MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Varia)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

UNA EUROPA A LA MEDIDA DE JAPÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO JESUITA EN LA MISIÓN JAPONESA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Paula Hoyos Hattori
CONICET / Universidad de Buenos Aires /
Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

Recibido: 10/07/2019
Aceptado: 09/05/2020

RESUMEN

El presente artículo propone un estudio de la imagen de Europa que los jesuitas construyeron de manera deliberada durante la misión japonesa y procuraron divulgar entre los feligreses de la reciente iglesia de Japón. Para ello, trabajaremos con una colección de cartas redactadas desde allí, impresa en Évora en 1598 y otros documentos jesuitas: el *Sumario de las cosas de Japón* (1583), un informe del Visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano; *De missione legatorum* (1590), un diálogo latino atribuido al jesuita Duarte de Sande; y las instrucciones redactadas por el mismo Valignano para guiar a distancia la primera embajada de Japón a Europa. Nos demoraremos en dos estrategias comunicativas que buscaban legitimar el lugar preeminente de Europa a nivel mundial: el desarrollo de seminarios para conformar un clero nativo y la planificación de esa embajada de cuatro jóvenes japoneses, nobles y conversos, enviada a Roma en 1582.

PALABRAS CLAVE: Compañía de Jesús; Japón; Alessandro Valignano; embajada; cartas.

EUROPE SHAPED FOR THE JAPANESE: ANALYZING THE JESUIT DISCOURSE IN THE JAPANESE MISSION IN THE SECOND HALF OF THE 16TH CENTURY

ABSTRACT

This paper analyzes the image of Europe portrayed in the Jesuit documents written from the Japanese mission. This image was deliberately made and disclosed by the missioners among the new Japanese Christians. For this goal, the paper deals with different Jesuit sources: (i) a collection of letter published in Évora in 1598; (ii) the

Sumario de las cosas de Japón (1583), written by the Visitor of the Society of Jesus in Japan, Alessandro Valignano; (iii) the latin dialogue *De missione legatorum* (1580), written by Duarte de Sande S.J.; (iv) Valignano’s Instructions for the Embassy.

KEYWORDS: Society of Jesus; Japan; Alessandro Valignano; embassy; epistles.

Paula Hoyos Hattori es Licenciada, Profesora y Doctora en Literatura por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de Literatura europea del Renacimiento en esa misma casa de estudios, y de Historia de Asia en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Investiga los primeros vínculos entre Japón y Europa (siglos XVI y XVII) con una beca posdoctoral del CONICET.
Correo electrónico: paulahoyosh@gmail.com
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0516-6635

UNA EUROPA A LA MEDIDA DE JAPÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO JESUITA EN LA MISIÓN JAPONESA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Introducción

La misión jesuita en Japón comenzó en 1549, tras la llegada de Francisco Xavier (1506-1552), Cosme de Torres (1510-1570) y Juan Fernández (1526-1567) a la ciudad de Kagoshima, en la isla Kyushu, al sur del archipiélago japonés. A lo largo de cuatro décadas, creció principalmente en distintos reinos del norte de esa isla y del centro-sur de la isla Honshu, gracias a la llegada de nuevos misioneros y a las alianzas trazadas con algunos de los grandes señores (*daimyō*) de tales regiones. Durante los últimos años del siglo XVI, sin embargo, tuvo lugar un cambio en el contexto político nipón: la unificación de gran parte del territorio bajo el general (*kampaku*) Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), que llevaría a la prohibición del cristianismo y al inicio de una persecución religiosa sin precedentes en la historia de Japón.[1]

En el marco de las primeras décadas de relativa prosperidad de la misión, tuvieron lugar una serie de intercambios entre Europa y Japón, auspiciados y detalladamente planificados por grandes figuras vinculadas o pertenecientes a la Compañía de Jesús, como el Visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano (1539-1606) o el arzobispo de Évora (Portugal), Teotónio de Bragança (1530-1602). Entre estos intercambios cuentan, naturalmente, las cartas que viajaban de una a otra geografía con noticias, indicaciones, saludos o consultas y que, en su gran mayoría, eran corregidas, traducidas y publicadas en distintas ciudades católicas de Europa.[2] Otro tipo de

[1] La misión jesuita en Japón ha sido estudiada en enorme detalle desde la perspectiva histórica. Es posible mencionar una serie de estudios realizados desde mediados del siglo XX cuya contribución al campo ha sido fundamental: los ya clásicos aportes de Charles Boxer (1951) y Ebisawa Arimichi (1960); la investigación indispensable de George Elison (1973); los aportes en la década de los noventa del siglo pasado de J. M. Moran (1993), Léon Bourdon (1993), Andrew Ross (1994), Jacques Proust (1997) o João Paulo Oliveira e Costa (1999). En las últimas dos décadas, se cuentan los también centrales abordajes de Ikuo Higashibaba (2001), Ana Fernandes Pinto (2004), Adriana Boscaro (2008), Urs App (2012) o Kenji Igawa (2017).

[2] Si bien las misivas eran redactadas en general por misioneros, hubo también salutaciones oficiales, firmadas por grandes señores japoneses y figuras políticas portuguesas como el rey Sebastián de Portugal

intercambio, en el que jugaron un rol protagónico los propios nipones, fue la primera embajada enviada de Japón a Europa (1582-1590), ideada y planificada por el mismo Valignano.

El presente artículo propone un estudio de las estrategias para construir una imagen de Europa a la medida de las necesidades de la misión, delineadas a partir de esos intercambios y concebidas en vínculo con el principio jesuita de adaptación al medio local. Sostenemos, junto a Joan-Pau Rubiés, que "la imagen de Europa transmitida por los jesuitas no era algo que se pudiese dejar al azar, más bien constituía un elemento clave de su estrategia" (2012: 54), en particular en las misiones del extremo Este asiático. Para estudiar este asunto, haremos foco en cuatro fuentes en particular: una colección de misivas redactadas desde el archipiélago japonés entre 1549 y 1590, publicada en Évora en 1598, con el apoyo del ya mencionado arzobispo de esa ciudad, bajo el título *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escriverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580*;[3] un informe del Visitador Valignano titulado *Sumario de las cosas de Japón*, datado en 1583 y que se mantuvo inédito hasta mediados del siglo XX; el diálogo latino *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*, atribuido al jesuita Duarte de Sande, publicado en Macao en 1590 en la imprenta que la embajada llevó consigo en su regreso al extremo este asiático; y las instrucciones de Valignano para guiar la Embajada a distancia.

La construcción discursiva de una Europa católica y uniforme, desprovista de conflictos políticos y disputas teológicas, puede pensarse en el marco del bien conocido método de adaptación jesuita al medio local, diseñado por Valignano para la misión nipona.[4] Siguiendo a Rui Loureiro, la adaptación implicó no sólo "estudiar la lengua y

(1554-1578).

[3] El segundo volumen del epistolario incluye misivas redactadas hasta 1590. De aquí en adelante, se abreviará el nombre como *Cartas de Évora*.

[4] La acomodación como estrategia para la conversión constituyó una marca distintiva del accionar jesuita en Asia. Diseñada en el seno de la misión japonesa por el visitador Valignano durante su primera estadía en Japón (1579-82) 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. Al mismo tiempo, la estrategia puede entenderse como "un compromiso temporal perfectamente calculado para obtener un resultado" (RUBIÉS, 2012: 55), es decir, el éxito de la conversión. Los apóstoles, así, debían adaptar sus vestimentas, formas de alimentación y de expresión a las costumbres de la tierra en la que estuvieran llevando a cabo su tarea evangelizadora: como explica Andrew Ross, debían en particular "adecuarse a las elaboradas formas de cortesía y buena educación que eran fundamentales para la vida en Japón" (1994:64). El famoso caso de los vestidos de Matteo Ricci S.J. en China ejemplifica esta adaptabilidad jesuita al medio: primero adoptó hábitos budistas, pero luego los trocó por

la cultura locales, con un uso consecuente de diversos textos japoneses” sino también la importación de libros europeos a Japón y su “lectura atenta, con el fin de seleccionar y adaptar los pasajes relevantes” (2004: 60). En este artículo nos demoraremos en dos estrategias discursivas vinculadas al segundo grupo, es decir, a la versión de Europa difundida por los misioneros en el contexto japonés. Ambas apuntaron a legitimar el lugar central de esa Europa dentro del orden mundial expresado por los jesuitas en el contexto nipón: por un lado, reconstruiremos cómo la planificación del currículo para los seminarios nipones y la exclusividad ignaciana en la empresa evangelizadora de Japón consolidaron un imaginario uniforme acerca del Viejo Mundo; por otro lado, analizaremos de qué manera la embajada de cuatro jóvenes japoneses, nobles y conversos, enviada a Roma en 1582, fue primero planificada y luego difundida con similares objetivos.

Las dos estrategias, como veremos en detalle a continuación, evidencian la aguda conciencia que el visitador Valignano tenía sobre el riesgo de “la confusión y el malentendido” entre “sistemas de representación” (GRUZINSKI, 2013: 186-187) diversos y con escasa experiencia el uno del otro. Tanto la decisión sobre los textos y los misioneros que debían circular y participar de la formación del clero local, cuanto el uso del testimonio de los cuatro embajadores contribuían a maximizar el control sobre la uniformidad del discurso europeo y su posible impacto en la cristianización de Japón. [5]

“Las verdades puras” de una Europa sin fisuras

Fundada en 1534 por Ignacio de Loyola y otros religiosos en París, la Compañía de Jesús se caracterizó desde sus inicios por su marcada estructura jerárquica y por su énfasis en la tarea evangelizadora. Ambas premisas plantearon, desde los primeros años de la institución, la necesidad de un riguroso sistema de organización que vinculara a los misioneros en ultramar con sus superiores, instalados en sitios estratégicos de la Europa católica. Uno de los pilares de este sistema fue la escritura de misivas, tal como

ropas de confuciano con el fin de ser recibido por los intelectuales de la corte Ming. La *accommodatio* de los jesuitas ha sido objeto de numerosos estudios. Ver las recientes indagaciones de: Schloesser (2014), Hosne (2013), Rubiés (2012), Po-chia Hsia (2010), Üçeler (2009).

[5] Si bien Serge Gruzinski (2013) utiliza los términos aquí citados para el estudio de la “cristianización” de lo imaginario en las sociedades indígenas de México, resulta estimulante trasladar los términos de su estudio al caso del encuentro entre jesuitas y japoneses. Agradecemos por esta sugerencia, que seguiremos explorando en futuros trabajos, a uno/a de los/as evaluadores/as de este artículo.

ha sido estudiado, entre otros, por Ferro (1993), Fernandes Pinto (2004), Palomo (2005), Justo (2013) y Nelles (2014). A través de las cartas, los superiores de las misiones podían conocer las realidades de los distintos enclaves misioneros, al tiempo que desde Europa podían diseñarse métodos adecuados para la cristianización de cada geografía. Otra estrategia para el control y el perfeccionamiento de la labor evangelizadora fue el envío periódico de visitadores, figuras clave para mantener activo el vínculo entre el General de la Compañía en Roma y las múltiples misiones de ultramar.

En el caso nipón, el encargado de controlar la misión fue el napolitano Alessandro Valignano.[6] Su primera estadía ocurrió entre 1579 y 1582, y estuvo marcada por dos debates fundamentales acerca de la organización misional: la acomodación como método para la evangelización y la posible formación de un clero nativo. La ya mencionada *acommodatio* jesuita constituye un tema que excede los fines del presente artículo, por lo que aquí enfocaremos en el segundo punto con el que, sin embargo, está firmemente vinculada. En efecto, siguiendo la interpretación de Elison (1973), la conformación de un clero japonés 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 y el arribo de refuerzos europeos a cuentagotas, una solución posible para la ampliación del cuerpo del instituto en Japón se hallaba en la planificación de un programa educativo jesuita que formara una clerecía nipona. Como señala Andrew Ross, Valignano confiaba en que "las culturas japonesa y china contenían elementos que permitirían la fundación de una iglesia cristiana local" (1994:44). El visitador defendió esta idea e impulsó la creación de una serie de seminarios y colegios de la Compañía en la isla Kyushu. En palabras de Moran, "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).[7]

De la empresa de Valignano, nos interesa enfatizar su visión en torno a qué textos europeos deberían enseñarse a los nipones y cuáles no. En el capítulo XII del *Sumario*

[6] Para mayor detalle sobre la elección de Valignano por parte del General de la Compañía, Everardo Mercuriano, y su desempeño como visitador en Japón en tres ocasiones, ver los trabajos de Moran (1993) y Ross (1994).

[7] Para mayor desarrollo de este tema, ver: Elisonas (1973: 65); Moran (1993: 161-177); Oliveira e Costa (1999: 37 y ss.).

de las cosas de Japón, libro que redactó en Macao tras su primera visita, 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 japones (*sic*), 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 japones, en los cuales se enseñe simplemente lo substancial de las cosas y las verdades puras* (...), sin 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, la cursiva es nuestra).

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 en *Las cuatro partes del mundo*, 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 de la Antigüedad clásica 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 evangelizadores de la Compañía (“se puede hacer todo esto muy cómodamente”).

Pero vale 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* (顕疑録). En ese opúsculo, Ferreira enuncia desde su reciente condición de budista y se refiere a los europeos como “Bárbaros del Sur” (*nambanjin* / 南蛮人), en alusión a su extendida presencia en Kyushu.[8] Señala el apóstata:

[8] El término *nambanjin*, que era utilizado de manera general para designar a los no-japoneses que frecuentaban la isla más meridional del archipiélago (Kyushu), luego pasó a denominar en la historia del arte japonés a los biombos que representaron la llegada de los portugueses. Ver: Curvelo (2009).

> "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" (FERREIRA, 1973: 298).[9]

En *Kengiroku*, texto 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 su filosofía en sistema con el cristianismo. En definitiva, Cristovão Ferreira (también conocido por su nombre nipón, 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 a favor del budismo.

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 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.[10] 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

[9] Tomamos el fragmento de *Kengiroku* (traducible como "Mentiras develadas") de la versión inglesa realizada por G. Elison. 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 novelista nipón Endo Shusaku en su novela *Silencio* (*Chinmoku*, 沈黙, 1966), llevada al cine por Martin Scorsese en 2016. Acerca de la vida de Ferreira y su producción anticristiana, ver: Cieslik (1974); Elison (1973); Proust (1997).

[10] 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).

estaban en templos como el Enryakuji (Kioto) 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 Lutero, el “otro poder de Amida Buda” para Shinran).[11]

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 notable síntesis sobre este asunto, el sacerdote Francisco Cabral señala en 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”.[12]

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, por ejemplo) 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 de la Compañía como portavoz de la verdadera versión del cristianismo a nivel mundial.[13]

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 (Aristóteles) o

---

[11] 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).

[12] “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” (*Cartas de Évora*, vol.I, 310r).

[13] Recientemente se han desarrollado estudios que interpretan la labor de la Compañía desde la historia global, como Catto *et.al.* (2010) o Blanchoff y Casanova (2016).

reformado (Lutero). En una misiva suya de 1587 al arzobispo de Évora Teotónio de Bragança, el visitador así lo sintetiza: "en cuanto a la opinión de Vuestra Señoría de que no se introduzcan en Japón libros de herejes o de paganos que hablen de ritos, es tan acertado que sería un muy grave error hacer otra cosa".[14] Sin mencionarlo explícitamente, Valignano planteaba como estrategia discursiva la construcción deliberada de una imagen unificada de la cristiandad, una simulación que mostrara a Europa como si no existieran en ella contradicciones ni combates.[15]

Ahora bien, para la construcción de esta 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 consistía en que

> "una de las principales cosas que mueve a los japones a dejar sus sectas y a tomar nuestra ley es ver la diversidad que hay entre las sectas de los japones 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 japones 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 y (*sic*) inciertas, (…) bastará

[14] "Quanto ao parecer que Vossa Senhoria tem que en Iapão não se introduzão livros de hereges & de gentios que fallem em ritos he tão acertado, & conveniente a Iapão, que fora mui grande erro fazerse outra cousa" (*Cartas de Évora*, vol. II, 233r).

[15] Tal como ha estudiado Rui Loureiro (2004), el sacerdote jesuita Pedro Gómez tomó recaudos similares a los prescriptos por Valignano cuando compuso su *Compendium Catholicae Veritatis in Gratiam Japponesium Fratrum Societatis Iesu*, entre 1583 y 1594. En esta obra, concebida como un "sumario de cierta parte del pensamiento europeo", "todos los textos destinados al público japonés eran cuidadosamente editados de modo que transmitieran una visión coherente y homogénea, libre de contradicciones e incertezas" (LOUREIRO, 2004: 57).

> la contrariedad de muchas opiniones y la diferencia de los hábitos y modo de proceder para les hacer creer que somos sectas distintas” (VALIGNANO, 1955: 144).

El arribo de otras “religiones”, es decir, diferentes órdenes religiosas católicas, llevaría a la confusión de los japoneses, incapaces de distinguir entre diferencias de forma y de fondo. Los nipones, al observar entre los jesuitas y los demás 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, dudarían de su verdad. 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” (VALIGNANO, 1955: 144).

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 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 misivas incluidas en las *Cartas de Évora*.[16] 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.

[16] 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”, *Cartas de Évora*, vol.I, 478v).

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 tenemos, quieran guiarse en Japón a la manera de Europa y todo se confunda y eche a perder” (VALIGNANO, 1955: 180).

Según el napolitano, no saber “qué cosa es Japón” condenaría al fracaso a toda empresa evangelizadora no-jesuita. 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”.[17] 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-jesuitas 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 desde Japón a Goa en 1583. En palabras de Ross, para el visitador era necesario evitar el arribo de los “conquistadores” (ROSS, 1994: 44). Como explica Elison, su iniciativa 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 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 sobre ese

[17] 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).

territorio, tan deseadas por los jesuitas, llegaron a su fin.

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 de quien fuera cercano a Alessandro Valignano y ex-jesuita, el ya mencionado Teotónio de Bragança.[18] 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 también fueron incluidas en el monumental epistolario eborense.

Un periplo jesuita: la primera embajada japonesa a Roma (1582-1590)[19]

El 1° de diciembre de 1587, Valignano firmó una carta destinada a Teotónio, en la que le daba “la más deseada noticia que ahora deseará saber”: “sus hijos japoneses han llegado sanos y salvos aquí a Goa, después de haber pasado muchos peligrosos trabajos”.[20] Los “hijos japoneses” de los que daba noticias el visitador 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 Valignano durante su primera estadía en la misión. 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 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

[18] Para mayor detalle sobre la historia de la edición eborense, remitimos al trabajo de Fernandes Pinto (2004). Para conocer la figura de Teotónio de Bragança y la renovación cultural de Évora durante su arzobispado, sugerimos la lectura de Palomo (1994) y Serrão (2015).

[19] Una versión preliminar y más breve de este apartado fue presentado como ponencia en las Jornadas “¿Asia? Desde una perspectiva global”, que tuvieron lugar en la Universidad Nacional de San Martín en noviembre de 2016.

[20] “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” (*Cartas de Évora*, vol. II, 232r).

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 buenaventura de los embajadores a Teotónio de Bragança, quien los había agasajado durante su visita por la diócesis de Évora.

La primera mención sobre esta embajada en las epístolas que conforman las *Cartas de Évora* aparece en una misiva del sacerdote Gaspar Coelho (1530-1590) del 15 de febrero de 1582.[21] 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”.[22] 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”.[23] 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 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, la Compañía se valía de esos cuatro japoneses como evidencia.

Como dijimos, Valignano finalmente no pudo acompañar a los embajadores hasta Europa, por lo que desde Goa envió precisas instrucciones acerca del protocolo con el cual debían ser recibidos. Estos cincuenta y cinco lineamientos, que estaban destinados

[21] La embajada es mencionada también en los primeros folios del primer volumen del epistolario, en la dedicatoria del arzobispo de Évora a Francisco Xavier y Simón Rodrigues.

[22] “Iuntamente 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” (*Cartas de Évora*, vol. II, 17v).

[23] “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” (*Cartas de Évora*, vol. II, 17v).

a Nuno Rodrigues, incluían los objetivos de la embajada expuestos en la carta de Coelho y, entre otros temas, contemplaban: qué vestimentas debían guardar los japoneses ante los reyes, el papa y otras autoridades europeas; qué regalos japoneses debían presentar en cada visita; qué regalos europeos debían llevar de regreso a Japón; cuáles paseos eran recomendables y cuáles era preferible evitar; qué cartas debían escribir desde Europa, etc. (VALIGNANO, 1583; ABRANCHES PINTO y BERNARD, 1943). Un punto muy relevante para nuestro trabajo es la instrucción número quince, en la que el visitador señala qué resulta necesario para poder cumplir el segundo objetivo de la embajada, es decir, que los jóvenes japoneses dieran “testimonio” y así creciera “el crédito y la autoridad que conviene a nuestras cosas” (VALIGNANO, 1583: 52r):

> “15. Para alcanzar la segunda cosa que se pretende, es necesario que los niños sean bien recibidos y favorecidos por los muchos señores, y que comprendan tanto la grandeza de sus estados cuanto la hermosura y riqueza de nuestras ciudades, y el crédito y la autoridad que nuestra religión tiene ante todos. Y para eso, en la corte de su Majestad en Portugal y en Roma, y en las otras ciudades por las que pasaran, les deben hacer ver todas las cosas mejores y vistosas, como edificios, iglesias, palacios, jardines y otras cosas semejantes, como objetos de plata, ricas sacristías y otras cosas que los puedan edificar, no dejando que vean ni sepan ninguna cosa que les provoque juicios contrarios” (VALIGNANO, 1583: 52v).[24]

En la misma línea de esta instrucción, Valignano también solicitó ayuda por carta a su amigo Teotónio de Bragança,[25] para que los embajadores fueran “favorecidos y tratados de tal manera que vuelvan a Japón contentos y satisfechos” y entonces pudieran “dar testimonio” de “la grandeza de nuestra religión cristiana y la gloria y la majestad de su Santidad y los demás príncipes de Europa”.[26] El italiano, al explicitar que “no vean ni sepan ninguna cosa” conflictiva, hacía énfasis en que los nipones “aprendieran y vieran

[24] “15. Pera alcançar a 2° cousa que se pretende he necessario q os mininos sejam bem recevidos e favorecidos dos muitos senhores e que entendam a grandeza dos seus estados com a furmosura e riqueza de nossas cidades, o credito e autoridade que tem com todos nossa religion. Y pera isso debem q na corte de S. Mde em Portugal y em Roma y as mais cidades por onde passarem lhes fazam ver todas as cousas melhores y grandes, de recamaras, igrejas, paços, jardins, y outras cousas semelhantes, como [...] de prata, sancristias ricas, y mais coisas que os possan edificar, não lhe fazendo ver nem saber nha cousa para elles causar conceitos contramano.”

[25] 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”, *Cartas de Évora*, vol. II 89r).

[26] “importa muito que sejão favorecidos, & tratados de tal maneira que tornem contentes, & satisfeitos a Iapão”; “depois tornando ao Japão possão dar testemunho do que virão”; “que elles conheção a grandeza da nossa lei Christã, & a gloria, & magestade de sua Santidade, & mais principes de Europa” (*Cartas de Évora*, vol. II, 89r).

sólo las cosas buenas" (BROWN, 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 prelados y, menos aún, sobre los problemas de la Reforma" (1972: 110).

Los cuatro elegidos eran jóvenes de entre trece y quince años al momento de embarcarse, y estaban emparentados con tres grandes señores de la isla de Kyushu que se habían convertido al cristianismo con los nombres de don Francisco (Otomo), don Bartolomé (Omura) y don Protasio (Arima).[27] Los emisarios principales eran Mâncio Ito, sobrino del *daimyō* 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 Omura, 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 en el comienzo de este apartado, 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, 2009: 7).[28] Sostenemos que este "malentendido" debe leerse como un equívoco deliberado por parte de la Compañía, que recuerda un procedimiento

[27] Don Francisco y don Bartolomé eran respectivamente Otomo Yoshishige y Omura 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 *daimyō* anticristiano Ryuzoji Takanobu, interesado en las tierras de los Arima. Ver: Ribeiro (2009: cap. IV).

[28] Entre los muchos documentos sobre la embajada Tensho que ha estudiado Carlo Pelliccia, cabe mencionar uno sobre este asunto, correspondiente al Archivio di Stato di Forlì, datado el 17 de julio de 1585, que da testimonio de los costos de recepción de la embajada del siguiente modo: "Se piace che per honorare quei *quattro Prencipi del Giappone* i signori Conservatori habbiano autorità di spendere…" (PELLICCIA, 2018: 110, nuestro subrayado).

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.[29] Así, estos sobrinos o parientes lejanos de tres de los muchos gobernantes de una de las islas del 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 fue una de las primeras en salir de la imprenta de tipos móviles que los ignacianos de la comitiva llevaron desde Europa hasta el Asia portuguesa y fue publicada en Macao en 1590.

De missione legatorum… es un diálogo latino entre los protagonistas de la embajada y dos de sus coterráneos llamados Leo y Linus, 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 Sande (1531-1600), bajo la supervisión de Valignano y en base a las anotaciones de los propios viajeros nipones, hoy perdidas.[30] La obra, organizada en treinta y cuatro capítulos (denominados coloquios), narra en la voz del embajador Miguel las vicisitudes del periplo en barco hasta Lisboa y, una vez allí, detalla los pormenores de las ciudades europeas visitadas

[29] El humilde *kokujin* (rango menor al de *daimyō*) Omura Sumitada, tras su conversión, era comparado con Constantino el Grande y era llamado "rey" de Omura. 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, en 1586, la isla de Kyushu había sido subyugada por Toyotomi Hideyoshi, segundo unificador de Japón.

[30] Américo da Costa Ramalho (1994; 2009) demostró la autoría de Duarte de Sande, 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).

por los nipones. A los fines de nuestro trabajo, enfocaremos sólo en los coloquios que refieren explícitamente al lugar preeminente de la Europa católica frente al resto del mundo. Los cinco capítulos dedicados a la estadía en Roma describen a la ciudad como la “capital de todo el mundo”,[31] cuya bien ganada fama despertaba irrefrenables deseos de visitarla (coloquio XXII). Según el relato del embajador japonés Miguel, Roma regía la extensa “República cristiana” (SANDE, 2009: 456) que habían recorrido desde Lisboa y de ella era posible afirmar que constituía la cabeza misma del orbe. Por otro lado, en el coloquio final de *De Missione…*, Leo pregunta al viajero Miguel cuál de las partes del mundo que ha podido ver le parece la mejor, a lo que responde que “tras considerar y ponderar todos los factores juzgo y declaro abiertamente que Europa es la más excelente de todas las partes de la tierra”.[32] Así, frente a la comparación con el Viejo Mundo, las virtudes de Japón cambiaban de escala, para lograr el objetivo de Valignano de “quitar a los japoneses de su complacencia insular” (MASSARELLA, 2005: 340), es decir, enseñarles que en el orden del mundo concebido en Europa ocupaban un espacio periférico.

Este libro, refuerzo del discurso jesuita sobre el orden del mundo, fue diseñado en primer lugar, para los “alumnos de los seminarios japoneses”,[33] 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 antes mencionado. 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 escrito aquello que vieron para facilitar su divulgación por “toda la nación japonesa”.[34] 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. En palabras de Joan-Pau Rubiés, “el *De Missione* refleja un control del discurso muy ajustado a la misma concepción de la “embajada” como un ejercicio de propaganda” (RUBIÉS, 2012: 56).

---

[31] “Roma[,] totius orbis capite” (SANDE, 2009b (1590): 455).

[32] “omnibus spectatis et aequa lance ponderatis, iudico ingenueque assero Europam omnium orbis terrarum partium excellentissimam esse” (SANDE, 2009b (1590): 757).

[33] “alumnis seminariorum Iaponensium” (SANDE, 2009 (1590): 27).

[34] “Vos igitur nequaquam peregrinum hominen, 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.” (SANDE, 2009 (1590): 27-29).

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. 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.

Usos inesperados del discurso europeo en el siglo XVII: algunas reflexiones finales

A lo largo del artículo, revisamos el modo en que la Compañía de Jesús, a través de la figura de su visitador en Asia, construyó para Japón una imagen uniforme sobre el Viejo Mundo, deliberada y basada en estrategias comunicativas específicas. Según este perfil, Europa era un territorio geográficamente alejado de Japón, que constituía un único reino espiritual (la “República cristiana”), libre de las disputas que dividían a las “sectas” del archipiélago: era el “centro del mundo” al que este debía incorporarse. Los procedimientos comunicativos para la construcción de tal imagen uniforme fueron, tal como desarrollamos: en terreno japonés, la planificación de un currículo que formara al clero nativo soslayando toda disputa dentro del mensaje católico y la defensa de la exclusividad de los jesuitas frente a otras órdenes religiosas; en el Viejo Mundo, el ocultamiento de todo rasgo de contienda entre europeos ante los ojos de los cuatro jóvenes embajadores.

Como hemos visto, estas estrategias, basadas en el estricto control de las ideas o

experiencias a las que exponer a los japoneses (en el terreno de la misión o durante la embajada europea), fueron sostenidas hasta fines del siglo XVI. Sin embargo, el contexto en el que fue posible el control exclusivo de los jesuitas sobre la misión nipona llegaría pronto a su fin, debido a factores tanto externos, como la llegada de misioneros de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo desde Filipinas, cuanto internos, como la unificación de los distintos estados japoneses bajo el mando de Toyotomi Hideyoshi. Debido a lo primero, el cristianismo se volvió en Japón un discurso más amplio y complejo, y las estrategias para su expansión se diversificaron. Debido a lo segundo, desde la perspectiva oficial nipona, la religión extranjera devino un posible peligro para la flamante reunificación del archipiélago. En este nuevo contexto político, la fe cristiana comenzó a ser perseguida y el orden del mundo promulgado por los misioneros jesuitas desde 1549, condenado. Lejos de aquella imagen de orden, uniformidad y paz, el cristianismo pasó a ser profesado por los devotos japoneses en secreto, como una práctica insurgente ante el nuevo orden centralizado nipón. Así, fuera de toda planificación jesuita, el uso japonés de la doctrina europea fue múltiple y complejo. Por un lado, los ensayos anticristianos (entre los que cuenta el mencionado texto del apóstata Ferreira) constituyeron un importante género desde la segunda década del siglo XVII, y reconstruían la doctrina cristiana para demostrar su falsedad desde una perspectiva budista-confuciana (ELISON, 1973). Por otro, el cristianismo fue reivindicado por grupos campesinos japoneses que, también en el siglo XVII, encabezaron revueltas en contra del poder central, atribuyendo un sentido subversivo a los emblemas cristianos con que adornaban sus estandartes.[35]

De esta manera, más allá de todo intento por delinear la imagen sobre sí, los procesos de recepción por parte de los “otros” resultan siempre fértiles y autónomos. En el Japón del siglo XVII, coprotagonista de la primera etapa de la mundialización (GRUZINSKI, 2010), aquellas voluntades jesuitas por controlar y limitar el discurso sobre Europa también resultaron perimidas.

[35] La más célebre de estas rebeliones campesinas es la de Shimabara, que tuvo lugar en ese pueblo de Kyushu en 1637. Ver: Coutinho (1999). Sobre la pervivencia del cristianismo en comunidades escondidas, remitimos al reciente trabajo de Martin Nogueira Ramos, *La foi des ancêtres* (2019).

Bibliografía

Fuentes primarias

ABRANCHES PINTO, J. y BERNARD, H., (1943). “Les Instructions du Pere Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe”. *Monumenta Nipponica*, vol. 6, nº 1-2, pp. 391-403.

AAVV., (1598). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escriverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580*. Évora: Manoel de Lyra.

FERREIRA, C., (1973). “Deceit Disclosed”. En ELISON, G. (Trad.), *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. (pp. 293-318). Cambridge: Harvard University Press.

SANDE, D., 2009 (1590). *Missão dos Embaixadores Japoneses* (Tomo I, colóquios I-XVIII), Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

SANDE, D., 2009b (1590). *Missão dos Embaixadores Japoneses* (Tomo II, colóquios XIX-XXXIV), Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

VALIGNANO, A., (1954). *Sumario de las cosas de Japón*, Tokio: Sophia Daigaku.

VALIGNANO, A., (1583). *Regimento e instruição do que ha di fazer o padre Nuno Roiz que agora vay por procurador a Roma, 12 de diciembre de 1583*. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Japonica-Sinica (Jap.-Sin.), 22, fols.51r-57r.

Fuentes secundarias

AMSTUT, G., (1998). “Shin Buddhism and Protestant Analogies with Christianity in the West.” *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, N°4, pp. 724-747.

APP, U., (2012). *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhism Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Kioto: University Media.

BOSCARO, A., (2008). *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venecia: Libreria Editrice Cafoscarina.

BOURDON, L., (1993). *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*, Paris: Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian.

BOXER, C., (1951). *The Christian Century in Japan: 1549-1650*, Berkeley: University of California Press.

BROWN, J., (1994). “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe.” *Renaissance Quarterly*, vol. 47, N°1, pp. 872-906.

CIESLIK, H., (1974). “The case of Cristovão Ferreira”. *Monumenta Nipponica*, vol. 29, nº1, pp.1-54.

COUTINHO, V., (1999). *O fim da presença portuguesa no Japão*, Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

CURVELO, A., (2009). “Os portugueses na Ásia dos séculos XVI-XVII: dinâmicas económicas e sociais e vivências artísticas e culturais”. En M. J. VASCONCELOS y P. CARNEIRO, (Coords.), *Biombos Namban* (pp. 19-42). Porto: Museu Nacional de Soares dos Reis.

EBISAWA, A., (1960). *Christianity in Japan: a Bibliography of Japanese and Chinese Sources*, Tokio: International Christian University.

ELISON, G., (1973). *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press.

ELISONAS, J. [ELISON, G.], (1991). “Christianity and the daimyô.” En J.W. HALL (Ed.), *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan* (pp.301-372). Cambridge: Cambridge University Press.

FERNANDES PINTO, A., (2004). *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Macau: Instituto Português do Oriente y Fundação Oriente.

FERRO, J., (1993). “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, 2º série, tomo V, pp.138-158.

GRUZINSKI, S., (2010). *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

GRUZINSKI, S., (2013 [1988]). “La cristianización de lo imaginario.” En *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. (pp.186-202). México: Fondo de Cultura Económica.

HIGASHIBABA, I., (2001). *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Boston. Brill.

HOSNE, A.C., (2013). *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*, Londres y Nueva York: Routledge.

IGAWA, K., (2017). *Sekaishi no naka no tensyou ken'ou Shisetsu*, Tokio: Yoshikawa Kobunkan.

INGRAM, P., (1971). “Shinran Shōnin and Martin Luther: A Soteriological Comparison”. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 39, N° 4, pp. 430-447.

INGRAM, P., (1988). “Faith as Knowledge in the Teaching of Shinran Shonin and Martin Luther”. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, pp. 23-35.

JUSTO, M.S., (2013). “«Que no es para todos». El deber de escribir en la Compañía de Jesús”. *Actas y comunicaciones del Instituto de historia antigua y medieval*, vol. 9, pp. 1-10.

KITAGAWA, J., (1966). *Religion in Japanese history*, New York: Columbia University Press.

LOUREIRO, R. M., (2004). “Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582.” *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, N°8, pp. 39-63.

MASSARELLA, D., (2005). “Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582-90, *De Missione Legatorum Iaponensium*, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591”. *JRAS Series 3*, 15, 3, pp. 329-350.

MATSUO, K., (2007). *A History of Japanese Buddhism*, Kent: Global Oriental.

MORAN, J. F., (1993). *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, Londres y Nueva York: Routledge.

NELLES, P., (2014). “Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, pp. 49-70.

NOGUEIRA RAMOS, M., (2019). *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise. XVIIe-XIXe siècles*, Paris: CNRS Editions.

OLIVEIRA E COSTA, J. P., (1998). *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira* (Tesis de Doctorado), Universidade Nova de Lisboa: Lisboa.

OLIVEIRA E COSTA, J. P., (1999). *O Japão e o cristianismo no século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa: Sociedade Histórica da independência de Portugal.

PALOMO, F., (2005). “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos IV, pp. 57-81.

PALOMO, F., (1994). *Poder y disciplinamiento en la diócesis de Évora: el episcopado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602)* (Tesis de doctorado), Universidad Complutense de Madrid: Madrid.

PELLICCIA, C., (2018). “Japan Meets the West: New Documents about the First Japanese

Embassy to Italy (1585)”. *Annals of Dimitrie Cantemir Christian University*, vol. XVII, N°1, pp. 104-123.

PO-CHIA HSIA, R., (2010). “La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700.” En P. BURKE y R. PO-CHIA HSIA (Eds.), *La traducción cultural en la Europa Moderna* (pp. 45-60). Madrid: Akal.

PROUST, J., (1997). *L’Europe au prisme du Japon*, Paris: Michel Albin.

RIBEIRO, M., (2009). *Samurais cristãos. Os jesuítas e a nobreza cristã do Sul do Japão no século XVI*, Lisboa: Centro de História Além-Mar.

ROSS, A., (1994). *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, New York: Orbis Books.

RUBIÉS, J.P., (2012). “¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640.” En A. COELLO DE LA ROSA, J. BURRIEZA SÁNCHEZ y D. MORENO (Coords.), *Jesuitas e imperios de ultramar. Siglos XVI-XX* (pp. 35-63). Madrid: Sílex.

SCHLOESSER, S., (2014). “Accommodation as a Rhetorical Principle”. *Journal of Jesuit Studies*, n°1, pp. 347-372.

SERRÃO, V., (2015). *Arte, religião e imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*, Vila Viçosa: Fundação Casa de Bragança.

ÜÇERLER, A., (Ed.) (2009). *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison 1543-1644*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.