

## Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas

[Edition Politics in Jesuit Letters Written from Japan (Évora, 1598):  
Analysis of three Epistles]

Paula Hoyos Hattori

(Universidad de Buenos Aires – CONICET)

paulahoyosh@gmail.com

### Resumen:

En este artículo analizamos un corpus de tres cartas escritas por misioneros jesuitas desde Japón en 1562, editadas en la ciudad lusa de Évora en 1598. Comparamos, por un lado, las versiones publicadas y, por otro, los originales de las cartas, consultados en la edición crítica de Ruiz-de-Medina (1995). Constatamos que para la publicación de 1598, ciertos fragmentos de las misivas fueron recortados o modificados.

Sostenemos que las diferencias entre las versiones indican la voluntad por parte de la Compañía de Jesús y el arzobispo Teotónio de Bragança (auspiciante de la edición) de construir una narrativa oficial sobre la presencia jesuita en Japón. En este proceso, ciertos asuntos eran deliberadamente puestos a un lado. Aquí indagaremos en cuáles eran esos asuntos, y porqué resultaba necesario omitirlos.

**Palabras clave:** Compañía de Jesús – Japón – Carta – Edición

### Abstract:

This paper analyzes a corpus of three letters written by Jesuits from Japan in 1562 and published in 1598 in Évora. Two versions are compared: (i) the version published in Évora, and (ii) the original one, edited by Ruiz-de-Medina from the remaining manuscripts (1995). The comparison reveals that several fragments were removed or subtly edited.

The paper argues that the differences between published and not-published versions show the Society's aim to build an official narrative about the Japanese mission. Several tricky issues were omitted in that process. Two questions are posed and need development: what was put aside from the European readers' eye? and why?

**Keywords:** Society of Jesus – Japan – Letter – Edition

Recibido: 25/03/14

Evaluación: 11/07/14

Aceptado: 19/10/15

Anuario de la Escuela de Historia *Virtual* – Año 6 – N° 8 – 2015: pp. 90-109.

ISSN: 1853-7049

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria>

## Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas

**D**urante la segunda mitad del siglo XVI, Portugal fue el escenario de frecuentes publicaciones de epístolas jesuitas. Estas cartas, portadoras de información acerca de las misiones asiáticas y americanas, habían sido escritas para su circulación dentro de la Compañía de Jesús. Desde las *Constituciones*, Ignacio de Loyola marca la necesidad de informar las novedades de cada colegio, instituto o misión a los superiores.<sup>1</sup> La jerarquizada estructura informativa allí esbozada manifiesta la temprana conformación de una red epistolar jesuita, cuyo centro, Roma, era el destino final de las misivas escritas desde las más remotas partes del mundo. Así, desde fines del siglo XVI, informaciones sobre Paraguay, Japón, Brasil, China o las Molucas, entre otros enclaves, arribaban al Viejo Mundo redactados por plumas jesuitas.

Pronto, la Compañía reconoció la potencia de estos documentos, que podían devenir valiosas herramientas no sólo para la *edificación*<sup>2</sup> espiritual de los lectores (fueran o no jesuitas), sino también para su propio fortalecimiento institucional en el contexto de la Contrarreforma. En palabras de Federico Palomo, la carta podía “funcionar como dispositivo memorístico y de propaganda sobre el que construir y fijar una determinada imagen del instituto ignaciano”.<sup>3</sup> Entonces, a una primera circulación de las misivas en forma de copias manuscritas se le sumó “el recurso a las prensas tipográficas”<sup>4</sup> con el fin de facilitar su divulgación dentro y fuera de la Compañía. Manuel Álvarez, sacerdote jesuita, explicita esta cuestión en las palabras que anteceden a una edición de veinticinco cartas traducidas al castellano:

“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 (...): Y no se pueda

<sup>1</sup> Señala Ignacio la importancia de “la comunicación de letras misivas entre los inferiores y Superiores, con el saber a menudo unos de otros, y entender las nuevas y informaciones, que de unas y otras partes vienen”. LOYOLA, I. de, “Constituciones de la Compañía de Jesús” (pp. 467-613), en I. IPARRAGUIRRE, C. de DALMASES, M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras*, Madrid, 1997, p. 611.

<sup>2</sup> Sobre la evolución del concepto de *edificación*, remitimos a THIBAUT, A., “Édification” (pp. 280-285), en *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, París, 1960.

<sup>3</sup> PALOMO, F., “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI” (pp. 57-81), *Cuadernos de Historia. Anejos IV*, 2005, p. 60.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 73.

satisfazer a los desseos de todos si se oviessen de tresladar a mano, por el numero ser grande, y por otras ordinarias ocupaciones, parecio en el señor ser conveniente imprimir algunas”.<sup>5</sup>

La impresión es presentada como complementaria a la circulación manuscrita. Ahora bien, estas cartas que llegaban desde las “periferias” de la red, ¿eran *literalmente* copiadas y/o impresas para su divulgación?, ¿las plumas jesuitas eran respetadas *palabra por palabra*? Para responder, acudimos al aparato paratextual de otra edición portuguesa,<sup>6</sup> en la que antes del índice de contenidos figuran “Algunas cosas que pareció que se deben aclarar sobre estas cartas”:<sup>7</sup> “entre estas cartas van algunas que ya otra vez fueron impresas con diferente estilo, y más largas o más breves de lo que aquí van”.<sup>8</sup> La nota aclaratoria marca la circulación simultánea de versiones disímiles de las epístolas, como también responde negativamente a nuestras preguntas. En efecto, procesos de corrección y edición operaban sobre cada carta a imprimir: antes de publicarlas era preciso leerlas en detalle, controlarlas. Porque, como afirmaba Ignacio de Loyola en una epístola a Pierre Favre en 1542, no todo lo que contenían las misivas podía ser leído por quien no fuera su destinatario manifiesto.<sup>9</sup>

Como resultado, algunos textos debieron ser recortados o corregidos antes de quedar al alcance del público lector lusitano. En palabras de Palomo, la retórica de las cartas “observaba cuidadas operaciones de elaboración y reelaboración de los textos, movilizandando de forma consciente toda suerte de dispositivos persuasivos”.<sup>10</sup> Entonces, ¿qué partes omitir?, ¿cuáles corregir?, ¿con qué criterio intervenir la escritura de los misioneros? Aquí perseguiremos estos asuntos, a la luz de un caso en particular.

Haremos foco en el epistolario que salió de las imprentas de Manuel de Lyra en la ciudad lusa de Évora en 1598, bajo el auspicio del Arzobispo Teotónio de Bragança. Bajo el título de *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*

<sup>5</sup> *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, 1562, sin foliar (en lo sucesivo: s/f).*

<sup>6</sup> *Ibid.*, Coimbra, 1570.

<sup>7</sup> “Algũas cousas que pareceo deveremse declarar nestas cartas”. *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, 1570, s/f. Cuando citemos fuentes en idiomas distintos al castellano, incluiremos en el cuerpo del texto nuestra traducción, y en nota al pie el original.

<sup>8</sup> “nestas cartas vão algũas que ja outra vez forão impressas com diferente estilo, e mais compridas ou mais breves do que aqui vão”. *Ibid.*, s/f.

<sup>9</sup> Señala Ignacio: “era necesario (...) mostrar unas cartas de dos de la Compañía a dos cardenales que habían de proveer [a]cerca [de] 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, I., “Carta al P. Pedro Fabro. Roma, 10 de diciembre de 1542”, en I. IPARRAGUIRRE, C. de DALMASES, M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras, op.cit.*, p. 763.

<sup>10</sup> PALOMO, F., “Corregir letras ...”, *op.cit.*, p. 81.

1580,<sup>11</sup> el libro reúne doscientas nueve epístolas sobre la misión jesuita en Japón, y por su notorio volumen resulta ser la “cúpula de todas las [ediciones] anteriores”<sup>12</sup> sobre la experiencia misional nipona. Antes de su aparición, una quincena de epistolarios sobre Japón, de diversa dimensión y tirada, habían sido publicados en Lisboa, y Coimbra desde 1550.<sup>13</sup>

Dentro del libro, seleccionamos un corpus de trabajo limitado a tres cartas, a partir de cuyo análisis intentaremos reconstruir los recortes y las correcciones sobre la escritura de los misioneros. Para cotejar las versiones impresas en Évora, contamos con la edición crítica de las epístolas elegidas, que fue realizada por Juan Ruiz-de-Medina en 1995.<sup>14</sup> Nuestro método consistirá en la comparación de las versiones impresas en Évora y las versiones de los manuscritos editados por Ruiz-de-Medina; nuestro primer objetivo, rastrear los cambios operados sobre los originales. Luego, reflexionaremos acerca de si la selección textual se orientaba hacia determinados objetivos, e intentaremos develar cuáles eran las intenciones editoriales de la Compañía de Jesús, en estrecho vínculo con el contexto luso de factura de la obra.

Las tres misivas seleccionadas fueron redactadas en 1562 por los jesuitas Luís de Almeida (c.1525-1583), Baltasar Gago (c.1515-1583) y Aires Sanches (c.1530-1589), desde Yokoseura (Japón), Goa (India) y Funai (Japón) respectivamente. Antes de ingresar en su análisis, debemos detenernos en el contexto de su escritura para reponer brevemente los conflictos que suscitó la presencia de europeos en el Japón de mediados del siglo XVI.

### **Panorama sobre la misión jesuita en Japón entre 1549 y 1562**

Las primeras huellas europeas sobre territorio japonés fueron obra de dos mercaderes portugueses, que en 1543 arribaron a la isla de Tanegashima en un barco procedente de China.<sup>15</sup> Esas primeras marcas lusas en suelo nipón abrieron el camino para la llegada, apenas seis años más tarde, de la Compañía de Jesús, de la mano de Francisco Xavier (1506-1552). El Apóstol de las Indias había sido recibido en 1540 por el rey luso João III, quien “estaba ansioso por hospedar jesuitas en su reino” pues

<sup>11</sup> En lo sucesivo, referiremos esta obra como *Cartas de Évora*. En las citas, añadiremos entre paréntesis el número de folio.

<sup>12</sup> GARCÍA, J. M., “Apresentação” (pp. 11-43), en *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 (Edição fac-similada da edição de Évora, 1598)*, Maia, 1997, p. 20.

<sup>13</sup> Para la referencia detallada de estas ediciones, remitimos a: *Ibid.*, pp. 17-20.

<sup>14</sup> RUIZ-DE-MEDINA, J., *Documentos del Japón 1558-1562*, Roma, 1995. Los manuscritos en los que se basa esta edición crítica se encuentran en: la Biblioteca de Ajuda, Lisboa (BAL 49-IV-50 N°335); la Biblioteca Nacional de Lisboa (*Códice 4534 328-335; 387-395v; 396-398v*); y el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Roma (*Japsin 4 257-260v; 269-278v; 290-298v*).

<sup>15</sup> Para ahondar en este primer arribo, ver: LIDIN, O. G., *Tanegashima. The arrival of Europe in Japan*, Copenhagen, 2002.

apuntaba “a la cristianización de los gentiles de sus posesiones ultramarinas”.<sup>16</sup> Con el auspicio regio, en abril del año siguiente, Francisco se embarcó en Lisboa rumbo a la India portuguesa.

Tras siete años de labor misional en Goa, Cabo Comorín y las Molucas, el 15 de agosto de 1549 Francisco Xavier arribó, acompañado de otros dos jesuitas y un japonés converso llamado Anjiro, a la ciudad de Kagoshima. Así comenzaba el denominado “Siglo Cristiano” de Japón, que culminaría en la década de 1630-1640, a causa de las crecientes medidas de aislamiento nacional y la “violencia anticristiana”<sup>17</sup> oficial durante la consolidación del Shogunato Tokugawa.<sup>18</sup>

El arribo de Francisco Xavier coincidió con lo que la historiografía japonesa denomina *Sengoku Jidai*, que literalmente puede traducirse como ‘Época de los Estados en guerra’:<sup>19</sup> un período de fragmentación interna y permanentes guerras civiles entre reinos vecinos, que provocaban que las alianzas duraderas de la Compañía de Jesús con uno u otro *daimyô*<sup>20</sup> fueran difíciles de sostener. Así, a la ciudad de Kagoshima como base del primer año de la misión le siguieron Yamaguchi hasta 1556, y luego Funai, la capital del reino de Bungo. Durante 1562, el jesuita Cosme de Torres (1510-1570), Superior de la misión, se trasladó una vez más, en este caso hacia la ciudad portuaria de Yokoseura, siendo éste uno de los temas centrales de las epístolas que analizaremos.

En cada ciudad mencionada regía un clan distinto, de mayor o menor afinidad con la religión extranjera.<sup>21</sup> Más allá de la fe, lo que justificaba la bienvenida a los jesuitas en muchos casos era su asociación con los mercaderes portugueses: la presencia de los misioneros podía resultar conveniente a los ojos de los *daimyô*, en tanto implicaba la llegada a sus puertos de los barcos lusos.<sup>22</sup> De ahí que el vínculo con los mercaderes podía garantizar a los jesuitas protección y cierto grado de libertad para predicar en

<sup>16</sup> HOSNE, A., *The Jesuit missions to China and Peru, 1570-1610*, Londres, 2013, p. 49.

<sup>17</sup> OLIVEIRA E COSTA, J., “Japão” (pp. 379-447), en J. OLIVEIRA MARQUES (dir.), *História dos portugueses no Extremo Oriente*, Lisboa, 2000, p. 428.

<sup>18</sup> Los edictos finales de expulsión de los portugueses del territorio y cerramiento del país fueron decretados entre 1633 y 1639. Ver: ELISON, G., *Deus destroyed. The image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, 1973, pp. 185-211; COUTINHO, V., *O fim da presença portuguesa no Japão*, Lisboa, 1999.

<sup>19</sup> TANAKA, M., “Época medieval” (pp. 95-121), en M. TANAKA (coord.), *Historia mínima del Japón*, México, 2011.

<sup>20</sup> Señor con dominios “cuyo producto anual según la estimación oficial en términos de arroz era de más de 10.000 *koku*” (TANAKA, M., *Ibid.*, p. 134). Un *koku* equivale a 180 litros.

<sup>21</sup> En Kagoshima, capital del reino de Satsuma, regía el clan Shimazu. En Yamaguchi (Honshû), la familia Ôuchi. En Funai, capital del reino de Bungo, los Ôtomo. Finalmente, Yokoseura pertenecía a los dominios de los Ômura, de rango menor al de los otros clanes mencionados. Ver: ELISONAS, J., “Christianity and the daimyô” (pp. 301-372), en J. W. HALL (ed.), *The Cambridge history of Japan*, Cambridge, 1991.

<sup>22</sup> Este asunto de los jesuitas como intermediarios entre señores japoneses y mercaderes lusos ha sido analizado extensamente. Remitimos a los clásicos trabajos de Charles Boxer: “Christianity and the *Kurofune*” (pp. 91-136), en C. BOXER, *The Christian Century in Japan*, Manchester, 1993; *The great ship of Amacon. Annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*, Lisboa, 1963. Páginas más abajo retomaremos el tema en el caso de la ciudad de Hirado, a propósito de la edición de la carta de Aires Sanches.

aquellos reinos interesados en el comercio con China. Desde la perspectiva japonesa, ¿por qué era necesario relacionarse con las *naos* lusas (y para ello, primero, con los jesuitas)?, ¿por qué no saltar a los intermediarios europeos y comerciar directamente con China? Charles Boxer explica que “la dinastía Ming había prohibido oficialmente todo comercio e intercambio entre sus súbditos y los japoneses”.<sup>23</sup> De modo que el arribo de barcos lusos al mar de Corea, tras décadas de carrera ultramarina hacia la Especiería por la vía africano-índica, se dio en circunstancias afortunadas para los portugueses, que devinieron naturales mediadores en el intercambio de seda china y plata nipona.<sup>24</sup>

Además de los jesuitas, los mercaderes lusos y los *daimyô*, un cuarto grupo resultó primordial en la historia de la misión: los bonzos. Declarados enemigos de apóstoles y conversos cristianos, los monjes budistas actuaban en pos de la expulsión de los misioneros de cada ciudad o reino al que arribaban, ejerciendo presión directa sobre los *daimyô*.<sup>25</sup>

Planteado este esquema cuadrangular de fuerzas en pugna, salta a la vista 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 superponían al punto de volverse, por momentos, indistinguibles. Y, como veremos en el análisis de las cartas en el próximo apartado, algunas de estas tensiones podían ser deliberadamente matizadas o directamente excluidas a la hora de conformar un relato oficial europeo.

El binomio de 1561-62 fue un período de reordenamientos en la misión jesuita, en particular dentro de la isla de Kyûshû. Como señala Ruiz-de-Medina,<sup>26</sup> dos hechos fueron fundamentales: (i) la invitación que, desde el sur de la isla, hizo el *daimyô* Shimazu Takahisa para que los jesuitas regresaran al reino de Satsuma (Kagoshima), sin misioneros desde 1551; (ii) el ofrecimiento a la Compañía de Jesús del puerto de Yokoseura por parte de Ômura Sumitada, lo cual podía resolver el destino de los barcos lusos provenientes de China. Como ya adelantamos, este segundo punto llevó al cambio del centro de la actividad misional desde la ciudad de Funai (Bungo) hacia ese puerto de los Ômura.

<sup>23</sup> BOXER, C., *The great ship...*, op. cit., p. 2.

<sup>24</sup> Sobre la carrera lusa hacia la Especiería, ver: PARRY, J. H., *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)*, México, 1975; OLIVEIRA MARQUES, A. H. (dir.), *História dos Portugueses...*, op. cit.; SUBRAHMANYAM, S., *The Portuguese empire in Asia: 1500-1700*, Sussex, 2012.

<sup>25</sup> Hubo excepciones a esta descripción que damos, en términos muy generales, del accionar de los bonzos ante la labor misional de la Compañía de Jesús. Algunos monjes, como el que invitó a los jesuitas a la ciudad capital, Kyoto, en 1556, deseaban escuchar las prédicas cristianas y entrar en debate con los europeos. Otros mantuvieron relaciones amistosas 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 (Cartas de Évora, 45r).

<sup>26</sup> RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, op. cit., p. 533.

La relevancia de este bienio en la historia de la misión japonesa es uno de los motivos de la selección de nuestro corpus de trabajo. Y también lo es la gran cantidad de fragmentos omitidos o corregidos que las tres cartas elegidas presentan en la versión editada en Évora. Dos de las misivas –firmadas por Aires Sanches y Luis de Almeida– se encargan de relatar las novedades de las comunidades cristianas de la isla de Kyûshû y sus alrededores,<sup>27</sup> mientras que la tercera –firmada por Baltasar Gago– recapitula aspectos generales de la vida del misionado en Japón (los desafíos de la vida apostólica, el tormentoso viaje por los mares asiáticos) e incluye un controvertido apartado sobre las religiones niponas, tal como detallaremos más abajo.

### **Intervenciones editoriales en las tres cartas seleccionadas**

Tras cotejar las versiones originales de las cartas en la edición de Ruiz-de-Medina con las versiones impresas en Évora, hemos notado relevantes omisiones que proponemos sistematizar en tres grandes grupos.<sup>28</sup> Primero, aquellas referidas al plano religioso japonés, que procuran, creemos, impedir cualquier acercamiento de las prácticas y doctrinas budistas con las cristianas. Luego, situamos un segundo grupo de correcciones dirigidas al plano apostólico, es decir, a las prácticas concretas de evangelización llevadas a cabo por los jesuitas. Por último, delimitamos aquellas intervenciones editoriales que a nuestro entender subrayan el accionar luso en el archipiélago nipón. A continuación, ahondaremos por separado en cada grupo.

#### *Variaciones sobre Buda*

Baltasar Gago, quien había partido de la misión japonesa en 1560 por razones de salud, arribó a Goa tras un tormentoso viaje de un año y medio. En la epístola que firma el 10 de diciembre de 1562, relata largamente los pormenores del viaje y realiza una breve relación sobre las iglesias de Kyûshû. También ofrece un apartado sobre “las sectas de Japón”, en el que menciona las dos grandes formas religiosas japonesas (el sintoísmo, el budismo), y se detiene en diversas escuelas del budismo local. Por último, incluye una “Información de China que oí de un portugués por nombre Amaro Pereira,

---

<sup>27</sup> Una tercera carta, fechada en septiembre de 1562 y firmada por Gaspar Vilela, completa los informes del año. Desarrolla el estado de la misión en el puerto de Sakai y la ciudad capital (Kyoto, referida en la fuente como Miyako), dos enclaves fundamentales de la isla de Honshû. Decidimos omitirla del corpus para centrarnos puntualmente en la situación de la isla de Kyûshû, entonces disputada por los clanes Shimazu, Ryûzôji, Ôtomo, Matsuura. Ver: ELISONAS, J., “Christianity...”, *op. cit.*, pp. 304-307.

<sup>28</sup> Hemos dejado a un lado algunas correcciones y omisiones por su grado ínfimo de intervención sobre la prosa de los misioneros. Por ejemplo, cuando en la carta de Almeida se omite el vocativo “charísimos meus”. RUIZ-DE-MEDINA, J., *Documentos...*, *op. cit.*, p. 538.

que está preso hace catorce años en Cantón”,<sup>29</sup> en la que describe la organización política del imperio chino, las ciudades principales, las formas de justicia, la relevancia del estudio de las letras, además de una sección especial sobre “el rey de la China”.<sup>30</sup> Hasta aquí, nuestro breve resumen de la carta original.

Comencemos la comparación con las Cartas de Évora. La “Información” sobre China es omitida por completo. Esto puede interpretarse en relación con la intención de que el epistolario se centrara específicamente en la experiencia misional nipona. Creemos que la misión japonesa resultaba cara al Portugal de fines del XVI por varios motivos, como su condición de precursora en el extremo Este asiático, la gran cantidad de conversos e iglesias, la promisoría protección de algunos *daimyô*, en suma, el relativo éxito misional conseguido gracias a la ayuda de los mercaderes portugueses en el área.

En el apartado de la epístola dedicado a la religión japonesa, ciertos párrafos fueron omitidos en la versión impresa. Gago comienza su descripción a partir de la división entre “camis” y “fotoques”, es decir, deidades *kami* (神) de la religión autóctona del archipiélago, el sintoísmo,<sup>31</sup> y dioses *hotoke* (仏) del budismo, arribado desde el continente asiático hacia el siglo VI d.C. Dentro de los *hotoke*, diferencia “dos cabezas” principales, nombradas como “Amida” y “Xaca”, y que corresponden a dos Budas (la deidad *Amitabha* y el Buda histórico *Shaka*, *Shakyamuni* o *Gautama*).<sup>32</sup> Hasta aquí, la versión original y la impresa no presentan diferencias.

Sin embargo, cuando Gago empieza su explicación sobre “Xaca”, afloran las discrepancias entre ambas versiones. Sólo en la carta “original”,<sup>33</sup> leemos que el Buda histórico “por su misericordia vino a nacer hombre para salvar a las personas”.<sup>34</sup> Y unas líneas más adelante, también únicamente en la original, Gago añade más información:

“[Buda] No escribió nada, sino que solamente enseñó de palabra, y decía [a los discípulos] que no creyesen en otra cosa, aunque vieses muchos milagros.

<sup>29</sup> “Emformação da China que ouve de hum português por nome Amaro Pereira, que está preso há 14 anos em Cantão”, *Ibid.*, p. 609.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 609-620.

<sup>31</sup> El culto Sinto o sintoísmo, indígena de Japón, es lo que Matsuo llama una religión “comunitaria” y no universalista como lo son el cristianismo o el budismo. Se asocia con el vínculo entre los seres humanos y la naturaleza, así como con el origen mítico del clan imperial nipón. En el *Kojiki* (672 d.C), libro japonés más antiguo que se conserva, se delinean algunas de sus prácticas y su cosmogonía. Hasta la actualidad, el sintoísmo convive con el budismo en la mayoría de la población japonesa. MATSUO, K., *A history of Japanese Buddhism*, Folkestone, 2007, p. 16 y ss.

<sup>32</sup> CONZE, E., *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*, México, 2013, pp. 43-49 y 201.

<sup>33</sup> Para simplificar nuestra prosa, llamaremos “original” a las versiones de las cartas manuscritas, aquí consultadas en la edición crítica de Ruiz-de-Medina.

<sup>34</sup> “Por sua misericordia veo a nacer homem para salvar as gentes”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, *op.cit.*, p. 602.

Predicando una vez salieron grandes compañías de hombres viejos de debajo de la tierra, y le dijeron sus discípulos: ‘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>35</sup>

¿Qué dicen estas borraduras aplicadas sobre la pluma de Baltasar Gago sobre las políticas editoriales de la Compañía? Creemos que estas intervenciones buscan impedir cualquier paralelismo entre las vidas históricas del Iluminado budista y el Mesías cristiano. Haber “nacido hombre” para la salvación de la humanidad, enseñar “de palabra” sin dejar escritos, tener discípulos desde temprana edad, o el hecho de que esos discípulos escribieran sus enseñanzas, son cuatro eventos de la vida de Gautama que debieron ser dejados a un lado.<sup>36</sup> Mientras que otros elementos del mito, como los ocho mil nacimientos de Shakyamuni antes de ser Iluminado o su conocimiento de la verdad budista a los treinta años de edad, fueron incluidos sin censura alguna en las Cartas de Évora.<sup>37</sup>

Por otra parte, sobre los libros budistas, la versión original de la misiva señala que “en el exterior dicen que hay gloria e infierno, y salvador de las personas, y mandamientos; pero en el interior y corazón de toda esta escritura concluyen diciendo *mu*, esto es, que no hay nada, solamente nacer y morir”.<sup>38</sup> Estas líneas, también ausentes en las Cartas de Évora, señalan, de nuevo, una serie de paralelismos entre la doctrina cristiana y “el exterior” (es decir, lo entendido superficialmente, a primera vista) de la doctrina budista. Aun cuando Gago señale que en el “interior” los libros budistas solo refieren al vacío existencial (*mu*),<sup>39</sup> la dicotomía que marca entre exterior e interior resulta inconveniente en tanto plantea el problema de la interpretación. La lectura “exterior” o superficial, insistimos en este punto, no debía delimitarse ante el público lector portugués con asuntos clave comunes al cristianismo (la existencia de “gloria e infierno”, “salvador” y “mandamientos”).

<sup>35</sup> “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 antigüidade; antes que elles fosem sou eu. (...) E depois 4 de seus discípolos escreverão o que delle ouvirão em 6 livros.” *Ibid.*, p. 603.

<sup>36</sup> No discutiremos aquí la verosimilitud de las interpretaciones jesuitas sobre el budismo, sino que preferimos centrarnos en el cotejo y el análisis de las omisiones y correcciones. Para ese otro asunto, ver: APP, U., *The cult of emptiness. The Western discovery of Buddhist thought and the invention of Oriental philosophy*, Kyoto, 2012.

<sup>37</sup> RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos ...*, op.cit., p. 602.

<sup>38</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 conrue dizendo ‘mu’, scilicet, que não ai nada, somente nacer e morrer”. *Ibid.*, p. 603.

<sup>39</sup> Sobre la noción budista de *vacío* (en japonés: 無 / *mu*), remitimos a: TOLA, F. y DRAGONETTI C., *Filosofía budista. La vaciedad universal*, Buenos Aires, 2012.

Hay otras dos omisiones que requieren de nuestra atención. Primero, cuando Gago menciona a Amida, señala que “desde esta cabeza se levantaron sectas que se parecen a las órdenes mendicantes, en el color de sus hábitos pardos y negros, en el sonido de sus campanas a medianoche y a otras horas. Y también en el rezo de los entierros”.<sup>40</sup> Luego, hacia el final de su recorrido por las escuelas del budismo, sostiene: “Los ministros de estas sectas se llaman bonzos; y los obispos, *tôdô*; y su cabeza, como papa, *Zasu*”.<sup>41</sup> Ninguno de los dos fragmentos se encuentra en las Cartas de Évora, pues ambos plantean literalmente la comparación del budismo con elementos del cristianismo, a través de los términos subrayados. Aquí ya no se trata de asuntos doctrinales sino institucionales, pero tampoco resultaba conveniente la divulgación de puntos de comparación entre las prácticas y la organización jerárquica de la religión tenida por verdadera y universal, y aquella otra, extranjera y demoníaca.

Esos y otros puntos de simetría habían sido establecidos por primera vez por el jesuita italiano Nicolao Lancilotto, en una carta dirigida a Ignacio de Loyola el 28 de diciembre de 1548, escrita a partir de las informaciones brindadas en Goa por un informante japonés, Anjiro –el mismo nipón que acompañó a Francisco Xavier a Kagoshima en 1549. El texto de Lancilotto abunda en datos sobre el origen del budismo y la vida del Buda histórico que, como ha señalado Ruiz-de-Medina, traslucen “una idea fija en la mente de Lancilotto: el mundo japonés y el cristianismo de Europa son casi idénticos”.<sup>42</sup> En efecto, el italiano construye permanentemente paralelismos entre budismo y cristianismo: afirma que en Japón también creen en un “único dios creador” representado con “tres rostros” que significan “una misma cosa, así como entre nosotros Dios y la Trinidad”.<sup>43</sup> Y más adelante, tras pasar revista a las leyes para el comportamiento de los fieles budistas, asegura que “sus costumbres y modos de regir la república y la guerra y la familia son como los nuestros”.<sup>44</sup>

Recuperamos el informe de Lancilotto porque su derrotero editorial puede echar luz sobre las borraduras operadas sobre la versión impresa de las palabras de Baltasar Gago. El texto del italiano fue utilizado como fuente tempranamente en tres ocasiones: los *Avisi particolari delle Indie di Portogallo* (Roma, 1552); *Des merveilles du monde, et principalemét [sic] des admirables choses des Indes, & du nouveau monde*, de Guillaume Postel (1510-1581); la segunda edición del primer volumen de los *Navegationi et Viaggi*

<sup>40</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 así no rezar dos saimentos”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos ...*, op.cit., p. 602 (nuestro subrayado).

<sup>41</sup> “Os *ministros* destas ceitas se chamão bonzos, e os *bispos* tundos, e a sua cabeça, *como papa*, *Zâço*”. *Ibid.*, p. 606 (nuestro subrayado).

<sup>42</sup> RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos del Japón 1547-1557*, Roma, 1990, p. 47.

<sup>43</sup> “Questo Sciacca (...) mandò che se tenesse la imagine de Idio dipinta como uno huomo con trei capi (...) Disse queste huomo, queal me dette la informatione que (...) significa una mesma cosa, asi como intra noi Dio e Trinità”. *Ibid.*, p. 53-54.

<sup>44</sup> “Li loro costumi e modi de regere la republica e guerra e famighla sonno como li nostri”. *Ibid.*, p. 62.

(1554) de Giovanni B. Ramusio.<sup>45</sup> Postel, tal como señala Urs App, reescribe los párrafos referidos a la vida del Buda y concluye: “Shaka no es sino una nube oscura extraída de la historia evangélica”.<sup>46</sup> De modo que esta primera impresión sobre el budismo, redactada desde la India a partir de los dichos de un japonés lego,<sup>47</sup> había comenzado a circular en Europa estableciendo la idea de una marcada simetría entre cristianismo y budismo. Creemos que, en este contexto, borrar cualquier marca de cercanía entre ambas religiones se transformó en una necesidad para la Compañía. Así se llevó a cabo en la carta de Gago para su publicación en Évora, y también en la de Almeida, como veremos a continuación.

#### *Accommodatio editorial*

En esta sección, dedicada a las correcciones vinculadas con el plano apostólico, nos centraremos en la carta de Luis de Almeida, fechada el 25 de octubre de 1562. Por la escasez de misioneros en Japón,<sup>48</sup> el jesuita había sido asignado por el Superior de la misión, Cosme de Torres, al trabajo misional en circulación permanente entre las distintas comunidades cristianas de Kyûshû.

La epístola constituye un extenso relato de los viajes que Almeida hizo dentro de esa isla por orden de Torres. Primero, se dirigió desde Funai (Bungo) hacia la capital del reino de Satsuma, Kagoshima, para responder a la invitación que había realizado Shimazu Takahisa para que la Compañía regresara a su reino; luego, tras una escala en Funai, fue a Yokoseura para concluir las negociaciones de la donación de ese puerto por parte de Ômura Sumitada. Se trata de una misiva fundamental para comprender la historia de la misión en el período 1561-62. Pero aquí, antes que perseguir la reconstrucción de esos sucesos, tentaremos una interpretación sobre dos extensos fragmentos que fueron omitidos de las Cartas de Évora.

En la primera parte de su periplo, Almeida visitó una comunidad de cristianos en Kagoshima, que habían sido convertidos por Francisco Xavier y mantenían su fe a pesar de que ningún jesuita estuviera en el territorio desde 1550. Almeida se demoró con ellos algunos días, observó sus prácticas y, en la versión original de su carta, señala:

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 48-49. RAMUSIO, G. *Delle Navigationi Et Viaggi*, Venezia, 1554, f.418r. POSTEL, G., *Des merveilles du monde, et principalemét [sic] des admirables choses des Indes, & du nouveau monde*, Paris, s/d.

<sup>46</sup> “Xaca, n’est aultre qu’une nuée obscure, extraicte de l’histoire Evangelike”. POSTEL, G., *Des merveilles...*, *op. cit.*, f. 22v.

<sup>47</sup> Sobre Anjiro, bautizado Paulo de Santa Fe, Francisco Xavier aclara que “no entiende en qué está escrita la ley que tienen los de su tierra, que es como el latín entre nosotros” (“não entende em que ha escrita a lei que tem os da sua terra, que he como Latim entre nos”. Cartas de Évora, 1v).

<sup>48</sup> Baltasar Gago y Rui Pereira habían regresado a Goa en 1560. Entre sacerdotes y legos, quedaron en el archipiélago ocho jesuitas. OLIVEIRA E COSTA, J. P., *O Japão e o cristianismo no século XVI*, Lisboa, 1999, pp. 20-21.

“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 era [Dios], con las que 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 el Dainichi es el creador y primer principio de las cosas.”<sup>49</sup>

Almeida se enfrentaba a un corolario del célebre equívoco xavierano de *Dainichi*. En 1549, Francisco Xavier, recién llegado a Kagoshima, al igual que Lancilotto confió plenamente en los conocimientos religiosos de Anjiro. Guiado por el nipón, Francisco ensayó una traducción del *Deus* latino al japonés echando mano a una palabra nipona preexistente, *Dainichi*. El término es producto de la combinación de dos caracteres japoneses<sup>50</sup> y es el nombre nipón de Buda Mahavairocana, deidad principal de la escuela Shingon, fundada en el siglo IX por el monje Kūkai.<sup>51</sup> Convencido de la fidelidad de la traducción, Francisco predicó en nombre de *Dainichi* durante el primer año y medio de la misión. Luego, en 1551, viajó a la isla de Honshū para entrevistarse con bonzos budistas en Yamaguchi, y entonces comprendió que el uso del término convocaba en los oyentes nipones un imaginario netamente budista. En palabras de App, “los jesuitas fueron rápidamente identificados como *Tenjikujin*, ‘hombres de *Tenjiku*’, la madre tierra del Budismo”.<sup>52</sup> En esos primeros meses de misión, los japoneses vieron en los jesuitas “fervientes reformadores budistas”<sup>53</sup> y supusieron que el dios cuya palabra divulgaban era Buda. De modo que tras su estadía en Yamaguchi, Francisco Xavier reemplazó el término *Dainichi* por una adaptación de *Deus* a la fonética nipona: “*Deusu*”.<sup>54</sup>

Los párrafos de la carta de Almeida referidos a *Dainichi* durante su estadía en la comunidad cristiana de Kagoshima no aparecen en las Cartas de Évora. Por un lado,

<sup>49</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, *Documentos...*, op. cit., p. 547.

<sup>50</sup> 大 (*dai*), traducible como “gran”; y 日 (*nichi*), traducible como “sol”.

<sup>51</sup> KITAGAWA, J., *Religion in Japanese history*, New York, 1966.

<sup>52</sup> APP, U. *The cult of emptiness...*, op. cit., p. 14.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> La incorporación del neologismo, marca lingüística de la extranjería del nuevo dios, constituye a nuestro entender un anticipo de la reforma que Baltasar Gago propuso en 1555. Gago describió a la lengua japonesa como incapaz de “tratar las cosas de Dios”, por lo que dio inicio a una política de no-traducción e intervención de la lengua del Otro con neologismos cristianos. Ver: BOSCARO, A., *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone*, Venezia, 2008, pp. 48-9; HIGASHIBABA, I., *Christianity in Early Modern Japan*, Leiden, 2001, p. 8; LABORINHO, A. P., “A questão da língua na estratégia da evangelização: as missões no Japão” (pp. 369-390), en *O século Cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 annos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, Lisboa, 1994.

creemos que la Compañía procuró no exponer el error de Francisco Xavier, cofundador de la institución y primer Apóstol de las Indias. Pero considerando ya no sólo al instituto ignaciano como espacio de circulación de la carta, sino al contexto europeo del siglo XVI, la omisión del nombre de *Dainichi* apunta también a otro propósito. Una vez más, recordemos la temprana circulación de las ideas de Lancilotto. El jesuita mencionaba a la deidad de la escuela Shingon, “*Denici*”, como imagen del dios uno y trino que alababan los budistas según su interpretación de la versión de Anjiro. Esta deidad, con el nombre de *Deniche*, es descrita en la relación de Ramusio sobre “la isla nuevamente descubierta en la parte del Septentrión llamada Japón”, y también en el libro de Postel antes citado. Entonces, al momento de la edición de las Cartas de Évora ya existía información en el Viejo Mundo sobre una deidad japonesa de nombre *Denici*, *Deniche* o *Dainichi*, cuya simetría con el dios cristiano debía ser matizada. Alessandro Valignano (1539-1606), Visitador de la Compañía en Japón, alerta sobre este problema en su *Sumario de las cosas de Japón* (1583):

“En una información que anda impresa en italiano y que se envió de Goa (...) conforme a la que dio Pablo de Santa Fe de Japón, (...) andan también otras cosas que, o por Pablo ser mal entendido en Goa, o por ellos [los escritores jesuitas] las contar mal *queriendo acomodar las cosas de Japón a las nuestras*, muchas van exageradas y dichas con encarecimiento, y se cuentan algunas cosas, especialmente de los bonzos, que tendrían necesidad de mucho examen”.<sup>55</sup>

En otras palabras, la primera traducción xavierana de *Deus* acentuaba ese deseo de “acomodar las cosas de Japón a las nuestras” y por lo tanto debía ser borrada de la narrativa oficial de la misión.

Pasemos ahora a analizar el segundo fragmento significativo de la carta omitido en la edición de Évora. Hacia el final de su viaje por Kyûshû, Almeida comenta cómo aceptó, en nombre de la Compañía, la donación del puerto de Yokoseura. En esa negociación le tocó oficiar de emisario de la misión cristiana ante las autoridades de la ciudad. En la versión original de la carta, señala:

“La manera en la que ando por esta tierra y converso con estos señores es la manera de sus bonzos: con la cabeza y la barba rapadas, lo que deben hacer [ustedes] todas las veces que han de hablar a un gran señor en tierra donde no somos muy conocidos. (...) Y así ando cuando veo que es necesario, porque nuestro vestido, en cuanto es visto por los locales, como es algo que nunca han visto, no nos dejan de mirar ni nos tienen el respeto que es necesario que nos tengan los que de nosotros van a aprender las cosas de Dios.”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Cit. en RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, op. cit., p. 48.

<sup>56</sup> “A maneira com que amdo por esta terra he converso com estes senhores hé à maneira dos seus bonzos: com a cabeça e barba rapada, o que aveis de fazer todas as vezes que his falar a hum senhor, em terra adonde não somos muito conhecidos. (...) E desta maneira amdo quando vejo ser necessário, porque o

Almeida recomienda la técnica de vestir como bonzo budista a sus cofrades en Europa. Pues, según la explicación del jesuita, resultaba necesario que los japoneses no los vieran como algo “que nunca vieron”: era preciso ocultar la diferencia, invitar al reflejo y posibilitar la mutua identificación, pues la conversión requiere diálogo y éste, paridad.<sup>57</sup> En otras palabras, la *accommodatio* o “acomodación” a los usos locales aparece aquí como una estrategia para la evangelización.

Sin embargo, la imagen del jesuita vestido de bonzo no escapa a los recortes de la edición de Évora. Los párrafos en los que Almeida desarrolla su visita al señor del lugar y la importancia que en ella tiene su modo de vestir son impresos de la siguiente manera: “[Cosme de Torres] me mandó donde este señor estaba, para que concluyese el negocio que tenía con él, quien estaba algunas quince leguas tierra adentro. Me recibió con mucha benignidad, como acostumbra.”<sup>58</sup> Sin mención alguna a la apariencia del jesuita durante su entrevista, la adaptación a la costumbre local como método de conversión es omitida, y podemos interpretar este gesto, al menos, en dos sentidos.

Por un lado, con esa supresión las Cartas de Évora soslayan un asunto que estaba lejos del consenso dentro de la Compañía. La adaptación cultural tuvo defensores (como Valignano para Japón o Matteo Ricci para China),<sup>59</sup> pero también críticos y detractores (como Francisco Cabral en Japón).<sup>60</sup> Es decir que el método de la acomodación constituía para fines del siglo XVI un asunto de debate al interior de la Compañía.

Por otra parte, si la acomodación “indica un proceso muy complejo, mediante el cual los jesuitas se ‘reinventaron’ a sí mismos”,<sup>61</sup> impacta sobre la propia identidad de los misioneros, que deviene híbrida. Al mismo tiempo, según F. Palomo, las cartas edificantes que arribaban desde las misiones procuraban “reforzar determinados aspectos identitarios entre los jesuitas”<sup>62</sup>, que se reconocían cada vez más como un

nosso vestido, tanto que o vêem os dos lugares, como cousa que nunca virão, não vos deixão nem vos têm aquelle acatamento que hé necessário que vos tenham aquelles que de vós se hão de aproveitar recebendo aa lei de Deos”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, op. cit., p. 565.

<sup>57</sup> Veintiún años después de la escritura de esta carta, en 1583, otro jesuita, Matteo Ricci (1552-1610) inició la misión católica en China. Utilizó vestimentas, primero, de bonzos budistas, y luego, de maestros confucianos, en la búsqueda de ser visto como digno interlocutor por los cultos cortesanos chinos. Ver: HOSNE, A. C., *The Jesuit missions...*, op. cit.; ROCHA PINO, M., “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial” (pp. 147-180), *Culturales* 12 (6), 2010.

<sup>58</sup> “mandoume onde este senhor estava, pera que concluisse o negocio que disse com elle, o qual estava algumas quinze legoas pola terra dentro. Recebeome com muita beninidade, como costuma”. Cartas de Évora, 109v.

<sup>59</sup> MORAN, J.F., *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, London, 1993, p. 54 y ss.

<sup>60</sup> HOSNE, A.C., *The Jesuit missions ...*, op. cit., p. 82 y ss.

<sup>61</sup> CERVERA JIMÉNEZ, cit. en ROCHA PINO, M., “El método de acomodación jesuita...”, op. cit., p. 157.

<sup>62</sup> PALOMO, F., “Corregir letras...”, op. cit., p. 60.

colectivo. Y entonces, creemos que eludir la experiencia de la mixtura cultural en la edición de Évora apunta también a ese objetivo de afianzar una determinada imagen del misionero jesuita, que fuera coherente y universal.

### *Aliados para la expansión*

En este apartado centraremos nuestra atención en recortes de menor extensión pero también significativos, vinculados con el accionar de los portugueses en el archipiélago japonés. Tomaremos como fuente la misiva de Aires Sanches firmada desde Funai el 11 de octubre de 1562 y también las dos cartas ya analizadas.

El español Aires Sanches (c.1530-1589) ingresó a la Compañía en 1561, y fue asignado a la ciudad de Funai, en donde reemplazó a Luis de Almeida como director del hospital que había sido fundado el año anterior. Tal como indica Ruiz-de-Medina, la epístola en cuestión brinda información del bienio 1561-2 acerca de las comunidades cristianas de Funai, Hirado y Yamaguchi. Aquí nos interesa cómo relata un episodio en Hirado, relativo a la presencia de mercaderes portugueses y la necesidad de un enclave seguro para que estos fondearan en Japón.

Recapitemos brevemente. La misión en Hirado había comenzado en 1550, gracias al permiso para predicar que Matsuura Takanobu –señor de Hirado– le brindó a Francisco Xavier. En 1557, el jesuita Gaspar Vilela inició allí una misión estable, que terminó violentamente un año después, debido al incendio deliberado de imágenes budistas por parte de los conversos cristianos. Este episodio no fue un hecho azaroso ni aislado, sino que, según J. Elisonas, formaba parte del “método de evangelización” de Vilela.<sup>63</sup> Si bien la comunidad cristiana sobrevivió, los misioneros debieron huir de la ciudad. En 1562, en la versión de las Cartas de Évora, Aires Sanches narra:

“las noticias de Hirado son que el señor no veja este año a los cristianos, creyendo, por lo que parece, que es este el mejor medio para reconciliarse con el padre [Cosme de Torres], esperando por este modo tener siempre en su tierra comercio con los portugueses.”<sup>64</sup>

En la redacción original de su misiva, el texto prosigue: “...comercio con los portugueses, a quienes el año pasado escandalizó al matar a algunos hombres”.<sup>65</sup> En el párrafo siguiente, Sanches detalla que, para recuperar el comercio con los portugueses, Takanobu había permitido la construcción de una iglesia. Y logró su objetivo pues

<sup>63</sup> ELISONAS, J, “Christianity...”, *op. cit.*, p. 322.

<sup>64</sup> “As novas de Firando são não avexar el Rei este anno aos christãos, tomando (ao que parece), isto por meio pera se reconciliar com o padre, esperando por esta via tera em sua terra o comercio com os Portuguezes”. Cartas de Évora, 102r.

<sup>65</sup> “aos quais elle o anno passado escandalizara com matar alguns homens”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, *op. cit.*, p. 528.

arribaron un junco y una nave en julio de 1562. Sanches señala que por ese motivo “el señor de Hirado decía siempre a los suyos que la codicia de los portugueses los llevaría allí siempre, por más afrentas que les hiciesen”.<sup>66</sup> Pero este fragmento tampoco aparece en las Cartas de Évora.

El episodio omitido es relatado por el jesuita portugués Luis Fróis en su *Historia de Japam*. Narra que el conflicto comenzó una discusión por la carga de la *nao* proveniente de China entre un grupo de mercaderes portugueses y un japonés, y la situación terminó con el asesinato de trece lusos, incluido el capitán del barco.<sup>67</sup> Creemos que al borrar todo rastro de este incidente, el libro de Évora manifiesta una sutil defensa del accionar de los comerciantes portugueses, aliados estratégicos de los jesuitas en el extremo Este asiático. Pues las palabras omitidas los retratan como deseosos de comerciar, incluso con aquellos que habían dado muerte a un grupo de compatriotas.

En la carta de Almeida antes analizada, una pequeña corrección del texto original apunta al mismo fin. El jesuita viajaba con rumbo a Kagoshima con un grupo de navegantes lusos, cuando visitaron una iglesia que “era tan armoniosa y devota que no faltaron muchas lágrimas en nuestros *compañeros*, por ver tamaña cosa donde no se esperaba”.<sup>68</sup> En Évora, en lugar de “*compañeros*” se imprime “Portugueses”. Apenas un matiz, para recordar al lector del epistolario que el jesuita podía realizar el viaje apostólico sólo gracias a la gentileza de los barcos de bandera lusa que atravesaban el archipiélago. Los mismos barcos que, por otra parte, corporizaban la red epistolar jesuita que mencionábamos al comienzo de este trabajo.

Apenas unos párrafos más abajo, Almeida menciona la ayuda que recibió de “un portugués que se llama Alfonso Vaz” estando ya en el reino de Satsuma. Sin embargo, en la versión impresa de la epístola, se omite el fragmento en el que el jesuita cuenta que lo convenció de “cuánto importaba que saliese del pecado”,<sup>69</sup> pues vivía en concubinato con una mujer pagana. De nuevo, se borra aquello que atenta contra la construcción de una imagen favorable de los mercaderes portugueses. Recordemos aquí que el mismo Almeida, al arribar en 1553 a Japón, era mercader, e ingresó a la Compañía apenas tres años más tarde, aportando sus riquezas a la causa de la evangelización.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> “pollo que o senhor de Firando dezia aos seus que a cobiça dos Portugueses os traria alli sempre, por mais affrontas que lhes fizessem”. *Ibid.*, p. 529.

<sup>67</sup> FROIS, L., *Historia de Japam*, vol. I, Lisboa, 1981, p. 274.

<sup>68</sup> “A igreja estava tam bem consertada e devota que não faltarão muitas lágrimas nos companheiros por verem huma cousa tamanha em lugar donde se não esperava”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, *op. cit.*, p. 542. Y en Cartas de Évora, 104v.

<sup>69</sup> “The fiz uma prática sobre quanto lhe importava tirar-se de peccado mortal”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, *op. cit.*, p. 544.

<sup>70</sup> VAZ DE CARVALHO, J., “Luis de Almeida médico, mercador e missionário no Japão” (pp. 105-122), en *O século Cristão do Japão. Actas, op.cit.*

Para terminar este apartado, volvamos a la misiva de Baltasar Gago. Antes del informe sobre las religiones japonesas, presenta a Ôtomo Yoshishige de Bungo como “rey” y “amigo” de la Compañía. Para describir sus dominios, señala que “tiene este señor muchos otros señores en sus propias tierras, mayores que el Duque de Bragança”.<sup>71</sup> Nuevo matiz en las Cartas de Évora, que imprimen: “tiene este señor muchos otros señores en sus propias tierras, mayores que los mayores señores de título de España”.<sup>72</sup> El sutil cambio dirige nuestras miradas al principal auspiciante de la edición de Évora, Teotónio de Bragança (1530-1602), arzobispo de la ciudad y quinto hijo del duque mencionado por Gago. El cambio de célebre apellido por la genérica comparación con “los mayores señores de título de España” nos encamina hacia la tensa relación que, tras la unificación de las coronas ibéricas de 1580, mantenía Portugal con sus vecinos españoles.

### Misiones en la periferia, ediciones en el centro

Recapitulemos: un dios nipón que “por su misericordia vino a nacer hombre para salvar a las personas”, unos conversos cristianos que “preguntaron si Dainichi era Dios”, un jesuita que se viste a “la manera de sus bonzos”, un líder japonés que decidió “matar a algunos hombres” de Portugal. Son todos episodios que, como hemos visto, fueron excluidos de las Cartas de Évora. Cada uno de ellos remite a un asunto delicado –el paralelismo entre budismo y cristianismo; la polémica traducción de la palabra *Deus*; el método de la *accommodatio*; el afán de lucro de los representantes del imperio luso en el extremo Este asiático– que, creemos, resultaba preferible sortear antes que incluir en la monumental empresa editorial auspiciada por Teotónio de Bragança.

En el primer folio del epistolario, el arzobispo de Évora firma la dedicatoria “a los bienamados padres Francisco Xavier y Simón Rodrigues”, y detalla que ellos dividieron entre ambos

“esta misión, embarcándose uno, y quedando en este reino el otro, con correspondencia entre ambos para crear en el real Colegio de Coimbra (...) religiosos perfectísimos (...) para seguir en la misma conquista con un mismo espíritu y un mismo celo para la salvación de las almas”.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> “Tem este senhor muitos senhores, em suas proprias terras, maiores que o Duque de Bragança”. RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos...*, op. cit., p. 600.

<sup>72</sup> “Tem este senhor muitos senhores, em suas proprias terras, maiores que os maiores senhores de titulo de Espanha”. Cartas de Évora, 99r.

<sup>73</sup> “Tendo dividida entre vos esta missão, embarcandose hum, & ficando neste reino o outro, com correspondencia entre ambos pera criar no real Collegio de Coimra (...) religiosos perfectissimos (...) pera seguir em a mesma conquista com hum mesmo espirito, & com hum mesmo zelo da salvação das almas”. Cartas de Évora, s/f.

Dos vías se delinean para alcanzar una única “conquista”, la empresa de la evangelización. La Compañía de Jesús propugnó esta empresa evangelizadora desde la instauración de un cuarto voto –que se sumaba a los de castidad, pobreza y obediencia– directamente relacionado al apostolado.<sup>74</sup> Pero sostenemos que esta iniciativa no se concebía como el solo envío de misioneros a sociedades paganas. Por el contrario, la evangelización era comprendida en su complejidad, como un proyecto en el que debían intervenir múltiples actores: quienes se embarcaban hacia tierras desconocidas y quienes se quedaban en Europa llevaban adelante tareas absolutamente complementarias. Si evangelizar en la misión implicaba predicar entre gentiles, evangelizar en Europa, en cambio, podía significar ser editor. El vínculo que permitía la comunicación estratégica entre unos y otros era epistolar: todos los jesuitas eran lectores o escritores de misivas.<sup>75</sup>

Por otra parte, las cartas jesuitas podían funcionar, en palabras de Palomo, como “dispositivos de propaganda” de la Compañía en distintos niveles. Por un lado, al interior del instituto, la puesta en circulación –manuscrita o impresa– del conocimiento sobre sociedades paganas contribuía a la formación de los novicios, futuros misioneros. Por otro, al presentar la experiencia misional como ejemplificadora, los epistolarios publicados edificaban a los lectores; incluso invitaban a sumarse a la Compañía. Además, las misivas impresas en el Portugal del siglo XVI contribuían a la construcción de un relato oficial sobre la misión en Japón y portaban “una clara intención política que se encuadra en la lucha que los jesuitas presentaron para la defensa del derecho exclusivo de misionado en el archipiélago”,<sup>76</sup> derecho que estaba en jaque ante las órdenes mendicantes desde el momento de la unificación de las coronas ibéricas en 1580.

Dentro de esta narrativa oficial jesuita, el vínculo de mutua protección entre misioneros y mercaderes lusos resulta privilegiado. El apoyo portugués a la iniciativa jesuita es insistentemente subrayado en la empresa editorial de las Cartas de Évora: *todas* las cartas son impresas en portugués (incluso aquellas redactadas originalmente en castellano, japonés o italiano) en una ciudad portuguesa; el impulsor es un arzobispo noble portugués; la dedicatoria alude al rey portugués João III. Y, como vimos en el trabajo, el accionar de los portugueses en los mares asiáticos es reivindicado.

<sup>74</sup> “Así mismo la Compañía Professa (...) hace voto expreso al Sumo Pontífice, como a Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor, para ir dondequiera que Su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno”. LOYOLA, I. de, “Constituciones...”, *op. cit.*, p. 467.

<sup>75</sup> FERRO, J.P., “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII” (pp.138-158), *Lusitania Sacra* 2ª série, tomo V, 1993.

<sup>76</sup> FERNANDES PINTO, A., *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Macau, 2004, p. 21.

Si situamos esta alianza luso-jesuita en el marco de la expansión ultramarina de las coronas ibéricas durante el siglo XVI, la evangelización del Japón forma parte de los procesos que procuraron expandir los dominios ya fuera territoriales, comerciales o ideológicos, desde Europa, concebida como centro, hacia las otras tres “partes del mundo”.<sup>77</sup> Desde esta perspectiva, la sociedad entre misioneros y mercaderes resultaba estratégica no sólo para la mutua supervivencia de ambos en Japón sino también para la apropiación por parte de Portugal del “descubrimiento” europeo del archipiélago nipón.

Por otra parte, para que tal iniciativa lusa fuese conocida y se legitimara dentro del Viejo Mundo, era necesaria la labor de otros actores que aportaran a la divulgación de las experiencias portuguesas en Asia: censores, editores, impresores, lectores. Como hemos intentado demostrar en este trabajo, las omisiones en las epístolas analizadas fueron estudiadas, deliberadas, decididas, con ciertos objetivos en particular (evadir debates religiosos en boga, construir una imagen favorable para los portugueses, aportar a la apropiación lusa del “descubrimiento” de Japón), pero, creemos, en vistas a un fin superador mayor: contribuir a la evangelización, entendida aquí como parte constitutiva de la expansión ultramarina del imperio portugués. Pues creemos que ambos procesos –la evangelización y el expansionismo geo-político– funcionaban conjuntamente en los inicios de la Modernidad.

---

<sup>77</sup> GRUZINSKI, S., *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, 2010.

**Anexo**

*Mapa 1. Sur de Japón*



*Mapa 2. Ciudades mencionadas en el trabajo<sup>78</sup>*



<sup>78</sup> MOREAU, P., *Japão. Século XVI*, Roma, 1975.