

Un paraíso plagado de monstruos: la misión japonesa en 1565 según una epístola de Luis de Almeida SJ

HOYOS HATTORI, Paula / Facultad de Filosofía y Letras UBA / Conicet - paulahoyosh@gmail.com

Eje: Literaturas en Lenguas extranjeras

Tipo de trabajo: ponencia

» *Palabras clave: Renacimiento, Japón, Compañía de Jesús*

» **Resumen**

Con el arribo de Francisco Xavier a Kagoshima el 15 de agosto de 1549, la Compañía de Jesús desembarcó en el archipiélago nipón para dar inicio a los casi cien años de presencia y trabajo misional que terminarían a mediados del siglo siguiente.¹ Esta experiencia ultramarina -deudora de los viajes portugueses que abrieron la vía índica para unir Europa con Asia desde fines del XV- fue plasmada, entre otros géneros, en informes, cartas, tratados, historias, que en un primer momento eran concebidos únicamente para su circulación dentro de la propia Compañía de Jesús. Sin embargo, esos materiales sobre las lejanas y desconocidas tierras asiáticas comenzaron a imprimirse y editarse en Europa en el mismo siglo XVI. Los protagonistas europeos de este encuentro cultural, viajeros del tardío Renacimiento, resultaron ser los primeros observadores fidedignos de la alteridad nipona para el Viejo Mundo.

En este trabajo, nuestro objetivo es abordar una epístola del jesuita Luis de Almeida, incluida en la edición de cartas realizada en Évora en 1598. Fechada en la ciudad de Fukuda el 25 de octubre de 1565, la carta narra las vicisitudes de un viaje realizado por el autor a pedido del Superior de la misión japonesa, Cosme de Torres, hacia diversas comunidades cristianas de los alrededores de la isla de Kyūshū y en la isla de Honshū. En la epístola, además de descripciones minuciosas de cada comunidad visitada, hay dos pasajes de especial relevancia, pues ofrecen a Europa las primeras noticias sobre (i) la ceremonia del té y (ii) los templos budistas de la ciudad de Nara.

Aquí nos interesa comprender de qué modo Almeida construye sus relatos sobre Japón,

¹ Boxer (1951), Elison (1973).

para lo que procuraremos rastrear en el texto las alusiones a tradiciones occidentales. Finalmente, reflexionaremos acerca de la inclusión de la epístola en las Cartas de Évora, obra cuyo trabajo de edición (traducciones al portugués, recortes de fragmentos, elusión de episodios...) evidencia la construcción de un *gran relato* oficial, el primero sobre la presencia luso-jesuita (y europea) en terreno nipón.

› *Introducción*

En el pasado, la carta remediaba una forma de la distancia pero instauraba otra: una conversación con alguien lejano se volvía posible sólo nutrida de pausas. Un interlocutor ahorra el viaje de su cuerpo con el traslado de un trozo de papel que antes había estado bajo su puño. Pero a la inmediatez de la palabra dicha había que trocársela por la paciente espera en un género en el que escritura y oralidad se cruzan, entran en una tensión que evade fáciles definiciones (Baños, 2005, pp. 494-504).

Durante el siglo XVI la carta se volvió el medio privilegiado a través del cual arribaban al Viejo Mundo noticias sobre las geografías americanas y asiáticas, todas novedosas a los ojos europeos. De los viajeros que se embarcaron en aventuras transoceánicas, en muchos casos, sólo regresaron a sus tierras natales esos documentos, testimonios de las experiencias vistas u oídas en los más remotos espacios del mundo. Entre los múltiples viajes de ultramar plasmados en epístolas durante el siglo XVI, una buena parte fue protagonizada por jesuitas que dedicaban su vida al misionado, cuarto voto de la Compañía de Jesús (Boxer, 1951, p.47). En el contexto de la expansión ultramarina de los imperios ibéricos, esta iniciativa jesuita fue bienvenida por el rey luso João III quien apoyó los viajes a sus recientes dominios *além-mar* en la costa africana y puntos estratégicos del océano Índico (Hosne, 2013, p.49).

La adscripción a la Compañía brindaba a los misioneros-autores un marco de referencia específico que hacía de las misivas medios para “fomentar y reforzar determinados aspectos identitarios” (Palomo, 2005, p.60) de ellos en tanto jesuitas. Pero cada carta, primero concebida para su exclusiva circulación dentro de la Compañía, no sólo consolidaba los lazos entre los cofrades que la leían en los colegios jesuíticos de Europa y Asia, sino que también brindaba informaciones por completo novedosas sobre las sociedades en las que se desenvolvían las misiones cristianas. Caras al público lector europeo, estas noticias hicieron que las epístolas trascendieran los límites de la Compañía y fueran objeto de ediciones, traducciones y publicaciones ya desde el siglo XVI (entre otras ediciones portuguesas: Coimbra 1555, Coimbra 1570, Évora 1598) (García, 1997, pp.19-20).

Dentro de esa proliferación de libros, aquí nos preguntaremos por uno en particular, que vio la luz en la ciudad lusa de Évora en 1598 y reúne más de doscientas misivas referidas a la misión japonesa bajo el título *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*.² Y, aún más, dentro de este único libro, haremos foco en una carta del jesuita Luis de Almeida (c.1525-1583). Firmada en la ciudad nipona de Fukuda el 25 de octubre de 1565, relata un viaje desde la isla de Kyūshū hacia la ciudad de Nara, en Honshū.

En 1565 habían pasado dieciséis años desde el arribo de Francisco Xavier (1506-1552) a Kagoshima. En ese tiempo, la misión cristiana en Japón se había desarrollado en el área de la isla de Kyūshū y el padre Superior, Cosme de Torres (1510-1570), buscaba ampliar la presencia jesuita en Kyoto, entonces ciudad capital.³ Luis de Almeida, autor de la epístola que analizaremos, estaba dedicado desde 1561 al “apostolado directo en movimiento continuo” (Ruiz-de-Medina, 1995, pp.35), es decir que recorría las comunidades cristianas de una determinada zona relevando las novedades que luego informaba al Superior. En 1564, tras recorrer las misiones de Kyūshū⁴ emprendió el trayecto hacia la ciudad mercantil de Sakai, en la isla de Honshū, para desde allí arribar a Kyoto.

Durante el periplo, el jesuita experimentó un modo de la cortesía local y vislumbró formas de la arquitectura nipona nunca antes descritos por europeos. Ya de vuelta en Kyūshū, plasmó sus recuerdos de viaje en la extensa epístola del 25 de octubre. Aquí nos interesan ciertas cuestiones: ¿cómo explicó Almeida a sus cofrades aquello que había experimentado?, ¿a qué imaginarios acudió para retratar esa sociedad distante? Un ejercicio comparativo, a veces explícito y otras apenas aludido, resultaba necesario para poner en palabras imágenes y costumbres completamente desconocidas hasta entonces en Europa.⁵

Para reflexionar, entonces, acerca de cómo construye Almeida puentes textuales para que Japón pueda emerger en el imaginario de sus compañeros de la Compañía, en los siguientes apartados nos detendremos en las estrategias que el autor utiliza para pintar, por un lado, la excepcionalidad de los conversos, y, por otro, la sofisticación de la cortesía

² En lo sucesivo, esta edición será mencionada como *Cartas de Évora*.

³ Referida como Miyako en los documentos jesuitas.

⁴ Algunas de las ciudades que visitó fueron: Shimabara, Takase, Hirado, Hakata, Takushima, Kuchinotsu. Ver Bourdon (1993, pp.419-451).

⁵ Recordemos que hasta el arribo azaroso de dos mercaderes portugueses a la isla de Tanegashima en 1543 (Lidin, 2002), el archipiélago nipón era para Europa el “Cipango” de Marco Polo, quien apenas lo describe a partir de noticias oídas desde Catay (China) (Abulafia, 2009, pp.53-57).

nipona y la maravillosa ciudad de Nara.

› *Conversos ideales*

Los primeros testimonios de Francisco Xavier fueron fundacionales de la representación de la gentilidad nipona como excepcional. En su primera epístola desde territorio japonés (Kagoshima, 5 de noviembre de 1549), sentencia: “la gente [japonesa] con la que hasta ahora hemos conversado es la mejor que hasta ahora está descubierta, y me parece que entre gente infiel no se encontrará otra que gane a los japoneses.”⁶ Si bien el retrato de la alteridad nipona se volvió más complejo con el correr de los años y las experiencias, esta tendencia a idealizarla persistió. En nuestro documento de 1564 este modo de ver “a través de lentes jesuitas” (Boxer, 1951, p.41) puede rastrearse en los retratos que Almeida construye para dos japoneses conversos, Mónica y Francisco.

La primera era una joven de Sakai. Almeida le da voz en discurso indirecto de la siguiente forma: “me dijo en conversación que por la bondad de Dios ella era cristiana, y que estaba determinada en cuanto viviese, a vivir casta y limpiamente (...) y que para eso estaba muy decidida a cortarse los cabellos, por ser costumbre local que toda mujer que esto hace equivale en nuestra tierra a dejar el mundo y meterse en religión”⁷. El problema al que se enfrentaba Mónica era que su padre, noble de Sakai, la había prometido en casamiento a su tío, quien era, además, “grandísimo pagano”. Almeida, sorprendido por su escasa edad (“era de dieciséis años”), le aconsejó que aguardara antes de confirmar sus votos, dado que “aún no tenía experiencia de las muchas tentaciones que el demonio le traería en ese camino”.⁸ Pero ella le respondió

que esperaba por Jesucristo ser señora de sí para vencerse [a sí misma] y al enemigo, y que preguntándose si podría pasar algún trabajo de mortificación, había ayunado tres días sin comer ni beber, y cada vez se sentía más consolada por el Señor, y que supo que como Jesucristo le daba

⁶ Para todas las citas de las Cartas de Évora, consignaremos en el cuerpo del texto nuestra traducción al castellano, y en nota al pie el original portugués, seguido de la referencia: CE, N° de folio, recto (r) / verso (v). “[A] gente que atesora temos conversado, he a melhor que atesora está descuberta, & me parece que entre gente infiel não se achará outra que ganhe aos japões” (CE, 9r).

⁷ “[M]e fez hua pratica, dizendo que pola bondade de Deos ella era Christa, e que determinava em quanto vivesse, viver casta & limpamente (...) & que pera isto ella estava muito determinada de cortar os cabellos, por ser costume da terra, que toda a molher que isto faz, fica como que em nossa terra deixa o mundo, & se mete em religião” (CE, 162r).

⁸ “Não tinha ainda esperiencia das muitas tentações que o demonio naquelle caminho lhe avia de trazer” (CE, 162r).

fuerza y consuelo en aquel ayuno, se lo daría en el resto de sus trabajos.⁹

Juventud, conversión, voto de castidad, ayuno, voluntad de “vencerse” a sí misma: características que delinean el perfil de Mónica como una cristiana ejemplar. Almeida incluso afirma que “muchas veces me parecía ver en ella a Santa Inés o Santa Catalina, en su aspecto y honestidad.”¹⁰ Al comparar a la japonesa con una mártir de la Iglesia primitiva o con una mística medieval,¹¹ el jesuita traza precisas coordenadas para sus destinatarios.

Sobre el otro converso retratado, Francisco, el jesuita describe una escena de la que es secretamente testigo. Escondido “en una parte desde la que él [Francisco] no podía verme”,¹² lo escuchó hablar ante diez o doce vasallos paganos:

les fue predicando sobre la diferencia que había entre Dios y los dioses que ellos adoraban; a medida que desarrollaba la prédica se encendió con tanto fervor, que dijo, ¿qué servicio puede hacer un hombre que no es cristiano, (...) o cómo se puede confiar en aquel que no conoce, ni teme a Dios? Pues digo que *no tengo por hombre a quien no es cristiano*, ni deseo conservarlo o servirme de él, y esto con otras cosas que me dejaron atónito al ver tanta y tan firme fe en un hombre que había sido toda su vida pagano.¹³ (nuestro destacado)

En su “predica”, don Francisco toca un asunto caro a la intelectualidad europea de la segunda mitad del siglo XVI.¹⁴ ¿Qué debe “tenerse por hombre”? ¿qué caracteriza al hombre como tal? Este japonés en 1564 concebía a una fe, en su país novedosa y extranjera, como condición necesaria para *humanizar* a sus vasallos. O, al menos, así lo cuenta el jesuita Luis de Almeida en Fukuda en 1565, y así lo hace imprimir el Arzobispo de Bragança en Évora en 1598. Es notorio que esta cuestión es traída por Almeida en la voz del otro, pues no asume esta opinión como propia ni la vuelve a mencionar en el resto de sus epístolas. Por el contrario, la condición humana de la gentilidad nipona jamás es puesta

⁹ “que esperava em Iesu Christo de ser senhora de si pera se vencer, & ao imigo, & que cuidando se poderia passar algum trabalho mortificandose, jejuara tres dias sem comer nem beber, & cada vez se sentia mais consolada em o Senhor, & que cuidou em si, que Iesu Christo que lhe dava força e consolação naquelle jeju, lhe daria em todos os mais trabalhos” (CE, 162v).

¹⁰ “muitas vezes me parecia ver nella hua santa Ines, ou santa Caterina em seu aspecto & honestidade” (CE, 162v).

¹¹ *Enciclopedia Católica* (1948, p.468 y ss., p.1152 y ss.).

¹² “hũa vez estando eu em parte onde me elle não podia ver com dez ou doze fidalgos da sua casa...” (CE, 168r).

¹³ “[L]hes foi fazendo hua pratica sobre a deferença que avia de Deos aos seus deoses, que adoravão, indo percorrendo com a pratica acendeose com tanto fervor, que disse, que serviço pode fazer o homen que não conhece, nem teme a Deos? Pois digo que não tenho por homem o que não he Christão, nem menos o desejo conservar, nem me servir delle, & isto com outras muitas cousas que me fizerão estar atonito ver tanta fè, & tão firme em hum homem toda sua vida gentio” (CE, 168r).

¹⁴ Ver Abulafia (2009), Hale (1996, p.47 y ss.).

en duda por los miembros de la Compañía que, más bien, siguen aquella tradición inaugurada por Francisco Xavier, de retratarla como una excepción entre las nuevas alteridades que irrumpen en el horizonte europeo de la temprana modernidad. Se trataba de una sociedad por completo diferente a las del Viejo Mundo, de una paradójal sofisticación, tal como veremos a continuación.

› *Maravilla interrumpida*

Como señaló Elias (1969), la alta sociedad europea transitaba en el siglo XVII hacia un extremo de sujeción a la etiqueta y el ceremonial. Este proceso civilizatorio encuentra sus fundamentos en la temprana modernidad, en el pasaje del otoño del Medioevo a los albores del Renacimiento. La regulación ceremonial de determinados comportamientos, como el despertar del rey o la reina, se volvió en este contexto de mayor importancia incluso que la acción en sí misma (p.116). A océanos de distancia del Viejo Mundo, la condición por completo regulada de un procedimiento despertó en Almeida la inmediata conciencia de encontrarse frente a una práctica propia de la nobleza:

Es costumbre entre los japoneses nobles y ricos, cuando tienen algún huésped que sea persona de respeto, al despedirse mostrarles unas piezas ricas, en señal de amor; con ellas beben una cierta hierba molida, que para quien acostumbra a beberla es gustosa, que se llama té.¹⁵

Este pasaje inicia la primera descripción occidental registrada de la llamada “ceremonia del té”¹⁶ japonesa (Boxer, 1951, p.51). Para que los lectores pudieran comprender el valor de las piezas de esa colección de té, Almeida las compara con piedras preciosas europeas, “anillos, joyas y collares” que tienen “ricos rubíes y diamantes”.¹⁷ A pesar de que el anfitrión era pagano, la delicadeza y la regulación del agasajo maravillan al jesuita: “todo lo organizan con tanto orden que es maravilla”.¹⁸ En concordancia con la excepcionalidad de los conversos nipones, la nobleza local parece también ser única entre “lo descubierto”,

¹⁵ “He costume antre os Japões nobres e ricos, quando tem algum hospede, que seja pessoa de obrigação, por despedida mostrarem-lhe suas peças ricas em sinal de amor: as quaes são todos os pertrechos com que bebem hua certa erva moida, que a quem a costuma beber he gustosa, que se chama Chà” (CE, 163r).

¹⁶ *Sadō* (茶道). El primer carácter corresponde a “té”; el segundo, literalmente, a “camino”, que en este contexto puede ser entendido como “arte”.

¹⁷ “a vasilha onde tem os pos do Chà, a colher com que os tirão (...) todas estas pecas são a pedraria do Japão, da propria maneira que entre nos se tem aneis, joyas, & colares de muito ricos rubis, & diamantes” (CE, 163r).

¹⁸ “Tudo vem tanto por sua ordem, que he maravilha” (CE, 163v).

incluso a pesar de no profesar aún la fe cristiana.

Poco después, Almeida prosiguió viaje hacia Nara. Y allí fue la ciudad entera la que lo embelesó. La arquitectura de los templos y fortalezas, los jardines y las lagunas, las figuras budistas... “Entrar en este pueblo (...) se parece a entrar en el paraíso por su limpieza y blancura, tanto así que parecen todas las calles terminadas ese mismo día”¹⁹. Las construcciones “no parecen obra hecha por hombres”; el aroma a cedro “consuela a todos los que entran”; la madera, tan bien labrada, “parecía espejos muy limpios”. Almeida acude a comparaciones (un templo “tiene una entrada tan larga como la calle principal de Lisboa”), y también decodifica la organización de un convento budista como cenobio europeo (f. 166r).

Entre la maravilla por la novedad y el hallazgo de pivotes para la comparación con lo conocido, en la epístola parece sostenerse una suerte de simetría o espejo invertido entre *nosotros* y estos sofisticados y excepcionales *otros*. Sin embargo, un punto de quiebre sobreviene cuando la alabanza de Nara termina abruptamente ante la visión de “dos gigantes monstruosos de ver, que guardan la puerta principal”²⁰ en un templo. ¿Cómo conciliar la sensación de “entrar en el paraíso” con esos “gigantes”? ¿cómo comprender un mundo que oscila entre lo “monstruoso de ver” y la “maravilla”? La misma carta nos ofrece una pista, una síntesis de la paradoja que parece caracterizar a la alteridad japonesa:

Por cierto que es para llorar la ceguera con que corren a estos templos de todas partes, como si no hubiese otra cosa para su salvación, sino en aquellas pagodas que adoran; y sobre todo es para espantarse ver una gente tan limpia, tan pulcra y discreta (que en cosa alguna se parecen a las de China ni a la gente de la India) estar atados a tantas ignorancias que el demonio les mete en la cabeza²¹

Hay entonces una falla que mantiene a salvo la distancia entre europeos y japoneses. El espejo que confundía las diferencias con simetrías (la conversa ideal y las Santas cristianas; las piezas de té y las joyas; la ciudad de Nara y el paraíso) finalmente se quiebra. Porque, si la construcción retórica de comparaciones es necesaria para que los pares jesuitas (o los pares europeos) puedan imaginar esta radical alteridad, por otra parte la diferencia con

¹⁹ “Entrar nesta villa (...) parece entrar no paraíso por sua limpeza, & alvura, que parece que todas forão acabadas aquelle dia” (CE, 165r).

²⁰ “& esquerda estão dous gigantes monstruosos de ver, que tem a guarda da porta principal” (CE, 167r).

²¹ “Por certo que he pera chorar a cegueira com que a estes templos correm de todas as partes, como se não ouvesse outra salvação, senão naqueles pagodes, que adorão, & sobre tudo o que he muito pera espantar, ver hua gente tão limpa, e tão polida, & discreta (que em cousa nenhuma têm arte de Chinas, nem de gente da India) estarem atados a tantas inhorancias, que o demonio lhes mete em cabeça” (CE, 167r-v).

ellos persiste como algo esencial, que en la mirada del misionero se traduce en la fe.

› *A modo de conclusión*

Una japonesa que recuerda a dos santas cristianas; un modo de cortesía metódicamente reglado; una ciudad que hace pensar en el paraíso... Cada elemento parece proseguir el camino abierto por Francisco Xavier en 1549 para retratar a la sociedad japonesa como “la mejor que hasta ahora se ha descubierto”. Un paganismo tan civilizado que sólo en cuestión de tiempo –creía el Apóstol– se convertiría al cristianismo. Sin embargo, la irrupción en la epístola de Almeida de los “gigantes monstruosos” recuerda que para 1564 el optimismo de los primeros jesuitas en Japón ya había menguado. El alto grado de civilidad nipona tenía su correlato en sus sofisticadas escuelas religiosas, cuyos bonzos devinieron enemigos declarados de los misioneros. La interrupción de la maravilla de Almeida, entonces, puede leerse también como recordatorio del dinamismo de la misión japonesa. En 1598, año de la edición de las Cartas de Évora, a pesar de que ya había comenzado la persecución a los cristianos en el archipiélago, la misión jesuita persistía. El fortalecimiento de los bonzos enemigos y los primeros edictos oficiales de expulsión de los extranjeros forman parte fundamental de este relato oficial portugués. Pues manifiestan tanto la voluntad de resistencia de los jesuitas como la ayuda que reciben de los mercaderes lusos de la zona.

En suma, creemos productivo leer este epistolario como un “prisma” (Proust, 1997) para comprender no tanto la sociedad japonesa de la segunda mitad del XVI, como sí los intereses europeos en relación a esa alteridad. Desde esta perspectiva, pensamos que las Cartas de Évora (dedicadas a João III, impresas en portugués, autorizadas por el Arzobispo Teotônio de Bragança) reivindican la apropiación lusa del “descubrimiento” europeo del archipiélago nipón. Y, en un mismo movimiento, procuran consolidar como centro del mundo a Europa. En esta clave es posible entender aquel vínculo que un converso japonés trazaba entre cristianismo y condición humana. Pues no sólo implica la universalidad de la fe, sino que también procura afianzar los lazos, al tiempo debilitados, de la Cristiandad europea.

Referencias bibliográficas

- Abulafia, D. (2009). *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*. Barcelona: Crítica.
- Almeida, L. (1997 [1598]). Carta do irmão Luis Dalmeida, pera os irmãos da companhia, do caminho que fez com o padre Luis Frões ao Miáco, escrita em Facundá, a 25 de Outubro

- de 1565. En *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580 (Edição fac-similada da edição de Évora, 1598)* (ff.159r-171v). Maia: Castoliva editora.
- Baños, P.M. (2005). *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bourdon, L. (1993). *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*. Paris y Lisboa: Fondation Calouste Gulbekian – Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises.
- Boxer, C.R. (1993 [1951]). *The Christian century in Japan 1549-1639*. Manchester: Carcanet.
- Elias, N. (2012[1969]). *La sociedad cortesana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Enciclopedia Cattolica* (1948). Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Católica e per il libro católico.
- García, J.M. (1997). Apresentação. En: *Cartas que os padres e ir irmãos...*, op.cit., pp. 12-43.
- Hale, J.R. (1996). *La civilización del Renacimiento en Europa*. Barcelona: Crítica.
- Hosne, A. (2013). *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610*. London & New York: Routledge.
- Lidin, O. (2002). *Tanegashima*. Copenhagen: Nordic Institute for Asian Studies.
- Palomo, F. (2005). Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* (IV), 57-81.
- Proust, J. (1997). *L'Europe au prisme du Japon*. Paris: Michel Albin.
- Ruiz-de-Medina, J. (1995). Introducción. En Ruiz-de-Medina (Ed.), *Documentos del Japón 1558-1562* (pp.21-45). Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.
- Zupanov, I. (1999). *Disputed missions. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New York: Oxford University Press.