

La Compañía de Jesús, Japón y los fundamentos religiosos del orden político: un estudio de la modernidad temprana a partir de la misión jesuita japonesa



Paula Hoyos Hattori
(UBA - UNGS - CONICET)

Abstract

This paper focuses on historical sources written in Japan during the Jesuit mission (16th-17th centuries), and aims to analyze the relation between the political and the religious orders in the early modern world. On the one hand, the Jesuit discourse linked both orders under the ideal of a “Christian Republic” headed by Rome. On the other hand, the Japanese anti-Christian discourse defended the ideal of Japan as the “Land of Gods” of Shinto and Buddhism, headed by the one and only imperial house.

Keywords: Society of Jesus, early modern world, Japan, Shintoism

Resumen

Este artículo estudia los vínculos entre el orden político y el religioso en la temprana modernidad, a partir de fuentes redactadas durante la misión jesuita en Japón (siglos XVI y XVII). Se considera tanto la visión jesuita cuanto la japonesa, y el modo en que dos discursos (uno evangelizador, el otro anticristiano) ubican en el orden de lo religioso el fundamento de un determinado orden político que reivindican: la universal “República cristiana”, sujeta espiritualmente a Roma; y el “país de los dioses” sintoístas y budistas, regido por la dinastía imperial japonesa.

Palabras claves:

Compañía de Jesús, modernidad temprana, Japón, Sintoísmo.

Datos del Autor

- Doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires
- Docente de Literatura del Renacimiento (UBA) y de Historia de Asia (UNGS)
- Becaria posdoctoral del CONICET

1. Introducción

Este artículo busca contribuir a los debates sobre filosofía política promovidos desde *El arco y la lira*, pero desde un abordaje disciplinar diferente. Para nuestro trabajo resultan fundamentales las perspectivas de los estudios históricos y los literarios, lo cual no impide, sino acaso promueve, el diálogo fecundo con la historia de la filosofía a propósito del pensamiento político de la temprana modernidad europea. En particular, indagaremos en el rol, a nuestro entender crucial, que tuvo la Compañía de Jesús en el complejo proceso de construcción durante la segunda mitad del siglo XVI de un orbe “mundializado”¹, sobre cuyas cuatro partes los ibéricos procuraron trazar un nuevo orden político uniforme y centrado en Europa. De esta manera, los clásicos enfoques que vinculan los procesos iniciados en la temprana modernidad europea² con una veloz secularización del pensamiento político buscan aquí ser matizados, en tanto la Compañía de Jesús puede ser pensada como una institución a la vez representante de ese período y contrarreformista.

En una primera instancia del trabajo enfocaremos en una serie de textos jesuitas redactados desde la misión japonesa, que fueron corregidos e impresos en distintas ciudades de la Europa católica durante el siglo XVI, que nos permitirán indagar en cómo configuraron discursivamente un cierto orden mundial en el que buscaban integrar a los japoneses convertidos al cristianismo. Como veremos en detalle, esta concepción eurocéntrica del orbe entraba sin embargo en contradicción con la concepción japonesa, que será reconstruida a partir de dos documentos anticristianos que forman parte del notable corpus que proliferó para repudiar la presencia de los misioneros extranjeros sobre todo a partir del siglo XVII. La comparación entre ambas miradas nos permitirá reflexionar sobre las argumentaciones que, de uno y otro lado, buscaron legitimar un determinado orden religioso que fundamentaba, a su vez, uno político.

Antes de entrar en el estudio de estos textos en particular, nos demoraremos en la contextualización de la misión jesuita en Japón a partir de dos proyectos de alcance mundial: el imperio luso y la iglesia universal cristiana.

2. La misión jesuita en Japón

La corona portuguesa y la Compañía de Jesús se vincularon estrechamente desde 1540, cuando el rey João III recibió en la corte lisboeta a los jesuitas fundadores

1. Gruzinski, S. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

2. Entre los pensadores sobre el Renacimiento o temprana modernidad europea, cabe mencionar la siguiente brevísima lista: Hans Baron, Frances Amelia Yates, Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Peter Burke, Anthony Grafton, Serge Gruzinski, José Emilio Burucúa, Walter Mignolo. Para un estado de la cuestión de los estudios sobre el Renacimiento europeo desde una perspectiva literaria, remitimos a Ciordia, M., “Perspectivas de investigación en los estudios renacentistas”, en *Perspectivas actuales de la investigación literaria*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011, pp. 7-43.

Simón Rodrigues (1510-1579) y Francisco Xavier (1506-1552). Entre ellos se dirimió rápidamente un pacto beneficioso para ambas partes: la orden de Ignacio evangelizaría las regiones a las que llegara el dominio ultramarino portugués, a cambio del pleno respaldo material del rey luso hacia la Compañía. Quedó así definido el *Padroado* portugués de Oriente³, en el que comerciantes lusos y misioneros jesuitas resultaban aliados estratégicos.

De ahí que, tras el primer y azaroso arribo en 1543 de portugueses a la isla de Tanegashima, al sur del archipiélago japonés, las noticias de ese pueblo llegaron con celeridad a oídos de Francisco Xavier, quien ya estaba evangelizando en la India portuguesa. Ante lo promisorio de las primeras descripciones portuguesas del pueblo japonés, Francisco se propuso partir hacia allí, adonde llegó en 1549, junto a Cosme de Torres (1510-1570), Juan Fernández y un informante japonés llamado Anjiro, recientemente convertido al cristianismo con el nombre de Paulo de Santa Fe. Ellos cuatro sentaron las bases de la misión, primero en Kagoshima y luego en Hirado, ambas ciudades de la isla más meridional de las principales de Japón, Kyushu. Con el correr de los años, la misión se afianzó en distintos enclaves del litoral noroeste de esa isla, y también en algunos puntos de la isla principal, Honshu, como Yamaguchi o la ciudad portuaria de Sakai. A lo largo de la década de 1580, los ignacianos llegaron a establecerse en la ciudad capital de entonces, Kioto, y tuvieron reuniones con los mayores líderes de la época: Oda Nobunaga (1534-1582) primero y Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) después.⁴

Sin embargo, como es bien sabido, la historia de la misión llegó a su fin de manera violenta desde fines del siglo XVI y, sobre todo, a partir de la llegada al poder de Tokugawa Ieyasu (1543-1616) en los albores del siglo XVII. Entonces, las persecuciones anticristianas proliferaron y, en consecuencia, también los casos de martirios y apostasías. Hacia 1639 los historiadores establecen el fin de la presencia no sólo misional sino portuguesa en general, en tanto los mercaderes lusos fueron incluidos en la persecución y debieron abandonar los puertos japoneses, debido a su evidente alianza con los misioneros.⁵

Este violento final, como intentaremos demostrar en este trabajo, puede ser leído en clave tanto política cuanto religiosa: esto es, como un intento japonés por resguardar

3. Ver: Hosne, A. *The Jesuit Mission in China and Peru, 1570-1610. Expectations and appraisals of expansionism*, Londres y Nueva York, Routledge, 2013, pp 46-49.

4. La historia de la misión jesuita en Japón constituye un campo de estudios amplio y fecundo. Para mayor detalle sobre la historia de este encuentro cultural y sus consecuencias en cuanto a traducción y adaptaciones culturales, remitimos a los siguientes trabajos, desde los ya clásicos hasta los recientes: Elison, G. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1973; Bourdon, L., *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1650*, París, Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian, 1993; Oliveira e Costa, J.P., *O Japão e o cristianismo no século XVI*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999; Higashibaba, I., *Christianity in Early Modern Japan*, Boston, Brill, 2001; App, U., *The Cult of Emptiness*, Kioto, University Media, 2002; Fernandes Pinto, A., *Uma imagem do Japão*, Macau, Instituto Português do Oriente y Fundação Oriente, 2004; Arimura, R., “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas”, *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, vol. XXXIII, N°98, (2011), pp. 55-106; Nogueira Ramos, M., *La foi des ancêtres*, París, CNRS Editions, 2019.

5. Ver: Coutinho, V. *O fim da presença portuguesa no Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

no únicamente sus tradiciones religiosas, sino sobre todo el orden político a ellas asociado. Este orden, consolidado en el archipiélago tras un siglo y medio de contiendas conocido como la “Época de los Estados Guerreros” (*sengokujidai*), requería de un sistema de legitimación tradicional, que combinara preceptos del sintoísmo, el budismo y el confucianismo. Tal complejo sistema discursivo entraba en abierta contradicción con la religión extranjera, cuyos adalides difundían en Japón la idea de un orden mundial centrado en Roma. Entremos, entonces, en el análisis de las fuentes jesuitas, que revelan la incidencia de los misioneros, aunque implícitamente, en el orden político nipón.

3. Las fuentes jesuitas: una red mundial de “letras misivas”

El proyecto universal de la Compañía de Jesús se puede rastrear de manera privilegiada al hacer foco en su sistema de “comunicación de letras misivas”⁶, como la denomina su fundador Ignacio de Loyola (1491-1556) en sus *Constituciones*. La orden, oficialmente reconocida en 1540, estableció desde sus orígenes la escritura de cartas como tarea obligada para todos sus miembros en misión. La redacción de epístolas, así, se volvió una actividad apostólica y sistemática para los misioneros de ultramar. Ellos debían, con regularidad, informar de las novedades de cada espacio de evangelización a sus superiores, para que éstos a su vez, pudieran reunir esas informaciones en una única carta que remitirían al viceprovincial quien, a su vez, haría lo propio para enviar los textos al provincial, y éste, finalmente, al General de la Compañía, en Roma. En otras palabras, el instituto ignaciano delineó un verdadero sistema que, siguiendo a Paul Nelles, es posible pensar como una “red de información”⁷ de rango mundial, cuyos hilos eran múltiples y distinguían distintos niveles.

La Compañía devino así una institución verdaderamente mundial⁸, en primer lugar, por la presencia de sus misioneros en distintos espacios del orbe: para fines del XVI, sus miembros misionaban, entre otros, en los actuales territorios de Brasil, Perú, Argentina, Paraguay, India, China, Japón e incluso en tierras reformadas de la propia Europa, como Inglaterra. Pero también se la puede pensar como una institución global debido a la construcción de una identidad colectiva para todos sus miembros, que eran conscientes de pertenecer a una misma organización, tanto religiosa cuanto política, y descrita por Ignacio de Loyola como un único “cuerpo”. Esta identidad común –que ha sido largamente estudiada, entre otros, por Michel de Certeau– en los lindes del Viejo Mundo se estimulaba en el contexto de la vida en común en los seminarios y colegios de la Compañía, mientras que en las misiones de ultramar

6. Loyola, I. “Constituciones de la Compañía de Jesús, en *Obras*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963, pp. 44-69.

7. Nelles, P. “Chancillería en colegio. La producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI” en *Cuadernos de Historia. Anejos*, N°13, (2014), p. 52.

8. El vínculo entre la labor de las misiones cristianas en los siglos XVI y XVII y los incipientes procesos de “globalización” han sido estudiados, entre otros por Michela Catto. Ver: Catto, M., G. Mongini y S. Mostaccio (eds.), *Evangelizzazione e Globalizzazione*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2010.

fue vehiculizada sobre todo a través de las cartas. La lectura en los centros jesuitas europeos de estos “textos edificantes” firmados por los misioneros afianzaba el sentimiento de pertenencia de todos, dentro y fuera de Europa, a la misma causa⁹.

Por otra parte, las cartas también portaban preciosa información de ultramar, referida a sociedades hasta entonces poco conocidas por los europeos y que fue usada, al menos, en dos direcciones: primero, dentro de la lógica institucional, contribuyó a delinear estrategias específicas para la evangelización de cada pueblo en particular; segundo, en el marco de las contiendas de la Europa de la Contrarreforma, dio forma a una estrategia propagandística de la propia orden, en tanto la publicación cuidadosa de esos textos evidenciaba la relevancia de la labor jesuita en ultramar.

Japón, en cuanto tema, no fue una excepción sino que, por el contrario, las publicaciones de cartas sobre ese territorio proliferaron, particularmente en Portugal, durante toda la segunda mitad del siglo XVI. En palabras del historiador portugués Oliveira e Costa, incluso hay “indicios de una cierta popularidad”¹⁰ del archipiélago entre el creciente público lector en el Viejo Mundo. La sociedad japonesa, como la china, presentaba ante los ojos europeos la particularidad de ser altamente desarrollada en términos políticos y militares y, al mismo tiempo, mantenerse ajena al cristianismo. La frecuente admiración ante la organización social, el arte o las costumbres de Japón puede rastrearse en esos documentos tanto como el lamento de que tal espacio se resistiera a la conversión. Como veremos a continuación, a partir de este corpus es posible indagar en los vínculos entre el orden religioso y el político concebidos desde la Europa católica y proyectados hacia ultramar por instituciones como la mundial Compañía de Jesús.

4. Que el perfume de la iglesia de Japón llegue hasta Roma

Demorémonos para empezar en una carta de 1577 del misionero y prolífico escritor lisboeta Luís Fróis (1532-1597). Fróis –autor de cientos de cartas, varios tratados y la primera historia de la misión japonesa– sintetiza en esta misiva la mirada jesuita sobre el orden del mundo, tal como fue explicado por un sacerdote europeo a un gobernante japonés de la isla de Kyushu:

en los reinos de Europa, por regimiento de cuyos reyes se gobierna el mundo, y en cuya comparación Japón era una pequeña isla de la que hacía poco tiempo se tenía noticia, había reyes cristianos más poderosos de lo que era el rey de todo Japón, y la mayor honra de estos reyes y príncipes del mundo era frecuentar la iglesia donde iban a reconocer como Señor al Creador del universo y Salvador del mundo¹¹.

9. De Certeau, M. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007; Nelles, P., op.cit., p. 13.

10. Oliveira e Costa, *op.cit.*, p. 206.

11. “Nos reinos de Europa por regimento de cujos Reis o mundo se governa, & em cuja comparação Japão era hua pequena ilha de que de poucos tempos pera cá se tinha noticia, avia reis Christãos mais poderosos do que era o de todo o Japão, & que a maior honra de todos estes reis, & principes do mundo era a frequentação da igreja aonde hião reconhecer por Senhor ao Criador do universo, & Salvador do mundo, & humildemente lhe pedir seu divino favor, & ajuda” (*Cartas que os padres e irmãos da Compamhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*, Évora, Manoel de Lyra, 1598, f. 377r). Todas las traducciones fuentes europeas son nuestras.

El contexto de este intercambio referido por Fróis resulta relevante para comprender cómo el accionar jesuita incidía en el orden político del archipiélago. Como hemos señalado, cuando tuvo lugar la fundación de la misión, Japón atravesaba un periodo de guerras internas, conocido como *Sengokujidai*. Si bien la figura del emperador se mantenía, se hallaba relegado a la corte de la ciudad de Kioto y su incidencia en las decisiones políticas era mínima. En cambio, diversos clanes samurái habían acumulado poder territorial y militar, que detentaban como “grandes señores” (*daimyō*). La competencia entre los *daimyō* dio lugar al siglo y medio de guerras intestinas que la historiografía suele ubicar entre la Guerra de Onin (1467-77) y la reunificación de los dominios bajo un único líder, Oda Nobunaga, en 1568¹². De modo que durante las primeras décadas de la misión y hasta el ascenso de Oda, los misioneros jesuitas se establecían en cada territorio con permiso de su señor, sin que existiera en principio la posibilidad de una autorización ni una prohibición para la labor sobre todo el territorio.

La cita de la carta de Fróis se debe entender entonces en el contexto de la reciente conversión al cristianismo de un joven cortesano del territorio de Bungo, en la isla de Kyushu. Su padre, conocido en las fuentes jesuitas como “Chicacata”, se oponía al bautismo y para ello había escrito una serie de observaciones a Fróis y a Francisco Cabral (1529-1609), quien por entonces era Superior de la misión japonesa. Ambos respondieron a los planteos de Chicacata en un escrito incluido parcialmente en la carta antes referida. Específicamente, la cita sobre “la mayor honra” de los reyes europeos respondía a la preocupación de Chicacata por el honor de su hijo, quien se vería deshonrado por “ir a la iglesia y llevar cuentas en el cuello”.¹³ ¿Qué significaba, entonces, la “honra” para Chicacata y para los jesuitas? Volvamos sobre la cita, que resulta explícita y sintética sobre la posición de los misioneros: “la mayor honra de estos reyes y príncipes del mundo era frecuentar la iglesia donde iban a reconocer como Señor al Creador del universo”. Según los jesuitas, la honra de quienes detentaban el poder político provenía de la práctica concreta de su fe, en el marco de la iglesia católica, y su culto al “Creador del universo”. Como veremos más abajo, este universalismo resulta fundamental para comprender los fundamentos del discurso japonés anticristiano en la etapa final de la misión. Por otra parte, la ponderación explícita entre Europa y Japón (“en cuya comparación Japón era una pequeña isla de la que hacía poco tiempo se tenía noticia”) implicaba que la fascinación por algunos rasgos de la sociedad japonesa hallaba su límite al magnificar las dimensiones de esa “pequeña isla” en el contexto del mapamundi europeo. A la vista de los jesuitas, entonces las múltiples ignorancias de los japoneses se volvían evidentes: ignorancia del verdadero dios, ignorancia del origen del universo, ignorancia del orden político del mundo.

12. El proceso de reunificación iniciado por Oda Nobunaga fue continuado a su muerte en 1582 por Toyotomi Hideyoshi, quien alcanzó en 1585 el título de *kampaku*. Finalmente, quien logró restablecer el orden bajo un shogunato nuevo fue Tokugawa Ieyasu, nombrado *shogun* en 1603.

13. *Cartas que os padres e irmãosos...*, op.cit., f. 377r.

Así como en esta carta es posible marcar la contigüidad desde lo político hacia lo religioso (de los reyes a las iglesias), otros documentos redactados desde Japón dejan ver el funcionamiento en la dirección opuesta: desde la conversión a la nueva religión hacia la adopción del orden político europeo. En una carta datada en 1579, el sacerdote Francisco Carrión (1549-1590) hace alusión nuevamente al territorio de Bungo pues, tras la conversión de su señor Otomo Yoshishige con el nombre de Don Francisco, se transformó en un espacio central para el desarrollo de la misión en Kyushu¹⁴. Carrión hace referencia a una campaña militar encabezada por el hijo de Otomo, también convertido al cristianismo:

entrando por el reino de Hyuga, tomó muchas fortalezas y en muy breve tiempo se hizo señor de más de la mitad de aquel reino. Y así como iba avanzando, iba quemando y destruyendo todos los templos de los kami y hotoke de Japón, y le decía muchas veces a su padre, a quien llevaba con él, que quería plantar en Hyuga tan buena Cristiandad que hasta Roma llegara su perfume, y quería que se gobernase toda conforme a las leyes de los cristianos y de los portugueses. Después dio la renta de sus templos para que se hiciera una casa para los nuestros, en la que podrían vivir más de doce padres, prometiendo que daría por todo aquel reino lo que fuese necesario para las residencias de los nuestros, y luego quiso que en una de las fortalezas principales se empezase a construir una iglesia y una casa¹⁵.

Esta cita, además de ilustrar la dinámica de las guerras intestinas durante el *Sengokujidai*, subraya que la conversión al cristianismo de quien encabezara la campaña militar implicaba la destrucción de los templos de cultos japoneses. Los términos “*kami*” y “*hotoke*” incluidos en la carta se refieren respectivamente a los dioses del sintoísmo, la religión autóctona de Japón, y a las deidades del budismo, recibido del Asia continental en el siglo VI. Si bien la destrucción de templos fue objeto de controversias al interior de la Compañía,¹⁶ la mención a ese episodio en el conjunto del retrato laudatorio del nuevo cristiano resulta elocuente. Además, Carrión sugestivamente pone en voz del hijo de Don Francisco tanto el deseo de fundar una “buena Cristiandad” cuanto el de gobernar “conforme a las leyes de los cristianos y los portugueses”.

14. Tres señores de la isla de Kyushu se convirtieron al cristianismo entre 1572 y 1580: Omura Sumitada (Don Bartolomé), de Omura; Otomo Yoshishige (Don Francisco), de Bungo; Arima Harunobu (Don Protasio), de Arima. Ver: Ribeiro, M., *Samurais cristãos. Os jesuítas e a nobreza cristã do Sul do Japão no século XVI*, Lisboa, Centro de Estudos Além-Mar, 2009.

15. “entrando pelo reino de Fiunga, tomou muitas fortalezas, & em brevíssimo tempo se fez senhor de mais da metade daquelle reino, & assi como hia tomando, assi hia queimando, & destruindo todas as varelas, & templos dos Câmis, & Fottoquês de Iapão, & dizia muitas vezes ao padre que levava consigo, que elle queria plantar em Fiunga tam boa Christandade, que ate roma se ouvisse o cheiro della, & queria que se fovernasse toda conforme as leis dos Christãos, & dos Portugueses, & logo deu ua renda de suas varelas, pera se poder fazer hua casa dos nossos, com a qual se possessem sustentar mais de doze padres, prometendo que daria por todo aquelle reino, o que fosse necessario pera as residencias dos nossos, & logo quis que em hua fortaleza das principais se começasse a fazer uma igreja” (*Cartas que os padres e irmãos...*, *op.cit.*, f. 437r).

16. Rubiés, J.P., “¿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.), *Jesuítas e imperios de ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 35-63.

En esta misma línea podemos mencionar otra carta, anterior veinte años a las que hemos citado hasta aquí. Gaspar Vilela (1526-1572), sacerdote llegado a Japón en 1556, sugería en 1557 que el rey de Portugal enviara una embajada al “rey de Bungo”:

Si el Rey don Juan III, protector y padre de la Compañía, a quien el Señor le acrecienta los días de vida por muchos años, le mandase una visita a este Rey de Bungo, creo que daría gran provecho en lo que respecta a su conversión, porque si no lo hace es porque no se atreve, porque dice que no es digno para ser vasallo del Rey de Portugal, tan noble y tan gran príncipe, cuya fama es tan conocida por todo el mundo¹⁷.

La alianza estratégica entre la Compañía y el imperio portugués es aquí subrayada por Vilela. La cita asume incluso la relación que existiría entre la conversión al cristianismo y el vasallaje respecto del rey de Portugal¹⁸.

Veinticinco años después de esta carta de Vilela, en la que el jesuita imaginaba el envío de una comitiva de Portugal a Japón, tuvo lugar la primera embajada en sentido inverso: la célebre misión Tenshō, planificada por el visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano (1539-1606). Cuatro jóvenes japoneses convertidos al cristianismo fueron asignados emisarios en 1582 y, tras su exitoso viaje, regresaron a su Kyushu natal en 1590¹⁹. El jesuita Duarte de Sande compuso a partir de esa experiencia *De missione legatorum iaponesium ad Romanam curiam*, un diálogo latino que pone en escena la conversación a lo largo de varias jornadas entre uno de los cuatro jóvenes viajeros (Miguel) y dos de sus compatriotas, que le preguntan acerca de lo que han visto en Europa. Ese texto, concebido para la formación del clero local, vuelve a poner el acento en la centralidad de Roma, mencionada como “capital del mundo”, rectora de la extensa “República cristiana”. De manera análoga a lo que ocurría en la carta de 1577 con la que abrimos este apartado, allí también el embajador Miguel sostiene 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”²⁰: una vez más, el lugar de Japón es relegado a un espacio periférico, aquella “pequeña isla de la que hacía poco se tenía noticia”. Veamos, a continuación, qué ideas sobre el

17. “Diz que não he elle pera ser vasallo del Rei de Portugal, tão nobre & tão grande Principe, cuja fama he tão soada por todo o mundo” (Cartas de Évora, 59v).

18. El uso de la palabra “rey” para aludir a los diversos señores de la isla de Kyushu debe ser entendido como una estrategia discursiva por parte de los escritores jesuitas, que buscaban engrandecer el estatus de sus interlocutores en Japón. Con el mismo término, los documentos jesuitas refieren a personas de distinto rango, desde daimios hasta los menos poderosos *kokujin*. Sobre estas y otras estrategias discursivas por parte de los escritores jesuitas, ver: Hoyos Hattori, P., “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”, en *Magallánica*, 6/12, (2020), p.183.

19. Sobre esta embajada, ver: Massarella, D., “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, (2005), pp. 329-350; Brown, J., “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe”, *Renaissance Quarterly*, vol. 47, N°1, (1994), pp. 872-906.

20. “omnibus spectatis et aequa lance ponderatis, iudico ingenueque assero Europam omnium orbis terrarum partium excellentissimam esse” (Sande, D., *Missão dos Embaixadores Japoneses. Tomo I*, trad. Américo da Costa Ramalho, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 757).

orden del mundo seguían vigentes de manera dominante, a pesar de la insistencia del discurso jesuita, en aquel conjunto de islas.

5. Japón como *shinkoku* o “país de los dioses”

En 1587, pocos días después de haber recibido en persona, en su palacio, al Viceprovincial de la misión Gaspar Coelho (c.1530-1590) junto a todo un séquito de jesuitas, Toyotomi Hideyoshi firmó el primer edicto de expulsión contra todo misionero. Este cambio de actitud de quien otrora había dado implícito apoyo a los jesuitas pareció repentino, y, según Fróis en la extensa misiva que cuenta lo sucedido, estuvo en buena medida impulsado por la mala influencia de un cortesano anticristiano. Más allá de las causas efectivas de esta transformación (entre las que el proyecto de Toyotomi de conquistar Corea parece haber tenido un importante papel), resulta fundamental para este trabajo revisar la explicación que los documentos jesuitas le dan a este abrupto cambio en la suerte de la misión. Fróis apunta que el *kampaku* había iniciado la persecución contra los misioneros debido a la riesgosa influencia que estos tenían sobre los feligreses. La labor de los jesuitas, desde la perspectiva de Hideyoshi, podía constituir una amenaza contra el orden político que él intentaba mantener a toda costa:

mostrando el mismo furor que la noche anterior, [Hideyoshi] comenzó a decir muchas palabras y blasfemias contra nuestra santa ley y contra los padres delante de muchos hidalgos que estaban presentes, diciendo que esta ley era de los demonios, destructora de todo bien, y que los padres eran grandes engañadores, y bajo la máscara de predicar la salvación, venían para juntar gente y causar después alguna gran revuelta en Japón²¹

Así, la hipótesis de que los jesuitas escondían algún tipo de proyecto de dominación política sobre el territorio japonés, que llevarían a cabo mediante su influencia sobre los nuevos cristianos, conllevó a la inmediata prohibición de la misión. Si bien en los años que siguieron al primer edicto esta no se hizo efectiva, las razones detrás de la decisión echan luz sobre los fundamentos religiosos del orden político, y el modo en que, también del lado japonés, la contigüidad entre ambos campos resultaba evidente (y por lo tanto, la labor misional, amenazante).

El edicto de Toyotomi, traducido al portugués en una misiva de Fróis de 1587, revela que Japón se concebía a sí mismo como un país protegido por el favor divino, en alusión a los dioses del sintoísmo, y cuya organización política se hallaba, también, vinculada al orden de lo religioso:

21. “mostrando o mesmo furor que a noite dantes tivera, começou diante de muitos fidalgos que estavam presentes a dizer muitas palavras & blasfemias contra nossa santa lei, & contra os padres, dizendo que esta lei era dos demonios, destruidora de todo bem, & que os padres são mui grandes enganadores, & so capa de pregar a salvação, vinhão pera ajuntar gente & causar depois alguma grande revolta em Iapão” (*Segunda parte das cartas de Iapão que escreverão os padres & irmãos da companhia de Jesus*, Évora, Manoel de Lyra, 1598, f. 209r).

Determinación del Señor de Tenka

Primero. Japón es el reino de los kami, por lo que el hecho de que vengan los padres aquí, a profesar una ley de demonios, está terriblemente mal. Segundo, vienen a estos reinos y estados de Japón, nos hacen de su secta y para ello destruyen los templos de los kami y budas, y esto es una cosa nunca antes vista ni oída. Y cuando el señor de Tenka brinda a los hombres reinos, villas o ciudades, con sus rentas, lo hace sólo por algún tiempo, y ellos son obligados a guardar enteramente las leyes y determinaciones de Tenka, de modo que perturbar a la gente del pueblo es cosa digna de castigo²²

El edicto inicia con una relevante definición acerca de la identidad japonesa, que contrasta notablemente con los retratos de los japoneses como alteridad en el discurso jesuita: mientras Japón era entendido por los jesuitas como un espacio habitado por hombres excepcionales prestos a convertirse en cristianos ejemplares, un espacio cuyos únicos defectos se originaban en el paganismo –y, por lo tanto, serían corregidos a través de la evangelización–, el primer edicto de Hideyoshi tenía como punto de partida la definición de Japón como “el país de los *kami*”, es decir, los dioses del panteón sintoísta. De esa premisa se derivaban todas las medidas del edicto respecto a los jesuitas, entendidos entonces como invasores que llegaban “del reino de los cristianos” para “destruir los templos” y “quebrar las leyes de Japón”.

Ahora bien, hay un elemento de la traducción de Fróis del edicto de Toyotomi que llama la atención: la elección por mantener la palabra “*cami*” (*kami*)²³ sin traducción, como en efecto es usual encontrarla en los epistolarios portugueses del periodo. Si bien para describir las costumbres religiosas de los nipones, consideradas idolátricas, suelen explicar que los “*cami*” son “una manera de dioses”, la palabra “*dioses*” aparece siempre en plural y se omite como posible traducción literal de “*cami*” que, como señalamos, figura siempre transliterada. De modo similar, en la versión jesuita acerca del mito cosmogónico del sintoísmo, no sólo el término “*dios*” es omitido, sino que directamente se atribuye a las dos deidades creadoras, Izanami e Izanagi, carácter humano. Así explica este mito Gaspar Vilela en 1563:

este mundo era primero un lago de agua, y que no habiendo tierra ni gente, un hombre llamado Izanagi lanzó un gancho en forma de tridente desde el cielo pensando si por ventura habría un río debajo del cielo, y revolviendo el agua, levantó una gota de barro que estaba debajo del agua, y que se pegó al tridente. Saliendo sobre el agua, se transformó en una isla, y de ahí comenzó poco a poco el reino de Japón. Por lo cual el hombre llamado Izanagi con su

22. “Determinação do Senhor da Tenca. O primeiro, porque Iapão he reino de Câmis & do reino dos Christãos vem os padres aqui a dar hua lei dos demonios, em grandissima maneira he cousa mal feita. O segundo vindo a estes reinos & estados de Iapão, fazemnos de sua seita, pera o qual destruen os templos dos Câmis & Fotoquês, & isto he cousa agora & dantes nunca vista, nem ouvida de gente, quando o senhor da Tenca da aos homens Reinos, Vilas, Cidades & rendas, não he mais que polo tempo presente, & elles são obrigados a guardar inteiramente as leis & determinações da Tenca, mas fazer a gente plebea outras perturbações semelhantes aestas he cousa dina de castigo” (*Segunda parte das cartas...*, *op.cit.*, f. 209v).

23. Dejamos en esta explicación la palabra “*cami*”, tal como figura en las fuentes jesuitas. Según el sistema de transliteración actual, en alfabeto romano se escribe *kami*.

mujer Izanami fueron los primeros fundadores de Japón y de ahí vienen todos los japoneses²⁴

Creemos que esta resistencia jesuita por reconocer el carácter divino del panteón sintoísta debe ser entendida en vínculo con el trasfondo político de esa religión, sobre la que descansa la legitimidad del clan imperial desde la época Nara (710-794), tal como detallaremos en este mismo apartado. El “hombre” y la “mujer” de la versión de Vilela son, en la versión japonesa, los dioses creadores Izanami e Izanagi, de quienes desciende, entre muchos otros, la diosa del sol Amaterasu, deidad principal del panteón y fundadora del único linaje imperial legítimo en Japón hasta el día de hoy²⁵. Como señalábamos más arriba, en abierta oposición a esta negación del carácter divino de Izanami e Izanagi, el edicto de expulsión define a Japón con el término *shinkoku*, una palabra que combina dos ideogramas: por un lado, *shin* (que también se lee *kami*), “dios” o “deidad” del sintoísmo; y, por otro, *koku*, “nación”, “país”. En suma, Japón como país divino, definición que implica su auto-posicionamiento como central y dominante en comparación con las latitudes regidas por otros cultos.

Este término *shinkoku* también aparece para definir Japón en un texto anticristiano titulado *Ha Daiusu* (1620), que brinda un valioso contrapunto para el discurso jesuita sobre el orden del mundo. Concebido en el marco de las persecuciones sistemáticas bajo el shogunato de los Tokugawa, el tratado fue escrito por un exjesuita japonés conocido como Fabian Fukan (1565-1621)²⁶. En su argumentación contra el cristianismo, el autor insiste en que la religión de Japón debe ser “compatible con el orden social y político”²⁷ allí establecido. Fukan estructura su *Ha Daiusu* en “siete pasos”, cada uno dividido en dos secciones: la primera glosa conceptos centrales del cristianismo, mientras que la segunda los refuta. Estos siete párrafos parten de nociones generales como la idea de un dios creador o del alma, hasta llegar a los diez mandamientos.

En la séptima sección, dedicada a refutar los mandamientos, Fukan se detiene en particular en el primero, versionado como “Deberás colocar a D por sobre todas las

24. “Este mundo primeiro era todo hum lago de agoa, & que não avendo terra nem gente hum homem chamado Yanamim lançou hum gancho em tridente do ceo dizendo, que por ventura averia algum rio debaixo, do ceo, & revolvendo na agoa alevantou hua gota de barro da lama, que debaixo da agoa estava, a qual gota de barro veo pegada no tridente, & vindo sobre a agoa, se fez hua ilha, e dahi começou pouco e pouco o reino de Iapão: polo qual tem que o homem chamado Yanamim com sua molher Yanangui forão os primeiros fundadores de Iapão, & dahi vem todos os Iapões” (*Cartas que os padres e irmãos...*, op. cit., f. 139r).

25. Esta cosmogonía fue conservada en dos libros, el *Kojiki* (712) y el *Nihongi* (720). El primero, redactado a través del uso fonético japonés de ideogramas chinos, fue recuperado durante el siglo XVIII por el movimiento de los “Estudios nacionales” (*kokugaku*), encabezados por Motoori Norinaga (1730-1801). Tanto la pionera adaptación de la grafía china a la fonética local como las mitologías autóctonas que reunía hicieron del texto un recurso idóneo para la incipiente construcción de una identidad nacional durante el periodo Tokugawa.

26. Antes de su apostasía, Fukan ofició de traductor para la Compañía de Jesús y redactó un diálogo apologético del cristianismo, titulado *Myotei Mondō* (1605). Para mayor detalle sobre su obra, ver: Elison, G., op. cit., pp.142-184; Baskind, J. y R. Bowring, “The Myotei Dialogues in Early Edo Thought”, en *The Myotei Dialogues*, Boston y Leiden, Brill, 2016, pp. 3-15; Schrimpf, M., “The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)”, en *Japanese Religions*, vol. 33, N°1-2, (2008).

27. Schrimpf, M., *ibid.*, p. 50.

cosas y deberás ofrecerle tu veneración”²⁸. Desde su perspectiva, este mandamiento es el que plantea el problema más serio, en tanto deposita en la figura del dios extranjero (referido como “D”) la máxima autoridad para los feligreses. El exjesuita argumenta en contra de este principio a través de la alusión a los cinco vínculos confucianos (es decir, las relaciones entre soberano y súbdito, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, amigo y amigo) como base de las relaciones sociales y políticas armónicas. Según su perspectiva, entonces, la práctica cristiana entraba en abierta contradicción con el valor de la obediencia al soberano. Prosigue su refutación al primer mandamiento con la siguiente mención al origen sintoísta y budista del poder imperial:

Japón es el país de los dioses [shinkoku]. Las distintas generaciones de nuestros soberanos recibieron la Dignidad Imperial de Amaterasu Ookami, a través de U-gaya-fuki-awasezu no Mikoto y su augusto hijo el Emperador Jinmu (...). Y el divino príncipe Shotoku, quien era una manifestación humana de Buda, cumplió el deseo de Amaterasu de expandir la Ley en nuestra tierra, y para eso hizo florecer la Ley de Buda. Desde entonces, nuestra tierra es también el país de los Budas²⁹.

La idea de que los “soberanos recibieron la Dignidad Imperial de Amaterasu” se basa en los mitos fundacionales del sintoísmo, según los que la ya mencionada diosa del sol encargó el gobierno de Japón a su nieto, legitimando de tal modo a ese único linaje. De ese primer emperador mítico han descendido, según esta misma narrativa oficial, los subsiguientes emperadores y emperatrices, antiguos y modernos. Fukan, sin embargo, no se limita al sintoísmo, sino que plantea que Japón ha sido también “el país de los Budas”, desde el gobierno del príncipe Shōtoku (574-622), primer divulgador de esa religión de origen indio en el archipiélago.

Así, Japón en este tratado anticristiano es definido como el país de los dioses del sintoísmo (*kami*) y de los budas (*hotoke*), y ambas tradiciones religiosas se combinan como fundamentos del poder imperial de Japón. Asimismo el gobierno se hallaba garantizado por los cinco vínculos confucianos antes mencionados. La intrusión del cristianismo implicaba, en la perspectiva de Fukan, la desestabilización del orden que, en los primeros años del siglo XVII, había sido restablecido con el shogunato Tokugawa, opinión compartida con los primeros tres shogunes del periodo, particularmente dedicados a sistematizar la persecución contra todo cristiano, fuera o no misionero, fuera nacido en Europa o en Japón.

28. Fukan, F., “Ha Daiusu”, en *Nanbanjikouhaiki*, ed. Ebisawa Arimichi, Tokio, Heibonsha, 1964: p. 313; Fukan, F., “Deus Destroyed”, en *Deus Destroyed*, trad. George Elison, Cambridge, Harvard University Press, 1973, p. 281. Las traducciones al castellano del *Ha Daiusu* son nuestras, basadas en la versión en japonés editada por Ebisawa Arimichi y en la versión inglesa de George Elison.

29. Fukan, F., “Ha Daiusu”, *op.cit.*, p.317; Fukan, F., “Deus Destroyed”, *op.cit.*, p. 283.

6. A modo de conclusión

El recorrido propuesto en este artículo apuntó a ubicar el vínculo entre el orden religioso y el orden político en dos sociedades disímiles, cuyo primer encuentro cultural sistemático y prolongado en el tiempo tuvo lugar durante la primera mundialización.

De un lado, el discurso jesuita sugería, sin enfatizar, la contigüidad entre la “Cristiandad” y “las leyes de cristianos y portugueses”, es decir, entre la conversión religiosa y la adaptación de modos de organización política europeos. Al mismo tiempo, los misioneros explicitaban su concepción de un orbe centrado en Europa, “en cuya comparación Japón era una pequeña isla”, recién incorporada a los lindes del mapamundi europeo. Del otro lado, el discurso japonés anticristiano identificaba a Japón como “el país de los *kami* y *hotoke*”, es decir, el país divino cuyos gobernantes “recibieron la Dignidad imperial de Amaterasu Ookami”, lo cual fundamentaba la decisión de Toyotomi Hideyoshi de expulsar y prohibir el culto extranjero.

En ambos discursos, entonces, es posible rastrear un fundamento religioso para cada orden político (el cristianismo como fuente de la “mayor honra” de los príncipes y reyes europeos; el sintoísmo y en particular la figura de Amaterasu como legitimadores de la familia imperial japonesa). Sin embargo, ambas posiciones se distinguen en un punto a nuestro entender fundamental: el alcance universal y la voluntad expansionista que daban forma al discurso jesuita. Mientras la Compañía de Jesús buscó expandir el cristianismo en alianza con el imperio portugués, los defensores de la reunificación japonesa tan sólo enfatizaron el discurso sintoísta-budista como argumento en contra de la presencia de misioneros cristianos, con el fin de contribuir a la reunificación de Japón bajo un único poder centralizado y legítimo.³⁰ Así, la noción de un universal que debía ser expandido *além-mar* contrasta estas dos posiciones y puede pensarse como rasgo saliente del pensamiento temprano moderno occidental. En efecto, el encuentro con los “Nuevos Mundos” impulsó en las sociedades europeas la construcción de una propia identidad “en función de sus capacidades de comprender, controlar y diferenciarse”³¹ de los *otros*: en definitiva, el “descubrimiento de Europa”³² como espacio central, expansivo y único portavoz de la verdad universal.

Fecha de Recepción: 12/05/2020

Fecha de aceptación: 10/08/2020

30. Más allá de los dos fallidos intentos de conquista sobre la península coreana que Toyotomi encabezó en 1592 y 1598, creemos que no es posible atribuir al reunificado gobierno japonés un proyecto expansionista sistemático a nivel mundial, mientras que ese es el rasgo saliente del *Padroado* portugués de Oriente.

31. Paredes, R., “Introducción”, en Paredes *et al.*, *Dominio y reflexión. Viajes reales y viajes imaginarios en la modernidad temprana*, Buenos Aires; Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011, p.11.

32. Hale, J., *La civilización del Renacimiento en Europa, 1450-1620*, Barcelona, Crítica, 1996, p.15.