380</sup> El nombre nipón de esta escuela es *Jodoshu* (浄土宗), que se traduce como “Tierra pura”. Shinran continuó el legado de Hōnen y sentó las bases de la escuela *Jodoshinshu* (浄土真宗, “Verdadera Tierra Pura”), que cobró gran relevancia a partir de la segunda mitad del siglo XV. Para más detalle sobre el desarrollo del budismo en Japón, ver: Kitagawa (1966); Matsuo (2007).

Lutero, el “otro poder’ de Amida Buda” para Shinran).<sup>381</sup>

Al arribo de los jesuitas, esta corriente budista había cobrado gran popularidad y fue rápidamente identificada por los europeos como una religión enemiga. En una síntesis sobre este asunto, el sacerdote Francisco Cabral señala en una epístola de 1571 que el amidismo es “una secta como la de Lutero, pues dicen que para que uno se salve no es necesario más que nombrar el nombre de Amida, y dicen que imaginar que alguien puede salvarse por sus obras y no sólo por los méritos del mismo Amida, es injuriar a Amida.”<sup>382</sup> Cabral explicita que el punto de comparación entre luteranos y amidistas descansa sobre su concepto de “salvación” y el consecuente desdén hacia las “obras” de los hombres, tenidas como inútiles en el camino hacia la redención. Desde la perspectiva jesuita, entonces, la intervención sobre el comportamiento moral de los nipones (a través del estímulo de los valores de la constancia y la obediencia, analizados en el capítulo anterior) se correspondía con una determinada idea de salvación, que colocara en la conducta del creyente la posibilidad de la redención. Por otra parte, marcar la semejanza entre esa corriente del budismo y el mayor enemigo de la Compañía de Jesús en Europa homologaba las dificultades para la expansión del catolicismo en una y otra partes del mundo. Indicaba de soslayo la equivalencia entre ambas contiendas, y consolidaba el posicionamiento del instituto ignaciano como portavoz de la verdadera versión del cristianismo a nivel mundial.

La prescripción de Valignano para la conformación del clero nativo japonés, entonces, marcaba la necesidad de evadir toda multiplicidad de “opiniones” y, en particular, el pensamiento europeo no-católico, ya fuera antiguo o reformado. Sin mencionarlo explícitamente, el visitador planteaba como estrategia discursiva la construcción deliberada de

---

<sup>381</sup> Según explica Ingram, “la doctrina del 'otro poder' en Shinran y la doctrina de la gracia en Lutero constituyen concepciones estructuralmente paralelas acerca de cómo lo sagrado, como sea que se llame, genera la salvación de los hombres” (1988: 33).

<sup>382</sup> “he hua seita como a de Lutero que dizem que não he necessario mais pera hum se salvar que nomear o nome de Amida, & que cuidar alguem que se pode salvar por suas obras he fazer injuria a Amida, senão sò polos merecimentos do mesmo Amida” (CE, 310r).

una imagen unificada de la cristiandad, una simulación que mostrara a Europa *como si* no existieran en ella contradicciones ni combates. En suma, una imagen de unidad antes que de multiplicidad.

Ahora bien, para la construcción de una Europa *sin fisuras*, Valignano notó que la omisión de la gran división entre católicos y reformados no era suficiente. Por el contrario, el mismo principio de evasión de todo conflicto debía aplicarse también dentro de los lindes de la iglesia romana. En este sentido, el visitador dedica el capítulo IX del *Sumario de las cosas de Japón* a explicar “cómo no conviene ir a Japón otras religiones”, es decir, por qué no debían iniciarse misiones de otras órdenes católicas durante el desarrollo de la misión jesuita.

El argumento principal consiste en que

una de las principales cosas que mueve a los japoneses a dejar sus sectas y a tomar nuestra ley es ver la diversidad que hay entre las sectas de los japoneses y entre los bonzos de unas mismas sectas, y por otra parte la conformidad en todo lo que nosotros decimos, no hallando entre nosotros alguna diferencia, por donde concluyen que las cosas de sus sectas son mentiras e invenciones de los hombres, y las nuestras son verdaderas y cosas de Dios, pues son tan ciertas (Valignano, 1955: 144).

La “conformidad” jesuita, opuesta a la “diversidad” nipona, funcionaba como un argumento de verdad (“concluyen que las cosas de sus sectas son mentiras (...) y las nuestras son verdaderas”). Entonces, prosigue el visitador,

si ahora fuesen otras religiones con diversos hábitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones, aunque no sea en las cosas que son de fe, como los japoneses no sepan hacer tanta distinción, cualquiera contrariedad que entre otros religiosos y nosotros hubiese, sin duda creerían que somos de distintas sectas, y que también las cosas que decimos son opiniones inventadas de los hombres, variadas e inciertas, (...) bastará la contrariedad de muchas opiniones y la diferencia de los hábitos y modo de proceder para les hacer creer que somos sectas distintas (ídem).

El arribo de otras “religiones”, es decir, de otras órdenes religiosas católicas, conllevaría a la confusión de los japoneses, incapaces de distinguir entre diferencias de forma y de fondo. Los nipones, al observar entre jesuitas y otros misioneros “diverso modo de proceder” en las vestimentas, los quehaceres diarios o los modos de predicar, se convencerían de la “variedad”



e “incerteza” del mensaje cristiano y, por lo tanto, de su condición de mentira. Además, continúa Valignano, los japoneses decodificarían a los jesuitas y a los no-jesuitas como portavoces de religiones distintas, como le había acontecido a San Pablo durante los primeros años de la iglesia primitiva:

Y si en tiempo de los mismos Apóstoles, que hacían tantos milagros y tan grandes y en todo eran uniformes, cayeron los cristianos en este yerro, diciendo, como escribe San Pablo: «ego sum Cephae, ego sum Paulo, ego autem Apollo», bien se puede entender cuánto más caerán en este yerro los japones viéndonos en el hábito, en el modo de proceder y en las opiniones diferentes y contrarios (ídem).

En efecto, según señala el apóstol Pablo en la primera carta a los corintios, en los tiempos de la fundación de la iglesia cristiana era necesario que entre los feligreses no hubiese cisma alguno, sino conformidad en un mismo pensar y un mismo sentir, en pos de evitar la confusión entre la diversidad de apóstoles y la unicidad del mensaje de Cristo (I Cor 1: 10-12). La situación en el archipiélago japonés, quince siglos y medio más tarde, resultaba análoga, con la excepción de que los modernos misioneros carecían de la gracia de hacer “tantos milagros y tan grandes” que legitimaran su mensaje y propiciaran las conversiones, como señala el propio Valignano en una de las *Cartas de Évora*.<sup>383</sup> Desprovistos de tal gracia, planear estrategias de conjunto resultaba imperativo. En palabras de George Elison, Valignano temía “el influjo de otras órdenes religiosas” porque lo concebía “una amenaza destructiva contra la imagen de perfecta unidad cristiana presentada ante Japón” (1973: 79).

Por otra parte, en el capítulo XIII del *Sumario*, Valignano plantea otro argumento, relativo no a la percepción de los japoneses sobre los misioneros, sino a la inversa. Señala:

por no saber Su Santidad y Su Majestad, ni las otras religiones, qué cosa es Japón, vivo siempre con mucho recelo hasta proveerse en esto que no vayan a Japón algún obispo u otras religiones, los cuales no teniendo la experiencia que nosotros después de tantos años

---

<sup>383</sup> Señala Valignano en una misiva a Teotónio de Bragança del 15 de agosto de 1580 que “nuestro señor no concede ahora las gracias de resucitar a los muertos y hacer otros milagros que hacían los santos y prelados de la iglesia primitiva” (“nosso senhor não concede agora as graças de resucitar mortos, & fazer outros milagres que fazião os santos e prelados da primitiva igreja”, CE, 478v). Este asunto será retomado más abajo.

tenemos, quieran guiarse en Japón a la manera de Europa y todo se confunda y eche a perder (Valignano, 1955: 180).

El no saber “qué cosa es Japón” condenaba al fracaso a toda empresa evangelizadora no-jesuita. Según el napolitano, si se nombrara a un obispo de otra orden, o bien simplemente arribaran misioneros mendicantes que se condujeran “a la manera de Europa”, todos los progresos jesuitas se “echarían a perder”.<sup>384</sup> En cambio, la labor de la Compañía se hallaba legitimada por la experiencia de más de tres décadas en el terreno y el riguroso estudio de sus tradiciones, su lengua, sus costumbres, etc.

En suma, la llegada de apóstoles no-ignacianos debía impedirse bajo todo concepto. Valignano percibía este riesgo por parte de los misioneros mendicantes, que podían comenzar a viajar al archipiélago nipón desde la vecina ciudad de Manila, capital de las Filipinas, recientemente conquistada por los españoles. A la instalación de ese enclave hispánico en un punto estratégico del océano Pacífico se le sumaba la novedosa situación política en la península ibérica, cuyas coronas se hallaban unificadas bajo la figura del español Felipe II desde 1580, asunto que llegó a oídos de Valignano al llegar a Goa en 1583. Como explica Elison, la iniciativa del visitador en pos de la exclusividad jesuita recibió el apoyo del general de la Compañía en Roma, y el papa Gregorio XIII la respaldó a través de una bula del 28 de enero de 1585. Sin embargo, quien ocupó la silla de San Pedro en Roma desde abril del mismo año, Sixto V, “era un ex vicario general de la orden franciscana y cooperó con los mendicantes, quienes ya no se sintieron limitados por la bula de Gregorio” (Elison, 1973: 80). Con este cambio, la “uniformidad” del discurso católico en Japón y la exclusividad ignaciana

---

<sup>384</sup> A pesar de la opinión de Valignano en contra de la llegada de un obispo a Japón, refrendada por el conjunto de los misioneros jesuitas en sucesivas consultas realizadas en las ciudades de Usuki, Nagasaki y Azuchi, en 1587 el papa Sixto V decidió la creación de la diócesis de Japón, con sede en Funai. El prelado solicitó al general de la Compañía, Claudio Acquaviva, que asignara al obispo. Acquaviva informó sobre esta decisión a Valignano en una misiva del 26 de enero de ese año, en la que lo insta a dejar de manifestar su disconformidad sobre asunto. Finalmente, el primer obispo de Japón fue el jesuita Luis Cerqueira, quien arribó a Honshu en 1598 y ocupó el cargo hasta su muerte, en 1614. Para un detallado análisis del proceso de creación del obispado japonés, ver: Oliveira e Costa (1998: cap.6).

sobre ese territorio, tan deseadas por los jesuitas, llegaron a su fin.

Como señalamos en el primer capítulo de esta tesis, la disputa entre ignacianos y mendicantes por la evangelización de los territorios portugueses de ultramar mantuvo su vigencia hasta entrado el siglo XVII, y halló en las iniciativas editoriales de una y otras órdenes un espacio idóneo para desplegar estrategias discursivas que, en última instancia, procuraban contribuir a alguno de los bandos en pugna. En ese marco fue concebida la empresa editorial de las *Cartas de Évora*, durante el arzobispado eborense del amigo de Alessandro Valignano y ex-jesuita, Teotónio de Bragança. Como veremos a continuación, este vicario constituyó un aliado clave en Portugal para las estrategias del visitador en Japón, y el vínculo entre ambos se manifestó en algunas misivas que Valignano le dirigió y que también fueron incluidas en el epistolario.

### iii. Estrategias de legitimación II: la embajada japonesa a Roma (1582-1590)

*antes de comenzar a responder a esa carta [suya], quiero dar a Vuestra Señoría la más deseada noticia que ahora deseará saber, que es que sus hijos japoneses han llegado sanos y salvos aquí a Goa, después de haber pasado muchos peligrosos trabajos*<sup>385</sup>

Alessandro Valignano a Teotónio de Bragança, Goa, 1 de diciembre de 1587

Los “hijos japoneses” de los que daba noticias Valignano en esta carta de 1587 eran los cuatro jóvenes que habían partido del archipiélago nipón en 1582 con rumbo hacia Roma. Estos cuatro cristianos encarnaban la primera embajada japonesa a Europa, ideada por el visitador durante su estadía en la misión entre 1579 y 1582. El plan original contemplaba que él mismo guiara a la comitiva. Sin embargo, al arribar junto con los nipones a Goa para emprender desde allí el largo periplo hasta Europa, Valignano se encontró con la noticia de que había sido nombrado provincial de la Compañía en la India. De modo que sus

<sup>385</sup> “antes que comesse a responder a esta carta quero dar a vossa Senhoria a mais deseada nova que deseja por agora saber que he serem estes seus filhos Iapões chegados a salvamento aqui a Goa depois de averem passados muitos & perigosos trabalhos” (CE II, 232r).

obligaciones le impidieron proseguir el viaje, y el grupo de embajadores japoneses fue encabezado por otros dos jesuitas europeos, los portugueses Diogo de Mesquita y Nuno Rodrigues. Valignano, entonces, cinco años más tarde los recibió en la misma ciudad de Goa, cuando la comitiva regresó tras su exitosa estadía en el Viejo Mundo. En la carta que citamos, de 1587, el italiano anoticiaba de la buena ventura de los embajadores a Teotónio de Bragança, quien los había agasajado honorablemente durante su visita por la diócesis de Évora.

La primera mención sobre esta embajada en las *Cartas de Évora* (sin contar la dedicatoria de Bragança, ya analizada en el capítulo 1) aparece en una misiva del sacerdote Gaspar Coelho (1530-1590) del 15 de febrero de 1582. Nombrado viceprovincial de Japón un año antes, Coelho le escribió al general de la Compañía en Roma para avisarle, entre otras novedades relativas a la misión, que la primera visita de Valignano había terminado. Coelho menciona que “juntamente [con Valignano] pareció bien que fuesen [a Europa] algunos niños nobles japoneses, que en nombre de los señores cristianos de estas partes pudiesen pedir ayuda y favor a su Santidad y a su Majestad”<sup>386</sup>. Los emisarios nipones funcionarían entonces como portavoces, vivos representantes de la iglesia japonesa.

Pero no era ése el único objetivo planteado por Coelho. Por el contrario, también menciona que la comitiva procuraba: (i) que “toda Europa” entendiera “de cuánta importancia es la empresa que la Compañía tiene en Japón”; (ii) que los jóvenes japoneses “como son personas tan nobles y que habrán visto Europa, [cuando vuelvan] podrán dar en Japón testimonio de la grandeza y gloria de la religión cristiana”.<sup>387</sup> Es decir, se trataba de una misma estrategia comunicativa aplicada a dos espacios disímiles: en Europa, los jóvenes funcionarían como prueba viviente de las cualidades de la gentilidad nipona y del éxito

---

<sup>386</sup> “Juntamente pareceo bem que fossem alguns mininos nobres Iapões que em nome dos senhores Christãos destas partes podessem pedir ajuda, & favor a sua santidade, & a sua Magestade” (CE II, 17v).

<sup>387</sup> “Esperamos que levando nosso Senhor todos a Roma ficara vossa Paternidade mui consolado, e toda Europa entendendo de quanta importancia seja a impresa, que a Companhia tem em Iapão, & quando embora tornarem como são pessoas tam nobres, & que terão visto Europa, poderão dar em Iapão testemunho da grandeza, & gloria da religião Christã” (CE II, 17v).

misional de la Compañía, lo cual impulsaría nuevos apoyos para la empresa jesuita; en Japón, el testimonio de los jóvenes respaldaría el discurso sobre Europa sostenido por los jesuitas desde 1549. En ambos casos, el instituto ignaciano se valía de esos cuatro japoneses como evidencia.

Como dijimos, Valignano finalmente no pudo acompañar a los embajadores hasta Europa. No obstante, desde Goa envió cartas con precisas instrucciones acerca del protocolo con el cual debían ser recibidos.<sup>388</sup> En una de esas misivas, fechada el 17 de diciembre de 1583 e incluida en el epistolario eborense, el visitador se dirige a Teotónio de Bragança, amigo y aliado de la Compañía en Portugal<sup>389</sup>, para pedirle que los embajadores fueran “favorecidos y tratados de tal manera que vuelvan a Japón contentos y satisfechos” para poder “dar testimonio” de “la grandeza y gloria de la religión cristiana.”<sup>390</sup> Como señala Judith Brown, el italiano hacía énfasis en que los nipones “aprendieran y vieran sólo las cosas buenas” (1994: 875), es decir, que se los alejara de todo conflicto y, sobre todo, de las múltiples fisuras de una “Europa dividida” (Elliott, 1973) tras la Reforma protestante, la Contrarreforma católica y las sucesivas guerras de religión que azotaban al continente. En palabras de L. Knauth, “no debían oír sobre las controversias de la Corte o entre los preladados y, menos aún, sobre los problemas de la Reforma” (1972: 110).

Los cuatro elegidos eran jóvenes (tenían entre trece y quince años al momento de embarcarse), y estaban emparentados con los tres grandes señores cristianos de la isla de

---

<sup>388</sup> El 12 de diciembre de 1583, Valignano envió cincuenta y cinco instrucciones a Nuno Rodrigues, referidas, entre otros temas, a: las vestimentas que debían guardar los japoneses ante los reyes, el papa y otras autoridades europeas; los regalos nipones que debían presentar en cada visita; los regalos europeos que debían llevar de regreso a Japón; los paseos recomendables y los que era preferible evitar; las cartas que escribirían desde Europa, etc. Para un resumen y una selección de este documento, ver: Abranches Pinto y Bernard (1943).

<sup>389</sup> Valignano le escribe: “uno de los mayores alivios que siento es tener en Portugal a vuestra Señoría, que siempre fue tan particular protector y defensor de esta India y de Japón” (“hum dos maiores alivios que sinto, he ter em Portugal a vossa senhoria, que foi sempre tam particular protector, & defensor desta India, & de Iapão”, CE II 89r).

<sup>390</sup> “importa muito que seião favorecidos, & tratados de tal maneira que tornem contentes, & satisfeitos a Iapão” (CE II, 89r).

Kyushu: don Francisco, don Bartolomé y don Protasio.<sup>391</sup> Los emisarios principales eran Mâncio Ito, sobrino del *daimyô* de Hyuga y pariente don Francisco, y Miguel Chijiwa, sobrino de Protasio y de Bartolomé. La compañía se completaba con otros dos nobles de menor rango, Martino Hara y Julião Nakaura, ambos emparentados con el clan Ômura, es decir, con don Bartolomé. Los cuatro se habían convertido al cristianismo y asistían al seminario de Arima (inaugurado por la Compañía en 1580), por lo que se hallaban ya “familiarizados con algunas costumbres europeas” (Brown, 1994: 876).

La embajada, tal como relata el propio Valignano en la misiva que citamos como epígrafe, fue un verdadero éxito. Los jóvenes arribaron al puerto de Lisboa en agosto de 1584, recorrieron parte del interior de Portugal (como la diócesis de Évora), visitaron a Felipe II en la corte madrileña, llegaron a Roma a tiempo para presenciar la designación del papa Sixto V en 1585, visitaron Venecia, Florencia, Siena y otras ciudades italianas, y emprendieron el regreso desde la capital lusa en 1586. Finalmente, llegaron sanos y salvos a Goa en 1587, y tres años más tarde a su Kyushu natal. En cada escala de su viaje, la comitiva fue percibida como una embajada “oficial y representativa de Japón”, y los cuatro dignatarios fueron recibidos como “príncipes de sangre” (Costa Ramalho, 2009: 7). Este “malentendido” debe leerse como un equívoco deliberado por parte de la Compañía, que recuerda el procedimiento discursivo presente también en las *Cartas de Évora*, según el cual el estatus de los japoneses conversos era ensalzado más allá de su correspondencia con la realidad nipona.<sup>392</sup> Así, estos sobrinos o parientes lejanos de tres de los muchos gobernantes de una isla periférica del

---

<sup>391</sup> Como desarrollamos en el capítulo 2, don Francisco y don Bartolomé eran respectivamente Ôtomo Yoshishige y Ômura Sumitada. Don Protasio era Arima Harunobu, quien se bautizó en 1580 en el marco de su necesidad de una alianza duradera con los portugueses y los jesuitas, contra el *daimyô* anticristiano Ryuzoji Takanobu, interesado en las tierras de los Arima. Ver: Ribeiro (2009: cap. IV).

<sup>392</sup> Como vimos en el capítulo anterior, el humilde *kokujin* Ômura Sumitada, tras su conversión, fue sutilmente parangonado con Constantino el Grande y era usualmente llamado “rey” de Ômura. En este caso, los cuatro jóvenes fueron recibidos como si se tratara de príncipes herederos, mientras que en la realidad política nipona, sus clanes atravesaban tiempos de disputas e inestabilidad de poder. En efecto, antes del regreso de estos jóvenes a Japón, la isla de Kyushu fue subyugada por Toyotomi Hideyoshi, segundo unificador de Japón.

archipiélago japonés, ante los ojos de los cortesanos del Viejo Mundo devinieron *príncipes*, cuya investidura evidenciaba la importancia de la misión jesuita en Japón. La exhibición en las cortes europeas de los refinados jóvenes, siempre acompañados de su séquito jesuita, también contribuía a la propaganda de la Compañía de Jesús, que mostraba el alcance de su tarea para ubicarse primera entre las órdenes católicas en el apostolado de ultramar.

La otra cara de la misma iniciativa iba a funcionar, según la previsión de Valignano, en terreno nipón. Allí, los cuatro viajeros debían brindar un *testimonio* acerca de su experiencia, que convalidara el discurso jesuita sobre Europa sostenido hasta entonces por los misioneros sin otras pruebas fuera de su capacidad retórica. El primer procedimiento para ordenar y divulgar los relatos de estos cuatro nipones acerca del Viejo Mundo tomó la forma de un libro, titulado *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*. Esta obra inauguró la imprenta que los ignacianos de la comitiva llevaron desde Europa a Asia y fue publicada en Macau en 1590.

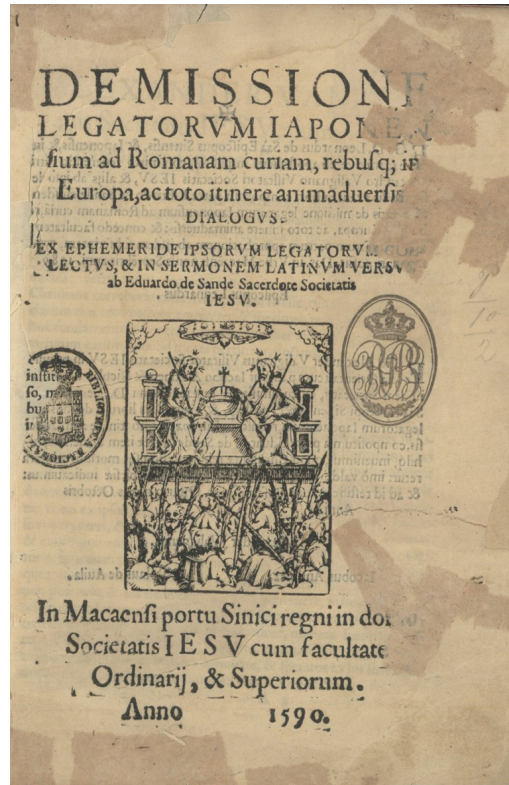
*De missione legatorum...* es un diálogo latino entre los protagonistas de la embajada y algunos de sus coterráneos, quienes los interrogan acerca de lo que han visto en Europa. La autoría del texto ha sido objeto de debates, pero se ha establecido que fue redactado por el jesuita luso Duarte de Sandes (1531-1600), a pedido de Valignano y en base a las anotaciones de los propios viajeros nipones, hoy perdidas.<sup>393</sup> La obra, organizada en treinta y cuatro capítulos, narra las vicisitudes del periplo en barco hasta Lisboa y, una vez allí, detalla los pormenores de las ciudades europeas visitadas por los nipones. A los fines de nuestro trabajo, bastará con mencionar que los cinco capítulos dedicados a la estadía en Roma describen a la ciudad como la “capital de todo el mundo”<sup>394</sup>, cuya bien ganada fama despertaba irrefrenables

---

<sup>393</sup> Américo da Costa Ramalho (1994; 2009) demostró la autoría de Duarte de Sandes, desmintiendo la posición hasta entonces canónica, representada por el investigador jesuita Henri Bernard, que atribuía el diálogo a Valignano. Como señala Brown, los diarios de viaje de los nipones no se han conservado (1994: 878).

<sup>394</sup> “Roma[,] totius orbis capite” (Sandes, 2009b (1590): 455).

deseos de visitarla (coloquio XXII). Según el relato del embajador japonés Miguel, Roma regía la extensa “República cristiana” (Sandes, 2009: 456) que habían recorrido desde Lisboa y de ella era posible afirmar que constituía la cabeza misma del orbe.



*Portada de De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam, rebusq; in Europa, ac toto itinere animadversis: Dialogus ex ephemeride ipsorum legatorum collectus & in sermonem Latinum versus (Macau, 1590)*  
 Fuente: Biblioteca Nacional de Portugal

Este libro, refuerzo del discurso jesuita sobre el orden del mundo, fue diseñado en primer lugar, para los “alumnos de los seminarios japoneses”<sup>395</sup>, tal como manifiesta Valignano en la dedicatoria. No tanto para los alumnos europeos, sino sobre todo para los nipones interesados en una formación cristiana, que pasarían a conformar el clero nativo que discutimos más arriba. En esas palabras preliminares al diálogo, el jesuita italiano los invita a leer el texto como el testimonio no de extranjeros, sino de compatriotas que pusieron por

<sup>395</sup> “alumnis seminariorum Iaponensium” (Sandes, 2009 (1590): 27).



escrito aquello que vieron para facilitar su divulgación por “toda la nación japonesa”.<sup>396</sup> Tal procedimiento pretendía afianzar el verosímil y legitimar la mirada romano-céntrica allí plasmada por los embajadores, transformados en protagonistas y narradores de esos coloquios en latín.

Los cuatro conversos japoneses, entonces, encarnaron una estrategia discursiva que vinculaba el territorio de la misión con el territorio europeo. Su viaje de ocho años entre la salida y el regreso a Kyushu materializó un modo de circulación diplomática, enmarcado en los procesos de “mundialización en profundidad” del siglo XVI, para usar palabras de Gruzinski (2010: 52). El historiador francés señala que si bien esta etapa de la mundialización tradicionalmente se ha asociado con el tiempo de la “expansión” ibérica, tal término no hace justicia a la complejidad de las circulaciones y transformaciones multidireccionales que, incluso, excedían “la empresa de los hombres” (ídem) que las dirigían. Los cuatro jóvenes nipones, en su prolongado viaje por distintos paisajes del orbe, encarnaron un sentido inverso de las movilizaciones expansivas del centro europeo hacia las periferias de ultramar pero, al mismo tiempo, al regresar a Japón reforzaron el discurso que acompañaba esas intenciones de expansión específicamente católicas. Simultáneos representantes de lo nipón y de lo europeo (nacidos y criados en Japón; convertidos y educados cristianos), la hibridez de los embajadores garantizaba la empresa que Valignano les asignó: vieron el orden político que, como cristianos, ya habían estudiado; legitimaron, como japoneses, ese discurso frente a sus coterráneos.

En este apartado, entonces, hemos revisado el modo en que la Compañía de Jesús, a

---

<sup>396</sup> “Vos igitur nequaquam peregrinum hominem, sed uestros ipsos indigenas loquentes audire uobis persuadete, qui quoniam cum omnibus colloqui non poterant, et eos de Europaeis rebus admonere, dialogo hoc cum tota natione Iaponensi, quaecumque toto hoc itinere acceperunt, libenter communicant.” (Sandes, 2009 (1590): 27-29).

través de la figura de su visitador en Asia, construyó para Japón un discurso acerca del Viejo Mundo que se reveló deliberado e ilusorio. Según esta imagen, Europa era un territorio alejado y extenso, poblado por un conjunto de reinos seculares más poderosos que los nipones (esa Europa “por regimiento de cuyos reyes se gobierna el mundo”). Y, a pesar de la pluralidad política, constituía un único reino espiritual (la “República cristiana”), librado de las inconstancias que atacaban al archipiélago y fundado en la profesión de fe hacia el “Creador del universo y Salvador del mundo”, desconocido hasta entonces en Japón. Revisamos también los procedimientos de los que la Compañía se valió para sostener tal imagen uniforme: (i) en terreno japonés, la planificación de un currículo que formara al clero nativo soslayando toda disrupción del mensaje católico y la defensa de la exclusividad de los jesuitas frente a otras órdenes religiosas; (ii) en terreno europeo, el ocultamiento de todo rasgo de contienda ante los ojos de los cuatro jóvenes nipones.

A continuación, y aproximándonos ya al tramo final de la tesis, nos enfocaremos en el posicionamiento de los misioneros tras el inicio de la persecución anticristiana impulsada por Hideyoshi en 1587, según se presenta en el segundo tomo de las *Cartas de Évora*. También, para vislumbrar el desenlace final de la misión, trabajamos con una misiva de Fróis editada en Europa en 1599, que retrata el primer martirio colectivo sufrido por los cristianos en Nagasaki dos años antes y que explicita la contienda entre jesuitas y franciscanos en el territorio nipón. Como ahondaremos, en el contexto desfavorable de las iniciativas anticristianas, la cualidad testimonial emergió como fuerza y valor de los misioneros que continuaban, a pesar de todo, su labor apostólica.

### 3.3. Testigos de una nueva iglesia primitiva

#### i. Los jesuitas como testigos en el desenlace de las *Cartas de Évora*

La misión jesuita en Japón creció rápidamente desde su fundación en 1549. Sin embargo, como ya se señaló, la emergencia de un orden político centralizado, primero, en la figura de Oda Nobunaga y, luego en la de Toyotomi Hideyoshi, propició un cambio en las políticas oficiales hacia los apóstoles extranjeros. Si durante los años de dominio de Oda los jesuitas obtuvieron el favor de la corte, en contrapartida, Toyotomi tomó las primeras medidas anticristianas que tuvieron vigencia sobre todo el territorio bajo su yugo, es decir, más de la mitad de la isla de Honshu (zona centro-oeste) y la sección norte de Kyushu.<sup>397</sup> A pesar de que la puesta en práctica de la expulsión de los apóstoles cristianos se demoró todavía hasta la segunda década del siglo XVII, la vida en la misión desde 1587 debió cambiar. La presión oficial en pos de la apostasía de los *daimyô* conversos, así como el inicio de las persecuciones trocaron la experiencia de los jesuitas y sus modos de narrarla a sus cofrades en Europa.

De esta manera, el edicto de expulsión incluido en el segundo tomo de las *Cartas de Évora* puede ser considerado como un punto de quiebre, a partir del cual el gran relato del éxito misional en Japón se ve modificado a través de procedimientos que brindan a la persecución una interpretación en clave positiva o, más precisamente, edificante.<sup>398</sup> En esta línea, hallamos dos tendencias que se vinculan, además, con lo ya desarrollado en este mismo capítulo: por un lado, los autorretratos jesuitas del tramo final del epistolario refuerzan la identidad ignaciana y hacen hincapié en la condición de *testigos* de los jesuitas; por otro, las

---

<sup>397</sup> Sobre el proceso de expansión militar de Hideyoshi, ver: Elisonas (1991: 356 y ss.)

<sup>398</sup> Vale aclarar que con esto no queremos decir que el edicto de 1587 haya sido efectivo o que la persecución anticristiana fuera puesta en práctica de manera sistemática por Hideyoshi. Por el contrario, seguimos a T. Screech cuando señala que, a pesar de que existieron prohibiciones desde fines del siglo XVI, fueron los edictos de 1613-1616 los que significaron una “diferencia cualitativa” (2012: 6). Es en esa segunda década del siglo XVII cuando se puede ubicar el comienzo de una política unificada y efectiva de “des-cristianización” (ib.: 3), impulsada por el shogunato Tokugawa en procura de una “solución final” (Elison, 1973: 185) contra la religión europea.

referencias a la iglesia primitiva proliferan. Sobre lo primero, el “centro fijo” de la identidad jesuita se vio puesto a prueba y reforzado por el nuevo contexto de hostilidad. La escritura de cartas debió reforzar esos vínculos entre los misioneros, al tiempo que adquirió un nuevo cariz vinculado con lo testimonial de quien ha experimentado y ha sobrevivido a una situación de violencia. Sobre lo segundo, la alusión recurrente a lo que vivían como una “cosa nunca vista, después de las persecuciones de la iglesia primitiva”<sup>399</sup> aplicaba tanto a los conversos (nuevos cristianos perseguidos) como a los propios jesuitas (nuevos apóstoles) y al perseguidor (Hideyoshi como un nuevo Herodes), enlazando la nueva situación de la misión japonesa con la experiencia primigenia de los fundadores de la iglesia cristiana.

Para ahondar en ambos aspectos que, como veremos más abajo, confluyen, tomaremos como punto de partida una misiva redactada desde la clandestinidad por el sacerdote Organtino Gnechi Soldo (1533-1609), fechada el 25 de noviembre de 1588. Superior de la iglesia de Miyako, al momento de la publicación del edicto debió refugiarse en las afueras de la ciudad capital y desde allí, nuevamente, tuvo que movilizarse hasta una pequeña isla, a la que llegó disfrazado de seglar nipón tras haber engañado a unos navegantes japoneses. Desde esa reclusión, Organtino se dedicó a escribir porque “el tiempo de la presente tribulación en que estamos requiere que nos consolemos unos a otros con cartas”<sup>400</sup>, es decir, para fomentar los lazos mutuos de amor y caridad. La escritura de misivas que, como hemos desarrollado en el capítulo 1, apuntaba a la comunicación entre los misioneros alejados entre sí, en el marco de la proscripción cristiana devino espacio de fortalecimiento de la propia identidad, fuente de consuelo y de valor para la resistencia. El italiano, entonces, relata cómo logró dar con un escondite en el seno de una pequeña comunidad cristiana y luego ofrece una reflexión acerca

---

<sup>399</sup> “foi cousa me parece nunca vista, depois das perseguições da primitiva igreja” (CE II, 218v). Estas “persecuciones de la iglesia primitiva”, encabezadas por Pablo de Tarso antes de su conversión y por Herodes Agripa, son narradas en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hechos 7-8; Hechos 12).

<sup>400</sup> “O tempo da presente tribulação em que estamos, requiere que nos consolemos huns aos outros com cartas” (CE II, 225v).

de la persecución:

una cosa han notado todos los cristianos a partir de esta tribulación, y es que después de que ésta se ha levantado, todos los japoneses universalmente sienten mejor nuestras cosas, y no hay ninguno que no entienda la extraña sin-razón de tan gran tirano [Hideyoshi] (...) De aquí me pregunto que si por haber sido apenas echados de esta manera, nuestro Señor ordena que todos sientan mejor que antes nuestra santa ley, ¿qué pasaría si subiéramos un escalón más en esta persecución, y muriésemos todos por amor de Cristo? Me parece que nuestro Señor habría de ordenar que todo Japón fuese cristiano, porque con nuestra muerte por amor de Cristo no se puede tener duda en esa conversión, pues con esto se colocan los fundamentos que siempre Dios nuestro Señor fue poniendo en las iglesias primitivas<sup>401</sup>

La alzada anti-cristiana, así leída, cumplía una doble función apostólica: primero, impulsar un mejor entendimiento del mensaje cristiano (“sienten mejor nuestras cosas”); luego, emparentar la experiencia de los jesuitas en Japón con “los fundamentos que siempre Dios nuestro Señor fue poniendo en las iglesias primitivas”. En este sentido, en la carta de Organtino son numerosas las alusiones al Nuevo Testamento –en particular, a los Hechos de los Apóstoles–, cuyo contenido deviene punto de referencia (y hasta de previsión) de la propia suerte. Cuenta Organtino:

algunos [de los japoneses cristianos de la isla] al principio dudaban de mi estadía en estas partes, temiendo que, por ventura, siguiendo esta persecución, algunos cristianos con miedo y flaqueza me abandonasen, a los cuales les respondí: con Cristo nuestro señor no murieron más que dos ladrones, y estos lo hicieron por la fuerza; y de los doce apóstoles, uno de ellos que fue Judas lo entregó, y otro que fue San Pedro lo negó tres veces, y los demás lo desampararon y huyeron; y también en la primera persecución en que apedrearon a San Esteban se lee en los actos de los Apóstoles que los cristianos que estaban en Jerusalén se esparcieron por diversos lugares de Judea, Samaria, abandonando a los apóstoles, ¿por qué habría de asombrarme si ahora me abandonasen también a mí? Pero en casos semejantes, nos conviene hacer el oficio de buen pastor, dando la vida por las ovejas cuando fuese necesario, sin escudriñar si los cristianos morirían también con nosotros o nos dejarían<sup>402</sup>

<sup>401</sup> “hua cousa tem notado todos os Christãos nesta tribulação, & he, que depois que se tem alevantado todos os Iapões universalmente, sentem melhor de nossas cousas, nem ha nenhum que não entenda a estranha sem razão deste tão grande tirano” (...). “Daqui ensiro, que se com sermos lançados somente desta maneira nosso Senhor ordena que todos sintão melhor de nossa santa lei que dantes, que fora se sobiramos mais hum degrao a diante por esta perseguição, & morreramos todos por amor de Christo, pareceme que nosso Senhor ouvera de ordenar que todo Iapão fosse Christão, por onde com nossa morte por amor de Christo não se pode ter nenhuma duvida nesta conversão pois com isto se lanção os fundamentos que sempre Deos nosso Senhor foi pondo nas primitivas igrejas” (CE II, 218v).

<sup>402</sup> “alguns ao principio duvidavão de minha ficada nestas partes, temendose que por ventura indo esta perseguição a diante, alguns Christãos com medo & fraqueza me deixarião, aos quaes eu respondi: com Christo nosso Senhor não morrerão mais que dous ladrões, & estes ainda por força, & dos doze Apostolos hum delles que foi o Iudas, o entregou, & outro que foi São Pedro, o negou tres vezes, & os mais todos o

El jesuita construye dos linajes dentro de la iglesia primitiva: uno de mártires, abandonados a su suerte (Cristo, San Esteban, los primeros Apóstoles); otro de agentes del abandono, cristianos cuya fe ha fallado (Judas, San Pedro, los feligreses de la iglesia primitiva). En la lectura de Organtino de la realidad nipona, a los jesuitas les tocaría “hacer el oficio de buen pastor”, es decir, emparentarse con el primero de los linajes, y estar prestos a “dar la vida por las ovejas cuando fuese necesario”. Dar la vida por la fe o por la grey cristiana, como se dijo, constituía una manera de *atestiguar* esa fe (en este sentido todo mártir era un “testigo”), y sobre este significado Organtino se explaya en otro fragmento de la carta, en el que el deseo de morir por el cristianismo es enunciado por un converso:

Estando yo aquí [escondido en la isla], en conversación con el hermano Cosme y Vicente, hijo de Ryokei de Sakai, estaba contándole en resumen los agasajos, favores y mercedes que el Sumo Pontífice y su Majestad le habían hecho en Europa a los señores japoneses que fueron desde estas partes, y el gran número de padres que se decía estaban destinados para Japón, de los que algunos ya estaban en China. Y él, siendo japonés, me dice: «Quién sabe si no ha ordenado Dios que todos muramos ahora por su amor en esta persecución, dado que ya acude tanta gente de Roma para seguirnos en nuestros trabajos y llevar adelante la propagación del Evangelio». Esta respuesta tanto me agradó que di a este hermano mil bendiciones, y con esto quiero decir que por ninguna vía se puede extinguir el servicio de Dios con nuestra muerte.<sup>403</sup>

La cualidad de testigos/mártires, tal como analizamos en el capítulo anterior, había alcanzado, primero, a los conversos de esa nueva iglesia (Andrés, María de Hirado, Tomás, etc.). Algunas palabras de Organtino refuerzan la idea de la disposición nipona a morir por la fe: “parece que

---

desempararão & fugirão, & que tambem na primeira perseguição em que apedrejarão Santo Estevão se le nos actos dos Apostolos, que os Christãos estavam em Ierusalem, se espalharão por diversos lugares de Iudea, & Samaria, tirando os Apostolos por onde não avia de que se espantar se agora me deixassem tambem a mim, mas em casos semelhantes, a nos convinha fazer o officio de bom pastor, dando a vida polas ovelhas quando fosse necessario, sem escudrinhar se os Christãos morrerão tambem com nosco, ou nos deixarão” (CE II, 218'r).

<sup>403</sup> “Estando eu aquí em conversação com o irmão Cosme & Vicente filho de Rioquei do Sacay, estavalhe contando em soma os gasalhados, favores & merces que tinham feito em Europa o Summo Pontifice & sua Magestade, & Principes Christãos aos senhores Iapões, que forão destas partes, & o grande numero dos padres que se dezia estarem destinados pera Iapão, os quaes já podião estar na China, & elle sendo Iapão me disse: Quem sabe se tem Deos ordenado que todos morramos agora por seu amor nesta perseguição já que acode com tanta gente de Roma pera soceder em nossos trabalhos, & levar a propagação do Evangelho a diante, a qual repostas tanto me agradou, que dei a este irmão mil benções, & com isto quero dizer que per nenhuma via se pode extinguir o serviço de Deos com nossa morte” (CE II, 218'v).

[los cristianos japoneses] nos seguirían, corriendo, hacia el martirio como un gran triunfo y fiesta, porque de la naturaleza de los japoneses, ayudada con la gracia, esto bien se puede esperar.”<sup>404</sup> La novedad aquí radica en la cualidad de potenciales mártires de los propios jesuitas, que constituyó una marca identitaria de los misioneros desde el comienzo de esta primera gran oleada anticristiana de 1587.

En otro pasaje de la misma carta, Organtino explicita cinco “beneficios” divinos que la persecución incentivaba, todos descritos en términos de transformaciones:

El primero, la justificación del pecador, haciéndolo de enemigo, amigo e hijo de Dios. El segundo, [el pasaje de] la vocación del siglo y estado terreno al alto estado de la religión. El tercero, [de] la vocación en la religión al sublime estado de la conversión de las almas, infieles y reducción de los herejes. El cuarto, la perseverancia en estos estados hasta la muerte. El quinto, morir en testimonio de la fe católica por amor de Jesucristo.<sup>405</sup>

El pagano devenía cristiano; el cristiano, religioso; el religioso, misionero. Cada uno de ellos, además, era beneficiado o bien con la perseverancia hasta la muerte o bien con el martirio por Cristo. Desde esta perspectiva, entonces, la persecución es interpretada como impulso para que los paganos “sientan mejor nuestras cosas”, como estímulo para afianzar la fe de conversos y misioneros, como modo de fundar una nueva iglesia duradera a la manera de toda “iglesia primitiva” anterior. La alzada anticristiana, leída en esta clave, aportaba a la consolidación de la labor de los misioneros, cambiaba la perspectiva sobre una situación individual de peligro inminente por una mirada amplia, un gran relato sobre la iglesia japonesa como nueva versión de la iglesia primitiva.

En este mismo sentido, como ya sugerimos, las vivencias y persecuciones de los primeros apóstoles devinieron ideal a emular en el nuevo contexto nipón. Gaspar Coelho en la

---

<sup>404</sup> “nos seguirião correndo pera o martirio como a hum grande triunfo & festa, porque da natureza dos Iapões ajudada com a graça, bem se pode isto esperar” (CE II, 218'r). Este asunto de la propensión de los conversos japoneses al martirio fue desarrollado en el capítulo 2.

<sup>405</sup> “O primeiro, a justificação do peccador, fazendoo de imigo amigo & filho de Deos. O segundo a vocação do seculo & estado terreno, ao alto estado da Religião. O terceiro, vocação na Religião ao sublime estado da conversão das almas, infieis & redução dos hereges. O quarto perseverancia nestes estados até a morte. O quinto, morrer em testemunho da fe Catholica por amor de IESU CHRISTO” (CE II, 229v).

carta anua de 1588 señala el comienzo de una política de “disimulo”, a través de la cual los sacerdotes buscaban pasar desapercibidos durante esos primeros meses posteriores al edicto. Cuenta que “los padres acordaron cambiar alguna cosa de su vestido y hábito ordinario, y cerrar las puertas principales de las iglesias”, y justifica esta decisión colectiva diciendo que “los santos en el tiempo de la persecución esto mismo nos enseñaron, escondiéndose por los montes y cavernas, hasta que llegase su hora, en la que, atrapados por los tiranos, confesaran intrépidamente y muriesen por nuestra santa fe”.<sup>406</sup> La experiencia de los “santos” se revelaba así como modélica, como fuente de enseñanza para reconducir el supuestamente inminente fracaso de la misión hacia un relato de expansión cada vez mayor.

Por otra parte, los “beneficios” antes planteados por Organtino también aportaban a cambiar, en el plano individual, desesperación por sosiego. El fragmento antes citado prosigue con una serie de preguntas que interpelan al lector sin buscar contestaciones: “¿Quién habrá que diga que no son estos beneficios altísimos y particulares de su santísima mano?, ¿quién podrá decir que por sus propias fuerzas alcanzó tan grandes dones?, ¿quién hay que, considerando tan grandes tesoros, no se deshaga en lágrimas?”<sup>407</sup> Preguntas sin respuesta que el jesuita escondido incluye porque daban forma a su sentir desde la clandestinidad, cuando se encontraba experimentando la “muchacha diferencia” entre “meditar sobre la muerte y verse el hombre en ella”, como decía Gaspar Vilela en 1570.

La escritura de misivas, así, no sólo proveía de “consuelo” en tanto noticia de los compañeros que se hallaban alejados, sino que la propia práctica de la escritura en soledad implicaba la reflexión y el ordenamiento de los sentimientos e interpretaciones sobre la

---

<sup>406</sup> “acordarão os padres de mudar alguma cousa de seu vestido & habito ordinario, & de fechar as portas principais das igrejas”; “os santos no tempo da perseguição isto mesmo nos insinarão, escondendose pelos montes, & cavernas, até que chegasse a sua hora em que tomados polos tiranos confessassem intrepidamente & morressem pola nossa santa fe” (CE II, 236v).

<sup>407</sup> “Quem averà que diga não serem estes beneficios altissimos & particulares de sua santissima mão? Quem poderá dizer que por suas forças alcaçou tão grandes dões? Quem ha que considerando algum tanto tão grandes tesouros se não desfaça em lagrimas?” (CE II, 229v).



situación que les tocaba vivir. El tiempo dedicado a escribir a los compañeros ausentes constituía un tiempo de exploración personal y consolidación de los lazos espirituales con ellos, a quienes tal vez Organtino no volvería a ver.<sup>408</sup> En este sentido, el jesuita confiesa que “varias veces me puse a escribir esta sección [de la carta] y qué dificultosamente la pude acabar, porque apenas comenzaba a escribir estos beneficios, cesaba la pena y estallaba en lágrimas”.<sup>409</sup> A nuestro entender, el cese de la pena de Organtino debe vincularse con la interpretación de su (posible) muerte en clave de martirio, es decir, en la capacidad de trascender sus propios temores para finalmente “vencerse a sí”, como planteaban los *Ejercicios* de Loyola.

Además, dado que la posibilidad de perder la vida para la consolidación de la iglesia japonesa era leída como un don divino, su divulgación entre los compañeros ausentes (estuvieran en Japón, en Lisboa o en Roma) contribuiría a fortalecer las cimientos del edificio ignaciano. De modo que la difusión tanto del estado de esa iglesia perseguida como de los posibles martirios constituía otra novedosa tarea de los misioneros escondidos. Si durante las primeras décadas de misión lo edificante de las epístolas residía sobre todo en la ejemplaridad de la comunidad cristiana nipona (y, por lo tanto, en el buen desempeño de los jesuitas que la guiaban), desde el inicio de la persecución esta función se halló también en nuevos tópicos. Pues era edificante plantear el paralelo entre la experiencia nipona y la fundación de la iglesia primitiva, y esto por varios motivos: (i) porque ofrecía una visión esperanzadora sobre el destino de la misión, en tanto ubicaba la persecución de Hideyoshi dentro de un relato ya conocido y cuyo desenlace fue, para los cristianos, exitoso; (ii) porque hacía de los misioneros nuevos apóstoles primitivos y, como éstos habían sido testigos de Cristo por excelencia,<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> Esto finalmente no sucedió, pues Organtino viajó a la isla de Kyushu, en donde todos los ignacianos en terreno nipón decidieron resistir la persecución.

<sup>409</sup> “muitas vezes me pus a escrever este capitulo, & que difficultosamente o pude acabar, porque em começando a escrever estes beneficios, cessava a pena, & arrebentava em lagrimas por eu ter muita rezaõ pera me humilhar” (CE II, 229v).

<sup>410</sup> En el inicio de los Hechos de los Apóstoles, antes de ascender al cielo, Cristo insta a sus once apóstoles

aquellos se erigían como testigos de la iglesia romana por excelencia en los territorios de ultramar; (iii) porque reivindicaba a la comunidad de cristianos japoneses, y la ubicaba dentro del mapa mundial de la “República cristiana”, discurso sobre la organización del mundo sostenido por los ignacianos.

No sólo las misivas de Organtino (quien se hallaba efectivamente en una situación de clandestinidad) refuerzan estos efectos de sentido acerca de la persecución. La carta anua correspondiente a los sucesos de 1588, firmada por Gaspar Coelho el 24 de febrero del año siguiente, inicia del siguiente modo su sección sobre Kyoto:

De la cristiandad de las partes de Miyako, como está ahí el tirano, se puede decir lo que dice en el octavo capítulo de los Hechos de los Apóstoles «así es la gran persecución contra la iglesia» de aquellas partes, y «todos están dispersos por diversas regiones», porque es ciertamente una gran tristeza para los que vieron lo que estaba hecho en aquellas partes, ver lo que pasa en ellas ahora<sup>411</sup>

Ver cómo había sido la iglesia de Miyako antes y cómo fue después de la persecución, según Coelho, entristecía y legitimaba la referencia a los Hechos. Coelho, naturalmente, se basaba en los testimonios que le habían llegado de la pluma de Organtino. Tanto para poder brindar una fidedigna *visión* como para hacer circular fuera de Japón las declaraciones de ese testigo ocular, introduce en su misiva algunos de los pasajes de Organtino. Éste atestigua, entonces, la situación de permanente huida que vivía desde 1587: “el modo para hacer esto [moverse de una comunidad a otra] es tan encubierto, que es el mayor trabajo que ahora tenemos”. Además, agrega que “nos consolamos con los ejemplos de los santos de la iglesia primitiva (...) y con lo que padecen nuestros santos padres en Inglaterra”.<sup>412</sup>

---

(pues aún no había sido elegido Matías en lugar de Judas) a ser testigos suyos en Jerusalén, en Judea y hasta en los confines del mundo (Hechos 1: 7-8). En otros pasajes del mismo libro los doce y también San Pablo insisten en su condición de testigo de Cristo (Hechos 5: 32; Hechos 10: 42; Hechos 22: 15; Hechos 26: 16).

<sup>411</sup> “Da Christandade das partes do Miáco, & como esta ahi o tiranno, se pode dizer o que se diz no oitavo capitulo dos actos dos Apostolos, *quod facta est persecutio magna in ecclesia* daquellas partes, & *omnes dispersi sunt per diversas regiones*, porque he certo mui grande magoa pera os que virão o que estava feito em todas aquellas partes ver o que passa nellas agora” (CE II, 257r).

<sup>412</sup> “o modo pera isto se fazer tão encubierto, he o mor trabalho que agora temos, mas consolamonos com os exemplos dos santos da primitiva igreja, & com a santa vocação nossa que isto pede, & com o que padecemos os nossos santos padres em Inglaterra” (CE II, 257v).

La alusión de Organtino a la situación de los jesuitas en terrenos europeos reformados, al ser citada por Coelho pasaba a formar parte de la documentación oficial destinada a viajar hasta Roma para su probable divulgación en los colegios y casas de la Compañía en Europa. Entonces, la imagen de “lo que padecen nuestros santos padres en Inglaterra”, lejos de ser simplemente una fuente de consuelo más para el misionero en Kyoto, aportaba nuevos sentidos a la labor en Japón. Mencionar el caso inglés en esa misiva escrita desde la clandestinidad en las afueras de la ciudad capital nipona reforzaba los lazos entre la experiencia ignaciana en una y otra partes del mundo, al tiempo que, de alguna manera, homologaba las persecuciones llevadas a cabo por reyes reformados y por líderes paganos.<sup>413</sup> En suma, Organtino explicitaba la cualidad mundial de *la empresa* de la Compañía, concebida como unidad, aunque organizada en múltiples tareas que debían llevarse a cabo en múltiples espacios: labores territoriales de diseminación tanto en Japón como en la América española o en Inglaterra; labores administrativas en los colegios y casas de todo el orbe; labores literarias y editoriales de propaganda, mayormente en Europa. Como señalaba Teotónio de Bragança en la dedicatoria de las *Cartas de Évora*, se trataba de múltiples vías que confluían en “una misma conquista con un mismo espíritu y con un mismo celo”, el afán por expandir los principios de la fe católica y, con ella, la “República cristiana”.

Múltiples sentidos de lo testimonial, entonces, aparecen en las *Cartas de Évora* tras la inclusión del edicto de Hideyoshi. Los objetos del testimonio ignaciano varían según sus destinatarios: (i) frente a los compañeros jesuitas en otras regiones de Japón, los misioneros perseguidos atestiguaban sus condiciones de vida en la clandestinidad; (ii) frente a los perseguidores, deberían dar testimonio de la permanencia en la fe, incluso, brindando la propia vida; (iii) frente a los cristianos japoneses, eran portavoces de la experiencia de la

---

<sup>413</sup> Nos referimos a la posición anti-católica de la reina Elizabeth I de Inglaterra, que conllevó a cruentas persecuciones en Inglaterra. Para mayor detalle sobre el contexto de rivalidad política entre Elizabeth y Felipe II de España y Portugal, ver: Elliott (1973: cap. X).

iglesia primitiva como esperanzadora fuente de consuelo; (iv) frente a los lectores de las misivas fuera de Japón (fueran legos, religiosos de otras órdenes, jesuitas), manifestaban la magnitud de la empresa jesuita en el archipiélago. Podemos marcar, además, ciertos fines específicos de esos testimonios, según el territorio en el que se desarrollaron: los primeros tres, en el marco de la misión, apuntaban a lo que los misioneros refieren como “consuelo”, es decir, a la interpretación de la violencia anticristiana nipona en el marco de un relato de éxito apostólico, más allá de las pérdidas individuales a corto plazo; el cuarto, pensado especialmente para el terreno europeo, contribuía al posicionamiento de los ignacianos como legítimos herederos de los primeros apóstoles, y portaestandartes de la diseminación católica dentro y fuera de Europa.

Asimismo, como señalábamos antes, el inicio de la persecución también reforzó las identidades ignacianas. Por un lado, afianzó los lazos entre los distintos miembros del instituto que se hallaban entonces en Japón: los que estaban en zonas (de momento) menos arriesgadas, como Bungo u Ômura, podían dar consuelo y aliento a los de la zona de Miyako; éstos demostraban constancia ante la adversidad y así también se constituían como ejemplos ante el futuro incierto de la totalidad de la misión. Por otro lado, el inminente riesgo sobre la vida de los misioneros propició un espacio de autorreflexión que, si bien individual, también puede pensarse como típicamente ignaciano: en Organtino “cesaba la pena” tras ubicar los “beneficios” de la persecución porque lograba reencontrarse con ese “sitio protegido y fijo” planteado por De Certeau, esa cualidad espiritual de los jesuitas que eran capaces de rechazar sus propios temores, deseos y contradicciones en procura de la anhelada quietud de quien ha logrado “vencerse a sí mismo.”

Avancemos ahora hacia el cierre del segundo tomo del epistolario para analizar cómo concluye esta extensa y detallada narrativa sobre la primera experiencia jesuita en territorio

nipón que son las *Cartas de Évora*. El año de redacción de las últimas misivas allí incluidas es 1589, es decir, sólo dos años después del edicto de Hideyoshi. La aplicación de la proscripción aún resultaba incierta, a tal punto que los jesuitas habían decidido no abandonar el archipiélago a riesgo de contradecir abiertamente la orden del *kampaku* (“determinamos que ninguno de la Compañía debía salir de Japón”).<sup>414</sup> A pesar de la incertidumbre sobre el futuro de la misión, el final del epistolario eborense, como veremos, concuerda con la interpretación edificante de la persecución.

La última carta, redactada por el misionero Francisco Perez (1553-1602), narra “lo que aconteció en Yamaguchi después de la partida de nuestros padres de esa ciudad”,<sup>415</sup> es decir, tras la decisión de los jesuitas de replegarse hacia las zonas de Kyushu en las que tenían residencias estables y protección oficial (Bungo, Arima y Ômura). La misiva de Perez se centra en dos asuntos: la figura de un ciego, japonés y cristiano; la salvación y posterior conversión de una “endemoniada”. Sobre lo primero, se demora largamente en retratar al invidente, llamado Damián, como un ejemplo no sólo de constancia en la fe tras la partida de los misioneros, sino también de valentía por enfrentarse con un bonzo durante una prédica pública, a quien dejó sin argumentos frente a la congregación que lo oía.

Sobre lo segundo, el jesuita narra que “el demonio atormentaba grandemente a una pagana y habiéndole hecho los bonzos cuantos remedios conocían, no podían sacarlo de su cuerpo”, hasta que intervino un niño cristiano, con la sugerencia de que la posesa tenía convertirse para poder recibir agua bendita y así, verse “sin falta” liberada.<sup>416</sup> La familia de la mujer aceptó, y entonces el ciego Damián fue el encargado de officiar la ceremonia. Las

---

<sup>414</sup> “Determinamos que nenhum da Companhia se devia sair do Iapão” (CE II, 234v). Como ya dijimos, *kampaku* es el título que detentaba Hideyoshi desde 1585.

<sup>415</sup> “do que aconteceu em Amanguchi depois da partida dos nossos padres daquela cidade” (CE II, 264v).

<sup>416</sup> “o demonio atromentava grandemente hua gentia & tendolhe os Bonzos feito quantos remedios sabião nunca lho poderão lançar do corpo”; “hum menino christão de nove annos (...) dixeu ao irmão della se vossa irmã se quer fazer Christã tome a mezinha que tem meu pai em casa (esta era agoa benta da qual os Christãos se servem por mezinha nas enfermidades, & muitos sarão), & sem falta livrarseha” (CE II, 267v).

últimas líneas de la carta y del epistolario están dedicadas al desenlace de esta historia:

[Damián] tras sacarse un Agnus Dei con unas cuentas del cuello, lo puso sobre la endemoniada, la cual mostraba gran resistencia, y [entonces] con los niños dijo el credo y le lanzó agua bendita en la cabeza. La mujer cayó como muerta, pero de ahí a poco tiempo volvió en sí y quedó libre, por gracia del Señor. Y oyendo el catecismo con toda su familia, y muchos otros [paganos] de Yamaguchi, que se motivaron por este suceso, *se hicieron todos cristianos*.<sup>417</sup>

La “gracia del Señor” acciona la cristiana resolución de la narración, que coincide con el cierre de la misiva y, más importante aún, con el cierre del libro. Tanto la figura del ciego cristiano Damián, que funciona como vocero de los misioneros ausentes, como la sanación de la mujer que “motiva” nuevas conversiones construyen un imaginario estrechamente ligado al de la iglesia primitiva, durante la cual los apóstoles podían obrar milagros por gracia divina, con el objetivo explícito de la propagación de la fe.<sup>418</sup> Esto opera en el final del epistolario, como si ante el nuevo contexto de persecuciones y con el rebaño desprovisto de pastores europeos, la gracia de Dios pudiera obrar a través de cualquier cristiano (en este caso, Damián) en pos de la diseminación del mensaje evangélico.

Ahora bien, en este punto es importante notar que el autor de la carta omite señalar cuál fue la fuente de información de estos acontecimientos y, dada la aclaración del comienzo del texto (“de lo que aconteció en Yamaguchi después de la partida de nuestros padres”), los jesuitas se hallan desligados de la condición de testigos de la prodigiosa curación de la mujer. En otras palabras, la Compañía de Jesús era cuidadosa en el tratamiento narrativo de un episodio inexplicable a través del uso de la razón (la sanación de la posesa), cuya lectura podía suscitar malentendidos entre la clerecía europea o, más precisamente, podía ser leído como una intervención maligna antes que divina.<sup>419</sup>

<sup>417</sup> “tirandose hum Agnus Dei com huas contas do pesçoço o pos sobre a endemoninhada, a qual fazia grande resistencia, & dizendo Damião com os meninos o credo lhe lançou aquella agoa benta sobre a cabeça, a mulher cahio logo como morta, mas dali a pouco tornando em si ficou pola graça de nosso Senhor livre. E ouvindo o cathecismo com toda sua familia, & muitos outros de Amanguchi, os quaes se moverão deste sucesso *se fizerão todos Christãos*” (CE II, 267r, nuestro subrayado).

<sup>418</sup> Ver, por ejemplo: Hechos 3: 6; Hechos 19: 11; I Corintios 12: 1-11.

<sup>419</sup> En la Europa de la Contrarreforma, las manifestaciones religiosas sobrenaturales eran objeto de estudio y,

Sobre el asunto (pues no es éste el único episodio sobrenatural del epistolario) hallamos una declaración entre las autorizaciones de la impresión del libro, firmada por el arzobispo de Évora, Teotónio de Bragança: “por no hallarse [en estas cartas] cosa que contradiga nuestra santa fe católica y buenas costumbres, antes muchas de gran edificación, y [porque] la narración de milagros (...) no es más que una simple declaración de cosas que piadosamente se pueden y deben creer, (...) damos licencia para que se puedan imprimir”.<sup>420</sup>

El hecho extraordinario con el que concluyen las *Cartas de Évora*, entonces, se presenta como una “simple declaración” de algo que *debe* creerse y que funciona como comprobación del vínculo insistentemente explicitado por los ignacianos, entre esa empresa evangelizadora en ultramar y la de los primeros apóstoles de la iglesia primitiva en Asia y Europa. Un final no conclusivo que, a poco del inicio de la persecución de Hideyoshi, se muestra sin embargo optimista, deja abierta la esperanza apostólica en un Japón imaginario en el que, “gracias a Dios”, “se hicieron todos cristianos”.

En este apartado, entonces, hemos analizado diversos aspectos de la cualidad testimonial de los ignacianos tras el inicio de la proscripción del cristianismo en Japón, concebido por sus nuevos gobernantes como “el país de los *kami*”. Hallamos que tal condición testimonial entraba en comunión con la analogía, también explicitada por los

---

en principio, tal como señala Fabián Campagne, eran también objeto de una “sospecha permanente”. Ante una situación tal, era preciso acudir al “discernimiento de espíritus”, concebido como “la virtud de diferenciar las verdaderas de las falsas manifestaciones sobrenaturales, con el poder de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos, o de la imaginación humana” (Campagne, 2014b: 21). Distintos modelos de discernimiento tuvieron lugar a lo largo de la historia del cristianismo. En la temprana modernidad que aquí nos ocupa, según explica Campagne, el discernimiento de espíritus se constituyó como “una formidable maquinaria de guerra cultural basada en la sospecha permanente y en la inversión de la prueba”, manifestación de la “intolerancia religiosa del proyecto moderno” (Campagne, 2014b: 73-74). De ahí que la Compañía tuviera reparos en el modo de presentar tales experiencias en la misión japonesa.

<sup>420</sup> “por não se achar cousa que contradiga a nossa Santa Fe Catholica, & bons costumes antes muitas de grande edificação, & a narração de milagres, & reliquias de que nellas se faz menção não ser mais que hua simples declaração de cousas que piamente se podem & deven crer, (...) damos licença pera se poderem imprimir” (CE, s/f).

misioneros, entre la iglesia japonesa y la iglesia primitiva. La figura del *testigo* de Cristo, corporizada por excelencia en los doce apóstoles y en Pablo de Tarso, fue retomada en el contexto de la misión nipona como estrategia comunicativa que portaba múltiples funciones (aportar un enfoque optimista frente a la inminente persecución; reforzar los lazos identitarios de los ignacianos dentro y fuera de Japón; ubicar a la Compañía como heredera de la labor de los primeros apóstoles), que pueden sintetizarse en la polisémica noción de *edificación*. Para la expansión del cristianismo en un mundo de cuatro partes, la Compañía impulsó la edificación de los vínculos entre todos los cristianos de la historia, ya fueran misioneros en ultramar o en Inglaterra, nuevos cristianos japoneses, antiguos cristianos europeos o, incluso, cristianos primitivos. La edificación, basada en la caridad y el amor, podía trascender no sólo los límites de la geografía, para unir Roma con los extremos del mundo conocido, sino también los límites del tiempo, para llevar desde el remoto pasado de la primitiva iglesia ejemplos para la virtud y el apostolado.



remedios sabião nunca lho poderaõ lançar do corpo, finalmente os parentes se resolverão de leuala a hũa certa gente chamada Iamanbuxis, a qual he particularmente dedicada ao seruiço do demonio disserão estes que hum so remedio sabião, & de muita efficacia & era que a leuassem a hum certo monte onde de muito alto cahe grande copia de agoa, & neste lugar estiuessẽ por espaço de sete dias algõas horas tiuẽse a mulher a cabeça, de maneira que agoa lhe caisse sobre ella, foi a mulher com grande concutso de gente leuada ao dito lugar, aonde achandose a caso hum menino Christão de noue annos, & vendo a mulher tão maltratada da agoa dixe ao irmão della, se vossa irmã se quer fazer Christã tome a mezinha que tem meu pai em casa (esta era a agoa benta da qual os Christãos se seruem por mezinha nas enfermidades, & muitos sarão) & sem falta liuratscha. O gentio deseioso da faude da irmã deu credito ao menino, & lhe disse que a fosse buscar q̃ a prouaria, pouco

depois tornou o menino com dous irmãos, & com Damião, & a mulher sentindo que chegauão começou de fugir, & seguindo os meninos, & o ceigo que tinha hũa disciplina na mão prenderaõna finalmente os parentes Damião determinaua de a açoutar muito bem, mas considerando depois que não conuinha pela edificaçãõ, ainda que ella fosse assi maltratada do demonio não o fez, & tirandose hum Agnus Dei com hũas contas de peçoço o pos sobre a endemoninhada, a qual fazia grande resistencia, & dizendo Damião com os meninos o credo lhe lançou aquella agoa benta sobre a cabeça a mulher cahio logo como morta, mas dali a pouco tornando em si ficou pela graça de nosso Senhor liure. E ouuindo o cathecismo com toda sua familia, & muitos outros de Amánguchi, os quaes se moueraõ deste successo se fizeram todos Christãos.

DEO GRATIAS.



*Folio final de las Cartas de Évora*  
Fuente: Biblioteca Nacional de Lisboa

## ii. El martirio en la identidad jesuita: el caso de los mártires de Nagasaki (1597) como prolegómeno a las persecuciones del siglo XVII

Si bien nuestro trabajo hasta aquí se ha centrado en el estudio del epistolario eborense, concebido como artefacto histórico-cultural que nos permite reconstruir las lógicas representacionales y narrativas de la Compañía de Jesús en el cierre del siglo XVI, para poder

concluir este capítulo es preciso hacer hincapié no ya en los martirios potenciales (es decir, el martirio como riesgo, analizado en el caso de Organtino en Miyako en 1587), sino en uno que efectivamente aconteció y tuvo como víctimas a miembros de la Compañía de Jesús.

El primer martirio colectivo y de gran visibilidad de la historia de la misión tuvo lugar en la ciudad portuaria de Nagasaki en febrero de 1597. Sus veintiséis víctimas, beatificadas en 1627 y 1629 y canonizadas en 1862, son conocidas como “los mártires de Nagasaki”. Entre ellos había nueve religiosos (tres jesuitas japoneses y seis franciscanos de los cuales cuatro eran europeos, uno novohispano y el último nacido en la India) y diecisiete laicos nipones, todos condenados a morir crucificados por Toyotomi Hideyoshi. Si bien ninguno de los jesuitas europeos fue martirizado, el episodio fue recuperado por los ignacianos, y en sus relatos se reflejan algunos aspectos de la identidad jesuita que venimos analizando. Para ahondar en el tema, tomamos como fuente una carta de Luís Fróis.

El portugués narró los pormenores del caso en una misiva del 15 de marzo de 1597, dirigida al general de la Compañía, Claudio Acquaviva, e impresa en Milán dos años más tarde con el título de *Relatione della gloriosa morte di XXVI posti in croce per commandamento del Re di Giappone*. La misiva, organizada en capítulos, plantea diferencias entre jesuitas y franciscanos no sólo en cuanto a sus estrategias de evangelización, sino también relativas al conocimiento de la política nipona, clave para la supervivencia desde el edicto de 1587.

Fróis comienza por aseverar que persigue “la franca y pura verdad”, para lo cual se ha valido de testimonios de personas “dignas de fe, que oralmente y por carta me dieron información cierta y notable.”<sup>421</sup> Tras esta declaración de principios, se dispone a abordar el asunto que ya anuncia el título de su libro-misiva, es decir, la “gloriosa muerte de los

---

<sup>421</sup> “Si pretende dichiarare la schietta, & pura verità”; “solamente scriverò, quello che ho saputo da persone (...) degne di fede, che a bocca & per lettere ne hanno data cerca, & distinta informatione di tutto quello che qui dirò” (Fróis, 1599: 4).

veintiséis crucificados por orden del Rey de Japón”. Sin embargo, antes de entrar de lleno en el tema, el jesuita describe la situación en la que se hallaba la cristiandad antes del martirio de Nagasaki, y para ello se remonta a las medidas que habían tomado los ignacianos tras la primera prohibición (es decir, el edicto de 1587). Explica entonces que, con el objetivo de mantenerse en Japón, debieron actuar con “moderación y cautela”: entre otras medidas, abandonaron las prédicas públicas, se vistieron a la manera japonesa y oficiaban misas en capillas discretas. Gracias a esta estrategia, a pesar del incumplimiento del edicto de Hideyoshi (que, como vimos antes, indicaba que los misioneros abandonaran el territorio de inmediato), el líder japonés “se contentó con vernos de ese modo retirados”<sup>422</sup> y los jesuitas lograron su meta de resguardar la continuidad de la misión.

A continuación, Fróis se demora en las tres causas que, desde su punto de vista, motivaron la ira de Hideyoshi contra los mártires de Nagasaki: el accionar de un grupo de misioneros mendicantes arribados a Japón desde las Filipinas; la posición fervientemente anticristiana de un médico de Hideyoshi; el naufragio de un barco español en las costas de la isla de Shikoku. Nos demoraremos en la primera y en la última, pues ambas contribuyen a la distinción entre los jesuitas y los franciscanos (asociados a la corona española) en terreno japonés.

En primer lugar, Fróis señala el arribo de “cuatro padres de San Francisco” a Kyoto desde las Filipinas, con título de embajadores. Cuenta el jesuita portugués que los cuatro franciscanos lograron una autorización oficial para instalarse en Miyako siempre y cuando no predicaran el evangelio. No obstante, “comenzaron a predicar incluso públicamente, y en tal modo como si tuviesen para ello plena facultad”<sup>423</sup>, ante lo cual los jesuitas (“los nuestros”, dice Fróis) les solicitaron que fueran discretos pues de lo contrario “[se] ponían en peligro no

---

<sup>422</sup> “contentandosi di vederli così ritirati” (Fróis, 1599: 6).

<sup>423</sup> “cominciarono (...) a predicare anche pubblicamente, & in modo tale, come se ne havessero havuta piena facultà” (Fróis, 1599: 9).

sólo a sí mismos, sino a la Compañía y a los cristianos”<sup>424</sup>. Explicita así por primera vez en la carta la línea divisoria entre el “nosotros” jesuita y los franciscanos.

Luego, como tercer motivo de la nueva persecución, Fróis detalla los sucesos del naufragio de una nave española. Tras la partida de Manila en 1596 con rumbo a México, el barco, llamado San Felipe, atravesó tormentas que trocaron su dirección y lo llevaron hasta Tosa, en la nipona isla de Shikoku. Allí, la destrucción de la nave fue total, y sus cargas fueron confiscadas por un grupo de funcionarios de Hideyoshi. Según narra Fróis, uno de ellos, al regresar a Kyoto, le dio al líder “falsa información” acerca de quiénes viajaban en la nave, pues sostuvo que “eran algunos religiosos, que bajo el pretexto de predicar su religión, venían como espías de los príncipes cristianos”.<sup>425</sup> Más adelante, el jesuita insiste en el fuerte rumor acerca de que “los padres [franciscanos] venían a tratar y preparar la conquista de Japón”,<sup>426</sup> entendido como impulso final de la voluntad anti-franciscana (y anti-hispánica) de Toyotomi. Incluso la voz del *kampaku* es citada por Fróis, en diálogo con uno de sus cortesanos de mayor confianza: “¿No sabes tú que esa gente, que vino en la nave de Tosa, ha subyugado bajo España a México y a las Filipinas? Ahora de la misma manera, pretendiendo conquistar también el Japón, enviaron a esos religiosos suyos para descubrir el país, reunir al pueblo predicando, y sobrevenir luego con una gran armada”.<sup>427</sup> En suma, la posibilidad de una empresa de conquista española que se valiera del previo accionar de los franciscanos es indicada por Fróis como el más importante de los motivos de la nueva persecución anti-cristiana, que desencadenó el martirio de Nagasaki. Planteada esta distinción entre el accionar

---

<sup>424</sup> “vedendo i nostri che con tali modi essi mettevano in pericolo non solo se stessi, ma la Compagnia, & agli altri Christiani (...) proposere a i Padri sudetti che volessero considerare, se conveniva in questi tempo, stante la prohibitione fatta dal Re, predicare tanto alla scoperta” (Fróis, 1599: 9-10).

<sup>425</sup> “che vi erano alcuni religiosi, che sotto pretesto di predicare la legge loro venivano come spie di Principe Christiani” (Fróis, 1599: 13).

<sup>426</sup> “i Padri venivano a trattare, & apparecchiare la conquista di Giappone” (Fróis, 1599: 24).

<sup>427</sup> “Non sai tu, che quella gente, che è venuta con al nave di Tozza, ha soggiogato à Spagna il Messico, & le Filippine? Hor nella stessa maniera pretendendo conquistare anche il Giappone, ha mandati innanzi quei suoi religiosi, per iscoprire il paese, & per adunare popolo predicando, per sopra giungere poi con grossa armata” (Fróis, 1599: 48).

de los jesuitas y el de los franciscanos, así como vinculados estos últimos con el (supuesto) objetivo de conquista de la corona española, Fróis enfatiza en el cuarto capítulo de su misiva que los ignacianos fueron finalmente excluidos de la persecución. Allí señala que el propio Toyotomi Hideyoshi declaró que “en la sentencia dada contra los padres, no estaban comprendidos los de la Compañía”.<sup>428</sup>

La carta del jesuita luso prosigue con el minucioso relato de cómo se dispuso la captura de los franciscanos, cómo llevaron a los prisioneros desde Osaka hasta Nagasaki, cómo se organizó el espacio para el martirio, cómo reaccionaron los cristianos ante la noticia de la inminente ejecución. También narra la detención de tres nipones ya ordenados jesuitas, que resultaron ser los únicos ignacianos martirizados en esa ocasión. Entre ellos, se destacaba la figura de Pablo Miki, predicador incansable que, según Fróis, ante las cruces aún vacías brindó un sermón a los espectadores y “volviendo el rostro a sus compañeros, comenzó a animarlos” alegremente.

Finalmente, incluye una pormenorizada descripción de las cruces y la forma en que se llevaría a cabo la ejecución, y relata la escena de la “gloriosa muerte” de los mártires, que recibían las heridas de los verdugos con el rostro hacia el cielo, o “repitiendo Jesús, María, con cara serena”, o entonando salmos. Este desenlace del relato hace hincapié en la cualidad edificante del martirio colectivo, que despertó entre los espectadores cristianos tal fervor que “sin considerar los bastonazos” se acercaban en busca de “la sangre de los mártires”, o para “tomar cualquier cosa de ellos, como reliquia”.<sup>429</sup> Una vez más, en una clave similar a los martirios relatados en el epistolario eborense, la “gloriosa muerte” del mártir es postulada como impulso para la consolidación de la fe en el resto de la comunidad cristiana.

---

<sup>428</sup> El cuarto capítulo se titula “Come il re dichiaro, che nella sentenza data contra i Padri, non si comprendevano quei della Compagnia” (Fróis, 1599: 48).

<sup>429</sup> “non curandosi punto delle bastonate, si cacciavano tra ministri, altri per bagnare i fazzoletti nel sangue de'martiri; (...) altre per pigliare qualche cosa di quelli, come per reliquia” (Fróis, 1599: 106).

De la versión de Fróis sobre el martirio de Nagasaki, entonces, podemos resaltar dos cuestiones: primero, la construcción, a la vez sutil y minuciosa, de las disimilitudes entre jesuitas y franciscanos; segundo, la interpretación del martirio como impulso a la edificación de la iglesia nipona. La alusión a la imprudencia de los misioneros mendicantes como primera causa del levantamiento anti-cristiano hace remarcable, por oposición, la actitud de los jesuitas que supieron *adaptarse* a las circunstancias de la proscripción de 1587. En ese contexto hostil, una vez más, la maleabilidad de los ignacianos emerge como marca de identidad que los distingue entre las órdenes religiosas europeas. No obstante, más allá de la sugerida responsabilidad de los franciscanos en los hechos posteriores, la escena del martirio es leída en clave universal, interpretación que borra en el final de la carta-libro las diferencias y reconoce en todos los mártires (fueran franciscanos, jesuitas o seculares) los mismos “fundamentos que siempre Dios nuestro señor fue poniendo en todas las iglesias primitivas”.

Antes de pasar a las conclusiones del capítulo, debemos hacer un *excursus* acerca de la figura del mártir durante las primeras décadas del siglo XVII. Pues entonces, bajo el shogunato de Tokugawa Ieyasu y sus sucesores Tokugawa Hidetada (1579-1632, shogun: 1604-1623) y Tokugawa Iemitsu (1604-1651, shogun: 1623-1651), fue cuando la posición anti-cristiana se consolidó como política oficial sobre todo el territorio japonés. Como señala George Elison, “la segunda mitad del 'siglo cristiano' estuvo marcada por los estragos de la persecución” (1973: 140). Dos fechas, en este sentido resultan clave: 1614 y 1623. La primera, bajo el mando de Hidetada, indica una nueva etapa de las persecuciones, que ya no distinguieron entre jesuitas y mendicantes sino que apuntaron tanto a todo misionero europeo como a todo japonés convertido al cristianismo. La segunda, por su parte, señala el primer año del poderío de Iemitsu, quien consolidó las políticas anti-cristianas de su padre, como explica Cieslik (1954), en dos sentidos: en las relaciones exteriores, pasó a controlar el comercio con

los europeos, permitiendo únicamente los intercambios con holandeses e ingleses; en el orden interno, reavivó la persecución a través de la creación de una institución dedicada por completo a la inquisición anti-cristiana. En ese mismo año, Iemitsu condenó a morir en la hoguera a cincuenta cristianos, entre los cuales contaron el franciscano Francisco Galvez y los jesuitas Girolamo de Angelis y Simon Yempo (este último nipón).<sup>430</sup>

Las narrativas ignacianas, en ese nuevo contexto de persecución sistemática y mínimas posibilidades de supervivencia, se vieron trastocadas en tanto ya no era posible la lectura del martirio en clave optimista (como marca de origen de una floreciente iglesia) sino que se perfilaba la inminencia del fin de la misión. Con ese horizonte, la figura del mártir como testigo comenzó a cargarse de sentidos especialmente en vistas a su circulación en el Viejo Mundo. En otras palabras: tras la sistematización de la persecución durante el mandato del tercer shogun Tokugawa, la desaparición de la iglesia japonesa devino no sólo una posibilidad sino *un objetivo político del shogun*. Esta situación obturaba que los martirios pudieran contribuir a la consolidación de la iglesia local (en extinción); en cambio, su cualidad edificante en terreno europeo estaba intacta e incluso el marco de extrema persecución la potenciaba aún más. De ahí que, como sostiene Federico Palomo (2015), la proliferación de ediciones en Portugal de documentos jesuitas acerca de la misión japonesa privilegió, desde 1614, los martirologios y las cartas anuas que dieran cuenta de la alzada anti-cristiana. En oposición a lo ocurrido en las ediciones portuguesas de la primera mitad del “siglo cristiano”, cuya culminación bien puede ubicarse en las *Cartas de Évora*, en el siglo XVII los relatos ya no podían ser triunfales o esperanzadores. Por el contrario, sólo podían recuperar las figuras de los mártires, para re-inscribirlas en la memoria de la Compañía para sus futuras misiones dentro y fuera de Europa, y así consolidar su propia imagen como primera entre las órdenes

---

<sup>430</sup> El martirio de 1623 es narrado en la carta anua de 1624, editada como libro en Milán cuatro años más tarde. Ver: Cieslik (1954).

católicas a nivel mundial.

## Conclusiones

A lo largo de este capítulo nos dedicamos a leer las *Cartas de Évora* en un sentido distinto al planteado en el capítulo anterior. En lugar de enfocar en las representaciones de lo japonés en tanto *otro*, lo hicimos en las distintas aristas de la reflexión de los misioneros jesuitas sobre sus propias identidades en tanto ignacianos y en tanto europeos.

Tras una primera aproximación de corte teórico, que conectó las representaciones de la alteridad antes discutidas con las auto-representaciones de los viajeros del Viejo Mundo, nos abocamos a explorar dos facetas de la identidad ignaciana, tal como fueron definidas por Michel de Certeau: el “centro” concebido como un “sitio protegido y fijo”; la “diseminación apostólica” con sus requisitos de “adaptación” y “maleabilidad”. El primero apareció asociado con la búsqueda de “quietud y reposo” (Cosme de Torres) espiritual, que pudimos vincular con los cimientos de la mística jesuita plasmada en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. Por su parte, la segunda se concretó de manera compleja y acabada en el método misionero de la “acomodación” a los hábitos locales, propugnado por el visitador Alessandro Valignano. Al explorar ese método tal como fue plasmado en el epistolario eborense, ubicamos uno de los límites a sus alcances en la política de traducción de las palabras cristianas a través de neologismos.

A continuación, nos preguntamos por el discurso jesuita acerca de Europa y su lugar en el mundo. A partir de distintas misivas, reconstruimos una descripción del orden mundial en términos eurocéntricos y cristianos (“Europa, por regimiento de cuyos reyes se gobierna el mundo”; “la mayor honra de estos reyes y príncipes era frecuentar la iglesia”), en donde una



serie de conocimientos legitimaba la primacía de los europeos sobre los nipones, en quienes se colocaba por contraste una serie de ignorancias (sobre el creador, la geografía y el orden del mundo). Por otra parte, exploramos el modo en el que los misioneros sostuvieron esta imagen de Europa, en la cual todo quiebre de la cristiandad era deliberadamente apartado de la vista de los japoneses. Sostuvimos, en este sentido, que se trató de una cuidada estrategia discursiva, llevada a cabo a través de distintos procedimientos, detrás de cuya planificación hallamos nuevamente a la figura de Valignano. Entre estos procedimientos, destacamos dos que apuntaban a cuidar la uniformidad del discurso jesuita sobre Europa (la conformación de un currículo netamente católico para los colegios de la Compañía en Japón; la insistencia en la exclusividad de la orden en territorio nipón) y otro que procuraba brindar testimonios fidedignos de la grandeza del Viejo Mundo a la totalidad de la “nación japonesa” (la embajada Tenshō).

Finalmente, nos centramos en las formas de auto-representación tras el inicio de la persecución anticristiana. En este sentido, planteamos que el primer edicto de expulsión, publicado por Hideyoshi en 1587, debe ser leído como un punto de quiebre de la historia de la misión, en tanto preludio de la sistemática persecución encabezada por su sucesor. Además, su inclusión en el segundo tomo del epistolario eborense implica un análogo quiebre dentro del gran relato sobre el éxito misional que, hasta ese punto, el libro había ido construyendo. En ese nuevo contexto, las cartas del sacerdote Organtino desde la ciudad capital (centro de la proscripción) presentaron dos recursos frecuentes: la alusión a la iglesia primitiva y el énfasis en la condición de testigos de los misioneros.

En su conjunto, ambos procedimientos narrativos apuntaban a la consolidación de la identidad ignaciana, puesta a prueba por la persecución de Hideyoshi. Diversos niveles de la cualidad testimonial de los misioneros revelaron, además, el simbólico vínculo de sus tareas

con las empresas jesuitas en territorios reformados como Inglaterra. Así, la proyección a nivel mundial del discurso uniforme y euro-céntrico sostenido ante los nipones aparecía nuevamente bajo la forma de la diseminación del mensaje católico: la Compañía de Jesús se ubicaba, por un lado, como primer portaestandarte del catolicismo, ya fuera entre paganos o entre reformados y, por otro, como legítima heredera de los primeros apóstoles de la iglesia cristiana, tradición disputada en ese momento con los protestantes.

Así, durante la primera mitad del “siglo cristiano japonés”, la experiencia de misionar en el archipiélago nipón propició instancias de “dominio y reflexión”, para usar una expresión de Rogelio Paredes. El “dominio” se proyectaba en el ámbito religioso en pos de la expansión de la “República cristiana”; la “reflexión” sobre sí y sobre los otros se plasmaba en los discursos que legitimaban ese dominio. Como señala el historiador argentino,

no solo las sociedades de Europa establecieron un mundo regido por sus intereses, por sus administraciones, por sus mercancías y por sus cosmovisiones, sino que fueron definiéndose a sí mismas en función de sus capacidades de comprender, controlar y diferenciarse en ese entorno con aspiraciones de convertirse en universales. (Paredes, 2011: 11)

Aún en un espacio en el que los imperios europeos no pudieron establecer vínculos de dominación colonial, la cosmovisión euro-céntrica se plasmaba en las estrategias discursivas de los jesuitas. La diseminación del mensaje cristiano implicó la diseminación de esa mirada, consolidó, en suma, la identidad de esos apóstoles ignacianos como capaces de comprender, controlar y diferenciarse de los *otros* a los que buscaban integrar en el mapa mundial de la temprana modernidad.



## Conclusiones generales

A lo largo de la tesis hemos ido definiendo conclusiones parciales, derivadas de los recorridos específicos de cada capítulo. En este espacio proponemos recordarlas brevemente, para luego reflexionar acerca del camino transitado en tanto conjunto y plantear algunas proyecciones del trabajo.

En el primer capítulo partimos de las *Constituciones* y de dos epístolas de Ignacio de Loyola para estudiar la conformación de una red epistolar jesuita, proyectada por el fundador de la Compañía de Jesús a nivel mundial. Con miembros que atendían al cuarto voto de la orden y se hallaban “diseminados” a lo largo y a lo ancho del mundo, las misivas se evidenciaron como pilares para la organización interna de la Compañía. Por otra parte, la escritura de epístolas también contribuía al afianzamiento de los lazos identitarios de los ignacianos y a la propagación de una determinada imagen de la nueva orden en el Viejo Mundo. Identidad y propaganda, así, se revelaron como cuestiones contiguas y de especial interés para el propio Ignacio. La cualidad perdurable de la escritura, que “queda y da siempre testimonio” (Loyola, 1963: 649), la volvió una invaluable herramienta de propaganda que, al mismo tiempo, debía ser cuidadosamente controlada. Sobre todo, por supuesto, desde la temprana apelación al recurso de la imprenta. El concepto a través del cual pudimos vincular cada una de esas funciones epistolares fue la *edificación*. Asociado con la retórica de Pablo de Tarso, este término se prestaba para aludir tanto al afianzamiento de los lazos (organizativos e identitarios) entre ignacianos como a la contribución por parte de la orden a la consolidación de la iglesia católica dentro y fuera del Viejo Mundo.

En ese marco ubicamos el desarrollo de una verdadera política editorial jesuita, cuya evolución se plasmó en los epistolarios relativos a las misiones en las Indias Orientales

publicados en Portugal durante la segunda mitad del siglo XVI. A lo largo de esos cincuenta años, la misión japonesa se erigió como fuente de experiencias edificantes por excelencia, por lo que en el final del siglo una serie de colecciones de misivas se centró específicamente en esa geografía ultramarina. Dentro de esa serie, destacamos el epistolario impreso en Évora en 1598, “gran cúpula” (García, 1993: 20) de todas las ediciones anteriores y producto de la iniciativa del arzobispo Teotónio de Bragança. Nuestro foco desde ese punto estuvo puesto en las *Cartas de Évora*. Concebimos este libro como un artefacto histórico-cultural, a partir del cual fue posible reconstruir las lógicas representacionales sobre el *otro* nipón y sobre el *yo* jesuita en un determinado momento de la historia, detenida la constante circulación de textos a través de la red epistolar antes estudiada.

En el segundo capítulo nos abocamos a una minuciosa reconstrucción de las complejas (y hasta contradictorias) representaciones jesuitas de la sociedad japonesa contenidas en el epistolario. Definimos, en este sentido, tres matrices diferenciales que podemos sintetizar del siguiente modo: (i) la representación idealista de la sociedad nipona en su conjunto, encumbrada no sólo como la mejor entre las “descubiertas” sino también considerada superior que Europa en algunos aspectos; (ii) la representación laudatoria de la comunidad cristiana nipona, cuyos valores cristianos (en particular, la constancia y la obediencia) la erigían como modélica a nivel mundial; (iii) la representación condenatoria de la perpetua mutabilidad de los ámbitos de la naturaleza y la política de Japón, entendida como una manifestación del antiguo arraigo demoníaco en sus religiones autóctonas.

Entre la constancia de los cristianos obedientes (ii) y la mutabilidad de los paganos insumisos (iii), la empresa evangelizadora hallaba un argumento para auto-legitimarse en tanto motor de cambio en los valores religiosos y cívicos, que conllevara hacia una paz concreta y duradera, poniendo un anhelado fin a la época de los Estados en guerra. En otras

palabras, la constancia y la obediencia como valores predominantes de los neófitos, derivados del temor de Dios y de la concepción escatológica cristiana, se alzaban como única llave para desarraigar las conductas irreverentes y subversivas del orden político. Este principio de comunión entre lo religioso y lo político estaba vigente también en territorios americanos, en donde, desde la óptica de misioneros y conquistadores, la idolatría estaba asociada a la ausencia de un orden civil similar al europeo.

Ahora bien, la matriz idealista (i) escapa a la oposición entre lo cristiano (obediente y constante) y lo pagano (desobediente y mutable), pues en ella se conjuga lo no-cristiano y lo ideal. Entra, entonces, en una “tensión dinámica” (Schwartz, 1994: 3) con esas otras formas de entender a la alteridad japonesa. Sostenemos que esta idealización convivió con el discurso de legitimación jesuita que descansaba en las otras dos matrices, evidenciando una contradicción o falsa disyuntiva entre los valores excluyentes que según los jesuitas implicaba ser cristiano o pagano. Ya en los años de desenlace de la misión, el curso de la historia del archipiélago evidenció que la incidencia jesuita en el ámbito político, lejos de conllevar a la constancia y a la paz, promovía nuevos conflictos y enfrentamientos. Es más, desde el comienzo del proceso de unificación que puso fin a la época de inestabilidad del *sengoku jidai*, los nipones se encumbraron a sí mismos como una sociedad en la que el régimen civil y el religioso se hallaban maridados en pos de una paz duradera, invirtiendo el signo de la anterior disyuntiva planteada por los ignacianos.<sup>431</sup>

En el tercer y último capítulo, finalmente, completamos el par dialéctico alteridad-identidad (planteado en la Introducción), al centrarnos en las auto-representaciones de los jesuitas a lo largo del epistolario eborense. Ordenamos nuestras observaciones en tres grandes líneas: (i) aquellas referidas a la identidad jesuita definida entre una “interioridad garantizada”

---

<sup>431</sup> El primero en definir tal comunión del lado nipón fue Toyotomi Hideyoshi, en el edicto de 1587 antes comentado. Ver el texto completo en el Anexo IV.

y una “exterioridad móvil” (Certeau, 2007: 178); (ii) aquellas vinculadas a Europa como lugar de pertenencia de los misioneros; (iii) aquellas relativas a la condición testimonial de los jesuitas. A diferencia de lo que sostuvimos en el capítulo dos, aquí no se trató de tres matrices diferenciadas, sino de tres líneas en estrecha comunión, que resultan complementarias y, como tales, nos permitieron insistir de manera espiralada sobre ciertos aspectos de la identidad jesuita. Sostenemos que las tres líneas tienen como trasfondo una misma noción fundamental, que podemos resumir como la proyección mundial de la Compañía de Jesús, su mentado y explícito *universalismo*. Para comprender de qué modo opera esa cuestión, empezaremos por resumir brevemente cada una de las tres líneas planteadas.

En cuanto a la primera, partimos de la definición binaria de De Certeau respecto a la identidad jesuita conformada por una “interioridad garantizada” y una “exterioridad móvil”. Definimos la primera en relación a la práctica de los ejercicios espirituales de Ignacio, cuyo resultado postulaba el arribo por parte de los misioneros a un “sosiego” definitivo, refugio ante las inquietudes y desafíos mundanos. Por su parte, la “exterioridad” de la identidad de los misioneros se delineó en vínculo con el famoso método de acomodación jesuita.

La segunda línea nos condujo a la concepción de Europa como central y expansiva. La imagen del Viejo Mundo sostenida por los misioneros comportaba una serie de conocimientos con los que legitimaban su preeminencia mundial. En oposición, Japón asomaba como un territorio periférico, cuyas ignorancias sobre el creador, la geografía y el orden del orbe legitimaban su posición subordinada. Sin embargo, al analizar las estrategias comunicativas y educativas de la Compañía tal como aparecen en las *Cartas de Évora*, comprobamos el carácter consciente y cuidadosamente construido de esa Europa sin fisuras.

Por último, para desarrollar la tercera línea del capítulo tres enfocamos en el tramo final del epistolario, específicamente la sección posterior a la inclusión del primer edicto de

expulsión, promulgado por Toyotomi Hideyoshi en 1587. Allí constatamos el énfasis en la múltiple cualidad testimonial de los apóstoles perseguidos, y en la concepción del martirio como fundamento de una nueva iglesia primitiva.

Retomemos ahora la cuestión de la proyección mundial de la Compañía. En las tres líneas planteadas la identidad de estos jesuitas se halla atravesada por una tensión entre dos polos de pertenencia, que podemos sintetizar como un centro y su periferia. En el primer caso, que enfoca en la dimensión individual de cada misionero, el lugar central está ocupado por ese sosiego espiritual que, en definitiva, corresponde con el encuentro con Dios a través de la mística jesuita; el lugar periférico, por su parte, es esa “exterioridad” que implicaba acomodarse a las costumbres del *otro* sin que ello reportara un cambio en la propia fe y convicción cristiana. En la segunda línea, que se plasma en el orden mundial propugnado por los jesuitas, el centro es Europa, imaginada como unidad cristiana y dominante; la periferia, Japón, esa “pequeña isla de la que hacía poco tiempo se tenía noticia” (CE, 377r) sobre la cual era preciso propagar la fe de Cristo. En la tercera y última, la identidad del misionero en tanto testigo se erige como vínculo viviente entre el centro y la periferia; el testimonio constituía la ligazón necesaria entre distintos miembros no sólo de la Compañía de Jesús, sino de la iglesia católica en su conjunto, en procura de que las experiencias en la periferia (aún cuando implicaran el martirio) contribuyeran a su edificación. El apostolado en ultramar, así, hallaba su sentido no sólo en el desarrollo de la misión en cuestión, sino también en los efectos positivos que su relato podía tener en otros territorios.<sup>432</sup>

Una vez trazados los recorridos de cada capítulo en particular, podemos observar fuertes vínculos entre ellos. Por un lado, los modos jesuitas de representar la alteridad japonesa a partir de la oposición entre la constancia cristiana y la mutabilidad pagana se corresponden, a

---

<sup>432</sup> Como ha sido aludido en el capítulo 3, con el comienzo de la persecución sistemática en las primeras décadas del siglo XVII, proliferaron las ediciones europeas de martirologios y cartas relativas específicamente a la violencia anticristiana, como la que analizamos de Fróis (1599).



nuestro entender, con las auto-representaciones de los jesuitas como portavoces de un orden mundial católico cuya expansión podía conciliar las diferencias sociales y garantizar una paz duradera. El rol asumido por los jesuitas en Japón apuntaba a motorizar el cambio de religión (de paganos a cristianos) y, con él, el definitivo cambio de las conductas civiles (de volubles y subversivas a constantes y obedientes). En este sentido, expandir el centro hacia la periferia reportaba no sólo la propagación de la fe, sino también el crecimiento de la “República cristiana” (Sandes, 2009: 462), es decir, los modos de gobernar vigentes en el Viejo Mundo.

Por otra parte, lo expuesto en el primer capítulo se vincula directamente con el capítulo tres. Pues nuestro análisis de la constitución de una red epistolar jesuita a nivel mundial en el capítulo 1 contemplaba tanto el fortalecimiento de los lazos identitarios entre los misioneros como la circulación en el Viejo Mundo de los relatos sobre la misión japonesa, lo cual se vio corporizado en el caso de las *Cartas de Évora* en el capítulo 3. El fin último de cada tipo de circulación apuntaba a la edificación, ya fuera del cuerpo jesuita en particular o del católico en general. En otros contextos de lectura, la experiencia ignaciana en Japón cobraba nuevos sentidos que trascendían los límites geográficos de la periferia de ultramar. De esa manera contribuía también con el enfrentamiento contra los reformados en territorio europeo.

Lo dicho hasta aquí coloca la primera experiencia ignaciana en Japón en serie con otras experiencias misionales contemporáneas y desarrolladas en territorios americanos. En una y otras la conversión al cristianismo se postulaba como llave para un mejor orden social que, al mismo tiempo, nacía en sujeción a Roma. En este sentido, el capítulo tres evidenció el trasfondo de explícitas estrategias comunicativas y diplomáticas que apuntaban a sostener el discurso de auto-legitimación de la labor misional en Japón. La auto-representación de los jesuitas se basaba en su capacidad de “comprender, controlar y diferenciarse” (Paredes, 2011: 11) de los *otros* japoneses, a los que buscaban asimismo integrar en el moderno orden

mundial.

Ahora bien, hay un punto en lo que hemos discutido hasta ahora que queda por fuera de esta lógica de autolegitimación de la empresa evangelizadora jesuita: la “matriz idealista” en la representación de la alteridad nipona. Sostenemos que tal imagen de la sociedad a convertir constituyó un rasgo diferencial de la misión japonesa. Como hemos visto en la primera sección del segundo capítulo, los misioneros ensalzaron a los japoneses por su apariencia, sus costumbres, sus valores sociales, sus formas de codificar la cortesía, etc. Si bien estas alabanzas podían funcionar como argumento para subrayar la importancia de la misión, por otra parte escapaban a la disyuntiva también planteada por los ignacianos, según la cual los nipones sólo poseían las siguientes dos opciones: convertirse al cristianismo (y, por tanto, volverse obedientes y constantes) o mantenerse paganos (y, por tanto, continuar siendo desobedientes y mutables). La matriz idealista no constituye una tercera alternativa, sino que deconstruye esa falsa disyuntiva, en tanto prueba que era posible a la vez ser pagano y poseer loables valores civiles. Esas percepciones sobre la alteridad no sólo probaban que “se puede ser diferente sin ser bárbaro” (Gruzinski, 2010: 194), sino también que se podía ser diferente y ser *mejor* que Europa (“Son discretos cuanto se puede imaginar”; “se gobiernan por la razón tanto o más que los españoles”; “Si hubiera de escribir todas las buenas partes que hay en ellos, antes faltaría tinta y papel que materia”, CE 17v).

Por otra parte, esta matriz idealista, a nuestro entender, sentó las bases de un modo europeo de comprender y representar a la sociedad japonesa que trascendió los límites temporales de la misión cristiana. Pues, como ya ha sido señalado, en 1635 el *shogun* Tokugawa Iemitsu tomó la decisión de cerrar las fronteras y reducir a un mínimo los intercambios con el extranjero, dando inicio al período de cerramiento de Japón (*sakoku*). En ese nuevo contexto, escasos europeos pudieron acceder al territorio japonés más allá del

puerto de Dejima (Nagasaki) en el que estaban autorizados los arribos de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.<sup>433</sup> De modo que hasta mediados del siglo XIX, cuando tuvo lugar la reapertura de las fronteras niponas y el restablecimiento de los vínculos fluidos con extranjeros, el discurso jesuita sobre la alteridad japonesa mantuvo en el Viejo Mundo una vigencia excepcional, ya fuera a través de su propia circulación y lectura o bien a través de su condición de fuente para otros textos relativos a Japón producidos en Europa en los siglos XVII y XVIII.<sup>434</sup>

A manera de coda para esta tesis, proponemos ubicar en los textos ignacianos el origen y la base de los discursos occidentales acerca de Japón, que tras la experiencia del “siglo cristiano” se fueron desarrollando en Europa sin el acceso sistemático a novedosas fuentes testimoniales. En tanto conjunto, estos discursos bien pueden denominarse *japonismos*, en alusión al concepto de *Orientalismo* de Edward Said (1978) y trocando el sentido que la historia del arte suele dar a ese término.<sup>435</sup> Como es bien sabido, el crítico palestino definió su objeto de análisis justamente como el conjunto de discursos occidentales que delinearon un “Oriente” en la forma de “una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia *en y para Occidente*” (1978: 24, nuestro subrayado). En ese trabajo fundacional e ineludible, Said se ocupó del discurso sobre el Oriente próximo en sus manifestaciones posteriores a la Ilustración, motivo

---

<sup>433</sup> Entre ellos, según explica Urs Bitterli (1982: 74 y ss.), dos brindaron testimonios que ampliaron y renovaron aquello que habían señalado sobre Japón los misioneros del “siglo cristiano”: el germano Engelbert Kaempfer (1651-1716) y el escandinavo Karl von Thunberg (1743-1828). El primero escribió una historia de Japón que fue publicada primero en inglés (Kaempfer, 1727) y traducida poco después al francés, en ambos casos con varias reediciones.

<sup>434</sup> Se destacan en este punto las historias de la Compañía y libros relativos específicamente a Japón, redactados por jesuitas a partir de la copiosa información provista por las fuentes de los misioneros del “siglo cristiano”. Por ejemplo: *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, de Francisco de Sousa (Lisboa, 1710); *Histoire et description generale du Japon ou l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre*, de Pierre-François-Xavier Charlevoix (Paris, 1736); *La storia della chiesa del Giappone*, de Giovanni Crasset (Venecia, 1738).

<sup>435</sup> En historia del arte, se denomina “japonismo” a la influencia que, desde mediados del siglo XIX, tuvo el arte japonés (en particular, las estampas *ukiyo-e*) sobre los pintores impresionistas franceses. Ver: Weisberg (2016). Acerca de la misión jesuita como origen del posterior discurso orientalista europeo, ver los trabajos de App (2010, 2012).

por el cual ha recibido críticas y revisiones (Irwing, 2006; App, 2010). En los casos por él examinados, entonces, los vínculos de dominación colonial fueron encumbrados como condicionantes primordiales de esas formas europeas e imperialistas de representar al *otro*.

En el caso de los discursos occidentales sobre Japón, por un lado, la experiencia misional debe situarse en el marco de las empresas de expansión ultramarina de los imperios ibéricos. Y, en consecuencia, las representaciones sobre el *otro* japonés, como hemos demostrado a lo largo de nuestro trabajo, fueron en alguna medida tributarias de esa latente proyección de proselitismo religioso. Pero, por otro lado (y en este punto abrimos un diálogo crítico con los postulados de Said), creemos fundamental recordar, en palabras de Rogelio Paredes, que “los análisis sobre los discursos de la dominación ocultan, en su trasfondo, otras dimensiones algo más difusas, que escaparon a invasores y colonizadores, y que representan, a su vez, una crítica al poder legitimador del discurso como correlato perfecto de lo sucedido” (Paredes, 2013: 15). En otras palabras, cabe remarcar que no concluimos que todas las representaciones jesuitas sobre la alteridad nipona formen parte de las estrategias de autolegitimación de la empresa evangelizadora. Tampoco sostuvimos que el discurso jesuita de la alteridad se constituyera como bloque monolítico. Por el contrario, enfatizamos en el carácter construido de las distintas facetas de la alteridad nipona representadas a lo largo de la primera mitad del “siglo cristiano”, para ubicar sus especificidades y contradicciones. En esa línea de trabajo, hallamos sistematicidad entre dos matrices (los conversos como constantes; los paganos como mutables) y, en cambio, una tensión inherente e irresoluble con la imagen de Japón como alteridad ideal, como mundo al revés que en ocasiones resultaba mejor que Europa.

Las imágenes que sobre Japón fueron construidas en Occidente a lo largo de la historia han sido abordadas únicamente en casos puntuales, y con escasa atención en su condición de

construcciones históricas e ideológicas.<sup>436</sup> En tal sentido, aún queda por hacer una ardua labor que indague en las continuidades de esos discursos y los interprete en sus correspondientes contextos de producción y circulación. Esta tesis busca proveer a esas futuras indagaciones un punto de partida y la propuesta de que ese gran corpus *japonista* tiene su origen en las experiencias ignacianas de la segunda mitad del siglo XVI.

Cabe agregar que proyectamos continuar nuestros estudios en esa línea, profundizando nuestro conocimiento sobre la segunda mitad del “siglo cristiano” y las fuentes tanto europeas (jesuitas y no-jesuitas) como japonesas redactadas tras el comienzo de la sistemática represión anticristiana. Creemos que en ese camino de horizonte más amplio el corpus europeo se prestará para novedosas interpretaciones (por ejemplo, aquellas que consideren su circulación en Europa y la producción original desde allí de nuevos textos, literarios, históricos o enciclopédicos sobre Japón).<sup>437</sup> Al mismo tiempo, la apertura hacia fuentes japonesas brindará puntos de comparación en los que se manifestarán diversos procedimientos discursivos y estrategias comunicativas tributarias de quién y para quién se narra.

En suma, a lo largo de la tesis hemos concebido al epistolario eborense como un artefacto histórico-cultural que nos permitió reconstruir los modos de representar al *otro* nipón y al *yo* jesuita en la primera mitad del “siglo cristiano” de Japón. En el marco de la temprana modernidad europea y antes de la sistematización de la inquisición anticristiana en Japón, hallamos una pluralidad de formas de comprender y retratar la alteridad, oponible al modo a

---

<sup>436</sup> Son importantes antecedentes en este sentido los trabajos *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad mundo* de Renato Ortiz (2003) y *La invención de Japón* de Alberto Silva (2000). Sin embargo, ambos autores se centran en los períodos posteriores a la reapertura de las fronteras, de la era Meiji (1868-1912) en adelante.

<sup>437</sup> Entre otras fuentes, proyectamos abordar una serie de cartas de Luís Fróis impresas en Italia y Francia a comienzos del siglo XVII, como así también abrimos a la literatura anti-cristiana redactada desde Japón por monjes budistas y por jesuitas apóstatas durante el shogunato de Tokugawa. Por otra parte, respecto de las fuentes relativas a Japón concebidas desde Europa, planeamos indagar en dos obras de Lope de Vega hasta ahora escasamente estudiadas: *Los primeros mártires del Japón* (1618) y *Triunfo de la fe en los reinos de Japón* (1618). En ambos casos, sospechamos que el contexto hispánico de producción será clave, por lo que requerirá de un estudio acucioso del corpus redactado desde la misión japonesa por franciscanos y dominicos.

la vez complejo y uniforme en el que los jesuitas se auto-postularon como testigos de Cristo en los “confines de la tierra” (Hechos 1: 8).

## Anexo I – Mapas de Japón



*Islas principales de Japón. Se indican también la isla de Tanegashima y las ciudades de Honshu mencionadas en la tesis*



*Detalle de Kyushu con las ciudades mencionadas en la tesis<sup>438</sup>*

<sup>438</sup> Mantuvimos los nombres de las ciudades tal como eran en el siglo XVI. Las ubicamos en base al mapa



## ANEXO II

### Glosario de palabras japonesas usadas en la tesis

*bonzo* (del japonés *bōzu*, 坊主): sacerdote budista.

*cha* (茶): té.

*chanoyuu* (茶の湯) o *sadou* (茶道): práctica y arte de la ceremonia del té.

*daimyō* (大名): literalmente, “grandes señores”. Tenían este título quienes poseían “dominios cuyo producto anual según la estimación oficial en términos de arroz era de más de 10.000 *koku*” (un *koku* equivale a un volumen de ciento ochenta litros) (Tanaka, 2011: 134).

*dainichi* (大日): literalmente, “gran sol”. Nombre de la deidad Mahavairocaba de la escuela budista Shingon.

*hotoke* (仏) (en las fuentes, *fotoque*): Buda; imagen de Buda.

*ikko* (一向) o *ikkoshu* (一向宗): nombre de una sub-escuela dentro del budismo amidista, que protagonizó levantamientos armados a lo largo del siglo XVI.

*kami* (神) (en las fuentes, *cami*): deidad del sinto o sintoísmo.

*kana* (かな o 仮名): silabarios japoneses, que se combinan en la escritura con el sistema de *kanji* o ideogramas.

*kanji* (漢字): ideogramas o sinogramas. Cada *kanji* tiene un valor semántico y un valor fonético, que pueden variar según su contexto de uso. Este sistema de escritura proviene de China, mientras que los otros dos (*hiragana* y *katakana*, ambos silábicos) son originariamente japoneses.

*kampaku* (関白): regente o consejero imperial. Se le concedió ese título a Hideyoshi en 1585 para compensar sus servicios al emperador, dado que no podía recibir el título de *shogun* por su origen campesino.

*kokujin* (国人): señor rural, de menor rango que el *daimyō*.

*kubo* (公方) o *kubosama* (en las fuentes, *Cuboçama*): en el período premoderno, hace referencia a la autoridad estatal. Es un término predecesor de *shogun*, en el sentido de quien detenta el poder público.

*miyako* (都) (en las fuentes, *Miaco*): ciudad capital. En la documentación jesuita hace alusión a Kyoto.

*naginata* (長刀): espada alargada, con forma de hoz.

---

confeccionado por J. Schütte incluido en la edición facsimilar de las *Cartas de Évora*. Los mapas en blanco fueron tomados de [www.d-maps.com](http://www.d-maps.com). Consultado el 2 de septiembre de 2016.

*nanban* (南蛮): literalmente, “bárbaros del sur”. Término con el que los japoneses se referían a los europeos, dado que llegaron por primera vez a regiones del sur del archipiélago. El “arte *nanban*” refiere a la iconografía nipona que representó, entre los siglos XVI y XVII, el arribo de los ibéricos a Japón.

*nenbutsu* (念仏): rezo mántrico dedicado a Amida Buda.

*sakoku* (鎖国): literalmente, “país encadenado”. Refiere a la época de cerramiento de las fronteras niponas, durante el cual el gobierno de los Tokugawa controló fervientemente todo intercambio con Europa. Tuvo lugar entre 1639 y 1854.

*seppuku* (切腹): suicidio ritual japonés.

*sengoku jidai* (戦国時代): literalmente, “época de los Estados en guerra”.

*shaka* (釈迦): nombre japonés de *Shakyamuni* o *Gautama*, el Buda histórico. La tradición indica que vivió en la India hacia el siglo V a.C. Ver: Dragonetti y Tola (2012); Matsuo (2007).

*shogun* (将軍): máximo jefe militar. Es la forma abreviada del título que obtuvo el *shogun* fundador de la época Kamakura, Minamoto no Yoritomo, en 1192 (Tanaka, 2011: 95). Se conoce como *shogunato* a los períodos de la historia japonesa durante los cuales el gobierno estuvo centralizado bajo esta figura militar.

*sinto* (神道): literalmente, “camino de los dioses”. El sinto o sintoísmo es la religión autóctona de Japón, que se basa en el culto animista hacia la naturaleza. Junto con el budismo son las dos religiones que convivían en Japón al momento de la llegada de los jesuitas, como lo continúan haciendo en la actualidad. Ver: Kitagawa (1966).

*tenka* (天下): literalmente “debajo del cielo”. En su acepción más amplia, se refiere al mundo terrenal, también puede referirse al territorio de un país, en este caso a la totalidad del reino nipón

*tenshō* (天正): era de la historia japonesa que va desde 1573 hasta 1592. En los estudios de la misión jesuita, se denomina “Embajada Tenshō” a la comitiva de cuatro jóvenes cristianos japoneses enviada a Roma en 1582, ideada por el visitador Alessandro Valignano.

*tatami* (畳): esteras japonesas que cubren los pisos de las casas. Su tamaño es fijo (90 cm por 180 cm), por lo que brindan la proporción de los espacios en la arquitectura tradicional: a modo de ejemplo, una casa de té debe medir cuatro *tatami* y medio.

*teppo* o *tanegashima*: escopeta. “Tanegashima” es el nombre de la isla a la que arribaron los primeros portugueses en 1543, y en donde se fundieron las primeras escopetas producidas en terreno japonés.

*zenshu* (禅宗): rama del budismo, en castellano referida simplemente como “zen”. Ver: Conze (2013).

## ANEXO II

### Listado de epistolarios sobre Japón impresos en Portugal (1550-1598)

En cada caso se indica: título / pie de imprenta / número de folios

#### 1550

Copia de una carta, que escrivio de la India el padre M. Gaspar de la compañía de Jesus a los hermanos del collegio de Iesus de Coymbra: recebida el año de MDL trasladado de Portugues em Castellano	Coimbra: João de Barreira e João Álvares	14 ff.
---	---	--------

#### 1551

Copia de una carta que embio de la India el padre Enrique Enrriquez de la compañía de Iesus al padre maestre Simon preposito de la dicha compañía en Portugal, y a los hermanos de Iesu de Coimbra, treslada de Portugues en castellano. Recebidas el año de LDLI	Coimbra: João de Barreira e João Álvares	8 ff. (4º)
Copia de unas cartas del padre mestre Francisco y del padre M. Gaspar, y otros padres de la compañía de Iesu, que escribieron de la India a los hermanos del colegio de Iesus, de Coimbra. Tresladadas de Portugues en Castellano, recebidas el año de MDLI	Coimbra: João de Barreira e João Álvares	16 ff.

#### 1555

Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos dela compañía de Iesu que escrivieron de la India, Iapon y Brasil a los padres y hermanos dela misma compañía en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fueron recebidas el año de mil y quinientos y cincuenta y cinco	Coimbra: João Álvares	33 ff. (4º)
---	--------------------------	-------------

#### 1562

Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Iesus, que andan en la India, y otras partes orientales, escribieron a los de la misma compañía de Portugal. Desde el año de MDLVII hasta el de lxxj. Tresladadas de Portugues en Castellano	Coimbra: João de Barreira e João Álvares	105 ff. (4º)
--	---	--------------

#### 1565

Copia de las cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Iesus que andan en el Iapon escribieron a los de la misma Compañía de la India, y Europa, desde el año de M.D.XLVIII que começaron, hasta el pasado de LXIII. Trasladas de Portugues en Castellano	Coimbra: João de Barreira e João Álvares	468 pp. (4º)
--	---	--------------

**1570**

Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, q andão nos Reynos de Iapão escreverão aos da mesma Companhia da India, e Europa, desdo anno de 1549 ate o de 66. Nellas se conta o principio, sucesso, e bondade da Christandade daquellas aprtes, e varios costumes, e idolatrias da gentilidade. Impressas por mandado do illustrissimo e Reverendissimo Senhor dom Ioão Soarez, Bispo de Coimbra, Conde de Arganil, &.	Coimbra: António de Mariz	694 ff. (8°)
-----	-----	620 ff. (4°)

**1588**

Alguns capitulos tirados das cartas que vieram este anno da 1588 dos padres da Companhia de Iesu que andam nas partes da India, China, Iapão & Reino de Angola, impressos pera se poderem com mais facilidade comunicar a muitas pessoas que os pedem. Collegidas por o Padre Amador Rebello da mesma Companhia, procurador geral das provincias da India, & Brasil, &.	Lisboa: António Ribeiro	64 ff. (8°)
---	-------------------------------	-------------

**1589**

Carta do padre Luis Froes da Companhia de Iesus, em a qual da relação das grandes guerras, alterações & mudanças que ouve nos Reynos de Iapão, & da cruel perseguição que o Rey universal alevantou contra os padres da Chistandade & contra a Christandade. Ajuntouse tambem outra do padre Organtino da mesma Companhia, que escreveo das partes do Míaco	Lisboa: António Álvares	97 ff. (8°)
---	-------------------------------	-------------

**1590**

Relação das grandes alterações & mudanças que ouve em os Reynos de Iapão nos annos de 87 & 88. E da perseguição que o rei de todo o Iapão levantou contra a Christandade. E da grande Fé, & constancia dos Christãos. Enviada ao muito reverendo padre Geral da Companhia de Iesus pelo Padre Luis Froes. Ajuntose outra carta do padre Organtino da mesma Companhia	Coimbra: António Barreira	126 pp. (8°)
--	---------------------------------	--------------

**1593**

Cartas do Iapam nas quaes se trata da chegada á quellas partes dos fidalgos Iapões que ca vierão, da muita Christandade que se fez no tempo da perseguição do tyrano, das guerras que ouve, & de como Quambacudono se acabou de fazer senhro absoluto dos 66 Reynos que ha no Iapão, & de outras cousas tocantes às partes da India, & ao grão Mogor	Lisboa: Simão Lopes	64 ff. (8°)
--	------------------------	-------------

**1598**

Compendio de algumas cartas que este anno de 97 vierão dos Padres da Companhia de Iesu, que residem na India, & corte do grão Mogor, & nos reinos da China, & Iapão, & no Brasil, em que se contem varias cousas. Collegidas por o padre Amador Rebello da mesma companhia	Lisboa: Alexandre de Siqueira	240 pp. (8°)
Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão, escreverão aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549, até o de 1580. Primeiro tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade. Impressas por mandado do Illustrissimo & Reverendissimo Senhor dom Theotonio de Bragança, Arcebispo d'Evora	Évora: Manoel de Lyra	481ff. + 267 ff. (2°)



**Anexo IV**  
**Edicto de expulsión de 1587**

1. Versión portuguesa de Fróis en su carta anua de 1587 (CE II, 209v):

*DETERMINAÇÃO do Senhor da Tenca*

O primeiro, porque Iapão he reino de Càmis & do reino dos Christãos vem os padres aqui a dar hua lei dos demonios, em grandissima maneira he cousa mal feita. O segundo vindo a estes reinos & estados de Iapão, fazemos de sua seita, pera o qual destruen os templos dos Càmis & Fotoquès, & isto he cousa agora & dantes nunca vista, nem ouvida de gente, quando o senhor da Tenca da aos homens Reinos, Vilas, Cidades, & rendas, não he mais que polo tempo presente, & elles são obrigados a guardar inteiramente as leis & determinações da Tenca, mas fazer a gente plebea outras perturbações semelhantes a estas he cousa dina de castigo. O terceiro se o senhor da Tenca tiver por bem, que segundo a vontade & intenção dos Christãos, os padres procedão com sua seita, assi como temos dito atras, se ficão quebrando as leis de Iapão: & sendo isto cousa tão mal feita, determino que os padres não estejam nas terras de Iapão.

Pelo que doje a vinte dias concertando suas cousas, se tornem per seu reino: & se neste tempo alguem lhe fizer algum mal, serà por isso catigado. O quarto, porque a nao vem fazer sua fazenda, & he cousa mui differente, fação embora suas fazendas. O quinto, daqui por diante, não somente mercadores, mas qualquer outras pessoas que vierem da India, & não forem impedimento às leis dos Càmis & Fotoquas, podem vir livremente a Iapão, & assi o saibão.

Aos quinze annos da era de Texon, aos dezanove dias da sexta lua.

## 2. Traducción al castellano

### *Determinación del señor de Tenka*

En primer lugar, porque Japón es el reino de los *kami*, [por eso, que] desde el reino de los cristianos vengan los padres aquí a dar una ley demoníaca es una cosa muy mal hecha. En segundo lugar, viniendo a estos reinos y estados de Japón, nos hacen de su secta y para ello destruyen los templos de los *kami* y los *hotoke*, lo cual es algo nunca antes visto ni oído por nadie. Cuando el señor de Tenka da a los hombres reinos, villas, ciudades y rentas, son bienes temporales, y ellos son obligados a guardar enteramente las leyes y determinaciones de Tenka, de modo que hacer entre la gente plebeya perturbaciones semejantes a aquellas [la destrucción de templos] es cosa digna de castigo. En tercer lugar, si el señor de Tenka tuviese como algo bueno que, según la intención y voluntad de los cristianos, los padres procedieran con su secta, como hemos dicho antes, se quebrarían las leyes de Japón, y siendo esto cosa tan mala, determino que los padres no estén más en tierras japonesas.

Por lo cual, de hoy a veinte días, tras arreglar sus cosas, deben volver a su reino. Y en este tiempo, si alguien les hace daño, será por eso castigado. En cuarto lugar, porque la nave viene a hacer sus negocios y esto es cosa muy diferente, que siga haciendo sus negocios. En quinto lugar, de ahora en adelante, no solamente los mercaderes, sino cualquier otra persona que venga de la India y no lo impidieran las leyes de los *kami* y los *hotoke*, puede venir libremente a Japón, y que así lo sepa.

A los quince años de la era de Tensho [1587], a diecinueve días de la sexta luna.



## **BIBLIOGRAFÍA**

### **1. FUENTES**

#### **1.a. Fuente principal**

*Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580. Primeiro tomo (Edição fac-similada da edição de Évora, 1598). Maia: Castoliva editora, 1997. [Citado como *Cartas de Évora*].*

*Segunda Parte das cartas de Iapão que escreverão os padres, & irmãos da Companhia de Iesus (Edição fac-similada da edição de Évora, 1598). Maia: Castoliva editora, 1997. [Citado como *Cartas de Évora II*].*

#### **1.b. Fuentes secundarias**

ACOSTA, José de. 1670 (1588). *De promulgando evangelio apud barbaros sive De procuranda indorum salute*. Lugduni (Lyon): Laurentii Anisson.

—. 1590. *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla: Juan de Leon.

*Alguns capitulos tirados das cartas que vieram este anno da 1588 dos padres da Companhia de Iesu que andam nas partes da India, China, Iapão & Reino de Angola, impressos pera se poderem com mais facilidade comunicar a muitas pessoas que os pedem. Collegidas por o Padre Amador Rebello da mesma Companhia, procurador geral das provincias da India, & Brasil, &. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1588. [Citadas como *Cartas de Lisboa 1588*].*

*Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus que andão nos Reynos de Iapão escreverão aos da mesma Companhia da India e Europa des do anno de 1549 ate o de 66.* Coimbra: Antonio de Maris, 1570. [Citado como *Cartas de Coimbra 1570*].

*Compendio de algunas cartas que este anno de 97 vierão dos padres da Companhia de Iesu que residem na India, & corte do grão Mogor, & nos reinos da China, & Iapão, & no Brasil, em que se contem varias cousas.* Lisboa: Alexandre de Siqueira, 1598. [Citado como *Cartas de Lisboa 1598*].

*Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la compañía de Iesus, que andan por la India y otras partes orientales, escribieron a los de la misma compañía en Portugal.* Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1562. [Citado como *Cartas de Coimbra 1562*].

*Copia de las cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Iesus que andan en el Iapon escribieron a los de la misma Compañía de la India, y Europa, desde el año de M.D.XLVIII que começaram, hasta el pasado de LXIII. Trasladas de Portugues en Castellano.* Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1565. [Citado como *Cartas de Coimbra 1565*].

*Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos de la compañía de Iesus que escribieron de la India, Iapon y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano.* Coimbra: João Alvares, 1555. [Citado como *Cartas de Coimbra 1555*].

*Copia de unas cartas del padre maestro Francisco y del padre M. Gaspar, y de otros padres de la Compañía de Jesús, que escribieron de la India a los hermanos del colegio de Jesús de Coimbra.* Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1551. [Citado como *Cartas de Coimbra 1551 Jap*].

- Copia de unas cartas embiadas de Brasil por el padre Nóbrega de la Compañía de Jesús.*  
Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1551. [Citado como *Cartas de Coimbra 1551 Br*].
- FRÓIS, Luis. 1599. *Relatione della gloriosa morte di XXVI posti in croce per commandamento del Re di Giappone, alle 5 de febraio 1597, de quali sei furno Religiosi di San Francesco, tre della Compagnia di Giesu, & dicisette Christiani Giapponesi.* Milán: Pacifico Pontio.
- . 1976. *Historia de Japam.* Vol.I. Ed. José WICKI. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa.
- . 2001. *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão.* Ed. Rui Manuel LOUREIRO. Lisboa: Instituto Português de Oriente.
- LANCILOTTO, Nicolao. 1990. “Información sobre Japón. Cochín, 28 de diciembre de 1548”. Ed. Juan RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos del Japón 1547-1557.* Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, pp. 44-69.
- LOYOLA, Ignacio de. 1963. “Constituciones de la Compañía de Jesús”. En: *Obras.* Ed. Ignacio IPARRAGUIRRE. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, pp. 416-595.
- . 1963. “Carta al P. Pedro Fabro”. En: *Obras, op.cit.*, pp. 648-651.
- . 1963. “Ejercicios espirituales”. En: *Obras, op.cit.*, pp. 196-273.
- RAMUSIO, Giovanni Battista. 1554. “Informatione dell'isola novamente scoperta nella parte di Settentrione chiamata Giapan”. En: *Primo volume, et seconda editione delle Navegationi et Viaggi.* Venezia: Giunti, ff. 418r-425v.
- RUIZ-DE-MEDINA, Juan (ed.). 1990. *Documentos del Japón 1547-1557,* Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.
- (ed.). 1995. *Documentos del Japón 1558-1562.* Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

- SANDES, Duarte de. 2009 (1590). *Missão dos Embaixadores Japoneses. Tomo I (colóquios I-XVIII)*. Trad. Américo da COSTA RAMALHO; ed. del texto latino Sebastião TAVARES DO PINHO. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- . 2009b (1590). *Missão dos Embaixadores Japoneses. Tomo II (colóquios XIX- XXXIV)*. Trad. Américo da COSTA RAMALHO; ed. del texto latino Sebastião TAVARES DO PINHO. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- VALIGNANO, Alessandro. 1954. *Sumario de las cosas de Japón*. Ed. José L. ÁLVAREZ-TALADRIZ. Tokio: Sophia Daigaku.
- . 1946. *Il ceremoniale per i misionari del Giappone*. Ed. Joseph F. SCHÜTTE. Roma: Storia e Letteratura.
- XAVIER, Francisco de. 1944. *Epistolae Xaverii*. Eds. Georg SCHURHAMMER y Joseph WICKI. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

### **1.c. Otras fuentes mencionadas**

- ARRIAGA, Pablo Joseph. 1621. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima: Geronymo de Contreras.
- CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier. 1736. *Histoire et description generale du Japon ou l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre*. Paris: J. Gandouin.
- CRASSET, Giovanni. 1738. *La storia della chiesa del Giappone*. Venecia: Baglioni.
- COLÓN, Cristóbal. 2012. *Diarios, cartas y relaciones. Antología esencial*. Eds. Valeria AÑÓN y Vanina TEGLIA. Buenos Aires: Corregidor.
- EUSEBIO DE CESAREA. 1994. *Vida de Constantino*. Trad. y ed. Martín GURRUCHAGA. Madrid: Gredos.

- GARCÍA DESCALANTE, Alvarado. 1866. “Relación del viaje que hizo desde la Nueva-España á las Islas del Poniente Ruy Gómez de Villalobos, por orden del virey D. Antonio de Mendoza”. En: Torres de Mendoza (ed.), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*. Tomo V. Madrid: Imprenta de Frias y compañía, pp. 117-209.
- KAEMPFER, Engelbert. 1727. *The History of Japan, Giving an Account of the Ancient and Present State and Government of that Empire*. Trad. J. G. SCHEUCHZER. Londres: Hans Sloane.
- MONTAIGNE, Michel de. 1870 (1580). “Des cannibals”. En: *Essais de Michel de Montaigne. Texte original de 1580 avec les variantes des éditions de 1582 et 1587*. Bordeaux: Féret et fils, pp. 166-181.
- MORO, Tomás. 2014 (1516). *Utopía*. Trad. J.L. GALIMIDI. Buenos Aires: Colihue.
- PIGAFETTA, Antonio. 1800. *Primo viaggio intorno al globo terracqueo*. Milán: Giuseppe Galeazzi.
- SOUSA, Francisco de. 1710. *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*. Lisboa: Valentim da Costa.
- VESPUCIO, Américo. 1951. *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos. Textos en italiano, español e inglés*. Ed. R. LEVILLIER. Buenos Aires: Nova.

## **2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

## **2.a. Bibliografía específica**

- ABE, Takao. 2011. *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*. Leiden & Boston: Brill.
- ABRANCHES PINTO, João y Henri BERNARD. 1943. “Les Instructions du Pere Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe”. En *Monumenta Nipponica*, vol. 6, nº 1-2, pp. 391-403.
- APP, Urs. 2012. *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhism Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kyoto: UniversityMedia.
- ARIMURA, Rie. 2011. “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas”. En *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, vol. XXXIII, N°98, pp. 55-106.
- BOSCARO, Adriana. 2008. *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- BOURDON, Léon. 1993. *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*. Paris: Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian.
- BOXER, Charles R. 1951. *The Christian Century in Japan: 1549-1650*. Berkeley: University of California Press.
- . 1963. *The Great Ship from Amacon. Annals from Macao and the Old Japanese Trade, 1555-1640*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- . 2002 (1969). *O império marítimo português*. San Paulo: Companhia das Letras.
- BROWN, Judith. 1994. “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe”. En *Renaissance Quarterly*, vol. 47, N°1, pp. 872-906.
- CABEZAS GARCÍA, Antonio. 1994. *El siglo ibérico de Japón*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- CARNEIRO, Roberto y A. Teodoro de MATOS (dirs.). 1994. *O século cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa y Universidade Nova de Lisboa.
- CARY, Otis. 2003 (1909). *A History of Christianity in Japan*. London: Routledge & Courzon.
- CIESLIK, Hubert. 1940. *Kirishto-ki und Sayo-yoroku. Japanische Dokumente zu Misionsgeschichte des 17. Jahrhunderts*. Tokyo: Monumenta Nipponica Monographs.
- . 1954. “The Great Martyrdom of Edo 1623. Its Causes, Course, Consequences”. En *Monumenta Nipponica*, vol. 10, nº1-2, pp. 1-44.
- . 1974. “The case of Cristovão Ferreira”. En *Monumenta Nipponica*, vol. 29, nº1, pp.1-54.
- COUTINHO, Valdemar. 1999. *O fim da presença portuguesa no Japão*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.
- COSTA RAMALHO, Américo de. 2009. “Prefácio”. En: Duarte de SANDES, *Missão dos Embaixadores Japoneses. Tomo I (colóquios I-XVIII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 5-15.
- CROS, Joseph Marie. 1900. *Saint François de Xavier: sa vie et ses lettres*. Paris: Vitor Retaux.
- EBISAWA, Arimichi. 1960. *Christianity in Japan: a Bibliography of Japanese and Chinese Sources*. Tokio: International Christian University.
- . 1966. *Nihon Kirishitan shi*. Tokio: Hanawa Shobo.
- ELISON, George. 1973. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- ELISONAS, Jurgis [Elison, George]. 1991. “Christianity and the daimyô”. En: J. W. HALL (ed.), *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan*. Cambridge:

- Cambridge University Press, pp. 301-372.
- FERNANDES PINTO, Ana. 2004. *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*. Macau: Instituto Português do Oriente y Fundação Oriente.
- . 2014. *Tragédia mais gloriosa que dolorosa. O Discurso Missionário sobre a Perseguição aos Cristãos no Regime Tokugawa na Imprensa Europeia (1598-1650)*. Tesis doctoral. Universidade Nova de Lisboa.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, Marcos. 1999. “La misión Keicho (1613-1620): Cipango en Europa. Una embajada japonesa en la Sevilla del siglo XVII”. En *Studia historica. Historia moderna*, N°20, pp. 269-296.
- GARCÍA, José Manuel. 1997. “Apresentação”. En: *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580. Primeiro tomo (Edição fac-similada da edição de Évora, 1598), op.cit.*, pp. 11-43.
- HIGASHIBABA, Ikuo. 2001. *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Boston: Brill.
- HOSNE, Ana C. 2013. *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*. London, New York: Routledge.
- HOYOS HATTORI, Paula. 2012. “Imágenes de Japón en el otoño del Renacimiento: La construcción de la alteridad en el *Tratado...* (1585) de Luis Fróis”. En: Américo CRISTÓFALO (dir.), *Actas del V Congreso Internacional de Letras*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pp. 1626-32.
- . 2016. “Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas”. En *Anuario de la Escuela de Historia (Virtual)*, vol. VIII, pp. 90-109.



- KISHINO, Hisashi. 2009. "From *Dainichi* to *Deus*. The Early Christian Missionaries' Discovery and Understanding of Buddhism". En: Antoni ÜÇERLER (ed.), *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparision 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 45-60.
- KNAUTH, Lothar. 1972. *Confrontación transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico. 1542-1639*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LABORINHO, Ana P. 1994. "A questão da língua na estratégia da evangelização: as missões no Japão". En Roberto CARNEIRO e Teodoro de MATOS (ed.), *O século cristão do Japão, op.cit.*, pp. 369-390.
- LAURES, Johannes. 1940. *Kirishitan Bunko: A Manual of Books and Documents on the Early Christian Missions in Japan*. Tokyo: Sophia University.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012. *La otra cara de la luna. Escritos sobre el Japón*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- LIDIN, Olof G. 2002. *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*. Copenhagen: Nordic Institute of Assian Studies.
- LISON TOLOSANA, Carmelo. 2005. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal.
- LÓPEZ GAY, Jesús. 1960. "La primera biblioteca de los jesuitas en el Japón (1556). Su contenido e influencia". En *Monumenta Nipponica*, vol. 15, N° 3-4, pp. 350-379.
- . 1970. *La liturgia en la misión del Japón del siglo XVI*. Roma: Libreria dell'Università Gregoriana.
- MORAN, J.F. 1993. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. London & New York: Routledge.
- NAWATA WARD, Haruko. 2009. "Jesuit Encounter with Confucianism in Early Modern

- Japan”. En *The Sixteenth Century Journal*, vol. 40, N°4, pp. 1045-1067.
- OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. 1993. *Portugal e o Japão. O século Namban*. Lisboa: Imprensa nacional Casa da Moeda.
- . 1998. *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tesis doctoral. Universidade Nova de Lisboa.
- . 1999. *O Japão e o cristianismo no século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*. Lisboa: Sociedade Histórica da independência de Portugal.
- . 2000. “Japão”. En: A. H. de OLIVEIRA MARQUES (dir.), *História dos portugueses no Extremo Oriente*, 1º vol., Tomo II, *De Macau a Periféria*. Lisboa: Fundación Oriente, pp. 379-472.
- PAGÈS, Léon. 1869. *Histoire de la religion chrétienne au Japon, depuis 1598 jusqu'à 1651*. Paris: C. Douniol.
- PALOMO, Federico. 1994. *Poder y disciplinamiento en la diócesis de Évora: el episcopado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- . 2005. “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”. En *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos IV, pp. 57-81.
- . 2015. “António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno”. En *Histórica*, vol. 39, N°1, pp.7-40.
- PROUST, Jacques. 1997. *L'Europe au prisme du Japon*. Paris: Albin Michel.
- RIBEIRO, Madalena. 2007. “Gaspar Vilela. Between Kyushu and the Kinai”. En *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 15, pp.9-27.
- . 2009. *Samurais cristãos. Os jesuítas e a nobreza cristã do Sul do Japão no século XVI*. Lisboa: Centro de História Além-Mar.

- RICHMOND ELLIS, Robert. 2003. “«The Best Thus Far Discovered»: The Japanese in the Letters of Francisco Xavier”. En *Hispanic Review*, vol. 71, N°2, pp.155-169.
- ROSS, Andrew C. 1994. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. New York: Maryknoll.
- SANTOS RESENDE, Helena M. 2014. *O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI. A visão do outro de Luís Fróis nas Cartas de Évora*. Tesis doctoral. Universidade Lusíada de Lisboa.
- SCHURHAMMER, Georg. 1925. *Vida de San Francisco Javier*. Buenos Aires: Difusión.
- SCREECH, Timon. 2012. “The English and the Control of Christianity in the Edo Period”. En *Japan Review*, N°24, pp. 3-40.
- SOLA, Emilio. 2012. *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*. Alcalá: Archivo de la frontera.
- TAKIZAWA, Osami. 2010. “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón”. En *Hispania Sacra*, año LXII, N° 125, pp. 27-42.
- ÜÇERLER, Antoni J, SJ. (ed). 2009. *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparision 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- WICKI, Joseph. 1976. “Introdução”. En: Luis FRÓIS, *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, pp. 1\*-45\*.

## **2.b. Bibliografía general**

- ABULAFIA, David. 2009. *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*. Barcelona: Crítica.
- AMSTUTZ, Galen. 1998. “Shin Buddhism and Protestant Analogies with Christianity in the West”. En *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, N° 4, pp. 724-747.

- ANDRÉS, Melquíades. 1994. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- APP, Urs. 2010. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- ARCOS PEREIRA, Trinidad. 2008. “De Cicerón a Erasmo: la configuración de la epistolografía como género literario”. En *Boletín Millares Carlo*, N° 27, pp. 347-400.
- BANCHOFF, Thomas y José CASANOVA. 2016. “Introduction”. En: *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*. Washington: Georgetown University Press, pp. 1-24.
- BAÑOS, Pedro Martín. 2005. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo. 1400-1600*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BARROS FERNANDES, Eunícia. 2009. “Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro”. En *Tempo*, vol. 17, N° 27, pp. 176-198.
- BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BITTERLI, Urs. 1982 (1976). *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDON, Léon (ed.). 1994. “Preface”. En: E. GOMES ZURARA, *Chronique de Guinée (1453)*. Paris: Chaindegne.
- BOUWSMA, William. 2001. *El otoño del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- BROCKEY, Liam M. 2007. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BURCKHARDT, Jacob. 1964 (1860). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Iberia.
- BURKE, Peter. 2000. *El Renacimiento europeo*. Barcelona: Crítica.

- . 2006. “The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe”. En: J. O'MALLEY *et.al.* (ed.), *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 24-32.
- . 2010. “Culturas de la traducción en la Europa moderna”. En: Peter BURKE y Ronnie PO-CHIA HSIA (eds.), *La traducción cultural en la Europa Moderna*. Madrid: Akal, pp. 11-44.
- BURUCÚA, José E. 2001. *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica (siglos XV a XVII)*. Buenos Aires y Madrid: Miño y Dávila.
- . 2002. *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BURUCÚA, José E. y Martín J. CIORDIA (eds.). 2004. *El Renacimiento europeo: una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. Buenos Aires: Instituto Dante Alighieri.
- BURUCÚA, José E. y Nicolás KWIATKOWSKI. 2014. “Cómo sucedieron estas cosas”. *Representar masacres y genocidios*. Buenos Aires: Katz.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. 2014. “Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de espíritus: institución y carisma en los albores de la era confesional”. En *Via Spiritus. Revista de história da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, vol. 21, pp. 83-143.
- . 2014b. “Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente”. En: F.A. CAMPAGNE (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno*, Buenos Aires: Biblos, pp. 19-74.
- CATTO, Michela, Guido MONGINI y Silvia MOSTACCIO (eds.). 2010. *Evangelizzazione e Globalizzazione*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- CATZ, Rebecca. 1991. “Fernão Mendes Pinto and his *Peregrinação*”. En *Hispania*, Vol. 74, N° 3, p. 501-507.

- CERTEAU, Michel de. 2007. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- CHARTIER, Roger. 1992. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- CIORDIA, Martín José. 2011. “Perspectiva de investigación en los estudios renacentistas”. En: Martín CIORDIA *et.al.*, *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, pp. 7-34.
- (comp.). 2014. *Estudios sobre el Renacimiento*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- COLOMBI, Beatriz. 2010. “El viaje, de la práctica al género”. En: Mónica MARINOTE y Gabriela TINEO (eds.), *Viaje y relato en Latinoamérica*. Buenos Aires: Katatay, pp. 287-308.
- CONZE, Edward. 2013 (1951). *El budismo. Su esencia y desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CORSI, Elisabetta. 2004. *La fábrica de las ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*. México: El colegio de México.
- (ed.). 2008. *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: El colegio de México.
- CULLEN, Christopher. 2008. “Cosmogony”. En: Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, vol.1. Londres y Nueva York: Routledge, pp.47-48.
- CURVELO, Alexandra. 2008. “The Artistic Circulation between Japan, China and the New Spain in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries”. En *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol.16, pp. 59-69.
- . 2015. *Obras-primas dos Biombos Nanban. Portugal-Japão no século XVII*. Paris: Chandeigne.

- DUVOILS, Pierre. 2008 (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L' extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- ELIAS, Norbert. 2012 (1969). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012b (1977). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELLIOTT, J.H. 1973. *La Europa dividida: 1559-1598*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FERRO, João. 1993. “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII”. En *Lusitania Sacra* 2º série, tomo V, pp.138-158.
- FLORES, Jorge. 2000. “China e Macau”. En: A. H. de OLIVEIRA MARQUES (dir.), *História dos portugueses no Extremo Oriente*, 1º vol., Tomo II, *De Macau a Periféria*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 151-293.
- GANDINI, M. Juliana; Malena LÓPEZ PALMERO; Carolina MARTÍNEZ y Rogelio C. PAREDES. 2011. *Dominio y reflexión. Viajes reales y viajes imaginarios en la modernidad temprana (siglos XV a XVIII)*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- . 2013. *Fragmentos imperiales. Textos e imágenes de los imperios coloniales en América (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Biblos.
- GANDINI, M. Juliana; Malena LÓPEZ PALMERO y Carolina MARTÍNEZ (eds.). 2016. *Prismas de la experiencia moderna: Europa, el mundo ultramarino y sus representaciones entre los siglos XVI y XVIII*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- GANDINI, M. Juliana. 2011. “Filippo Sasetti y el Renacimiento en India”. En: M. Juliana GANDINI *et. al.*, *Dominio y reflexión, op.cit.*, pp. 27-61.
- . 2013. “Traduciendo a los otros: cadenas de interpretación entre América y Europa en

- torno a los Naufragios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca”. En: M. Juliana GANDINI *et.al.*, *Fragmentos imperiales*, op.cit., pp. 23-45.
- . 2014. “Las islas de los paganos. El humanismo y sus otros en la primera expansión atlántica (1341)”. En *Revista Estudios del ISHIR*, vol. 4, N° 8, pp. 22-36.
- GARIN, Eugenio. 1984 (1967). *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- . 1987 (1949). *La educación en Europa 1400-1600*. Barcelona: Crítica.
- GAUNE, Rafael. 2013. “El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598”. En *Historia Crítica* 50, pp. 13-35.
- GIL, Juan. 1991. *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza.
- GINZBURG, Carlo. 2006. “Ninguna isla es una isla”. En *Historia, antropología y fuentes orales*, N°35, pp.5-21.
- GRAFTON, Anthony. 1992. *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2011 (1997). “El lector humanista”. En: Guglielmo CAVALLO y Roger CHARTIER (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, pp. 229-267.
- GREENBLATT, Stephen. 2008 (1991). *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*. Barcelona: Marbot.
- GREENE, Thomas. 1982. *The light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, New Haven & London: Yale University Press.
- GRUZINSKI, Serge. 2010 (2004). *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GURRUCHAGA, Martín. 1994. “Introducción”. En: EUSEBIO de Cesarea, *Vida de*



- Constantino. Madrid: Gredos, pp. 7-121.
- HALE, John R. 1996. *La civilización del Renacimiento en Europa. 1450-1620*. Barcelona: Crítica.
- HALL, John W. 2008. "Introduction". En: J.W. HALL (ed.), *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-39.
- HARTOG, François. 2003. *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INGRAM, Paul. 1971. "Shinran Shōnin and Martin Luther: A Soteriological Comparison". En *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 39, N° 4, pp. 430-447.
- . 1988. "Faith as Knowledge in the Teaching of Shinran Shonin and Martin Luther". En *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, pp. 23-35.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio. 1963. "Introducción a los *Ejercicios*"; "Introducción a las *Constituciones*". En: Ignacio de LOYOLA, *Obras*, op.cit., pp. 162-194 y pp. 387-415.
- IRWING, Robert. 2006. *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*. London & New York: Allen Lane.
- JUSTO, María de la Soledad. 2013. "«Que no es para todos». El deber de escribir en la Compañía de Jesús." En *Actas y comunicaciones del Instituto de historia antigua y medieval*, vol. 9, pp. 1-10.
- KAKUZŌ, Okakura. 1961 (1906). *El libro del té*. Trad. Kazuya SAKAI. Buenos Aires: Ediciones Mondounevo.
- KITAGAWA, Joseph. 1966. *Religion in Japanese history*. New York: Columbia University Press.
- KRISTELLER, Paul O. 1993 (1979). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid:

Fondo de Cultura Económica.

KURODA, Toshio. 1981. "Shinto in the History of Japanese Religion". En *The Journal of Japanese Studies*, vol.7, n°1, pp. 1-21.

LATOUR, Bruno. 2012 (1991). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

LEVINAS, Marcelo Leonardo. 1999. *Las imágenes del universo. Una historia de las ideas del cosmos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MALDAVSKY, Aliocha. 2014. "Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)". En *Histórica*, vol. XXXVIII, N°2, pp. 71-109.

MANSFIELD, Stephen. 2009. *Japanese Stone Gardens. Origins, Meanings, Forms*. Tokyo: Tuttle.

MARIN, Louis. 2009. "Poder, representación, imagen". En *Prismas. Revista de historia intelectual*, N°13, pp. 135-153.

MARTÍNEZ, Carolina. 2013. "Tras las huellas de una singular experiencia colonial: la Francia Antártica en los orígenes de la modernidad temprana europea". En: M.J. GANDINI *et.al.*, *Fragmentos imperiales, op.cit.*, pp. 47-68.

MASSARELLA, Derek. 1990. *A World Elsewhere. Europe's Encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New Haven and London: Yale University Press.

—. 2000. *William Adams and Early English Enterprise in Japan*. London: London School of Economics and Political Science.

MATSUO, Kenji. 2007. *A History of Japanese Buddhism*. Kent: Global Oriental.

MEHTA, Geeta y Kimie TADA. 2008. *Japanese Gardens*. Tokyo: Tuttle.

MIGNOLO, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press.

- MORRÁS, María (ed.). 2000. *Manifiestos del humanismo*. Barcelona: Península.
- NELLES, Paul. 2014. “Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI”. En *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, pp. 49-70.
- O'MALLEY, John (ed.). 2006. *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press.
- ORTIZ, Renato. 2003. *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*. Buenos Aires: Interzona.
- PAREDES, Rogelio. 2004. *Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- . 2011. “Introducción. Dominio y reflexión, o los sutiles caminos del mestizaje”. En: M. Juliana GANDINI *et.al.*, *Dominio y reflexión, op.cit.*, pp. 5-23.
- . 2013. “Introducción”. En: M. J. GANDINI *et.al.*, *Fragmentos imperiales, op.cit.*, pp. 11-21.
- PARKER, Geoffrey. 1990. *La revolución militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente, 1500-1800*. Barcelona: Crítica.
- PARRY, John H. 1975 (1949). *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PINGUET, Maurice. 2016 (1984). *La muerte voluntaria en Japón*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie. 2010. “La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700”. En: Peter BURKE y Ronnie PO-CHIA HSIA (eds.), *La traducción cultural en la Europa Moderna, op.cit.*, pp. 45-60.
- ROMO FEITO, Fernando. 2012. “*De interpretatione recta*”, de Leonardo Bruni. *Un episodio en la historia de la traducción y la hermenéutica*. Vigo: Universidad de Vigo.

- RUBIO, Carlos y Rumi TANI MORATALLA. 2008. "Introducción". En: *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Madrid: Trotta, pp. 13-40.
- SAID, Edward. 2002 (1978). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- SANMI, Sakaki. 2002 (1985). *Chado. The way of tea*. Boston: Tuttle.
- SCHLOESSER, Stephen. 2014. "Accommodation as a Rhetorical Principle". En *Journal of Jesuit Studies*, n°1, pp. 347-372.
- SCHWARTZ, Stuart B. 1994. "Introduction". En: *Implicit understandings. Observing, reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-19.
- SERRÃO, Vítor. 2015. *Arte, religião e imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*. Vila Viçosa: Fundação Casa de Bragança.
- SFORZA, Nora. 2016. "La palabra que construye imágenes. América en la Italia del siglo XVI (una aproximación al Manoscritto di Ferrara)". En: M.J. GANDINI *et.al.* (eds.), *Prismas de la experiencia moderna, op.cit.*, pp. 45-59.
- SHIRANE, Haruo. 2012. *Japan and the Culture of the Four Seasons: Nature, Literature and the Arts*. New York: Columbia University Press.
- SILVA, Alberto. 2000. *La invención de Japón*. Buenos Aires: Norma.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. 2012. *The Portuguese Empire in Asia: 1500-1700*. Sussex: John Wiley & Sons.
- TANAKA, Michiko (coord.). 2011. *Historia mínima de Japón*. México: El Colegio de México.
- TOBY, Ronald P. 1977. "Reopening the question of Sakoku: Diplomacy in the legitimation of the Tokugawa Bakufu". En *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, N°2, pp. 323-363.
- TODOROV, Tzvetan. 2011 (1989). *Nosotros y los otros*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- TOLA, Fernando y Carmen DRAGONETTI. 2012. *Filosofía budista. La vaciedad universal*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- TORRES LONDOÑO, Fernando. 2002. “Escrevendo Cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI”. En *Revista Brasileira de História*, vol. 22, Nº 43, pp. 11-32.
- TROUSSON, Raymond. 1995. “El desarrollo de la utopía moderna”. En: *Historia de la literatura utópica*. Barcelona: Península, pp.75-121.
- TURNBULL, Stephen. 2010. *Leadership, Estrategy, Conflict: Toyotomi Hideyoshi*. Oxford: Osprey.
- WALKER, Brett L. 2001. *The Conquest of Ainu Lands. Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800*. Berkeley: University of California Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The modern World-System: Capitalism, Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- WEISBERG, Gabriel. 2016. “Reflecting on Japonisme. The State of the Disciplines on the Visual Arts”. En *Journal of Japonisme*, I, pp. 3-16.
- YAMASAKI, Taiko. 1988. *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*. Boston & London: Shambhala.
- ZUPANOV, Ines. 1999. *Disputed missions Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. New Delhi: Oxford University Press.