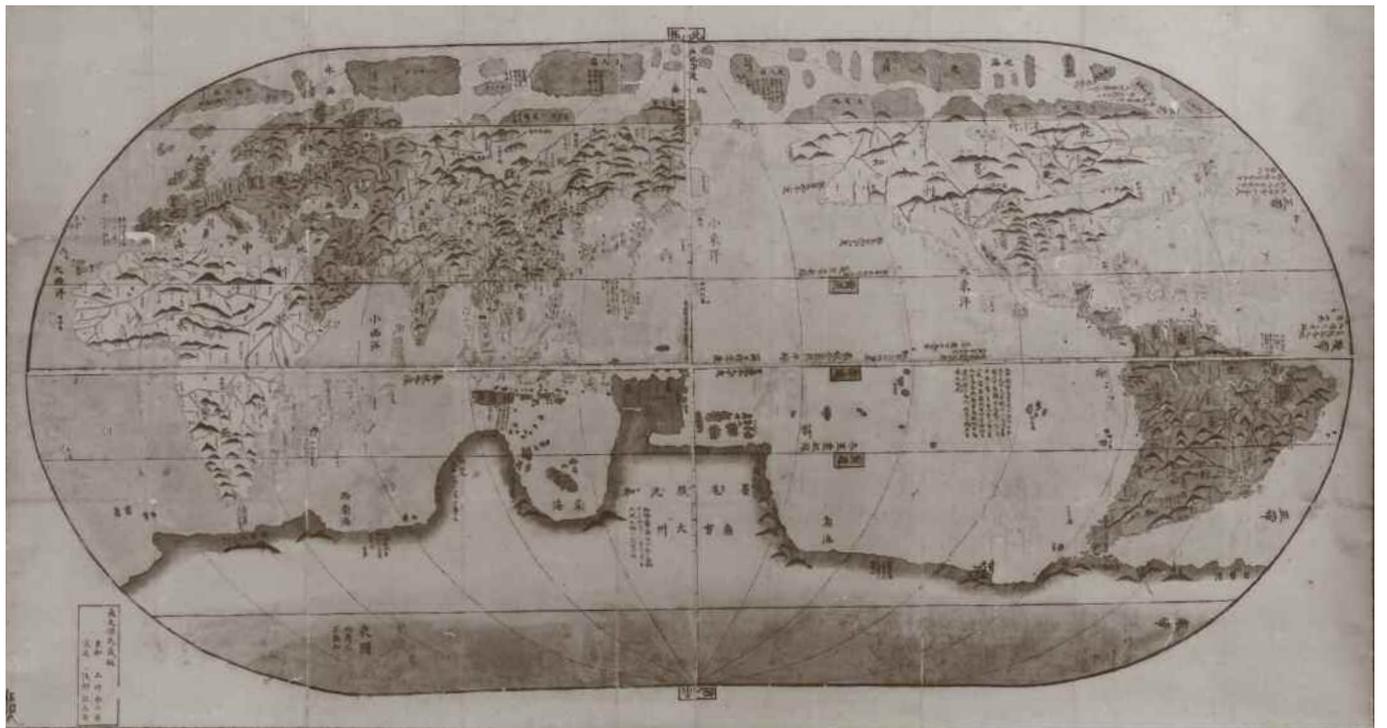




Oriente y Occidente. La primera globalización en tiempos del Barroco



Mapa Mundi por el P. Mateo Ricci S. J. impreso en Japón con bloques de madera en NTVM. Museo de los OS Santos, Nagasaki.

Escuela de Barroco Fundación Focus-Abengoa

Oriente y Occidente. La primera globalización en tiempos del Barroco

Sevilla, del 18 al 20 de noviembre de 2013

Edición al cuidado de
Antonio-Miguel Bernal Rodríguez
Universidad de Sevilla



Fundación Focus-Abengoa

Hospital de los Venerables
Plaza de los Venerables, 8
41004 Sevilla, España

focus@abengoa.com
www.focus.abengoa.es

Director de la Escuela:
Fernando García Gutiérrez S.J.
*Universidad de Sophia (Tokio)
e Hispalense (Sevilla)*

Coordinadora:
Rocío García-Carranza Benjumea
Fundación Focus-Abengoa

Programa de la Escuela

Lunes, 18 de noviembre

19:00 h. Presentación

19:15 h. Conferencia inaugural:
Japón y Occidente: la cultura y el arte como lugar de encuentro de la globalización
Fernando García Gutiérrez S.J., Universidad de Sophia (Tokio) e Hispalense (Sevilla)

Martes, 19 de noviembre

09:30 h. *La comunidad china en Filipinas*
Juan Gil, Universidad de Sevilla.
Real Academia Española

10:30 h. *Estambul, el occidente de oriente*
Eloy Martín Corrales, Universidad Pompeu Fabra

11:30 h. Descanso

12:00 h. Visita a la colección de arte oriental de la Academia de Santa Isabel de Hungría.
Fernando García Gutiérrez S.J.

17:00 h. *Mateo Ricci y los astrónomos jesuitas en China*
Agustín Udías, Universidad Complutense

18:00 h. *La imagen de Japón a través de los textos y grabados occidentales en la Edad Moderna*
Elena Barlés, Universidad de Zaragoza

19:00 h. Mesa redonda
Moderador: Pedro Luengo, Universidad de Sevilla

Miércoles, 20 de noviembre

09:30 h. *“Mitad del mundo”. Isfahán capital artística del Imperio safávida*
Alfredo Morales, Universidad de Sevilla

10:30 h. *“Las obras más fascinantes jamás pintadas”. William Schellinks (1627-1678), un pintor flamenco inspirado por miniaturas indias*
Jan de Hond, Rijksmuseum, Amsterdam

11:15 h. Descanso

12:00 h. Visita a la exposición
Nur. La luz en el arte y la ciencia del mundo islámico
Rafael Valencia, Universidad de Sevilla

17:00 h. *La globalización del tiempo de las Indias Orientales y Occidentales*
Diogo Ramada Curto, Universidad Nova de Lisboa

18:00 h. *España y Japón durante la era Keichō*
Carlos Martínez Shaw, UNED.
Real Academia de la Historia

19:00 h. Concierto de órgano, capilla del Hospital de los Venerables, a cargo de José Enrique Ayarra, organista titular de la Catedral de Sevilla y de la Fundación Focus-Abengoa

20:00 h. Entrega de diplomas
Acto de clausura

Índice

- 6 *Presentación*
- 7 *Japón y Occidente: la cultura y el arte como lugar de encuentro de la globalización*
Fernando García Gutiérrez S.J., Universidad de Sophia (Tokio) e Hispalense (Sevilla)
- 14 *La comunidad china en Manila*
Juan Gil, Universidad de Sevilla. Real Academia Española
- 24 *Estambul y el Imperio Otomano, ¿el Occidente de Oriente?*
Eloy Martín Corrales, Universidad Pompeu Fabra
- 30 *Matteo Ricci y los jesuitas astrónomos en China, 1582-1773*
Agustín Udías Vallina S.J., Universidad Complutense de Madrid
- 35 *La imagen de Japón a través de los textos occidentales redactados en el periodo Namban (1543-1639)*
Elena Barlés Báguena, Universidad de Zaragoza
- 63 *Redes culturales entre Oriente y Occidente en la Edad Moderna*
Pedro Luengo, Universidad de Sevilla
- 68 *“Mitad del mundo”. Isfahán, capital artística del Imperio safávida*
Alfredo J. Morales, Universidad de Sevilla
- 76 *“As marvelously impressive, as the artist’s brush was ever able to paint”.
Willem Schellinks (1627-1678), A Dutch Artist inspired by Indian Miniature Painting*
Jan de Hond, Rijksmuseum, Amsterdam
- 83 *Global history around 1600*
Diogo Ramada Curto, Universidad Nova de Lisboa
- 94 *Japón y el Galeón de Manila en la era Keichō (1596-1615)*
Carlos Martínez Shaw, UNED. Real Academia de la Historia

Presentación

Las relaciones, en una y otra dirección, entre Oriente y Occidente se convierten a partir del siglo XVII en una realidad continuada desde entonces hasta el presente. Interrelaciones que generaron unas influencias mutuas y que van a encontrar en tiempos del Barroco un cauce fecundo a través de las manifestaciones científicas, tecnológicas, artísticas, religiosas y comerciales. Se asentaron entonces –por vez primera de manera firme– los fundamentos por los que se interrelacionaron las cinco partes del mundo bajo los supuestos ideológicos, espirituales, económicos y culturales de una Europa configurada por los principios del Barroco.

Las múltiples posibilidades para abordar dicha temática constituye el trasfondo de la *Escuela de Barroco* de la Fundación Focus-Abengoa, celebrada en el Hospital de los Venerables –sede de la Fundación– durante el otoño de 2013 en Sevilla. Pudo contarse, para tal fin, con un plantel de reconocidos especialistas, de excelencia nacional e internacional, quienes abordaron las relaciones Oriente/Occidente teniendo como referentes a Europa y al mundo Islámico y Oriental, tanto del cercano como del lejano oriente. Con atención preferente al papel protagonista ejercido, por sus tempranas experiencias iniciadas ya durante el siglo XVI, por los dos Estados nacionales de la Península Ibérica: España y Portugal.

Fueron ambos países los que abrieron, de manera fructífera, las vías de aquella primera globalización, gracias a una doble conexión: la portuguesa, al enlazar por el Cabo de Buena Esperanza los océanos Atlántico e Índico y la española que, a través de la América hispánica, conectaría Atlántico y Pacífico por la ruta Sevilla-Veracruz, continuada por la de Acapulco-Manila. Una apertura que culmina durante el mismo siglo XVII por la acción y presencia de holandeses, ingleses y franceses. A destacar, como grupo característico de aquella Europa barroca, la actuación decidida de los jesuitas en el

establecimiento de nexos entre Oriente y Occidente, quienes habrían de jugar un papel de intermediación de máxima relevancia a través de su acción espiritual al tiempo que por su aportación tecnológica, científica y artística.

Dirigida la Escuela por Fernando García Gutiérrez, S.J., el enfoque dado a la misma, generalista y transversal, permitió aunar visiones de conjunto sobre el fenómeno barroco de la globalización en amplia perspectiva junto a análisis particularizados y específicos que tuvieron en la cultura y en el arte un lugar de encuentro de la mundialización esbozada en tiempos de Barroco.

Así, pudieron examinarse desde las relaciones entre Japón y Occidente manifestadas en el arte, en las representaciones de grabados y textos o explicitadas por vía de unos pioneros contactos diplomáticos hasta alcanzar lo que supuso la presencia y acción de los jesuitas en China y Japón. Y, de igual modo, lo que fueran las conexiones mercantiles chinas con Occidente a través de Manila y su Galeón, o la influencia que ejercieran las miniaturas de la India en determinada pintura holandesa. O, por último, el papel de intermediación entre Oriente/Occidente ejercido por Estambul –el occidente de Oriente– o por Ispahán, convertida en capital artística en “mitad del mundo”.

De las intervenciones realizadas por los profesores que participaron en la Escuela se da cuenta en las siguientes páginas. Una labor académica que estuvo complementada con tres actividades estrechamente relacionadas con la temática de la Escuela: la visita a la colección de Arte Oriental de la Academia de Santa Isabel de Hungría, en Sevilla; la visita a la exposición *Nur: la luz en el arte y la ciencia del mundo islámico*, expuesta en la sede de la Fundación Focus-Abengoa y, por último, el Concierto de Órgano, a cargo de José Enrique Ayarra, en el Hospital de los Venerables, con temas y música de época.

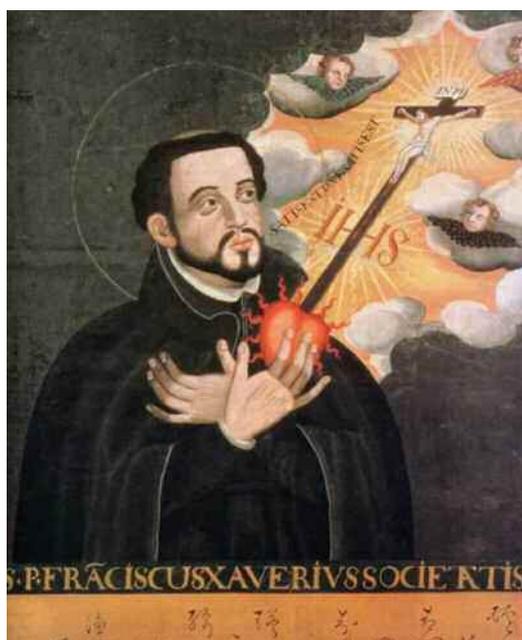
Japón y Occidente: la cultura y el arte como lugar de encuentro de la globalización

Fernando García Gutiérrez S.J.
Universidad de Sophia (Tokio) e Hispalense (Sevilla)

Ha llegado un momento en la historia de la humanidad en que las distancias parece que desaparecen. Los países que nos quedaban más lejanos, se han acercado portentosamente, y aun aquéllos que están a miles de kilómetros tenemos la impresión de que los conocemos y sabemos cómo se vive en ellos. Es más, ya no es extraño encontrarnos por las calles a gentes de todas las razas y lenguas, e incluso nosotros hemos ido a tierras lejanas que sólo conocíamos por las noticias que nos llegaban. Es una de las características de la época moderna, sobre todo a partir del siglo XIX, que se ha marcado más en el siglo XX y en el XXI. Y no es que el mundo se haya empequeñecido, sino que los medios de comunicación nos han acercado todas las partes de la tierra, hasta el punto de parecernos extraña la denominación de Lejano Oriente, como a los de aquellas partes les resultará inexacta la denominación de Lejano Occidente. Esta es la cercanía de la globalización.

Sin embargo, no ha sido fácil este proceso de acercamiento. Ha sido necesario sacrificar elementos culturales, aceptar costumbres y modos de vida que antes podríamos parecernos extraños e incluso peores que los nuestros, y que ahora se nos hacen casi familiares. El resultado ha sido este milagro de familiarizarnos con los demás, de acercarnos los unos a los otros, para hacer posible una gran unidad de la humanidad. Esto ha sido posible gracias al esfuerzo de figuras que en la historia han clamado por la enculturación entre los pueblos. Una de estas personas ha sido el P. Pedro Arrupe (1907-1991), que en sus palabras no dejaba de llevarnos a esto. Cito algunas de ellas:

Pero, por favor, no olviden que “enculturación” hoy no es cerrarse a algo, encerrarse en una cultura y hacerse introvertido. Eso es un suicidio. Hoy una cultura tiene que estar abierta a aprender, porque no hay ninguna cultura que sea perfecta, ninguna contiene toda la verdad. Tiene que aprender



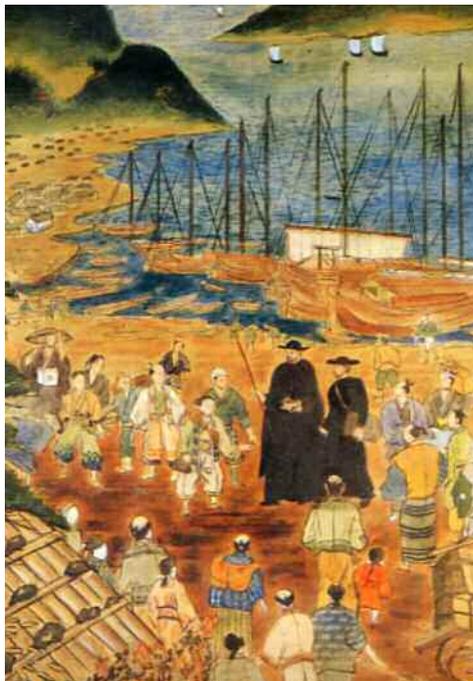
Retrato de san Francisco Javier (ca. 1623), Pedro Kano

asimilando otros valores sin destruir los propios. Y esto es un trabajo delicado. Además, hoy el mundo se está convirtiendo en universal. Tiene que haber una apertura a la universalidad de valores, conservando lo más que sea posible los auténticos valores. Esto es, integrar esos valores en la propia cultura¹.

Esto lo decía el P. Arrupe en la India en 1980. El año siguiente, muy poco antes de su enfermedad final, decía en Tailandia en una de sus últimas actuaciones:

Los valores culturales no son absolutos. Una cultura que se encierra en sí misma se empobrece, se anquilosa, muere. Si la fe queda encerrada en una cultura particular, sufre esas limitaciones. La fe debe mantener su continuo diálogo con todas las culturas. Fe y cultura se emulan mutuamente; la fe purifica y enriquece la cultura, y la cultura purifica y enriquece la fe².

Todo esto supone un enorme enriquecimiento de todos los pueblos, al comunicarse unos con otros



y asumir datos culturales que antes nos parecían ajenos. Lástima que, al margen de este proceso de unificación, siga habiendo circunstancias que rompen egoísticamente este adelanto en la unidad de la humanidad: las guerras entre pueblos, las ambiciones por el poder y las riquezas materiales, deshacen muchas veces este proceso de globalización. Sin embargo, siempre serán verdad las palabras recientes del Papa Francisco: la cultura del encuentro, del diálogo: éste es el único camino para la paz³.

Encuentros de Japón con Occidente

Japón ha sido hasta tiempos cercanos un país exótico para muchos. Los pioneros que comenzaron a acercárnoslo fueron los españoles y portugueses, ya que las primeras noticias que nos llegaron de aquel país fueron debidas a Marco Polo, pero no correspondían exactamente con la realidad. A pesar de todo, por las circunstancias históricas se retrasó el acercamiento de Japón con Occidente, y fue a mediados del siglo XIX cuando se reanudaron las relaciones.

Sin embargo, volviendo a mirar a la historia, el hecho de que culturas tan distantes llegaran a acercarse, es siempre un hecho difícil de superar. Eso fue precisamente lo que un grupo de hombres extraordinarios lograron empezar a realizar.

Ante todo, hay que reconocer que el abismo cultural que separa a Oriente y Occidente es mucho mayor que la distancia en kilómetros. Aunque Europa se consideró siempre el centro cultural del mundo, hubo hombres de la Península Ibérica que quisieron llegar hasta aquellas islas japonesas, unos movidos

por afanes comerciales, y otros por deseos de evangelización.

Japón tuvo su primer contacto con el mundo occidental cuando una nave portuguesa arribó a la isla de Tanegashima, ante las costas de Kyushu, en 1543⁴. Pero la verdadera influencia de la cultura y el arte de Occidente en Japón empezó más tarde con la llegada de los primeros misioneros jesuitas: fue San Francisco Javier (1506-1552) el que llegó a Kagoshima, al sur de Japón, el 15 de agosto de 1549, acompañado del P. Cosme de Torres (1410-1570) y del H° Juan Fernández (1526-1567), con un japonés, Anjirô, que les serviría de intérprete, que había conocido Javier en Malaca. Desde que llegó a Japón se dio cuenta que el nivel cultural de aquel pueblo era mucho más alto que el de los otros que había evangelizado, y poco a poco cambió su método apostólico, comenzando lo que podríamos llamar la evangelización por la cultura. Javier dio pasos muy certeros en el camino de la globalización, y cuando dejó una Instrucción a su sucesor el P. Cosme de Torres, al salir para Goa a preparar su viaje a China, le escribió entre otras cosas:

Si es algo que no va contra la voluntad de Dios, será más útil no cambiar nada respecto a la cultura. Si lo cambiara, no servirá mucho para el servicio de Dios⁵.

Un gesto sorprendente, a mediados del siglo XVI, que muestra un acercamiento increíble entre la cultura de Japón con la Occidente.

El señor feudal de Shimazu, Shimazu Takahisa (1514-1571), trató de conseguir datos sobre Europa e India a través de Anjirô, el intérprete japonés que había llevado Javier. Se sabe por una carta de Javier que Anjirô enseñó a Shimazu Takahisa una pintura de la Virgen de las que había llevado desde Europa. Dice Javier que el japonés estuvo admirando aquella pintura, y que su madre quiso obtener una copia de ella, pero que no hubo quien la hiciera⁶. Esta fue la primera introducción de una obra de arte occidental en Japón que conste en algún documento histórico⁷.

Pero la influencia de la cultura y del arte de Occidente en Japón no consistió en imponer la cultura y las aquellas formas artísticas, desconocidas por los japoneses, como el único medio de expresión de la nueva religión que predicaban, sino que se trató desde el comienzo de una verdadera enculturación en la cultura y el arte tradicional japonés. Las iglesias católicas que se construyeron en Japón fueron de estilo tradicional japonés, según puede verse en la pintura de Kanô Motohide (segunda parte del siglo XVI), hecha sobre un abanico, que representa una iglesia de Kyoto (realizada ca. 1578): una estructura de tres pisos que recuerda el famoso templo budista Kinkakuji de aquella ciudad.

En una relación que escribió Francisco Javier sobre la extensión del cristianismo en Japón, hace notar que las pinturas religiosas eran un medio muy eficaz para la propagación de la fe entre los japoneses, dada la capacidad cultural que ellos tenían. Esto hizo que la demanda de pinturas religiosas fuera cada vez mayor. Consta históricamente que un gran número de éstas fue llevado a Japón desde Europa. Entre otras, sabemos que Javier mostró una Biblia con ilustraciones al señor feudal de Yamaguchi, Ouchi Yoshitaka (1507-1687), y una pintura de la Virgen a Otomo Sorin (1530-1587); el cuadro de la Virgen que Luis de Almeida (1525-1583) puso en un hospital de Bungo; las pinturas para un altar de una iglesia en Yamaguchi; una pintura entregada por el P. Cosme de Torres a Omura Sumitada (1533-1587), y un cuadro de la Virgen que fue llevado a Hirado en 1565 y más tarde cayó en manos del perseguidor del cristianismo Kato Kiyomasa (1562-1611)⁸. A pesar de todo, estas pinturas traídas de Occidente no daban abasto, y se vio pronto la necesidad de formar a pintores japoneses que fueran capaces de reproducir las obras de arte occidental de temas religiosos. La misión de jóvenes a Roma en 1582 llevó ya algunas obras de temas cristianos hechas por japoneses en estilo occidental. Al volver a Japón llevaron consigo varios objetos de arte occidental, que también influyeron en los artistas japoneses, que ya producían obras de arte en estilo occidental. Sobre todo, tuvieron una gran influencia los libros que los legados habían recibido como regalo y que llevaron a Japón; el de Abraham Ortelius: *Theatrum Orbis Terrarum* y el de George Braun y Joris Hoefnagel: *Civitates Orbis Terrarum*⁹.

Los jesuitas fundaron seminarios y colegios en varios sitios de Japón para dar una formación de culturas comparas a los japoneses. En estos centros se enseñaba, además de religión y teología, la música y el arte de Occidente, especialmente la pintura y el arte del grabado. El fin de estos centros era armonizar la cultura cristiana y la japonesa, basados en el sistema educacional de la Compañía de Jesús (*Ratio Studiorum*), que era considerablemente apreciado en la Europa en aquel tiempo. Alessandro Valignano (1539-1606), visitador enviado por el Padre General de los jesuitas a Japón, fue quien dio mayor impulso al establecimiento de centros educacionales en aquel país, dirigidos por padre y hermanos de la Compañía. El mismo P. Valignano fue el que introdujo la imprenta en esos seminarios en 1580, de los que fundó uno en Arima (1580) y otro en Azuchi (1581). En los libros impresos en esos centros aparecieron, en las primeras páginas, unos grabados hechos en láminas de cobre. Se conservan algunos de los libros



Primera página del libro *La misión de los legados japoneses de Europa*, Eduardo Sande, S.J., Macao, 1590

impresos entonces, que muestran la maestría alcanzada por los alumnos en el arte de grabar.

Uno de los misioneros jesuitas que más influyó en la formación artística de los japoneses fue Giovanni Cola (Joao Nicolao). Había nacido en Génova en 1560, y entrado en la Compañía de Jesús en 1580. Al año siguiente fue enviado a Goa, más tarde fue a Macao, y finalmente llegó a Japón en 1583¹⁰. Giovanni Cola enseñó a sus alumnos japoneses los métodos de pintura occidental. Murió en Macao en 1638.

Giovanni Cola pintó algunos cuadros con el tema del Salvator Mundi (el Salvador del mundo), mientras que enseñaba en Nagasaki y Arima. Más tarde cambió también de lugar al ser trasladado este seminario de la Compañía de un lugar a otro de Japón debido a las persecuciones del cristianismo. Creo que con toda verdad se puede afirmar que Giovanni Cola fue el introductor de la pintura occidental en Japón, igual que Giuseppe Castiglione lo fue en China.

Por las *Litterae Annuae* (Cartas Anuales) que escribían los jesuitas que estaban en Japón a Roma para informarles sobre el estado de las obras de la Compañía en aquel país, sabemos detalles de estas escuelas de arte occidental. En las cartas informativas de 1591 y 1592, el P. Luis Frois (1532-1591) explica que el seminario de Arima fue trasladado a Shimabara a causa de la persecución del jefe supremo del gobierno Hideyoshi Toyotomi, y que los alumnos japoneses estudiaban, además de religión y latín, otras materias, como pintura, el arte de grabados en cobre, el arte de la imprenta, etc. Añade que es sorprendente la habilidad que llegan

a alcanzar estos alumnos. El mismo P. Frois dice que estos alumnos del seminario de Shimabara pintan y graban obras que son muy útiles para las iglesias; que ellos aprenden a pintar al óleo, y que sus cuadros llaman la atención. Hay que recordar que la pintura al óleo fue introducida por los jesuitas, ya que no se conocía hasta entonces en Japón, donde se pintaba con los pigmentos tradicionales hechos de tierra, plantas y otros materiales diluidos en agua. En la *Littera Annuua* de 1593, el P. Pedro Gómez (1535-1600) se refiere al número de estudiantes de arte en el Gagakusha (Escuela de pintura): 8 estudiantes de pintura al óleo, 5 de grabados en cobre y 8 de pintura de acuarela.

Entre los grabados realizados en estos centros, destaca el de la Virgen de la Antigua, de la Catedral

embargo, esto no quiere decir que la enseñanza y realización del arte occidental quedara totalmente paralizada durante los años de persecución. Okamoto Yoshitomo piensa que este estilo de arte siguió produciendo obras en los años siguientes, y funda su opinión en dos obras, *María y los 15 Misterios del Rosario* y *Retrato de San Francisco Javier*, que fueron pintadas después de 1623, y la *Bandera de la Batalla de Shimabara* con tema cristiano (1637-1638). Los pintores que habían estudiado en los seminarios de la Compañía continuaron pintando secretamente en Japón, y tal vez algunos tuvieron que marchar a Macao y Manila¹².

Aunque los artistas japoneses conocieron y practicaron la técnica de la pintura al óleo sobre lienzo, en la mayoría de las obras de este tiempo siguen empleando los pigmentos de la pintura

Biombo Namban, Anónimo del siglo XVII, Colección Imperial, Tokio



de Sevilla. En el siglo XVI tenía esta imagen una gran devoción, y los misioneros que fueron desde España llevaron un grabado que había sido hecho aquí. Los alumnos de arte lo reprodujeron en Japón en 1597, y este grabado se conserva en la Iglesia de Ôura, de Nagasaki, considerado como bien de interés cultural.

En las cartas informativas de los años siguientes se pueden encontrar detalles acerca de esta enseñanza del arte occidental en los colegios de los jesuitas, y de la habilidad con que los estudiantes japoneses asimilaban estos nuevos métodos artísticos. A pesar de que estos alumnos no encontraban en su tradición anterior ningún punto de apoyo para su inspiración, más tarde ya producían obras con tintes de originalidad. Por estas informaciones de los jesuitas a Roma también sabemos que al trasladarse el seminario de Shiki a Arima en 1601, había 14 estudiantes de pintura¹¹.

Por los catálogos de los miembros de la Compañía de Jesús en Japón sabemos que el P. Giovanni Cola era maestro de pintura en el seminario de Nagasaki de 1613 a 1614, de lo que se deduce que esta escuela de arte existió hasta la persecución de 1614. Sin

tradicional sobre papel de estilo japonés. Este momento estético de Japón tiene todo el interés de haber podido unificar la vitalidad de la escuela pictórica de Kanô (una de las más significativas del arte japonés) con el nuevo estilo llegado de Europa. La claridad y el sentido de la composición de la escuela de Kanô siguen patentes en la mayoría de las obras que tratan un tema occidental. Quizás sea en este punto donde esté uno de los valores más interesantes de la pintura de este período. En otros aspectos del arte de este siglo puede verse también este afán unificador aunque, naturalmente, se den excepciones.

Si este nuevo estilo en el arte japonés, que surgió al contacto con el arte y la cultura de Occidente, no se hubiera interrumpido con la persecución del cristianismo y de todo lo occidental, hubiera dado origen ciertamente a una de las escuelas estéticas más interesantes en toda la historia universal. Sin embargo, no dio tiempo a que madurase un nuevo estilo definitivo, y el arte y la cultura del llamado Siglo Cristiano en Japón no presenta características profundamente personales¹³.

A pesar de no tener obras en que fijarse de la propia tradición, los artistas japoneses de aquel tiempo, aunque empezaron copiando obras de temas religiosos importadas de Europa, comenzaron pronto a producir obras más originales siguiendo su propia inspiración. En ellas se puede ver mejor cómo eran capaces de unir la técnica occidental con la suya propia, hasta crear un nuevo estilo. Los pintores japoneses empezaron a producir sus propios cuadros sobre lienzo, papel, tablas o cobres, inspirados más o menos en los modelos occidentales, pero añadiendo también elementos de su propia inspiración. En general se puede decir que, al pintar temas religiosos, se vieron necesariamente más ligados a los modelos europeos, ya que en su propia tradición no encontraban ningún modelo cristiano. En la pintura de género,

obra de *La Virgen María y los 15 Misterios del Rosario en Japón*. En esta obra de arte cristiano, los artistas japoneses se sienten suficientemente seguros en su inspiración como para emplear también los materiales tradicionales aplicados a temas cristianos. Esta pintura está hecha sobre papel, y no sobre lienzo; la riqueza cromática es también la tradicional. Y hay en ella datos estéticos comparables a trozos de algunos de los e-makimono (rollos de pintura descriptiva) de la mejor época artística del arte japonés.

A estos valores tradicionales se han unido, al menos en parte, otros que acababan de conocerse en Japón, como son el claroscuro, y la perspectiva de sentido occidental. Las escenas de los Misterios del Rosario están pintadas con un encanto especial: en ellas se une el atractivo de los primitivos europeos con la viveza de la pintura descriptiva del arte



Biombo Namban, Anónimo del siglo XVII, Colección Imperial, Tokio

sin embargo, se aprecia más la fusión de lo recibido de Occidente con lo tradicional.

De todas las obras realizadas por los artistas japoneses de este período, hay una especialmente significativa, que ya he citado: *La Virgen María y los 15 Misterios del Rosario*. Aunque hay tres obras con este mismo tema, la que se conserva en la Universidad de Kyoto presenta un estilo más logrado, y está en mejor estado de conservación. La composición, el colorido y la técnica de la pintura tradicional japonesa están aplicados ya más libremente en los temas cristianos. En esta obra, el artista ha sabido unir esta técnica con una innegable espiritualidad cristiana, produciendo un tipo nuevo de pintura cristiana en Japón.

Es probable que esta obra tuviera una finalidad didáctica, ya que en ella se presenta un resumen de los misterios de la historia de la salvación. Para ver el origen de esta composición artística, hay que remontarse a los retablos de las iglesias europeas. También en ellos se presenta, en pintura o escultura, un resumen de la historia de la salvación de Cristo representada en cuadros o grupos escultóricos, con una figura principal en el centro. Así ocurre en esta

clásico de Japón. El simbolismo de las tonalidades y colores, que se daba en la pintura de los e-makimono, aparece también aquí: los misterios de gozo están pintados con una luminosidad media, si se comparan con los tonos más oscuros de los misterios de dolor y con la claridad más luminosa de los misterios de gloria. Es una muestra del simbolismo expresado a través del color, que aparece en la mejor tradición pictórica de Japón. Así ocurre en la obra del siglo XI, *Genji-monogatari* (*La historia del Príncipe Genji*), en que los sentimientos se pintan con la diversidad de las tonalidades cromáticas.

El conjunto de esta obra es de una gran originalidad, y puede ser un modelo de la asimilación de la temática y la técnica de Occidente conseguida en tan poco tiempo por los artistas japoneses. No cabe duda que el autor de esta obra fue un pintor formado en alguna de las escuelas de arte de los jesuitas en Japón, y no es aventurado decir que pudo ser un discípulo del gran artista Giovanni Cola. La grandeza de este maestro está precisamente en haber sabido inculcar a sus discípulos la asimilación de los valores estéticos de Occidente en la tradición artística que ellos ya poseían.



Con la persecución posterior del Cristianismo se interrumpió esta pintura de temas cristianos desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX. Incluso también dejaron de producirse obras de temas no cristianos, ya que todo lo que estuviera relacionado con Occidente estaba absolutamente prohibido. De este modo, no fue posible un ulterior desarrollo, que hubiera dado origen a obras de arte llenas de originalidad, e incluso hubiera sido el comienzo de una escuela artística de innegable importancia, con la unión del arte de Oriente y Occidente. Pero esto llegaría después.

Cuando Japón abrió sus puertas al mundo occidental en el siglo XIX, y las primeras obras de arte japonés fueron conocidas en Europa, el arte realista de Francia y de otras escuelas europeas empezaba a buscar nuevos derroteros por haber llegado a un grado de saturación¹⁴. Entonces fue la escuela japonesa de pintura de género (Ukiyo-e) la que ofreció un nuevo modo de aprehender el objeto del mundo físico, muy distinto del realismo europeo. Fue ésta la revelación de una forma enteramente nueva de belleza, que iba a influir en artistas independientes y hasta en escuelas estéticas.

Al pintar el mundo circundante, el arte de Europa desde los tiempos del Renacimiento había empleado la técnica de la perspectiva: se establece un punto de vista fijo, desde el que se examina una parte concreta del espacio de tres dimensiones. Por otro lado, para reproducir la realidad en dos dimensiones se recurre a la luz y la sombra, y de este modo se crea la ilusión de una tercera dimensión. El realismo, al estar basado en lo que el artista ve objetivamente, tiende inconscientemente hacia el subjetivismo, ya que todo depende de la manera personal de visión.

El arte japonés en general, y la escuela de pintura de género (Ukiyo-e) en particular, presenta una nueva manera de mirar al objeto, desde un punto de vista diferente. Sugirió el modo de mirar al objeto desde arriba, para dar la impresión del espacio; indicó cómo representar el espacio en una dirección diagonal para pintar la profundidad sin necesitar el recurrir a la técnica de la perspectiva. Por fin, sugirió también el modo de presentar el objeto imprimiéndole un sentido de movimiento. El arte japonés enseñaba también que había la posibilidad de fijarse en el objeto principal solamente, agrandándolo, prescindiendo del fondo del cuadro. De este modo sólo era necesario pintar el objeto central, sin necesidad de encajarlo en la escena circundante.

En la segunda mitad del siglo XIX Manet y Degas empezaron a tratar de pintar en este nuevo estilo. Degas también aprendió del artista japonés Hokusai a pintar la belleza del cuerpo humano en movimiento. Otros artistas europeos también aprendieron datos estéticos de otras escuelas japonesas. Como un resumen de todo esto citamos a Juan Eduardo Cirlot (1916-1973) en su libro *Pintura Contemporánea*:

Degas muestra facetas distintas, que proceden de una mayor atención al esquema general de la composición, al movimiento y a la organización dinámica de la imagen. A la vez, el influjo del arte japonés se evidencia. Las notas características de éste, aparte de las técnicas de ejecución que no hemos de abordar aquí, son “fragmentación” e “indlimitación”. Es decir, el espacio “correcto” de la composición, la forma y el sentimiento del mundo occidental, queda doblemente fracturada; en cuanto al concepto, por tornarse ilimitado en vez de



Iglesia católica pintada sobre un abanico (detalle), Kano Motohide, segunda mitad del siglo XVI

arquitectónico; en cuanto al modo de plasmarlo, por la renuncia de una ordenación simbólica de totalidad, de lo que deriva la fragmentación...¹⁵

Ha llegado el momento en la historia de la humanidad en que las diferencias entre Oriente y Occidente son cada vez más pequeñas. Ya no existe un abismo diferencial entre las obras de estilo occidental y las orientales, aunque sigan manteniendo sus propias características. Es más, en las exposiciones internacionales pueden verse cuadros de Pollock, Mark Tobey, Mathieu, Soulage, Hartang, Fontana y Capogrossi, junto a otras de artistas japoneses como Yamaguchi Takeo, Saito Yoshishige, Yoshihara Jiro,

Okada Kenzo, Hasegawa Saburo, Sugai Kumi y Domoto Hisao. Y, sobre todo, en el terreno de la arquitectura es donde se han acortado más las distancias. Se hace realidad aquella frase del gran arquitecto japonés Tange Kenzo (1913-2005), en que precedía a final del siglo XX:

La arquitectura del siglo XIX fue Europa; el actual siglo es Nueva York, y el próximo siglo XXI quizás sea Japón¹⁶.

Éste es el modo como un pueblo tan sensible ante los valores culturales como es Japón, ha marchado hacia la nueva globalización entre Oriente y Occidente.

Notas

1. Pedro Arrupe, S.J.: *A talk in St. Joseph's Seminary*, Manglore, India, march, 1980.
2. Pedro Arrupe, S.J.: *A talk during the meeting of Jesuits in Thailand on their refugee apostolate*, august 6, 1981.
3. Palabras del Papa Francisco en la convocatoria de la Jornada de Ayuno y Oración por la paz en Siria, 7-IX-2013.
4. Para la discusión de esta fecha, cfr. la obra de Sennai Kenji: *The European Inloading to the Far East and Japan*, en *Outline of Japanese Cultural History*, Vol. 8, p. 111.
5. Gaspar Vilela, S.J.: ARSI, Jap.Sin 7, 88, Roma.
6. Citado por Miki Tamon en: *The Influence of Western Culture on Japanese Art*. Monumenta Nipponica, Sophia University, Tokyo, 1964, Vol. XIX, nº 3-4, p. 146.
7. Cfr. la obra de Ono Tadashige: *Yedo no Yogaka*. Sansaisha, Tokyo, 1968, p. VI.
8. Miki Tamon: *The Influence of Western Culture on Japanese Art*, p. 147.
9. De esto da cuenta detallada el libro de Eduardo Sande, S.J.: *De Missione Legatorum Japonensium ad Romanam Curiam rebusque in Europa ac Toto itinere animadversis Dialogus*, Macao, 1590.
10. Para un estudio de la persona y obra de Giovanni Cola, Cfr. Diego Pacheco: *Cola (Nicolao), el hombre que hizo florecer las piedras*. Temas de Estética y Arte XVII, Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, Sevilla, 2003.
11. Para una detallada información de la influencia de los jesuitas en el arte japonés, Cfr. la obra de J.E. McCall: *Early Jesuit Art in the Far East*. Artibus Asiae, Vol. X-XI (1947-1948), Dresde. También contiene una detallada información la obra de Gauvin Alexander Bailey: *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, University of Toronto Press, Toronto, 1999.
12. Cfr. la obra de Okamoto Yoshitomo: *Introduction to the European Painting of Christian Subject*. Shorin Shuppan, Tokyo, 1953, pp. 19-22.
13. Un estudio completo de este período, se encuentra en la obra, ya clásica, de C. R. Boxer: *The Christian Century in Japan. 1549-1650*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967.
14. Para una descripción de este momento artístico, Cfr. Fernando G^a Gutiérrez, S.J.: *Japón y Occidente. Influencias recíprocas en el arte*. Guadalquivir Ediciones, Sevilla, 1990.
15. Juan Eduardo Cirlot: *Pintura Contemporánea*. Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1963, p. 32. Cfr. también las pp. 34, 40 y 41, en que trata de la influencia del *Ukiyo-e* en Van Gogh y Gauguin, y la p. 115 en que se discute el *Orientalismo* de la pintura moderna en Europa.
16. Para ver el modo de pensar de Tange Kenzo sobre la arquitectura japonesa contemporánea, Cfr. el libro de Paolo Rianto: *Kenzo Tange*. Ed. Industria Gráfica L'impronta, Firenze, 1969, p. 44.

La comunidad china en Manila

Juan Gil

Universidad de Sevilla.
Real Academia Española

En 1989 el diplomático Alain Peirefytte publicó un libro llamado *L'empire immobile ou le choc des mondes*, que fue traducido al año siguiente al español. En este volumen se historiaba la historia de la flota de Macartney, enviada en 1792 a China con el propósito de abrir a Inglaterra, es decir, a una nación que se hallaba a las puertas de la revolución industrial, el comercio del Celeste Imperio. La expedición, compuesta de cinco veleros y 700 hombres, fracasó rotundamente. El joven Macartney no supo estar a la altura de las circunstancias, y China no era como el Japón Mei-ji del siglo XIX, de suerte que tanto el comandante como sus hombres sufrieron un verdadero calvario hasta regresar a Inglaterra.

Lejos de ser un acontecimiento aislado, este desencuentro tuvo infinidad de precedentes. La excepción, en realidad, la constituyó el éxito obtenido por los portugueses, que a mediados del siglo XVI llegaron a un entendimiento con los chinos, logrando la concesión de un asentamiento en el litoral: el futuro Macao. Pero ni ellos, ni después los españoles, ni más tarde los holandeses lograron establecerse de manera permanente en el interior del Celeste Imperio. Los únicos que lo consiguieron, los jesuitas, tuvieron un éxito efímero, zancadilleado por envidias y piques entre las diferentes nacionalidades de sus miembros: en la segunda mitad del siglo XVII, el portugués Tomás Pereira se peleó a muerte con los franceses Gerbillon y Bouvet, además de tener fuertes pelamesas con el flamenco Verbiest. Mas, salvando las envidias humanas, la culpa del fracaso no fue del todo atribuible a los europeos. El hecho es que el imperio chino se resistió siempre a dar entrada a extranjeros, religiosos o laicos: justo lo contrario de lo que hizo el Japón durante la era Momoyama.

Ahora bien, en Filipinas se planteó una situación totalmente distinta. El encuentro entre chinos y españoles tuvo lugar en territorio filipino, y allí medraron y se esponjaron los sangleyes –así

fueron llamados los chinos– hasta el punto de que en Manila se creó la primera Chinatown europea. Las condiciones en que se desarrolló ese encuentro, por tanto, fueron radicalmente diferentes a las que se podrían haber planteado de haber sucedido en suelo chino, de modo que bien hubiera podido esperarse un desenlace halagüeño: el conquistador español y el industrioso chino podrían haberse acoplado a las mil maravillas, supliendo el uno las carencias del otro. Y así fue, de hecho, durante algunos años. Luego, las cosas se torcieron, de modo que, al fin y a la postre, la historia de las relaciones hispano-sínicas es un relato triste, que dista mucho de tener un final feliz. Pero de las historias tristes es de las que más se aprende; al menos, nos enseñan las causas por las que se produjeron los hechos luctuosos, y nos impelen a evitar que tales tragedias se vuelvan a repetir. Pero vayamos ya al grano.

A pesar de algunas dudas iniciales, las autoridades chinas nunca quisieron conceder a los españoles una factoría en su propia tierra, como habían hecho con los portugueses en Macao. Fue un chasco tan desagradable como inesperado. Pero si los españoles no lograron sentar plaza en el continente, los chinos, en cambio, acudieron de inmediato a Manila, apercibiéndose, como habilísimos mercaderes que eran, de las grandes posibilidades que les ofrecía el comercio directo con Luzón. De esta manera, a partir de 1572 quedó establecido un tráfico comercial ininterrumpido entre el continente y el archipiélago filipino; pero este comercio fue siempre unilateral, estando en manos de los chinos. Las naves procedían normalmente de la costa del Fujién –sobre todo de Chincheo [Zwang-zhou] y de Amoy–, aunque tampoco faltaban algunos barcos de Cantón. Por tanto, dada la cercanía entre el puerto de salida y el de destino, se tardaba en hacer el viaje de quince a veinte días.

A la arribada de las naves, que en algunos años sobrepasaron el número de treinta, tenían lugar los



Manila: ensenada de Subig, 1715

trámites de rigor: se hacía el oportuno registro de su carga, se evaluaba el importe de las mercancías y se cobraban los derechos aduaneros, que eran de dos tipos: unos pertenecían a la Corona, como el almojarifazgo (la aduana), consistente primero en el 3% y, a partir de 1610, en el 6% del valor total de la carga del barco) y otros a la ciudad de Manila (el impuesto del peso merchante y la correduría de lonja).

En buena parte, la carga de las naves chinas consistía en sedas, rasos, damascos blancos y de colores, brocateles y otras telas. Tampoco faltaban géneros diversos: cerámica variada, cajas de madera, escritorios y, en los primeros tiempos, un sinfín de alimentos: “Harina, azúcar, bizcocho, manteca, naranjas, nueces, castañas, piñones, higos, ciruelas, granadas, peras y otras frutas, tocinos, jamones y esto en tanta abundancia, que todo el año hay sustento de ello para la ciudad y para fuera, de que se proveen las armadas y flotas, e traen muchos caballos y vacas de que se va abasteciendo la tierra”. Al principio los juncos solían suministrar a Manila pólvora, tan necesaria para los españoles; pero en tiempos del gobernador Gómez Pérez das Mariñas las autoridades chinas prohibieron, so pena de muerte, su exportación a las Filipinas, a fin de no vender armas a un posible enemigo. Por tanto, la provisión de pólvora y salitre la hicieron durante un tiempo las naves japonesas. Además, la administración española necesitó otros géneros, especialmente hierro, trigo y harina, que fue la compra habitual de los almacenes reales.

Los navegantes del Fujién llevaron además otras cosas a Filipinas: en 1574 el gobernador Guido de

Lavezaris consignó que había recibido dos mapas, que envió acto seguido a Felipe II: uno, manuscrito, de la isla de Luzón y de la costa de China y otro, impreso, “adonde está figurada de molde toda la tierra de la China”, cuyas leyendas hizo traducir a “unos intérpretes chinos” por medio de “un religioso augustino que tiene principio de entender la lengua de los chinos” (esto es, Martín de Rada). Es el hermoso mapa que ahora se guarda en el Archivo de Indias y que allí se muestra durante estos días en una excelente exposición sobre el Pacífico.

¿Qué recibían los mercaderes chinos a cambio de sus géneros? Según las fuentes, lo que buscaban en Manila era “reales, oro, çera, algodón [que después, manufacturado en el continente, volvía a ser vendido en Filipinas] y palo para tinter [sibucáo o palo de brasil] e caracoles menudos, que es moneda en su tierra y de mucho provecho”. Pero, a no dudar, la mercancía más estimada por los sangleyes fue la enunciada en primer término, esto es, la moneda, los codiciados reales de a ocho: toda la plata llegada de la Nueva España fue engullida ávidamente por la China, de la misma manera que, en los comienzos de la era cristiana, el oro de Roma fue absorbido por la India, un sumidero de la riqueza imperial. Los españoles, al igual que los romanos en su tiempo, se quejaron a menudo de la desigualdad del comercio, lamentándose de que se trocasen bujerías chinas por buena plata y buen oro. Como escribió indignado el gobernador Francisco de Sande, “lo que aquí traen son sedas de poco costo y la escoria de lo que allá tienen, y lo que llevan en cambio de esto es oro y plata”. Pero las mercancías chinas fueron indispensables; sin ellas,

el galeón enviado anualmente a Acapulco no hubiera encontrado carga.

A bordo del galeón viajaron desde un primer momento delicadas manufacturas chinas. En 1592 –el año en que comienza la contaduría conservada en el Archivo de Indias– el galeón *Santiago* llegó al puerto de Acapulco con un copioso cargamento de “mantas de Cantón” (“angostas”, “crudas”), “rasso (negro) de Cantón”, “mantas (blancas) de Chincheo”, “damasco labor de China”, “peines de tortuga y de palo azul”, “escribanías doradas”, “escriptorios”, “caxitas doradas”, “cucharas de nácar”, “estribos de metal de China” y otra mercadería oriental. Los negocios que se hicieron fueron fabulosos. Como escribió el virrey don Luis de Velasco al rey Felipe III, “lo que se trae de China tiene acá [en México] una muy gran ganancia, y 500.000 pesos de empleo allá [en Manila] suben aquí a más de un millón, y d’este creçimiento se queda en este reyno en cada un año mucha parte”, sin beneficio alguno de la metrópoli.

Sin duda existió contrabando entre las transacciones más transparentes. También se intentó engañar al comprador. La excepcional laboriosidad china inventó mil argucias para ganar dinero de manera fraudulenta. Hubo mercaderes que intentaron vender jamones de madera, hechos con tal destreza que parecían de verdad. Pero las multas, registradas en el apartado de “penas de cámara” en los libros de Contaduría, brillan por su insignificancia y, sobre todo, por su rareza. Ello hace sospechar que, la mayor parte de las veces, los chinos sobornaron a los oficiales españoles. A su vez, no pocos españoles se enriquecieron haciendo uso indebido de su poder y autoridad, de modo que los sangleyes elevaron su más enérgica protesta, haciendo llegar un memorial de quejas a Felipe II en 1593.

Fijémonos ahora con más detenimiento, dentro de la avara parquedad de la documentación, en la personalidad de aquellos navegantes que aportaban con sus juncos a Manila. De los capitanes chinos uno de los pocos que tiene personalidad propia es Guansan, el más rico mercader de cuantos llegaron a Cavite en 1599: su carga fue tasada en 137.761 pesos, una suma realmente importante. Pocos años después, a este mercader le tocó jugar un importante papel después de la tremenda rebelión de los sangleyes en 1603. Al ser reprimida la revuelta a sangre y fuego, se temió que China, en represalias, cerrase su comercio con Luzón. Pues bien, fue Guansan quien, junto con otros dos capitanes, Sinu y Guanchan, convenció a los demás mercaderes chinos de la necesidad de volver a comerciar con Luzón. Fue él asimismo quien llevó a Manila en 1605 las cartas de protesta escritas por los

mandatarios del continente chino y quien volvió al Fujién con la respuesta que dio a esas cartas el gobernador Acuña. En 1609, Guansan abogó por la restauración de la Comunidad china en Manila: con éxito. Como se ve, este mercader fue todo un personaje, que gozó de gran predicamento tanto en su patria como en Manila y que supo velar por el interés de sus compatriotas establecidos en Luzón.

Guansan debió de ser confuciano. Con el correr del tiempo, sin embargo, no pocos de estos capitanes abrazaron la fe cristiana, y alguno hasta llevó el don: así, don Ignacio Tagsulom o Tagsalon, que hizo el viaje a Manila en 1686, y volvió a repetirlo en 1687 y 1690. Es muy probable que fueran estos chinos bautizados quienes llevaron en sus navíos a los misioneros a China; pero nada dicen de ellos las cartas de los frailes.

Durante estas ferias Manila se transformaba por completo. En pocos días la ciudad se veía inundada por una verdadera avalancha de chinos. En 1584, la primera Audiencia se quedó espantada al comprobar la indefensión en que se hallaba Manila ante un posible ataque por parte de aquella marea humana: “Al tiempo que llegamos había más de treinta navíos de sangleyes, y en ellos más de tres mil y quinientos hombres que, para doscientos soldados o pocos más que había en esta ciudad para defensa de ella..., bastaban para matarlos a palos”. En 1636 vivían en los arrabales de Manila más de 30.000 chinos. Cabe sospechar que el comercio fomentó inevitablemente una mafia de inmigración clandestina, sobre cuyas redes y manejos, como suele suceder, andamos muy a oscuras.

Como es natural, no todos los chinos iban y volvían en las naves que acudían a las ferias. No pocos se quedaron a vivir en Manila y sus alrededores. Los chinos residentes hicieron sus primeros poblamientos en Baybay y Binondo y después, sobre todo, en el paríán, el mercado, donde se levantaba una iglesia atendida por un párroco (la de los Santos Reyes) y donde había una cárcel en la que los delincuentes purgaban sus culpas. También tuvieron un hospital propio, regentado por los dominicos (el hospital de San Gabriel), pues fue la orden de Santo Domingo la que tomó a cargo su evangelización. Para la administración del paríán se crearon diversos cargos, desempeñados tanto por oficiales españoles como por chinos. Estos oficiales fueron, por parte española, el alcaide mayor, el guarda mayor, el alguacil, el escribano y el protector de los sangleyes (una magistratura creada a imitación del protector de los indios); por parte china, el gobernador de los sangleyes, el alguacil y el escribano, amén de intérpretes y policías.

Como se ve, los españoles dejaron que la comunidad china disfrutase de casi total autonomía,

bajo la vigilancia, eso sí, de una cúpula administrativa española asistida eficazmente por algunos notables chinos. Ahora bien, esta dejación de autoridad fue, de hecho, un reconocimiento de impotencia: la clase dominante no pudo dominar a los chinos, que resultaban imprescindibles en todos los órdenes de la vida. Esa condición de persona imprescindible, que fue grata al principio, llegó a convertirse en odiosa. Por otra parte, la inmigración incesante hizo imposible la asimilación de los chinos a la sociedad filipina; y de esta falta de integración, aumentada por la reclusión en el parián, nacieron grandes males, avivados por la pobreza y la desesperación de los estamentos menos favorecidos.

Los residentes chinos estuvieron sometidos a varias imposiciones fiscales: el tributo, las licencias, la Caja de la Comunidad (12 reales al año), los baratos del juego y la media annata. Los sangleyes principales se encargaban de realizar el cobro, convirtiéndose en alcahaleros de sus propios compatriotas.

¿Cómo era y cómo funcionaba la comunidad china? Las escasas noticias que tenemos acerca de ella se refieren sobre todo a los grandes comerciantes. Los mercaderes del parián, “donde hay grandísimas riquezas, muchísimas curiosidades y todo cuanto es necesario para comer, vestir y demás usos de la vida humana”, se agrupaban en gremios que se establecían en una zona determinada del mercado. Al frente de cada uno de estos gremios se hallaba un “cabeza”, un jefe chino que, entre otras cosas, tenía a su cargo la recaudación del tributo que debían pagar los miembros de cada gremio. De estos jefes gremiales salían a su vez los “cabezas del parián”, que gozaban de gran predicamento por su riqueza y que eran casi siempre cristianos, ya por convicción, ya por conveniencia. El común de los sangleyes distó mucho de tener aprecio a tales personajes, que fueron tachados a menudo de ladrones y corruptos. En la reforma de los estatutos de la Caja de la Comunidad que Diego Fajardo realizó en 1644 se añadió una cláusula muy significativa, puesta sin duda a instancias de los propios chinos: se especifica en ella que las “pagas se han de hacer con decretos del gobierno y a los sangleyes en mano propia, y no a sus cabezas, por la experiencia que hay de que ellos les quitan alguna parte [del dinero entregado]”.

Un mercader y alcahalero importante a comienzos del siglo XVII fue el chino Juan Bautista de Vera, “natural de Semigua en la provincia de Chincheo”, un hombre que llegó a Manila con los corsarios de Limahón y que se bautizó durante el gobierno de Santiago de Vera. Antonio de Morga nos lo presentó como hombre “rico y muy favorecido de los españoles, temido y respetado de los sangleyes, que muchas veces había sido gobernador suyo, y tenía muchos ahijados y

dependientes, que este era muy españolado y brioso”. Vera amasó una gran fortuna: gracias a su dinero, pudo hacerse con la recaudación de los tributos de los sangleyes en 1594, 1600 y 1603 y pujó por la alcabala en 1599, siendo uno de los pocos chinos a los que se concedió el privilegio de enviar mercancía en el galeón de Manila, como así hizo en 1594. En 1600 se permitió el lujo de prestar 500 pesos a la real Caja de Manila, falta de numerario. En 1603, sin embargo, este mismo Vera encabezó la tremenda rebelión contra los españoles. Su fortuna, confiscada, se tasó en unos 15.000 pesos; entre sus propiedades había cinco esclavos. Qué razones indujeron a acaudillar la rebelión a este Catilina



Manila: Abecedario y Guía

chino es un misterio que no aclaran las fuentes: quizá lo indujera a ello su pasado como corsario, quizá se doliera de la triste y miserable suerte de sus compatriotas. Es sorprendente, en principio, que el jefe de la sublevación fuese cristiano, es decir, un hombre que era ya, hasta cierto punto, hechura de los españoles; sobre este punto volveremos.

Veamos ahora otra figura contrapuesta, la de un gran mercader de finales del siglo XVII. Don Juan Felipe Tiamnio nació en Anhay hacia 1639. Una vez instalado en Manila, se hizo corredor, se avendó en Binondo y reunió también él una considerable fortuna, tras convertirse al cristianismo (como indica su nombre propio: Juan Felipe). De esta manera se

convirtió en “confidente y familiar” del gobernador Juan de Vargas, quien lo nombró “cavesilla e intérprete de los champanes de China”. Se rumoreó que “por su mano corrían algunas compras de géneros de mercaderías” chinas para el gobernador, su deudo Francisco Guerrero de Ardila y demás parientes, adquiridas, como puede presumirse, a menor precio de lo que valían; y se dijo, además, que había impuesto derramas ilegales a sus compatriotas. Pero el testimonio del sargento mayor Diego de Morales, uno de los que declararon en el juicio de residencia, vino a aclarar las cosas: el tener a un chino a su servicio, como había hecho Vargas, había sido la costumbre no sólo de todos los gobernadores,

galeón *Santo Niño*. Otro tanto hizo en 1685 y en 1686. Y no fueron estos sus únicos negocios: también comerció con paños. Este Juan Felipe aparecerá más tarde en nuestro relato.

En su mayor parte, sin embargo, los sangleyes fueron artesanos. Su indiscutible laboriosidad rindió granados frutos. La capital era en 1576 una ciudad pobre, construida en madera y necesitada de casi todo. Así lo reconoció el gobernador Francisco de Sande: “Se padece gran falta de todos los oficios, en espeçial de sastres e zapateros, albañiles y carpinteros”. Pues bien, muy pronto todos los oficios fueron desempeñados por los sangleyes. La mejor alabanza de su industria se encuentra en una carta ditirámbica del obispo Salazar, aunque también se registra entre sus loas la triste secuela de tanta diligencia: la ruina de la competencia española e indígena: “Los oficios mecánicos de los españoles han cesado todos, porque todos se visten y calzan con sangleyes, por ser muy buenos oficiales al uso de España y hacerlo todo muy barato”. Como escribió después el padre Chirino, “ellos son los sastres, los zapateros, los herreros, plateros, escultores, cerrajeros, pintores, albañiles, tejedores y, finalmente, todo el servicio de la república, tan de balde, que un par de zapatos no vale más que dos reales, haciéndose en tanta abundancia que no ha faltado quien ha cargado de ellos para la Nueva España”. En resumen, la construcción y el abasto de Manila estuvo en manos de los sangleyes. Los chinos participaron asimismo en la introducción de la imprenta. Según D. Aduarte, el primero que hizo en Manila una imprenta –es decir, una imprenta europea, con caracteres móviles– fue el chino Juan de Vera. Y, efectivamente, se conserva un libro estampado por Vera en 1604 (*Ordinationes generales prouinciae Sanctissimi Rosarii Philippinarum, Binondoc, per Joannem de Vera Chinam Christianum, 1604*).

Los pequeños artesanos vivieron como pudieron, hacinándose en las estrechas y sombrías tiendas del parían. A su vez, los humildes pescadores y *banqueros* hicieron su vida a bordo de sus barquichuelas. Otros sangleyes se ganaron el sustento como labradores, desarrollando en Luzón la misma actividad agrícola que habían desempeñado en China. Sus condiciones de trabajo fueron a veces inhumanas. En 1630 el gobernador Corcuera obligó a gran número de chinos a trabajar como arroceros en la gran llanura de Calamba, tierra de temple muy malsano (Calamba, por cierto, fue la cuna de Rizal). A las enfermedades, que desembocaron en numerosas muertes, se sumaron los apremios del fisco, que quería sangrarlos con impuestos. No, no fue un paraíso la vida de estos desgraciados.

Manila y sus arrabales, 1671



sino de todos los vecinos de aquellas islas. En consecuencia, nadie podía tirar la primera piedra.

Como otros muchos compatriotas suyos, en 1678 Juan Felipe Tiamnio pujó en compañía con Luis Moeco por el abasto de carne de vaca y puerco, comprometiéndose además a entregar a la ciudad de Manila 240 p^s para comprar los toros necesarios con que pudieran celebrar las fiestas de los patronos de la ciudad, lo que parece indicar que se hacían corridas de toros, quizá con cebúes. Cumpliendo con su obligación, en 1679 suministró a los reales almacenes 364 arrobas y 16 libras de carne de puerco, al precio de 355 p^s. En 1684, encargado de la misma función, proveyó de carne de cerdo al

Otros corrieron peor suerte, pues también hubo chinos esclavos. El tráfico clandestino de esclavos desde la India portuguesa y Macao a Filipinas alcanzó cierto relieve durante los siglos XVI y XVII. El 9 de agosto de 1611, entre los bienes del calafate lisboeta Miguel Fernandes se sacó a subasta un esclavo llamado “Miguel, casta china, de edad de... veinte años”. Y no faltan más ejemplos.

La emigración china a Filipinas fue, como es lógico, esencialmente masculina. Estos hombres trataron de consolar su soledad uniéndose a mujeres de todas suertes, aborígenes en su mayor parte: incluso se conoce un caso raro: el matrimonio de un sangley con una japonesa. En Binondo había ya unos 500 mestizos en 1622, y su número aumentó en pocos años.

Contra todo lo esperado, el influjo de la madre desempeñó un papel fundamental en la educación de esta nueva casta, que heredó del padre la inteligencia, la actividad y la energía, y de la madre la piedad religiosa y la sumisión al orden establecido por los españoles. En 1667 fray Juan de Polanco hizo un encendido canto de sus virtudes: “Son aquellos mestizos, en lo natural, de buena y hermosa disposición y gran docilidad, el entendimiento presto y fácil para todas las artes, en que salen aventajados; escriben y cuentan con primor; en las ciencias de Artes y Teología ha habido algunos en nada inferiores a los buenos ingenios de Europa. En el culto y religión cristiana son puntuales y perseverantes, y la reverencian con católico tesón y mucha fidelidad a Dios”. Sorprendentemente, los hijos de estos matrimonios mixtos se integraron mejor en la sociedad indígena que en la china y, con el tiempo, formaron una verdadera elite social, política y cultural, que escaló cargos municipales y hasta hizo carrera militar: 2 de ellos llegaron a maestre de campo general, 22 a maestre de campo, 48 a sargento mayor, 145 a capitán, 13 a ayudante, 42 a alférez y 4 a sargento. No es, pues, un azar que el primer santo de Filipinas, Lorenzo Ruiz, canonizado en 1987, fuese uno de estos mestizos. También las mujeres mestizas heredaron el espíritu empresarial de los padres. Así, las vemos dedicarse al comercio en la segunda mitad del siglo XVII y abrir tiendas en los alrededores de Manila. Entre todas ellas, y por otros motivos, sobresale Ignacia del Espíritu Santo, hija de José Inca y de María Jerónima, que de mayor fue la madre Ignacia, la fundadora del beaterio de la Compañía de Jesús.

Los sangleyes cristianos se cortaban la coleta, se tocaban con un sombrero y algunos iban a caballo, procurando parecerse en lo posible a los españoles. No es extraño que, a imitación de la clase dominante, también ellos formasen sus propias cofradías. Las

fiestas solemnes y los entierros de algún prócer servían para que las hermandades de todas las castas de Manila rivalizasen en despliegue de riqueza y pruebas de devoción. A las exequias del arzobispo Miguel de Poblete, celebradas el domingo 10 de diciembre de 1677, asistieron “las cofradías acompañadas de sus insignias y con muchas luces, las naciones sangleya y japona y los naturales, mestizos y morenos, todos muy en orden y concierto”.

La mayoría de los sangleyes, sin embargo, se resistió a integrarse en la civilización europea. Por primera vez en sus vertiginosas conquistas los españoles se llevaron un chasco morrocotudo: un pueblo de superior inteligencia se negaba a plegarse a sus principios, a su moral y a su religión. Los chinos que abrazaron de buena fe la religión cristiana fueron siempre muy pocos. La mayoría lo hacía por conveniencia: vivía en el catolicismo durante algún tiempo, y después volvía a la religión ancestral sin sentir por ello el más mínimo escrúpulo. Tras más de un siglo de dominación española, en 1682, según el padre Victorio Ricci, había en las Filipinas “unos mil o más sangleyes cristianos con sus hijos mestizos”. Más optimista es el cálculo de fray Cristóbal Pedroche, que estimó en 1.200 los bautizados que había en el arzobispado de Manila y 300 escasos en los demás obispados, aunque no pasaban de 300 los que habían recibido una catequesis adecuada. Las cifras, en cualquier caso, son desoladoras: las conversiones habían sido muy pocas.

Así, la admiración inicial que sintieron por ellos los conquistadores dejó paso poco a poco al dolorido asombro y muy pronto al rencor o a la indignación. Sorprendentemente, hubo rara unanimidad: todos los españoles, seculares y religiosos, coincidieron a la hora de emitir un juicio adverso sobre los sangleyes. Reconocieron, sí, sus excelentes cualidades intelectuales, pero señalaron con acritud sus defectos y vicios: codicia y doblez, cobardía y crueldad, proclividad a la sodomía, lujuria, inclinación al juego, propensión al suicidio, insensibilidad, superstición, afición al aguardiente.

En definitiva, no se llegó a salvar la barrera que existía entre los españoles y los chinos. Así lo demostró la absurda insistencia mostrada por los frailes en que los catecúmenos se cortasen la coleta, costumbre que se consideró un rito idólatra, así como la prohibición de que llevaran a cabo las representaciones a que eran tan aficionados; en ambos casos prevaleció el prejuicio religioso sobre cualesquier otras consideraciones.

Por las páginas de las crónicas no aparece ningún sangley que hubiese tenido amistad verdadera con un español. Los “cabecillas” del parían no fueron amigos, sino compinches de las fechorías que cometían los gobernadores y sus

deudos y criados. Idéntica conclusión se desprende de la lectura de las historias eclesiásticas. Las crónicas de Filipinas no hablan de los catecúmenos chinos, ni descuellan en sus páginas grandes personajes que atraigan nuestra atención. Todo lo contrario ocurre en los anales del Japón, en los que, desde las primeras páginas, brillan el fervor y devoción de los catecúmenos locales, los *doxicos*.

Un agustino, fray Casimiro Díaz, trazó una comparación muy significativa entre uno y otro pueblo: si los japoneses son valerosos, verídicos y observantes de su religión, los chinos son todo lo contrario, cobardes, mentirosos y débiles en su fe; “de lo cual se sigue ser los japoneses difíciles de convertir a la religión verdadera, pero constantes hasta dar la vida por su confesión, pero los chinos fáciles en recibir el bautismo, las más veces movidos de temporales intereses, y muy remisos en su observancia”.

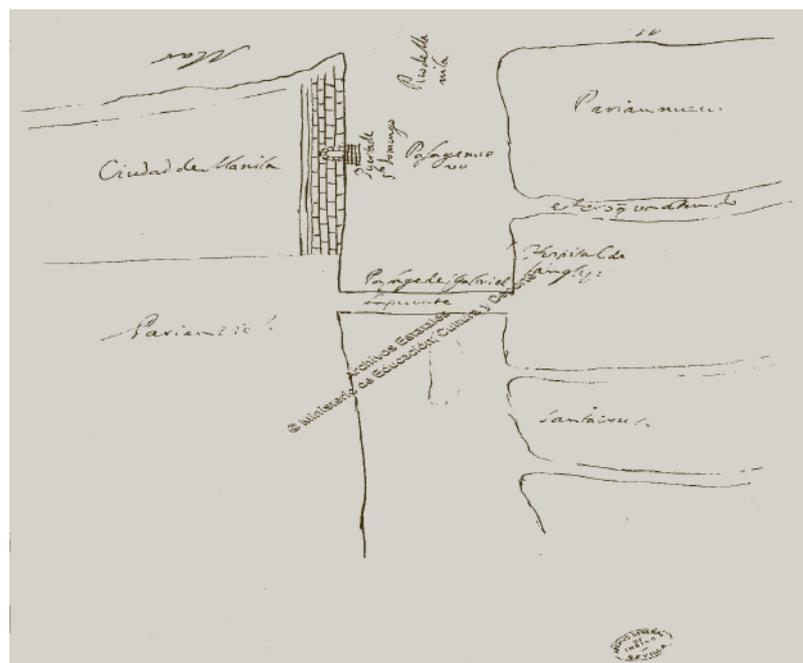
Alfonso Félix y Lourdes Díaz-Trechuelo compararon acertadamente la suerte de los sangleyes durante la dominación española en Filipinas con la de los judíos en la Sefarad medieval. Hagamos, sin embargo, una salvedad: en el odio de los cristianos a la Sinagoga hubo siempre un fortísimo elemento religioso que no existió, sin embargo, en el caso de los chinos. Con esta excepción, se achacaron a los sangleyes todos los demás lugares comunes que antes se habían dicho de los judíos. En otro extremo más, en el rechazo de la misión evangélica, la figura del chino, tan reacio a dejarse absorber por otra cultura, fue parangonada con la del hebreo, el hombre de dura cerviz que negó a Cristo.

La reclusión en *ghettos* –¿qué otra cosa fue el parían?– acabó de cerrar el paralelismo. Su destino fue el mismo: *pogroms* y expulsiones. De ahí que la descripción que se hace de los chinos en las relaciones de Filipinas suene un tanto a tópica. Es evidente que los españoles tuvieron alguna razón para hacer una crítica tan extremosa. Baste recordar que Bertrand Russell encontró tres grandes defectos en el carácter chino: la avaricia, la crueldad y la insensibilidad ante el dolor ajeno. Son los mismos defectos que advirtieron los españoles de aquellos siglos. Mas este asidero sirvió a los conquistadores para clasificar a todo un pueblo con una etiqueta prefabricada.

A mi juicio, el mal que vició las relaciones entre los dos pueblos desde el comienzo fue la corrupción: es decir, la codicia de unos y otros. Para plantear el problema en sus justos términos, hay que reconocer, como primera providencia, que no era difícil ni mucho menos que prendiera la corrupción en Filipinas. De hecho, los gobernadores llegaban a Manila –el último confín de su mundo– acompañados de un largo séquito de familiares y clientes a los que había que colocar conforme a su categoría. El salario de gobernador no era muy grande. La Hacienda regia, por lo general, tampoco tenía dinero en sus arcas para satisfacer a tantas demandas. ¿Cuál era en Manila la única fuente verdadera de riqueza? La comunidad china. De ahí la necesidad imperiosa de hacer tratos con los sangleyes, por más que esos acuerdos rozasen a menudo la ilegalidad.

Por su parte, los sangleyes, muy conscientes del poder del dinero, jugaron sus bazas con destreza

Croquis de la ciudad de Manila, con el Parían



suma. Las flaquezas de la condición humana no tenían secretos para estos habilísimos mercaderes. “Sabían con presentes y dádivas granjear los corazones de los españoles, de modo que ninguna cosa se pone en ejecución más de por dos o tres días”, advirtió fray Juan de San Pedro Mártir. Sus sobornos los ponían a cubierto de cualquier incidencia, o así, al menos, lo creían. “Ellos tienen tantos modos de obligar con el servicio y regalo a los particulares, religiosos y seglares que, cuando se les manda alguna cosa que no les viene a gusto, aunque sea del servicio de Vuestra Magestad o muy necesaria para el bien común, procuran estorbar la ejecución por mil modos de favores y negociaciones”: así escribió el gobernador Niño de Távora el 4 de agosto de 1628. El cohecho no era un mal circunscrito a Manila, sino que otro tanto ocurría en el campo. Así lo señaló fray Plácido de Angulo: “Llegando el sangley a la provincia, hace un regalo de gallinas y frutillas de la China al alcalde mayor, visítale a menudo, prométele algún dinero, si le ayuda para quedarse a vivir en aquella provincia”, de suerte que, al final, enriquecidos de la nada, “siendo los sangleyes extranjeros, obran y lo pueden todo como si fueran naturales; y los españoles mismos, naturales, ni saben ni pueden hacer nada, como si fueran extranjeros”.

Las más de las veces la tentación venía de los propios chinos, ya que, como observaron los oidores Jerónimo Legazpi y Álvaro Mesa, “son gente que se acomoda a dar grandes cohechos por que les consientan sus bellaquerías”. El dinero, derramado con largueza, facilitó la obtención de cosas en principio prohibidas, como el juego o la representación de comedias. De esta suerte, entre los españoles y sangleyes más poderosos se llegó a un entendimiento mutuo, muchas veces a costa de los estamentos más desfavorecidos de la comunidad china, que se vio oprimida no solo por los españoles, sino también por sus propios compatriotas.

En definitiva, tanta culpa tuvieron los chinos que sobornaron a los españoles como los españoles que aceptaron el cohecho. Unos y otros demostraron que, en lo que a enriquecerse tocaba, carecían de fuertes principios morales. Por desgracia, las consecuencias de la corrupción afectaron a todos. A los chinos les dio una falsa conciencia de seguridad y hasta de impunidad, en el convencimiento de que todo lo podrían solventar con dinero. A los españoles los impulsó a doblar torticeramente la justicia. Y ello tuvo muy tristes secuelas para el resto de la población, fuera china o española.

Por este motivo se produjeron los estallidos sociales. En efecto, la historia de los chinos en Filipinas durante el período colonial, tras un largo período de paz, se vio sacudida por sangrientas

rebeliones (1603, 1639, 1662, 1686) y hasta de expulsiones generales (1686, 1744, 1775). En principio, nada hizo sospechar que pudiesen tener lugar tales asonadas. Los funcionarios españoles hicieron muy buenas migas con los chinos acaudalados, y viceversa. Pero se dio el caso de que en ambas comunidades, aparte de ese estamento privilegiado y unido por el interés, existió una inmensa mayoría de gente depauperada y miserable: soldados hambrientos y mal pagados, aventureros y criminales expulsados de la Nueva España por parte española; pescadores, cargadores, labriegos, vagabundos y fugitivos –consecuencia de una inmigración descontrolada– por parte china, la hez de la sociedad en uno y otro caso. En esa muchedumbre inquieta es fácil que prendiera la insurrección (tampoco la historia de China estuvo exenta de movimientos sociales durante la época previa a la dominación manchú), avivada por las injurias y agravios que le infería una canalla cruel y envilecida.

Las cuatro rebeliones de los sangleyes tienen algunos rasgos comunes entre sí, que conviene poner de relieve, ya que, a mi juicio, son profundamente significativos y proporcionan valiosas claves para la interpretación de las mismas.

En primer lugar, sorprende que en 1603, en 1639, en 1662 y en 1686 los cabecillas de la rebelión fuesen cristianos. Es probable que fuesen los frailes dominicos quienes, sin querer, enseñaron a sus catecúmenos a mostrar una cierta rebeldía ante las injusticias. Otro tanto sucedió en el siglo XX: los misioneros, que acudieron a predicar al Celeste Imperio una nueva religión como reformadores espirituales, pronto encontraron necesarias algunas mejoras materiales y, en su aspiración por lograr una sociedad más justa, fomentaron de manera involuntaria la gran revolución china.

En segundo lugar, llama la atención la fuerte oposición que hallaron los alzamientos en las otras razas establecidas en Filipinas. Los sangleyes sublevados no lograron contar con la colaboración de los japoneses ni con la de los tagalos en 1603. Al revés, fueron “los naturales y japoneses y soldados del campo” los que se mofaban y maltrataban antes del levantamiento a los chinos, “llamándolos de perros traidores, y que ya sabían que se querían alzar, y que primero los habían de matar a todos, que sería con mucha brevedad”. Lo mismo sucedió en 1639. El rumor de que se esperaba una nueva revuelta de los sangleyes fue recibido con gran algazara por los japoneses, los morenos y los indígenas. Un jesuita escribió entonces: “Están muy alentados para cualquier suceso, que creo se holgaran se ofreciera, por hartarse de una vez de matar chinos”. ¡Hartarse de matar chinos! ¡Qué odio hay que tener para decir tamaña barbaridad!

En tercer lugar, los diferentes comportamientos que tuvieron los chinos ante la explosión de las revueltas revelan las profundas divisiones que desgarraban el seno de su propia comunidad. Los mercaderes, por la cuenta que les traía, se mantuvieron normalmente al margen de la insurgencia, que prendía en las clases más desfavorecidas. Por otra parte, la prepotencia de los sangleyes enriquecidos avivaba la indignación y el rencor de los más pobres. Uno de los jefes de la rebelión de 1689, Lin Sanguan, confesó a su camarada Bec el motivo que lo animaba a tomar las armas: “Yo tengo grande odio a los cabezas del parián, y queremos entrar a matarlos”. No hace falta decir que aquellos próceres, sintiéndose amenazados en sus privilegios, fueron los primeros interesados en aplastar el alzamiento, deteniendo a

La religión, por otra parte, tendió una barrera entre los chinos bautizados y los infieles. Durante el alzamiento de 1639, Corcuera, agobiado por el escaso número de españoles, alistó a “todos los vecinos, así indios como mestizos, japoneses y los negros libres”: estos mestizos de sangley abrazaron en general el partido del gobierno y lucharon bravamente contra sus familiares. Fray Baltasar de Santa Cruz señaló en 1639 como “cosa digna de admiración” que “en defensa de la causa de la Fe [los mestizos de sangley] no conocían hijos a padres, arrojándoles sangrientas balas y muriendo muchos”. Fray Juan de Polanco volvió a destacar en 1667 esa lealtad sorprendente: “Con igual conato se oponen a los intentos, trazas y invasiones con que dichos gentiles han procurado en diferentes tiempos hacerse señores de Manila y toda su isla..., y en todas

Fuerte de Santiago en Manila, construido en 1571



los implicados en la conjura. Tan fuertes fueron las tensiones entre pobres y ricos que unos y otros llegaron a acusarse mutuamente ante los tribunales españoles. Un chino arrestado por insurgente en 1689, Juan Tençon, puesto en el potro de tortura, hizo responsable de sus males a nuestro conocido Juan Felipe Tiamnio: “Juan Felipe me hace malo..., Juan Felipe me quiere matar..., Juan Felipe es un cuerno cornudo..., Felipe Tianio, esclavo, que me quieres matar”. Otro rebelde, Yinco, proclamó asimismo que los cargos que se le imputaban era “venganza de los cabezas don Pedro y don Felipe”. Puede que algo de verdad se encerrase en estas acusaciones mutuas: como bien dijo Casimiro Díaz, “en semejantes revoluciones los mismos sangleyes ricos son despojo de la multitud arrestada a buscar la ganancia, aunque sea a costa de sus paisanos”.

ellas han mostrado dichos mestizos mucho valor y celo en defensa de la fe católica, dominio y vasallos de Vuestra Majestad”. Así lo reconocieron tanto la Audiencia el 18 de junio de 1695 (“En las rebeliones que ha habido... los peores para los chinos han sido los mestizos de sangleyes, que así se llaman sus hijos”) como el arzobispo de Manila el 29 de mayo de 1700 (los mestizos son “por inclinación natural enemigos declarados suyos [de los chinos] y los que más en los levantamientos los han perseguido”). Otra vez nos sale aquí la comparación con los judíos: sus más encarnizados enemigos fueron siempre sus descendientes, los conversos.

Los españoles sofocaron estas rebeliones a sangre y fuego, sin piedad alguna: todas ellas terminaron en matanzas, que traen otra vez a nuestro recuerdo los sangrientos estallidos del

pogrom medieval. En descargo de su crueldad cabe alegar la propia indefensión de los vecinos de Manila, que vivieron en continuo sobresalto, con la sensación de ser muy pocos y estar cercados de enemigos. A cualquier incidente grave se esperaba una revuelta; y una revuelta a un año de distancia de la metrópoli y a seis meses del virreinato más cercano inspira muy serios temores. En 1627 un dominico, fray Melchor de Manzano, puso de relieve los inconvenientes de que los chinos viviesen fuera del *parián*, insistiendo en un punto que, a su juicio, revestía la mayor importancia: “El mayor..., que siempre se está temiendo, que es de levantamiento, se dispone muy a su salvo en las dichas poblaciones, haciendo conventículos y juntas..., de donde salen los enredos, falsos testimonios unos contra otros y testigos falsos”. Con este juicio concordó fray Plácido de Angulo en 1662: “Los mayores enemigos” de los españoles “son en Filipinas los sangleyes”. La angustia por el aislamiento y la lejanía en que estaban, así como la aprensión por su escaso número fueron sin duda causas determinantes de la inflexibilidad inmisericorde con que los españoles sofocaron todas las sublevaciones, pensando que en ello les iba la vida. Los conflictos, para colmo, se produjeron por regla general en momentos de excepcional tensión: las desgracias nunca vienen solas, y el estallido social suele ser el resultado último de muchas penalidades y sufrimientos.

Esta sucesión periódica de revueltas pone de manifiesto hasta qué punto la inmigración incesante de sangleyes provocó en Manila profundísimas tensiones, pero al mismo tiempo revela la importancia capital que tuvo su presencia en Luzón: Manila no hubiera podido sostenerse sin el concurso de los chinos, sin su extraordinaria aptitud para el comercio y su proverbial laboriosidad. Y ello, desde los primeros años de la ciudad.

En definitiva, pues, el encuentro entre los chinos y los españoles se saldó, contra todo lo esperado, con un fracaso triple. En primer lugar, el fracaso fue misional: los religiosos, que, desde los tiempos de Martín de Valencia, soñaban con evangelizar a pueblos de mayor cultura que los indios americanos, no pudieron o no supieron atraer a la fe a los chinos, unos hombres que tenían precisamente la “policía” de la que carecían los habitantes del Nuevo Mundo. Ello demuestra que la evangelización fructificó en las Indias gracias a

la conquista por la espada. Por la misma razón la misión cristiana triunfó entre los filipinos, el pueblo conquistado, como lo prueba el hecho de que buena parte de la población filipina profese hoy día el catolicismo. Fracasó, en cambio, con la comunidad china residente en Manila, y eso que, en principio, contaba con todas las bazas para tener éxito, salvo la compulsión por la fuerza. Los propios dominicos, los evangelizadores, acabaron denunciando con la mayor virulencia el escaso número y la fragilidad de las conversiones que se habían producido entre los sangleyes.

En segundo lugar, el fracaso tuvo consecuencias políticas y sociales, dado que no se logró la integración de los chinos, fueran cristianos o “infieles”, en la sociedad filipina. Los sangleyes que no quisieron renegar de su fe tradicional vivieron reclusos en un *ghetto*, el *parián*; los que recibieron el bautismo fueron asentados en un pueblo apartado de Manila, en Binondo, al otro lado del río Pásig, donde formaban la mayoría. No se produjo una asimilación salvo en el caso de los chinos más ricos, aquellos que se habían hecho más españoles más en sus costumbres y en su atuendo.

En tercer lugar, fue un fracaso económico. Como bien señaló Diego Aduarte, “no tienen los vecinos de las dichas islas otro sustento sino es la contratación, y al abrigo de ella se sustenta toda aquella iglesia”. La contratación, el comercio, fue el nervio de Manila. Y aunque hubo, desde luego, grandes comerciantes entre los españoles, para gran despecho de algunos nostálgicos de la conquista, la vida económica, para bien o para mal, dependió siempre de los chinos. Esa progresiva sujeción a los sangleyes, convertidos en un factor indispensable para el sustento de las Filipinas, mas también en un atroz freno del desarrollo indígena, fue causa en buena parte de su ruina. La corrupción, la explotación y la persistencia de la comunidad china como un grupo extraño enquistado en la sociedad, llevaron una y otra vez a la explosión social, que, lamentablemente, no se pudo o no se supo resolver sino por la fuerza.

Así fue como se desvaneció el gran sueño abrigado desde un principio por los frailes: la predicación de la fe cristiana a un pueblo civilizado se demostró vana. Por otra parte, la bienvenida llegada de hombres industrioses degeneró en explotación y, más tarde, en exclusión social. Son temas que aun hoy nos deben dar que pensar, pues no pueden ser más actuales.

Estambul y el Imperio Otomano, ¿el Occidente de Oriente?

Eloy Martín Corrales
Universidad Pompeu Fabra

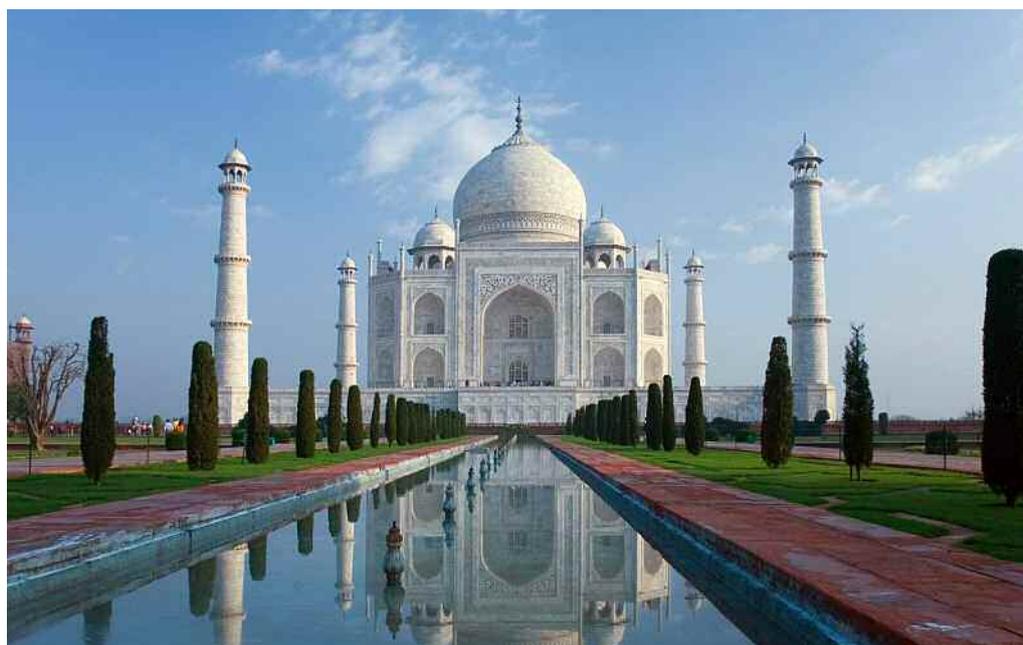
La primera idea que surge al intentar responder al anterior título consiste en tratar de comparar el Imperio Otomano, y en especial su capital Estambul, con las principales potencias europeas, y sus respectivas capitales, a lo largo del período comprendido entre los siglos XVI y XX. Es lo que de manera más o menos sistemática han venido haciendo tanto los textos coetáneos de aquellos que visitaron o vivieron en territorio otomano, como la historiografía que en los dos últimos siglos se viene ocupando de analizar la evolución del estado fundado por los Osmanlíes. La tarea de analizar lo publicado al respecto excede con mucho el contexto en el que se publica este texto.

De ahí que haya preferido centrar mi atención en una comparación entre sí de los tres grandes imperios musulmanes de la época: Otomano

(1290-1923), Safawí (1502-1722) y Gran Mogol (1526-1857). Tarea que no que no puede ser otra cosa que superficial en tan pocas páginas. Es obvio que en la medida en que el primero de los imperios citados se hubiera convertido en un foco del avance de la ciencia, tecnología, cultura y otros ámbitos debería poder demostrarse sobradamente la influencia que tuvo en los otros dos.

La dinastía osmanlí, y el estado que estaba construyendo, desde comienzos del siglo XIV, estuvo a punto de desaparecer tras la derrota que sufrieron ante los mongoles de Tamerlán en 1402. Sin embargo, consiguió rehacer su poder y muy prontamente comenzó a emitir señales de sus propósitos de convertirse en una potencia que superaba el marco regional en el que surgió.

Taj Mahal, mausoleo
construido en Agra del 1630
al 1648 por mandato del
emperador Sha Jahan





Retrato de Mehmed II
por Gentile Bellini



Solimán "Soliman Otoman
Rex Turc", grabado anónimo
veneciano

La paulatina conquista de los Balcanes entre 1358 y 1453 fue paralela a la de casi toda Anatolia. La nueva potencia llegó a someter a la condición de vasallos a no pocos monarcas y príncipes cristianos balcánicos, al tiempo que iba reduciendo a la nada el otrora poderoso Imperio Bizantino. Naturalmente, tuvo muy claro desde el principio que ese creciente dominio territorial, que alimentaba nuevas ambiciones de conquista, sólo era posible mediante el mantenimiento de su superioridad militar.

En 1453 con la toma de Constantinopla comenzó a materializarse la voluntad de convertirse en modelo universal. No exentos de lógica, los osmanlíes se consideraron herederos del Imperio Bizantino y, por tanto, reclamaban su legitimidad para conquistar los territorios que habían pertenecido en su período de esplendor al antiguo Imperio Romano de Oriente.

Medio siglo después, entre 1503 y 1534, los otomanos conquistaron buena parte del Oriente Próximo (en especial Damasco y Jerusalén), Mesopotamia (Bagdad), Egipto (El Cairo) y el litoral occidental de la península arábiga (La Meca y Medina). Teniendo bajo su control las principales ciudades santas de cristianos, musulmanes y judíos, además de la capital Constantinopla, es lógico que se consideraran la referencia a escala mundial.

A esa aspiración también contribuyó el que el nuevo imperio tuviera por religión oficial la musulmana, que era la de la mayoría de sus súbditos. El Islam, religión monoteísta con vocación universalista, aspiraba a extenderse por toda la superficie de la tierra. Además, hay que añadir que el dominio de los territorios y capital

del Califato de Bagdad les permitió heredar la cultura y el protocolo persa.

La culminación de lo anterior fue la proclamación de los sultanes otomanos como califas que, al menos en teoría, los convirtió en cabeza de la *Umma* musulmana. Pero como también eran señores de territorios en los Balcanes los osmanlíes jugaron la carta del dualismo que les confería ser califas al mismo tiempo que príncipes europeos. De ahí que Mehmed II Fatih, el Conquistador de Constantinopla, se hiciera retratar por Gentile Bellini en el que aparecían tres coronas que, además de otras interpretaciones, se considera que representaban las tres ciudades santas. Y que Solimán, el *Magnífico* para los occidentales y *Canunami* para los orientales, se hiciera fabricar una corona en Venecia (que aún se conserva) con cuyo tocado aparece en un grabado anónimo veneciano de mediados del siglo XVI. En suma, los nuevos califas, al frente de una religión que se proclamaba superadora del Cristianismo, se consideraban en buena lógica herederos del Imperio Romano de Oriente.

Lo cierto es que los otomanos tenían motivo para sentirse la referencia del mundo conocido en aquellos momentos. Todo parecía indicar que su expansión era imparable. La victoriosa guerra expansiva generaba inmensas riquezas (en calidad de botín y, posteriormente, tributos) y, al menos en los siglos XVI y XVII, parecía que no tendría fin. El enorme potencial militar de los otomanos (en especial jenízaros, corsarios y sus escuadras de galeras), facilitó que no pocos monarcas y príncipes cristianos aceptaran su condición de vasallos.

La actividad bélica favoreció la supremacía tecnológica del Imperio en determinadas actividades industriales. Entre ellas, la producción artillera, ejemplificada en la fábrica de Tophane en Estambul. También la construcción naval, mediante la actividad de unos arsenales que producían anualmente centenares de galeras y galeotas, embarcaciones especialmente indicadas para combatir en el Mediterráneo. También destacó la manufactura textil (telas de algodón pintadas y sin pintar a imitación de las que procedían de la India), cerámica (Iznik) y la arquitectura (cuyo máximo exponente fue Sinan).

No es sorprendente que las poblaciones del Norte de África aceptaran, con mayor o menor entusiasmo, ser vasallos del Imperio Otomano, preferido como *protector* frente a los reyes

de Viena (1529, 1683), Malta (1565), la firma del tratado de Karlowitz (1699) que puso fin a la hegemonía turca en el sudeste europeo, y, finalmente, la del Tratado de Passarowitz (1718), que daba paso a un imperio a la defensiva. No menos evidente fue la incapacidad de adaptarse a la diferente forma de guerra marítima en el océano Índico, por lo que no pudieron oponerse eficazmente a portugueses, ingleses y holandeses.

A pesar de lo anterior, el enorme potencial militar y económico, que parecía inagotable a mediados del siglo XVII, permitía pensar que el Imperio Otomano, con su capital Estambul, se convertiría en referencia o modelo obligatorio para los otros imperios musulmanes que coexistieron con él, el Safawí o persa y el Gran Mogol en la India.

Mezquita Selim en Edirne



cristianos. Ni que algunos soberanos y pueblos cristianos (como los húngaros) prefirieran ser vasallos de la Sublime Puerta antes que serlo de los Ausburgos austríacos. En paralelo, miles de cristianos fueron seducidos por lo que consideraban sociedades en las que se podía vivir con más libertad y se podía prosperar más fácilmente que en sus propios países. Fue el caso de los renegados, aunque lo cierto es que no todos los cristianos que se trasladaron a tierras del Islam se convirtieron en musulmanes.

Sin embargo, los sueños de dominio universal pronto se mostraron limitados, como pusieron de manifiesto los fracasos otomanos ante los muros

Con una triple base común, musulmana, mongola y turcomana, los tres imperios tuvieron grandes semejanzas. Máxime si tenemos en cuenta que la cultura persa se impuso a nivel de las élites y en la administración de los tres estados. El recurso a la exacerbación del sentimiento de pertenencia al Islam fue característico tanto en el caso otomano (con los jenízaros, alma de sus ejércitos), como en el persa (donde los kizil bash desempeñaron un papel similar) y también en el mogol.

La gran mayoría musulmana compartió los territorios de cada imperio con importantes minorías. En los Balcanes con griegos y eslavos, católicos y ortodoxos. En Persia con armenios, georgianos,

circacianos y otros cristianos caucásicos. Y en los dominios del Gran Mogol con budistas y otras comunidades religiosas orientales. Lo anterior significaba que la Charía, que reglamentaba la vida en todas sus facetas, tuviese que tener en cuenta a los creyentes de las religiones monoteístas (judíos y cristianos) cuyos creyentes gozaban de la calidad de protegidos del Islam (dimmíes o cimmíes). Algo similar ocurrió, a pesar de no ser monoteístas, con la población del imperio Mogol que practicaba el budismo y demás religiones orientales. La Charía, por tanto, coexistió con los códigos escritos en aquellos territorios en los que los musulmanes no eran mayoritarios y con las leyes consuetudinarias previas a la llegada del Islam en el caso de las poblaciones que se convirtieron rápidamente, como demuestra el ejemplo paradigmático del Norte de África.

concertaron alianzas y capitulaciones con potencias cristianas que combatían a otros imperios y potencias musulmanas. La Alianza franco-turca de mediados del siglo XVI dirigida contra Carlos V es el mejor de los ejemplos al respecto. También es destacable el hecho de que los otomanos mantuvieron excelentes relaciones con ingleses, holandeses y franceses mientras éstos se disputaban ferozmente la conquista de la India. Marsella, la Levant Company inglesa y la Compañía Holandesa de las Indias Orientales mantuvieron relaciones pacíficas con los otomanos. Pero desde inicios del siglo XVII comenzaron a erosionar el poder del Gran Mogol mediante diversas factorías (Surat, Bombay, Masulipatan, Calcuta y otras). Finalmente, a mediados del XIX los ingleses derrotaron completamente al Gran Mogol, por lo



Mezquita Süleymaniye en Estambul

El que los dirigentes de los tres imperios citados compartieran la misma religión explica que se produjeran ayudas frente a terceros enemigos, en especial a lo largo del siglo XVI. Está demostrada la ayuda otomana a Babur, el conquistador mogol de la India. Aceh y Gurajat solicitaron ayuda a los otomanos ante la presencia portuguesa en el Índico. Argelinos, tunecinos y tripolitanos prefirieron convertirse en vasallos de los otomanos antes que hacerlo de los más cercanos monarcas cristianos.

Sin embargo, la ayuda no siempre se dispensó. En realidad, cada Imperio tuvo que hacer frente a sus rivales con sus propias fuerzas. Incluso

que la Reina Isabel de Inglaterra se consideraba su heredera lejana.

Pero lo más destacable fue la rivalidad territorial de los tres imperios, especialmente en el caso de las relaciones otomano-safawíes. A lo largo de los siglos XVI y XVII una crónica lucha los opuso. En 1634 los osmanlíes se anexionaron definitivamente Mesopotamia en detrimento de los safawíes. Estos últimos se aseguraron el control de Georgia, Armenia y Azerbaidján en 1604. La frontera que los separaba permaneció prácticamente durante el período aquí analizado, siendo lo más destacable que el definitivo dominio otomano de Anatolia oriental y Mesopotamia favoreció el fortalecimiento de la identidad persa y

Mezquita de Tesvikiye o
“mezquita de los tulipanes”
en Estambul



chiita de los safawíes. Existió una alianza entre portugueses, firmemente consolidados en Ormuz antes de que fueran expulsados por los holandeses, con los safawíes contra el común enemigo otomano. La Corte española intentó una alianza similar contra el mismo enemigo, pero sus resultados fueron muy pobres.

Nada comparable se encuentra en el caso de las relaciones persas y mogolas, separadas por los pueblos iraníes instalados en el territorio actual de Afganistán.

En el ámbito de la cultura y de las artes, aunque la fluidez de los intercambios fuera la norma, lo más destacable fue que la influencia fuera de Oriente hacia Estambul y no al contrario. Sabido es que la arquitectura islámica se basó en los modelos conocidos en la época: egipcio, romano, sasánida y bizantino. En el caso otomano fue básicamente el bizantino, hasta el punto de que Santa Sofía se convirtió en el modelo con el que el gran Sinan construyó las mezquitas de Selim en Edirne (1575) y Süleymaniye en Estambul (1557). Más adelante, en el siglo XVIII, “el siglo de los tulipanes”, las mezquitas otomanas siguieron el modelo arquitectónico francés, tal como se comprueba con la de Tesvikiye o “mezquita de los tulipanes”.

Los safawíes, que heredaron el legado de los mongoles timuríes, hicieron todo lo posible para dotar de un sello distintivo a sus construcciones más importantes. Así lo demuestran innumerables mezquitas con impresionantes iwanes. Entra las construcciones más destacadas, la Masjid-i-Shah o mezquita real (1612) y la madrassa Mader-i-Shah (1706), ambas en Ispahan, así como numerosas

edificaciones religiosas y civiles en Samarcanda y otras ciudades. Mientras que los mogoles se vieron influenciados por las arquitecturas persa, rusa e hindú, en especial esta última que continuaba teniendo un extraordinario vigor, tal como demuestra el impresionante mausoleo del Taj Mahal (1648), la mezquita Badshahi Masjid en Lahore (1674) y la ciudad real de Fatelpur Sikri (1500).

En lo que respecta a la representación gráfica los otomanos estuvieron influenciados por las representaciones originarias del Extremo Oriente, en especial de China y, posteriormente, por las miniaturas persas. La pintura safawí, igualmente heredera de la escuela timurí de Herat, se reforzó en Tabriz, cuya escuela tuvo gran repercusión en el imperio vecino. En realidad el grafismo otomano no consiguió un estilo propio hasta el siglo XVIII.

Lo mismo sucedió en la literatura, que tuvo una dirección este-oeste, como lo atestigua la influencia que continuaba teniendo en la Edad Moderna *Las Mil y Una Noches*. Lo mismo cabe decir de las copias del *Shahnama* del poeta Firdusi, que aunque fue compuesto en el siglo XI, fue reproducido en numerosas copias, siempre más o menos profusamente ilustradas, en los siglos siguientes. Tuvieron una gran influencia en el Imperio Otomano.

Las admiradas telas de algodón pintadas y estampadas procedentes de la India (los calicós) fueron muy apreciadas en Estambul y en el Imperio Otomano, hasta el punto de que en Anatolia surgieron importantes centros textiles que supieron imitarlas. De ahí que las famosas telas levantinas (muselinas, bocarams, blavets y otras) invadieran los



Cúpula de la Masjed-i-Shah o Mezquita Real de Ispahan

mercados occidentales a lo largo del siglo XVII, antes de que fueran suplantadas por las imitaciones europeas a lo largo del siglo XVIII. Algo similar ocurrió con la cerámica de China, que favoreció la producción de diversos centros de cerámica otomanaos, el más importante de los cuales fue el de Iznik. Se podría incluir en este sentido lo sucedido en el campo de la tecnología militar (artillería y armas de fuego individuales basadas en el uso de la pólvora) y otros ámbitos.

Tras esta apresurada revisión del papel desempeñado por Estambul y el Imperio Otomano es posible afirmar que, en sintonía con los deseos de los califas/príncipes-europeos, la Sublime Puerta fue el Occidente de Oriente, pero su brillo dejó mucho que desear. Por contra, todo parece indicar que lo que realmente caracterizó al Imperio Otomano fue la habilidad que dirigentes y población tuvieron para vehicular hacia la Europa cristiana buena parte de los avances e innovaciones administrativas, tecnológicas, económicas y culturales procedentes de la India y China. Los más claros ejemplos de lo anterior fueron las telas de algodón estampadas, de la cerámica y de la tecnología militar. Proceso especialmente visible durante los siglos XVI y XVII. Cuando a la altura de la segunda mitad del siglo XVII el Imperio Otomano había perdido esa capacidad de *iluminar* a Occidente con las innovaciones procedentes de Oriente, nos encontramos con un Imperio Otomano en franca decadencia.

En el siglo XIX el Imperio Otomano se convirtió, aunque efímeramente, en referente para las poblaciones musulmanas situadas a su Oriente. Las reformas internas, conocidas como Tanzimat, y la Constitución de 1876 despertaron no pocas ilusiones y deseos de imitar lo que ocurría en Estambul. Pero para entonces el Imperio Safawí había desaparecido y el Gran Mogol estaba a punto de ser eliminado por los ingleses. Pero lo cierto es que para los musulmanes al este lo que sucedía en el Imperio Otomano despertó no poco interés y deseos de imitación. Pero todo fue flor de un día dadas las limitaciones de tales iniciativas reformistas y representativas (la Constitución fue suspendida dos años después de ser proclamada). Más influencia llegó a tener la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908, que supuso una segunda etapa constitucional en el Imperio, en especial en Persia. Pero, de nuevo, las limitaciones de todo tipo de este proceso, explican que su influencia se agotara rápidamente. Cuando el Imperio Otomano intervino en la I Guerra Mundial en calidad de aliado de los Imperios Centrales, la llamada de Estambul a la rebelión a los musulmanes colonizados por franceses, ingleses y holandeses, prácticamente no tuvo eco. Mayor interés despertó la proclamación de la República Turca en 1923, lo que explica que el llamamiento al restablecimiento del Califato no tuviera ninguna posibilidad de triunfar, ya que fue literalmente dejado de lado por los musulmanes del planeta. Para entonces, el Imperio Otomano había desaparecido.

Matteo Ricci y los jesuitas astrónomos en China, 1582-1773

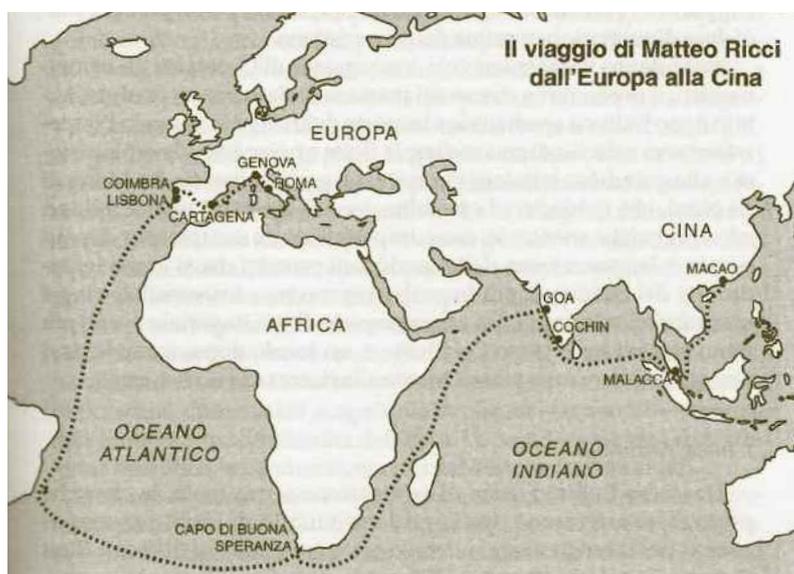
Agustín Udías Vallina S.J.
Universidad Complutense de Madrid

Matteo Ricci

El comienzo de la epopeya de los astrónomos jesuitas en China está vinculado a la figura de Matteo Ricci (1552-1610)¹. Nacido en Macerata, Italia, estudió primero en el colegio jesuita de su ciudad natal y en 1568 se trasladó a Roma enviado por su padre para estudiar derecho. En 1571 entra en el noviciado de los jesuitas de San Andrea del Quirinal y luego estudia filosofía, que incluía matemáticas y astronomía, en el Colegio Romano. En sus estudios de filosofía asistió a las clases de Christopher Clavius eminente profesor de matemáticas y astronomía y es posible que formara parte de la academia de matemáticas que Clavius había creado, formada por los alumnos aventajados en estas materias. No era entonces consciente de la utilidad que estas clases iban a tener en su trabajo en China. En 1576, solicita ser enviado a las misiones de oriente y dos años más tarde, con 26 años, se embarca en Lisboa en el galeón San Luis camino de la India. En 1573 Alessandro Valignano

(1539-1606) fue nombrado visitador de los jesuitas de la India y Lejano Oriente. Hombre de gran visión y cualidades, Valignano comprendió la necesidad de la acomodación a la cultura oriental e impulsó su puesta en práctica. Siguiendo estas directrices destinó a Michele Ruggieri (1543-1607), compañero de viaje de Ricci, a Macao, enclave comercial portugués permitido por las autoridades en China. En 1582 Ricci se unió a Ruggieri en Macao y empezó su aprendizaje del chino que con su prodigiosa memoria llegó a dominar en poco tiempo. A pesar de las dificultades que el gobierno chino imponía a todos los extranjeros, Ricci y Ruggieri consiguieron permiso en 1583 para instalarse en el interior del sur de China, en Zhaoqing, protegidos por el prefecto de la ciudad, Wang Pang. Pronto se extendió la fama sobre sus conocimientos de matemáticas y astronomía. Este fue el comienzo de lo que sería una maravillosa aventura emprendida por los jesuitas con el deseo de llevar la fe cristiana al hasta entonces totalmente

El viaje de Matteo Ricci de Europa a China



cerrado imperio, en la que jugaron un papel importante las matemáticas y la astronomía. En 1595 Ricci adopta el traje de seda azul de los intelectuales y letrados chinos y se presenta como un letrado de occidente (*xiru*) que viene a tomar contacto con la sabiduría china, y adopta el nombre chino de *Li Madou*. Se da pronto cuenta del interés de los letrados chinos por las matemáticas y su relativo atraso.

Ricci puso sus ojos desde el principio en la corte imperial de Pekín e inicia su largo camino hacia ella. La primera etapa en 1595 fue Nanchang donde permaneció un año y escribió en chino su *Tratado sobre la amistad (Jiaoyou lun)*, primera obra literaria en chino de un europeo. La obra en la que Ricci se inspira en las obras de autores clásicos latinos y griegos fue un gran éxito ya que recordaba a los chinos ideas sobre la amistad de Confucio. La segunda etapa fue Nankín, la capital del sur, donde llegó en 1598. Allí admira en el Observatorio las esferas armilares, globos celestes, gnomos y otros instrumentos astronómicos admirablemente trabajados.

Después de un penoso viaje, en parte por el canal imperial, durante el que tuvo que aguantar muchas penalidades por parte de los eunucos de la corte con los que hizo el viaje, Ricci llegó a Pekín el 24 de enero de 1601, acompañado del jesuita español Diego de Pantoja (1571-1618). Se presentó en la corte como un letrado especialmente versado en astronomía y matemáticas, venido de lejos para ponerse al servicio del emperador. Entre los regalos traía dos relojes, un clavicordio, dos cuadros, un atlas geográfico y dos prismas de cristal. Los prismas de cristal llamaron, en especial, la atención de los chinos, lo mismo que los relojes y el clavicordio. A pesar de todos sus esfuerzos Ricci no llegó nunca a ser recibido personalmente por el emperador Wanli. Cuando fue recibido en la primera audiencia, Ricci tuvo que contentarse con hacer una reverenda ante un trono vacío. Sin embargo, sí tuvo acceso a la “ciudad prohibida” y a miembros de la corte y obtuvo permiso del emperador para instalarse en Pekín. El mantenimiento de los relojes y la enseñanza a tocar el clavicordio a miembros de la corte, de lo que se encargó Pantoja, que era buen músico, dieron acceso a los jesuitas al palacio imperial. Atraídos por el carisma de Ricci y sus conocimientos de astronomía y matemáticas muchos intelectuales y altos dignatarios de la corte empezaron a acudir a él. Entre ellos destacan Xu Guangqi y Li Zhizao, miembros del Tribunal de Ritos, y Li Yingshi, oficial militar y experto en astrología y geomancia, que se convirtieron al cristianismo.

Ricci utilizó el interés de los letrados chinos por la astronomía y matemáticas y sus deficiencias en



Ricci con el traje de seda azul de los letrados chinos

estos campos para atraerlos hacia la fe cristiana. De esta forma inició la publicación de varias obras de matemáticas en chino. Entre ellas destaca la traducción al chino, con la colaboración de Xu Guangqi, de los seis primeros libros de los *Elementos de Geometría* de Euclides, usando la edición y comentario de Clavius. Publicada en 1607 con el título de *Yihe Yaunben (Origen de la cantidad)* fue la primera edición en China de esta obra fundamental de geometría. En ella se incorporaron términos del chino clásico y se crearon términos nuevos para algunos conceptos. Xu Guangqi escribió un prólogo en el que afirmaba que las matemáticas venían a complementar las enseñanzas de Confucio. Después de la muerte de Ricci, Xu Guangqi publicó en 1611 una segunda edición con correcciones del mismo Ricci, de Pantoja y Sabatino de Ursis. Esta segunda edición fue incorporada en la enciclopedia de matemáticas y astronomía *Tianxue chuhan* publicada por Li Zhizao en 1626. A finales del siglo XVIII se incorporó esta obra a la Colección Imperial de escritos conocida como *Siku quanshu*.

La reforma del calendario

Nos es difícil hoy en occidente comprender la importancia que tenía el calendario en la antigua sociedad China. De acuerdo con la doctrina de Confucio que impregnaba profundamente toda la vida en la China de aquel tiempo, el ideal de la vida humana consiste en la armonía entre los hombres y de los hombres con la naturaleza. De esta forma los acontecimientos humanos deben de seguir los ritmos de la naturaleza y en especial de los cuerpos celestes. Tanto los acontecimientos sociales como los de las vidas privadas debían ajustarse a las diversas situaciones de los astros. Según esas situaciones se correspondía qué días eran propicios

o no para celebrarse ciertas fiestas, celebraciones y ceremonias civiles y religiosas y aun los pequeños detalles de la vida privada. El emperador que llevaba a partir de la dinastía Qin (210 a. C.) el título de *Tianzi*, “hijo del cielo”, representaba el enlace entre las situaciones celestes y la vida de los hombres. Por esta razón, era importante disponer de un calendario que correctamente señalase las diversas posiciones de los astros y la ocurrencia de sucesos como eclipses de Sol y Luna, conjunciones de planetas o aparición de cometas. La ocurrencia de un fenómeno astronómico no anunciado podía acarrear serios problemas para la vida pública y privada.

La reforma del calendario fue llevada a cabo por Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) de una familia noble de Colonia, Alemania². Llegado a China en compañía de Nicolas Trigault y Johann Schreck en 1619, se trasladó a Pekín en 1623, donde realiza varias observaciones astronómicas como la determinación con precisión de dos eclipses de Luna, el 8 de octubre de 1623 y el 9 de septiembre de 1624, que publicó junto con un tratado sobre los eclipses de luna y la determinación de la diferencia de longitud entre Roma y Pekín. Dotado de una gran capacidad de trabajo, Schall comienza sus análisis del calendario al mismo tiempo que publica en chino varios tratados de astronomía y matemáticas. En 1641 después de una exacta predicción de un eclipse de Sol, en cuya observación participó el mismo emperador, Schall estaba dispuesto ya a introducir el nuevo calendario, que ya había terminado de preparar, cuando el deterioro de la situación política se agravó. Los invasores manchúes ocuparon la capital y todo el imperio,

instaurando la nueva dinastía Qing. El trono imperial fue ocupado por el nuevo emperador manchú Shunzhi. Los nuevos gobernantes manchúes comprendieron pronto las ventajas de la ciencia y técnica europeas y mantuvieron buenas relaciones con los jesuitas. Schall continuó con su trabajo del calendario. Al final de 1644 Schall fue nombrado director del Observatorio Imperial con la dignidad de mandarín de quinta clase. Finalmente su calendario para 1645 fue aprobado y oficialmente proclamado.

En su nuevo cargo de director del observatorio, Schall redujo los cinco calendarios que tradicionalmente existían durante la dinastía Ming a dos. El primero más técnico estaba dirigido a la administración imperial y contenía las efemérides del Sol, la Luna y los planetas y otros fenómenos astronómicos, el segundo para el público en general daba información más sencilla, establecía los días propicios para las distintas celebraciones y actividades e incluía la predicción del tiempo y otros fenómenos. En esta línea de simplificación también reorganizó el Servicio de Astronomía reduciendo los cinco departamentos a solo dos. Su influencia en la corte continuó aumentando y el joven emperador Sunzhi, que había tomado personalmente las riendas del poder en 1651, se sintió cada vez más atraído por él. Las visitas de Schall a la corte eran continuas y en ellas el joven emperador recibía instrucción sobre ciencia y cultura occidental y se dirigía a él con el título de “honorable padre”. En 1658 Schall fue nombrado mandarín de primera clase, honor reservado solamente a ministros y príncipes imperiales y recibió el título de “Maestro investigador de los misterios del cielo”. Schall intervino en importantes decisiones de estado, incluso en el nombramiento del que sería el sucesor de Sunzhi. Se puede decir que en toda la historia de China ningún occidental ha gozado nunca de la influencia que tuvo Schall durante la vida del emperador Sunzhi.

Los jesuitas directores del Observatorio Imperial

Ferdinand Verbiest (1623-1688) llegó a Pekín en 1660, tomo el cargo de subdirector del observatorio bajo la dirección de Schall y se convirtió en su más fiel colaborador³. A finales de 1668, Verbiest hizo ver ante el emperador y la corte los errores del calendario propuesto por dos astrónomos chinos Yang Guanxian y Wu Mingxuan para 1669. Estos habían sustituido a Schall después de la muerte del emperador Sunzhi que motivó su puesta en prisión. Convencido Kangxi con las pruebas de la superioridad de la astronomía europea nombra a Verbiest encargado del Observatorio Imperial y le ordena revisar el calendario propuesto. A partir de

Ferdinand Verbiest,
presidente del Consejo de
Astronomía



esta fecha ininterrumpidamente los jesuitas mantendrán este puesto hasta la supresión de la Compañía en 1773, aunque no fueron formalmente directores hasta 1725.

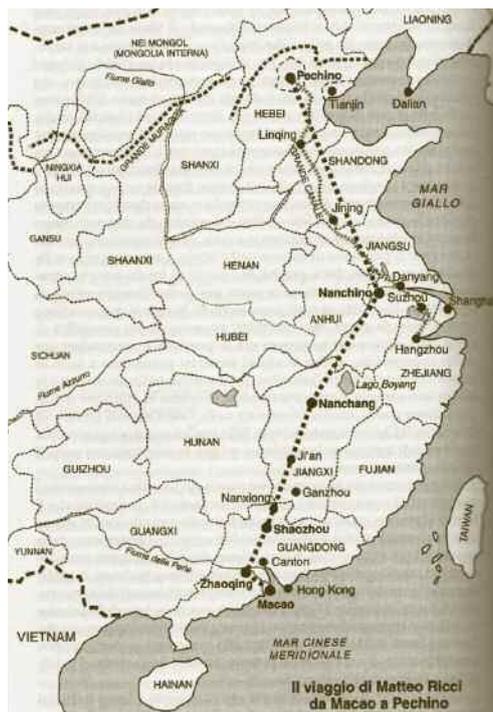
En 1674 Kangxi elevó a Verbiest a un rango superior, equivalente a mandarín de segunda clase, convirtiéndose en uno de sus consejeros más cercanos. Verbiest fue un trabajador incansable. Escribió más de 20 libros de astronomía en chino. Entre sus obras destaca las efemérides del Sol, la Luna y los cometas y tablas de eclipses de Sol y Luna para 2000 años, libro dedicado al emperador, con el título latino *Astronomia perpetua Imperatoris Kam Hi* (Astronomía perpetua del emperador Kam Hi, 1683). Su obra más importante es *Liber organicus astronomiae europaeae* (*Libro orgánico de astronomía europea*, 1668, 1687) que además de en chino fue publicado en Europa en Latín, donde tuvo una gran difusión. Aunque Schall había construido algunos instrumentos astronómicos fue Verbiest el que empezó en 1669 la renovación de los antiguos instrumentos en la plataforma del observatorio. Los seis nuevos instrumentos estaban todos ellos finamente trabajados por artífices chinos con figuras decorativas. Entre estos instrumentos destaca el globo celeste de cerca de dos metros de diámetro en el que están representadas 1888 estrellas y disponía de 120 piezas y accesorios. En realidad, las observaciones se hacían con telescopios que no estaban instalados permanentemente. Los instrumentos trataban de mostrar de manera plástica la superioridad de la astronomía europea y se acompañaron de la publicación en 1673 de su descripción en chino con detallados dibujos.

Siguiendo el ejemplo de Ricci, Verbiest dedicó también sus esfuerzos a la geografía y publicó un gran mapa del mundo de dos hemisferios (Eurasia y África en uno y las dos Américas en el otro), en proyección estereográfica, siguiendo el modelo de Mercator, que tituló “Mapa geográfico de la Tierra”. El mapa se reprodujo en varios formatos y a él unió varios tratados de geografía, donde se daba información sobre las diversas partes del mundo. La habilidad de Verbiest para todo tipo de construcciones, que le señalan como un competente ingeniero, se muestra además de sus instrumentos de astronomía en otros artificios como el de un pequeño carro que se movía por el impulso de vapor que movía sus ruedas, una especie de precursor de la máquina de vapor. Su presencia como consejero del emperador le llevó también a actuar como diplomático en las relaciones entre Rusia y China sobre los límites de la frontera entre las dos naciones.

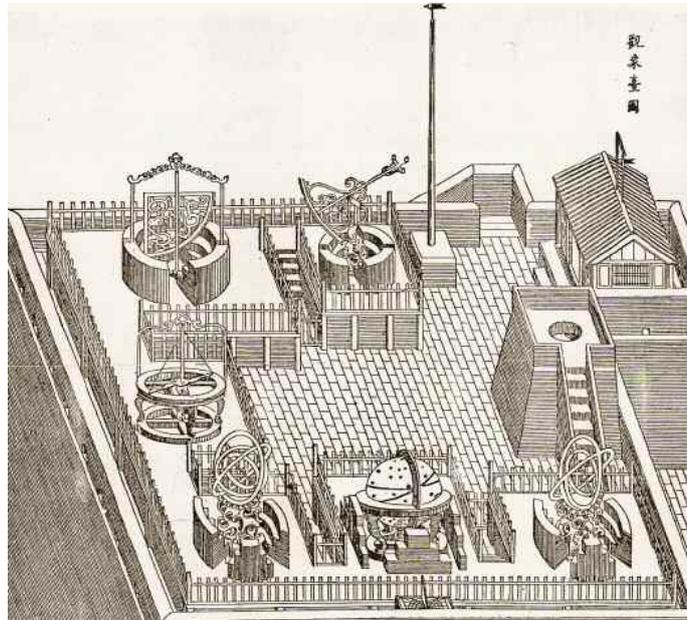
Después de la muerte de Verbiest los jesuitas continuaron como encargados de la dirección del

Observatorio Imperial hasta la supresión de la Compañía en 1773⁴. Los primeros sucesores de Verbiest fueron Filippo Grimaldi (1638-1712) y Tomas Pereira (1645-1708), llegados a China en 1666 y colaboradores de Verbiest que ocuparon la dirección hasta 1712. Con ellos participó Antoine Thomas (1644-1709), llegado a China en 1684, y que se convirtió en el colaborador más cercano a Verbiest en los últimos años de su vida. Thomas destacó sobre todo por sus trabajos de cartografía con una serie de mapas del norte de China y Mongolia. En este tiempo se desata la famosa controversia llamada de los ritos chinos que no podía menos de afectar a los astrónomos jesuitas. Finalmente, el papa Clemente XI en 1707 y 1715 y de nuevo Benedicto XIV en 1742 condenaron estas prácticas. Esta postura molestó al emperador Kangxi hasta entonces favorable y que había apoyado la postura de los jesuitas, quien prohibió la enseñanza de la doctrina cristiana, rescindiendo el edicto de tolerancia que había dado en 1692. Mantuvo, sin embargo, a los jesuitas astrónomos en sus cargos. Estos fueron años difíciles, en los que solo el trabajo científico de los jesuitas aseguró su presencia en la corte.

Los últimos cuatro directores jesuitas del Observatorio fueron alemanes. Kaspar Kastner (1665-1709) ocupó solo el cargo durante dos años. Tuvo buenas relaciones con el emperador que le encargó la educación de algunos de los príncipes. Kastner intervino activamente en la controversia sobre los ritos defendiendo en un viaje a Roma la posición de los jesuitas. Kilian Stumpf (1655-1720)



El viaje de Matteo Ricci de Macao a Pechin



ocupó en cargo entre 1712 y 1720. Diseñó instrumentos astronómicos entre ellos un gran cuadrante altazimut que añadió a los instrumentos de Verbiest en la plataforma del observatorio. Ignaz Kögler (1680-1746), que había sido profesor de matemáticas en la universidad de Ingolstadt, ocupó este puesto desde 1720 hasta su muerte. Fue muy estimado por el emperador Kangxi y su sucesor Yongzhen que lo nombró formalmente director del observatorio con la dignidad de mandarín de segunda clase, miembro del Tribunal de Ritos y preceptor del príncipe heredero. Kögler contribuyó a los instrumentos de la plataforma del observatorio con la construcción de una elaborada esfera armilar ecuatorial, y publicó una serie de textos en chino sobre tablas de logaritmos, catálogos de eclipses y observaciones de los satélites de Júpiter. El último director fue Augustin von Hallerstein (1703-1774), que había llegado a China en 1739, y tomó la dirección del observatorio en 1742. Mantuvo un programa activo de observaciones astronómicas e introdujo tablas para la determinación de las efemérides y eclipses usando los cálculos basados en la astronomía newtoniana. Fue el primero en observar un nuevo cometa en 1748 y publicó en chino una colección de tablas y observaciones astronómicas que recogía en 30 volúmenes el trabajo suyo y de sus colaboradores y predecesores entre 1717 y 1752. Hallerstein, como director del observatorio, se encargó de otros cometidos oficiales y fue el primero en determinar con exactitud la población de China, que según sus cálculos en 1760 era de 196 837 977 habitantes. La impresión causada por la supresión de la Compañía que llegó a China en 1774 le produjo su muerte. Cuatro exjesuitas portugueses Felix da Rocha

(1713-1781), José da Espinha (1722-1788), André Rodrigues (1729-1796) y José Bernardo de Almeida (1728-1805) continuaron como directores del observatorio hasta 1805. Con estos cuatro exjesuitas se cierra la larga tradición comenzada por Schall en 1644, de encargados de la dirección del Observatorio Imperial.

Podemos concluir con el resumen que hace el historiador de la cultura China Joseph Needham: “En conclusión, la contribución de los jesuitas, a pesar de sus limitaciones, tuvo las cualidades de una noble aventura. Si el traer la ciencia y las matemáticas de Europa era en realidad para ellos un medio para un fin, sin embargo ahí queda como un ejemplo de las relaciones culturales al más alto nivel de dos civilizaciones hasta entonces separadas entre sí”⁵.

Notas

1. Michela Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte di Ming*. Milan: Mondadori (2005); R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the forbidden city: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press (2010).
2. Alfons Văth, *Johann Adam von Bell S.J. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666*. Ein Lebens und Zeitbild (nueva edición) Nettetal: Steyler (1991).
3. John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688) Jesuit missionary, scientist, engineer and diplomat*. Nettetal: Steyler Verlag (1994).
4. Agustín Udías, *Jesuit astronomers in Beijing, 1601-1805*. *Quarterly Journal Royal Astronomical Society* 34 (1994), 463-478.
5. J. Needham, *Science and civilization in China (vol III, Mathematics and the sciences of heavens and earth. The time of the Jesuits)*. Cambridge: Cambridge University Press, (1959) 437-461.

La imagen de Japón a través de los textos occidentales redactados en el periodo *Namban* (1543-1639)

Elena Barlés Báguena
Universidad de Zaragoza

Periodo *Namban*. Una breve síntesis histórica de las relaciones entre Japón y la Península ibérica

El periodo de la historia japonesa denominado *Namban* (1543-1639) constituye una etapa fascinante de encuentro cultural. Por primera vez en su historia, Japón y los países del Península ibérica, ubicados respectivamente en los extremos de gran continente euroasiático, establecieron intensos contactos que vinieron de la mano del desarrollo de las relaciones comerciales y de la presencia de misioneros cristianos que llevaron a cabo la evangelización del archipiélago.

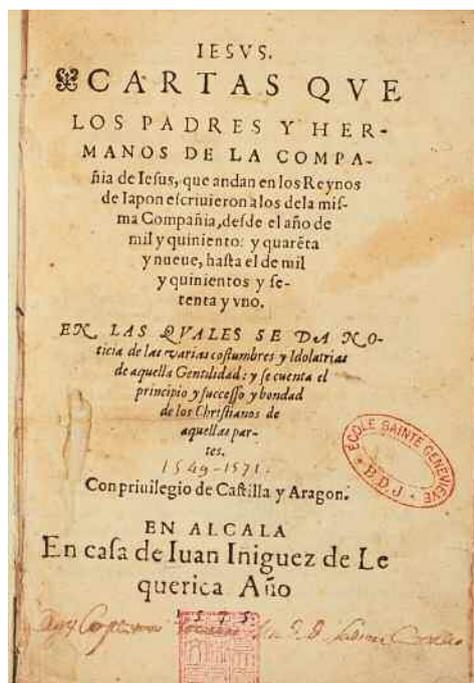
Este singular periodo tuvo su inicio el 23 de septiembre de 1543, cuando un barco de fabricación china en el que viajaban tres mercaderes lusos llegó fortuitamente hasta las costas de la isla japonesa de Tanegashima. El interés manifestado por los nipones por adquirir aquellos nuevos objetos que los extranjeros (los *Namban* o “bárbaros del sur”) les mostraron, llevó a que Japón se integrase en la floreciente ruta de intercambios comerciales liderada por Portugal que, bordeando el continente africano, unía el puerto de Lisboa con Goa, Malaca y Macao. Los portugueses poseyeron durante largo tiempo el monopolio del comercio con el archipiélago y las transacciones que se realizaban en Nagasaki fueron mantenidas con éxito durante la etapa en la que España y Portugal permanecieron unidos bajo una misma corona (entre 1580 y 1640). No obstante, esta actividad vio su fin cuando hacia el año 1639 el gobierno japonés cerró las puertas del país.

Por su parte, los españoles también establecimos relaciones mercantiles con Japón. El dominio español de las islas Filipinas (1565) permitió el comercio con el País del Sol Naciente desde el año 1584 hasta 1624, fecha en la que las autoridades japonesas suspendieron las relaciones. En este caso las mercancías procedentes de las islas japonesas, junto a otras que venían de diferentes zonas de la geografía asiática, tenían que recorrer una larga

travesía hasta arribar a Europa. A través de la llamada ruta de “torna-viaje” de Manila a Acapulco, los conocidos galeones de Manila, cargados de productos, salían de la capital filipina para llegar a Nueva España. Buena parte de tales mercancías se quedaban en América, pero otras eran embarcadas en los llamados galeones de la Carrera de las Indias que las llevaban hasta el puerto de Sevilla.

Pero, además y de forma paralela a los comerciantes, también fueron a Japón los misioneros cristianos, con el ánimo de difundir la doctrina católica. El 15 de agosto de 1549 y por la ruta portuguesa, llegó a las costas Kagoshima, en el sur de la isla de Kyūshū, el carismático jesuita español San Francisco Javier (1506-1552), al que seguirán otros muchos miembros de la recién creada Compañía de Jesús. Los jesuitas tuvieron el monopolio de la evangelización de las islas durante largos años, cosechando muy importantes logros, que se pusieron de manifiesto en la creación de buen número de iglesias, residencias y colegios y, sobre todo, en la conversión de miles de japoneses a fe de la Iglesia. Fueron claves en el éxito de su apostolado dos aspectos fundamentales. Por un lado, su particular método de evangelización. Imbuidos del ambiente humanista del Renacimiento, los miembros de la Compañía de Jesús consideraron que era posible transmitir el mensaje evangélico sin imponer la propia cultura y respetando la idiosincrasia de cada pueblo. Por ello se esforzaron en conocer la cultura nativa para asimilar o adoptar sus maneras, sus hábitos, sus formas culturales, su lengua y su escritura y así poder establecer esos puntos de encuentro que podían favorecer la transmisión de su doctrina. Por otra parte, los jesuitas fueron pronto conscientes de la fuerte y singular jerarquía de la sociedad japonesa y por ello iniciaron la evangelización entre las clases altas en la convicción que la difusión de las creencias cristianas sería más eficaz.

Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Iesus, que andan en los Reynos de Japon escriuieron a los de la misma Compañía, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue hasta el de mil y quinientos y setenta y uno..., Alcalá de Henares, 1575



No obstante, otras órdenes religiosas, también participaron en las labores de cristianización. Franciscanos, agustinos y dominicos fueron arribando al archipiélago, fundamentalmente desde Filipinas, a las que había llegado por la ruta española. Los primeros franciscanos, bajo la guía de fray Pedro Bautista (1542-1597), llegaron en 1593. Los dominicos penetraron en el país en 1602 y, bajo el liderazgo del padre Francisco Morales (1567-1622), establecieron su campo de misión en la isla de Kyúshú. Los agustinos habían pisado tierra japonesa en 1584, pero hasta 1602 los superiores de Manila no enviaron de modo expreso a sus frailes para establecerse en Japón. Uno de los primeros misioneros fue Diego de Guevara (1568-1621). En fin, no sin controversias (ya que contaron con la inicial oposición de los jesuitas que querían mantener su monopolio), estas órdenes emprendieron y ejercieron actividades pastorales en las islas con notables frutos. Sus tareas apostólicas destacaron por su singular atención a los pobres, marginados y desfavorecidos, y, de hecho, crearon buen número de hospitales y centros de atención social. No obstante, la llegada de estos religiosos a Japón por una vía que no fuera portuguesa, solo fue autorizada por el Papa Paulo V en 1608.

Asimismo, en este contexto, tuvieron lugar distintas iniciativas encaminadas al establecimiento de relaciones diplomáticas, animadas bien por intereses económicos o religiosos. Ya el inteligente jesuita napolitano Alessandro Valignano (1539-1606), visitador de la Misión de Japón (en los años 1579-1582, 1590-92 y 1598-1603), tuvo la iniciativa

de enviar a Europa una legación con cuatro niños japoneses de refinada educación y alta alcurnia, emparentados con algunos *daimyô* cristianos, para impresionar a Felipe II, rey de España y Portugal, y al por entonces Papa Gregorio XIII, y así obtener apoyos y recursos para la Misión de Japón. Esta delegación, denominada *Embajada Tenshō* partió de Japón en 1582, llegó a Europa a través de la ruta portuguesa y recorrió Portugal y España hasta llegar a Roma, donde causó un notable impacto. Regresó Japón el verano de 1590.

Debe mencionarse también la estancia en Japón del ilustre D. Rodrigo de Vivero y Velasco (1564-1656), sobrino del virrey de Navarra y de Nueva España Luis de Velasco. Rodrigo de Vivero fue gobernador interino en las Filipinas hasta 1609 y, concluido el periodo de su cargo, salió en aquel mismo año de Manila rumbo a Acapulco. Sin embargo, la nao española en la que viajaba chocó, a causa de una tormenta, contra uno arrecifes de la costa japonesa y se hundió. Aprovechando su forzosa estancia en el archipiélago nipón, impulsó relaciones directas entre el Gobierno de la Nueva España y la corte japonesa, llegando a esbozar un principio de acuerdo bilateral de comercio directo entre Japón y Nueva España.

Rodrigo de Vivero regresó a Nueva España junto con un grupo de comerciantes japoneses, bajo el mando del próspero comerciante de Kyoto Tanaka Shōsuke, y con el franciscano fray Alonso Muñoz quien, como enviado del *shōgun*, portaba diversas cartas dirigidas a las autoridades españolas para potenciar el comercio entre Japón y Nueva España. El buque arribó en 1610 a Acapulco y tiempo después, en el otoño de 1611, Alonso Muñoz llegó a la corte hispana. Tras un largo proceso, con la mediación del Duque de Lerma, secretario del rey, el monarca español Felipe III, en el año 1613, admitía la comunicación, trato y comercio de aquel reino –Japón– con la Nueva España.

Entre tanto, en 1611, El virrey de México, D. Luis de Velasco (1539-1617), decidió enviar a Japón una misión que tenía como objetivos agradecer el trato dispensado a Vivero y devolver el préstamo recibido del *shōgun* por el citado ex gobernador de las Filipinas, buscar las míticas “Ricas Islas de Oro y Plata” y cartografiar parte de las islas niponas. Puso al frente de la expedición a Sebastián Vizcaíno (1547-1627), experimentado marino y explorador de las costas de California. Durante la expedición por Japón, Sebastián Vizcaíno conoció al *daimyô* de Sendai, Date Masamune (1567-1636), quien fue el principal promotor de la última de las embajadas japonesas a nuestro país en el periodo *Namban*: la llamada *Embajada Keichō*.

En efecto, un hito en las relaciones hispano-japonesas fue la embajada enviada en 1613, por Date Masamune, poderoso señor feudal del noroeste de Japón con el fin último de establecer relaciones comerciales directas con Nueva España y España, actividad que podría proporcionarle una fuente de recursos para acometer las necesarias labores de reconstrucción de sus dominios tras los destrozos sufridos por el terremoto y tsunami que habían asolado la zona en 1611. Asimismo fue impulsada por el misionero franciscano Luis Sotelo (1574-1624), que vio en ella una perfecta ocasión para potenciar la presencia franciscana en el archipiélago y poder establecer una diócesis en el norte de Japón, independiente de la de los jesuitas en Nagasaki, con el apoyo de unas sólidas relaciones diplomáticas y comerciales con España. La Embajada, compuesta por un nutrido grupo de japoneses y liderada por el samurái Hasekura Rokuemon Tsunenaga (1571-1621) contó como interprete a Luis Sotelo. Partió de Japón en 1613 y a través de la ruta española llegó a nuestro país en 1614, donde fue acogida con grandes honores. Hasekura Rokuyemon fue recibido por la corte española de Felipe III y luego, en Roma, por el Papa Paulo V. En 1616, partió de España y llegó a Japón en 1620. Parte de la delegación japonesa quedó en España (Coria del Río, provincia de Sevilla) dando origen a la descendencia que hoy lleva el apellido Japón. Lamentablemente, esta embajada no alcanzó ninguno de sus objetivos ya que los responsables del gobierno español no se pronunciaron debido al recrudecimiento de las persecuciones de cristianos, promovidas por el gobierno de los *shōgun* Tokugawa.

En efecto, complejas razones políticas, económicas, sociales y religiosas determinaron el fin del periodo *Namban*. En los albores del periodo *Namban*, Oda Nobunaga (1534-1582), receptivo a las novedades y precursor de la unificación militar de Japón, vio con buenos ojos el comercio con Portugal y a los misioneros católicos por su expectativa de fomentar un nuevo grupo religioso que pudiera contrarrestar el creciente poder de los grupos budistas que se le oponían. Su sucesor en el poder, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) fue inicialmente favorable a los misioneros católicos pero tomó las primeras medidas contra ellos, aunque admitiendo a la vez la libertad de culto de los individuos y deseando mantener el comercio con los ibéricos. Finalmente el *shōgun* Tokugawa Ieyasu (1543-1616), líder indiscutible de la nación que consiguió la unificación de todos los feudos japoneses bajo su mando, también en un principio mostró tolerancia hacia los cristianos, pero posteriormente cambió su actitud. A partir de 1612,

él y los que le sucedieron en el cargo de *shōgun* como Tokugawa Hidetada –que abdicó en 1623– y Tokugawa Iemitsu –que gobernó hasta el 1651, publicaron sucesivos edictos en los que se prohibió la evangelización, se decretó la expulsión de los misioneros, se prohibió la practica del cristianismo, hasta que finalmente se cerró la frontera del archipiélago a los extranjeros. A partir del decreto de 1639, solo podrán realizar actividades mercantiles los ciudadanos holandeses y chinos y únicamente en la isla artificial de Deshima, en el puerto de Nagasaki, lugar donde tuvieron autorización para residir y efectuar transacciones comerciales (sin posibilidades de entrar en el país).

En fin, este periodo de encuentro e intercambio fue, como hemos visto breve y tuvo un triste desenlace; sin embargo, constituyó, una etapa extraordinariamente rica, en la que los pueblos de la Península Ibérica y el pueblo japonés lograron entretejer importantes vínculos que dejaron significativas huellas en sus respectivas historias y en sus patrimonios artísticos y culturales. Esta etapa, además, permitió el mutuo conocimiento de culturas distintas y distantes, y posibilitó que estos pueblos lograran forjarse una imagen del “otro”.

Lo que conocieron los japoneses de occidente y las huellas ibéricas en el Japón del periodo *Namban*

Obviamente, parte del pueblo japonés pudo alcanzar un conocimiento cercano de la idiosincrasia y cultura de aquellos “bárbaros del sur” que llegaron al archipiélago en sus grandes barcos. Hemos de pensar que buen número de comerciantes, misioneros, diplomáticos, navegantes, aventureros, etc., fundamentalmente españoles, portugueses, italianos e incluso novohispanos, residieron temporadas más o menos largas en el país y esto permitió, el directo conocimiento de sus particulares fisonomías, sus atuendos, sus costumbres cotidianas, sus lenguas, sus gestos y formas de expresión, su religión y sus prácticas y objetos de culto, etc. Además, la religión extranjera tuvo, como hemos dicho, una considerable cifra de seguidores, lo que implicó que, al menos una selecta parte de la población, adquiriera un más intenso conocimiento de la doctrina católica. Todos estos aspectos fueron, incluso, plasmados por los artistas nipones en los llamados Biombos *Namban* (*Namban Byōbu*), una serie de pinturas ejecutadas sobre biombos con técnicas y recursos típicamente japoneses, realizadas por artistas de la escuela Kanō que tienen como protagonistas a los extranjeros. Muchos de estos biombos solían retratar la salida de la carraca portuguesa, cargada con diversos productos, de un puerto no japonés, generalmente Goa o Macao; otros reproducían la llegada de dicho

navío a la ciudad de Nagasaki o la actividad de descarga de las mercancías; finalmente algunos ejemplares captaban el desembarco y el desfile de la comitiva portuguesa por la ciudad, encabezada por el *capitão-mor* y su séquito conformado por nobles, comerciantes, servidores y esclavos, portando los distintos productos y regalos así como la bienvenida que les tributaban o bien grupos de japoneses o, lo que era más frecuente, los misioneros residentes en las islas. Como fondo de estas escenas se recreaban distintas viviendas japonesas o las residencias, colegios e iglesias de los religiosos, en cuyo interior y en pequeñas escenas, se plasmaban a los misioneros realizando alguna actividad. En estos biombos también aparecen representados elefantes, camellos, pavos reales, caballos árabes y los lebreles (una especie de perro de caza que no existía en el archipiélago), animales que eran inéditos en las islas y que los nipones pudieron conocer por haber sido transportados por los *Namban* desde lejanas latitudes. También variados productos traídos de Occidente, bien a través del comercio o en forma de regalo, enriquecieron la vida japonesa. Entre los nuevos objetos, desconocidos para los naturales del lugar, estaban los arcabuces, los cañones, las espadas occidentales, las gafas o lentes, las tijeras, el compás, el reloj, las cajas para guardar lápices, las cartas o naipes, los rosarios, el tabaco y las pipas, las sillas y mesas, los baúles y arcones, los telescopios, los aparatos de navegación, variados instrumentos musicales como la viola, el laúd, el rabel, el clavicordio, el arpa, etc. y la imprenta, introducida en Japón por el citado jesuita Alessandro Valignano. Esta última permitió la impresión de numerosos libros que incluso incluían ilustraciones. Todavía se conservan algunos de estos volúmenes que muestran la maestría alcanzada por los japoneses en la práctica de la impresión y el arte del grabado que fueron dados a conocer en los colegios de la Compañía de Jesús.

Entre los productos traídos por los extranjeros estaban los alimenticios, por ejemplo la patata blanca, el boniato y el calabacín, así como dulces y recetas propias de la gastronomía ibérica que fueron adoptados en Japón. Entre los más famosos dulces están el *Kasutera*, popular bizcocho japonés muy esponjoso típico de la zona de Nagasaki cuyo nombre viene de palabra *Castellá* (un tipo de pastel que se caracterizaba por conservarse bien durante un largo periodo de tiempo, requisito indispensable para los marineros), el *Konpeito*, unos pequeños dulces en forma de estrella cuyo nombre deriva del portugués *confeito* o del castellano *confite*, así como los llamados *Aruhei* (*Alfeloá*), *Bisukauo* (*Biscoito*), *Karameru* (*Caramelo*), *Kasudýsu* (*Castelladoce*), *Taruto* (*Tarta*) y *Kaseita* (*Caixeta*), etc. Entre los

platos más conocidos están el *Mizutaki* (un plato a base de pollo, pescado y verduras que fue enseñado por los portugueses) así como la *Tempura* (un a modo de fritura de verduras y pescado o marisco), cuyo nombre puede ser originario del término *témpora*, que hace referencia al periodo de abstinencia durante el cual los misioneros no podían comer carne, por lo que la sustituían por pescado frito. No podemos dejar de mencionar al pan (que en japonés se dice *pan*), gran aportación ibérica a la gastronomía japonesa.

Hemos de resaltar que de acuerdo con las afirmaciones de Kauro Tanno el traje japonés se vio influido por la moda extranjera. Así se incorporaron los nuevos materiales (la lana importada o *rasha* y el terciopelo o *bîrodo*); el corte de líneas curvas se añadió al sistema ordinario japonés de corte recto; se utilizaron los bombachos y los adornos tales como chorreras, golas, y puñetas, así como botones y ojales, típicos de los atuendos occidentales. Un ejemplo de esta nueva moda aparece reflejada en uno de los biombos *Namban* de las colecciones de la Casa Imperial (Escuela Kanô, *Biombo Namban*, Sannomaru Shôzôkan-Museum of the Imperial Collection, Kunaichô, Tokyo), donde encontramos cuatro hombres japoneses de pie a la entrada de una casa de la ciudad que visten *bombaxa* y llevan cuello de volantes y chaqueta de tipo europeo, reflejando así la influencia de los atuendos portugueses que entonces se pusieron de moda.

Además, como señala Muriel Gómez la llegada de nuevos hábitos, nuevos tipos de tejidos o formas de vestir también provocó que la lengua japonesa adoptara nuevas palabras: “*kappa* (capa, una especie de impermeable que procede de la palabra capa), *karusan* (un tipo de pantalón que, imitando el de los portugueses y españoles, se ceñía más al cuerpo), *meriyasu* (medias en castellano o *meias* en portugués), *juban* (jubón), *botan* (botón), *bîrodo* (terciopelo, en portugués *veludo*) entre otras”. A estos nuevos términos hemos de añadir otros como *tabako* (de tabaco), *banko* (de banco tanto en portugués como en español), *shabon* (de *sabao* en portugués y jabón en Español), y *karuta* (de carta en portugués y en español), por citar algunos ejemplos más.

La innata curiosidad de los japoneses les llevó a interesarse por las conquistas occidentales en el campo de las matemáticas, la medicina, la astronomía, la geografía, la navegación y construcción de barcos, etc. En la difusión de estos conocimientos fueron fundamentales los padres jesuitas en cuyo colegio se daban a conocer algunas de estas materias junto a otras disciplinas como lectura y la gramática, la teología así como la interpretación musical y la practica

artística (pintura, grabado calcográfico, etc.) como luego señalaremos. En este sentido, es muy curioso que el mismo San Francisco Javier en una carta enviada Ignacio de Loyola el 9 de abril de 1552, realizase la siguiente recomendación sobre los jesuitas que iban a integrarse en la Misión de Japón:

“También es necesario que tengan letras para responder a las muchas preguntas que hacen los gipones. Sería bueno que fuesen buenos artistas, y no perderían nada que fuesen sofistas para en las disputas tomar los gipones en contradicción; que supiesen alguna cosa de la esfera, porque huelgan en grande manera los gipones en saber los movimientos del cielo, los eclipses del sol, menguar y crecer la luna, cómo se engendra el agua de la lluvia, la nieve y piedra, truenos, relámpagos, cometas y otras cosas ansí naturales. Mucho aprovecha la declaración de estas cosas para ganar la voluntad al pueblo. Esta información de la gente de Gipón, me pareció ser cosa conveniente escribir a vuestra caridad, para que esté al cabo de las virtudes que han de tener padres que allá han de ir”.

Asimismo, entre los padres jesuitas existían algunos que conocían muy bien la medicina occidental. En los hospitales y orfanatos, creados por la Compañía, se practicaba la medicina y se enseñaba a los ayudantes japoneses, haciéndose accesible los cuidados médicos, antes solo reservados a la alta clase social nipona, a los menos favorecidos. Uno de los más famosos religiosos-médicos de la época fue el jesuita portugués Luis de Almeida (ca. 1525-1583), fundador de Hospital de Bungo, que según señala el padre Cosme Torres en una carta escrita en noviembre de 1557, tenía un don especial para curar a los enfermos (*donum curationis*). También los hijos de San Francisco de Asís destacaron por la atención a los enfermos, y no podemos menos que mencionar por su entrega y por sus conocimientos médicos a los franciscanos Gabriel de la Magdalena y Bartolomé Laurel que llegaron a Japón en 1612 y 1623 respectivamente.

Otra consecuencia de los contactos entre ibéricos y japoneses fue el llamado Arte *Namban* expresión que define aquellas manifestaciones artísticas japonesas producidas en la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del siglo XVII con influencia de Occidente. Entre las expresiones del Arte *Namban*, encontramos sobre todo pinturas, cerámicas, y todo un conjunto lacas, de máximo interés, entre cuyos ejemplos más notables se encuentra una serie de objetos civiles y devocionales, de tipología europea (cofres, arquetas, relicarios, atriles, altares portátiles, hostiarios, etc.), realizados con técnicas decorativas japonesas.

Dentro de las pinturas *Namban*, y aparte los *Byobu Namban* antes citados, hemos de resaltar toda una serie de obras niponas en la que se aprecia una evidente impronta del arte Occidente, no solo en los temas, sino también en los materiales y las técnicas (caso de la utilización del óleo) y en los recursos expresivos utilizados (introducción del perspectiva lineal de origen renacentista, el escorzo y el claroscuro). Se trata de un conjunto de piezas de temas religiosos, pero también profanos (pintura de género, recreaciones de soberanos extranjeros, de mapamundis y de ciudades occidentales) realizadas por japoneses que asumieron esta nueva forma de hacer, gracias al conocimiento directo que tuvieron de obras artísticas occidentales traídas a Japón por los extranjeros, y a través de la enseñanza directa recibida en los colegios o centros de los jesuitas que era impartida por religiosos que ejercían el arte de la pintura y el grabado, como fue el ilustre caso del jesuita y artista genovés Giovanni Cola (1560-1626), estudiado por Fernando García Gutiérrez.

En efecto, los japoneses también pudieron conocer directamente parte de las producciones artísticas occidentales que fueron traídas por los jesuitas desde el momento en que llegó a las islas San Francisco Javier, quien pronto fue consciente de que las imágenes religiosas eran un medio muy eficaz para la propagación de la fe entre los japoneses. Conocemos documentalmente que por parte de los miembros de la misión de Japón hubo una continua demanda de pinturas y estampas religiosas de origen europeo y consta históricamente que un gran número de éstas fueron llevadas al



Pedro Morejón, *Historia y relación de lo sucedido en los reinos de Japón y China, en la qual se continua la gran persecución...*, Lisboa, 1621

archipiélago para ser colocadas en los altares de iglesias, colegios y hospitales, o entregadas a los japoneses para su uso privado. Las que sobrevivieron a las persecuciones aun se conservan en algunos museos japoneses. También fueron solicitados libros religiosos con ilustraciones que eran muy eficaces en la transmisión de la doctrina. Pero no solo se llevaron a Japón obras de carácter religioso. Algunas obras *Namban* con escenas de género o pastoriles (véase por ejemplo los biombos *Seiyô fûzoku zu* del Museo de la ciudad de Kôbe y del Museo de Arte de la ciudad de Fukuoka), según Mitsuyu Sakamoto revelan que hubo una influencia de las obras de los pintores flamencos Maarten van Heemskerck (1498-1574), Maarten de Vos (1532-1603) y del italiano Giovanni Stradan (1523-1605), que si bien no pudieron ser conocidas directamente, bien pudieron serlo indirectamente a través de los grabados de los impresores de Amberes Adrian Collaert (1560-1618), los hermanos Wierix (Hieronymus y Johan), etc., que probablemente llegaron hasta Japón por diferentes vías.

Pero también otros materiales impresos procedentes de Europa abrieron nuevos horizontes a los japoneses. Gracias a los libros ilustrados de temática geográfica y a distintos materiales cartográficos que llevaron los extranjeros, los nipones pudieron ver cómo era el mundo, sus continentes, sus diversos países, sus ciudades y sus soberanos. Por poner algunos ejemplos señalaremos que según recientes estudios algunas obras *Namban* como biombos en los que se representa emperadores y reyes occidentales montados en caballos (véase *Taisei ôkô Kiba zu –Emperador y reyes extranjeros a caballo–* del Kôbe City Museum) u otros en los que se representa en mapa del mundo (caso de *Bankoku ezu: Sekai zu/Nijûhachi toshi zu* en Kunaichô Sannomaru Shôzokan –Museo de la Colección Imperial en Tokio–), probablemente se inspiraron en un mapamundi reproducido en 1607 por el cartógrafo holandés Willem Janszoon Blaeu (1571-1638) titulado *Nova Orbis Terrarum Geographica* (perdido durante la II Guerra mundial y ahora conocido por una fotografía) que a su vez sirvió como modelo a otros que posteriormente se publicaron, como el mapa revisado y publicado en 1609 por el grabador holandés Pieter van de Keere (Petrus Kaerius) y del titulado *Nova et Accurata Totius Terrarium* de 1646, publicado por su hijo Joan Blaeu (1596-1673) que hoy se encuentra en el Museo Marítimo de Rotterdam. Por otra parte, las pinturas *Namban* donde se representan grandes ciudades del mundo (caso de los biombos *Yonto zu/Sekai zu* del Museo de la ciudad de Kôbe; *Bankoku ezu: Sekai zu/Nijûhachi toshi zu* del Museo de la Colección Imperial y los que se

encuentran en el Museo *Namban* Bunkakan de Osaka), también bebieron de las imágenes de libros europeos que llegaron al país. De hecho, Fernando García Gutiérrez puso en relieve que por lo menos la representación de la ciudad de Sevilla que aparece en tales obras se inspiró en el grabado que de esta hermosa urbe se publicó en la obra *Civitates Orbis Terrarum*, escrita e ilustrada por George Braun y Joris Hoefnagel y publicada en Colonia en 1572. Últimos estudios han encontrado otras fuentes de inspiración: la representación de Roma que se encuentra en el citado biombo del Museo de la ciudad de Kôbe, sin duda se copió de la imagen de la Ciudad Eterna reproducida en la obra de Pedro Ribadeneira, *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae* (Amberes, 1610).

Conocimiento europeo del archipiélago nipón del periodo *Namban*. La importancia de los textos como base de la construcción de la imagen de Japón en Occidente (siglos XVI y XVII)

Los europeos, sin embargo, no tuvieron un contacto directo con los japoneses, a excepción de los pocos afortunados que pudieron ser testigos de las comentadas Embajadas *Tenshō* y *Keichō* y, lógicamente, aquellos viajeros, comerciantes, políticos, diplomáticos, funcionarios, navegantes y, sobre todo, misioneros (jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos) que visitaron o vivieron en Japón. Bien es cierto que a lo largo del periodo *Namban* fueron llegando cartografías del archipiélago mucho más precisas, fruto de la directa observación, que ayudaron a conocer mejor la geografía de las islas. También vinieron a Europa, distintos productos u objetos procedentes de aquellas tierras, bien a través del comercio (por vía portuguesa o por vía española) o en forma de regalo (recordemos que todas las embajadas niponas traían presentes a sus diversos e ilustres anfitriones). Entre esos productos se encontraban obras artísticas, sobre todo armas y armaduras, pinturas y lacas *Namban*, obras que hoy por fortuna forman parte de nuestro patrimonio, encontrándose en distintas colecciones públicas o privadas. No obstante, tales objetos fueron poseídos solo por exquisitas minorías, miembros de la realeza, de la alta nobleza y del estamento eclesiástico, que los atesoraron en sus palacios (a veces en conventos o monasterios), como signo de poder y prestigio.

Sin embargo existen otra serie de testimonios que ofrecieron a Occidente una rica información sobre el Japón del periodo *Namban* y que sin duda fueron la base de la imagen que los europeos nos forjamos del “Lejano País del Sol Naciente”. Nos referimos al conjunto de textos que, redactados por todos aquellos que visitaron o residieron en el

archipiélago, recogieron las experiencias, vicisitudes y actividades vividas en las islas así como la descripción de numerosos rasgos del país y de sus gentes.

Estos testimonios, elaborados fundamentalmente por portugueses, españoles e italianos, bien en sus idiomas nativos o en latín, han llegado hasta nosotros en diferentes formatos. Buena parte de ellos, por tratarse de documentos de uso interno de las instituciones a las que pertenecían sus autores, quedaron en su forma original de manuscritos y nunca llegaron a publicarse. Por fortuna, muchos de ellos han sobrevivido y hoy se encuentran en diferentes archivos. Otra parte de los textos fueron difundidos en forma de libro impreso. Editados principalmente en las imprentas de los países de los que procedían las instituciones y autores implicados (España, Portugal, Filipinas, Italia, México y también Países Bajos y Bélgica, en estos casos por la calidad de sus imprentas), estos libros tuvieron un notable éxito. Hemos de pensar que en segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del XVII, entre los sectores sociales que podían acceder a los libros (estamentos poderosos y con recursos económicos, cultos o pertenecientes al clero), todo lo que venía del “Lejano Oriente” causaba una enorme fascinación, sentimiento al que habían contribuido los antiguos relatos de los viajeros medievales, así como la belleza y originalidad técnica y formal de los objetos artísticos que fueron llegando gracias al comercio (no solo piezas de Japón sino también otras procedentes de la India, China y Filipinas). A ello se añadía el interés que, en la Europa católica de aquel tiempo, suscitaba todo lo relativo a la vida de los admirados misioneros, considerados como los nuevos héroes de la Iglesia, misioneros que fueron precisamente los principales escritores de estos textos. Prueba de la difusión de estos libros fueron sus sucesivas ediciones y su traducción a varios idiomas y, sobre todo, su presencia en las principales bibliotecas de la época, por entonces solo patrimonio de reyes y nobles, de algunos profesionales liberales, así como de universidades, seminarios, cabildos catedralicios, sedes arzobispales, colegios universitarios religiosos, y, sobre todo en monasterios, conventos y residencias religiosas, en especial de aquellas órdenes inclinadas al estudio erudito o la predicación; de hecho, estos libros aun pueden encontrarse en las actuales bibliotecas europeas y japonesas.

Los textos occidentales del periodo *Namban*. Su naturaleza y ejemplos representativos

Atendiendo a la naturaleza de los autores que escribieron estos textos podemos establecer dos grupos fundamentales. Por una parte, podemos encontrar aquellos escritos cuyos artífices procedían

del ámbito civil como es el caso de los comerciantes, políticos o diplomáticos. Por otra, están los textos de los misioneros que, sin duda, son los más numerosos. Ambos grupos serán comentados a continuación, destacando sólo algunos de los ejemplos más significativos.

Podemos afirmar que los textos de autores procedentes del ámbito civil son relativamente escasos y que tan apenas fueron difundidos por la imprenta. Aunque fueron numerosos los comerciantes que llegaron hasta Japón, no muchos tuvieron la iniciativa de exponer por escrito sus experiencias y apreciaciones sobre el país. Hemos de pensar que los mercaderes consideraban a Japón como uno más de los enclaves asiáticos en los que desembarcaban para realizar sus transacciones; solo se quedaban en el archipiélago unos meses; y rara vez iban más allá de la ciudad Nagasaki y sus alrededores. Un caso singular es el del comerciante lusitano Jorge Álvares, al que debemos una de las primeras descripciones sobre Japón que está fechada en el año 1547, dos años antes de que el primer misionero pisara Japón. Jorge Álvares en uno de sus viajes comerciales al sur de Japón pudo observar las costumbres del país y luego, a petición de San Francisco Javier, con el que había trabado amistad, escribió una larga relación manuscrita que no llegó a publicarse en aquella época. Asimismo, debe mencionarse el mercader español Bernardino de Ávila Girón que residió principalmente en la ciudad de Nagasaki. Aprovechando su estancia en Japón, Ávila Girón escribió, probablemente entre 1598 y 1619, su *Relaçion del Reyno del Nippon a que llama coruptamente Jappon*, obra de la que quedan varios manuscritos en Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, RBME O-III-19.), en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 19628) y en el Archivo de la Sociedad de la Compañía de Jesús en Roma (Jap Sin 49.58). Tanto los testimonios del portugués como del español son de enorme interés porque describen distintos aspectos históricos, artísticos y culturales de Japón de aquel tiempo. Caso de excepción fue la obra del viajero portugués, aventurero y comerciante Fernão Mendes Pinto (ca. 1509-1583) que hizo un largo periplo por la India (Goa) el Sudeste asiático, China y Japón, donde dice que conoció a Francisco de Javier. En 1558 volvió a Portugal y allí redactó sus *Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto...*, que fue publicada en Lisboa en 1614 y fue posteriormente traducida a varios idiomas. Su tono apasionado y personal convirtió a esta publicación en uno de los libros de viajes más populares, un auténtico *best seller* de la época, que, no obstante y a pesar de su interés, no es considerada como una fidedigna fuente histórica.

Tampoco fueron abundantes los textos de aquellos diplomáticos, políticos o funcionarios o navegantes que estuvieron en las islas. Sí que tiene un gran interés la obra del citado Rodrigo de Vivero y Velasco (1564-1636), *Relaciones del Japón*, redactada en 1609, quien plasmó en su manuscrito sus experiencias durante el tiempo en que tuvo permanecer en el archipiélago. El documento, que no fue publicado en su momento, da fe de variados aspectos de la vida japonesa. También debe mencionarse al abogado sevillano, historiador y funcionario colonial de alta graduación (Filipinas, Nueva España y Perú) Antonio de Morga (1559-1636) quien, a pesar de que no pisó Japón, en su obra titulada *Sucesos de las islas filipinas...* (México, 1609) incluye noticias relativas al archipiélago nipón y a la presencia ibérica en el mismo, partiendo de una completa labor de documentación.

En contraste con lo señalado, los misioneros jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos que desarrollaron labores apostólicas en el archipiélago dejaron un legado documental excepcional sobre el Japón del periodo *Namban*, fruto de sus largas estancias. El conjunto de textos que compone dicho legado, fundamentalmente cartas, crónicas, informes, relaciones o historias, ofrece, sobre todo, una rica información sobre los principales hechos, actividades, vicisitudes, desarrollo y protagonistas de las tareas misioneras. Como veremos, estos documentos recogen muy especialmente los episodios de persecución y martirio de los cristianos en Japón. Sin embargo, en buen número de casos, dichos textos incluyen también descripciones sobre las realidades del país objeto de evangelización (geografía, clima, situación, orografía y paisajes, historia, organización política y social, actividades económicas, creencias y ritos, cultura, arte, indumentaria, alimentación, vivienda y costumbres de sus habitantes).

Si bien es cierto que parte de estos testimonios quedaron en su forma manuscrita, muchos de ellos fueron difundidos mediante la imprenta, siendo su edición motivada por varias razones. Por una parte, los libros permitían justificar, poner en valor y divulgar las actividades misioneras ante la sociedad de su tiempo así como dejar memoria para el futuro. También constituían un eficaz cauce para promover entre los fieles de Europa el interés y la devoción por las tareas de evangelización, para suscitar la vocación misionera y para animar a la colaboración económica en estas labores. Asimismo, ayudaban a fomentar el concepto de grupo y mantener la fe de los propios miembros de las órdenes religiosas en la continuidad y el éxito de sus actividades. De allí el tono providencialista y propagandístico de muchas de estas publicaciones en las que se ensalzaba la

importancia, el valor y resultados de la predicación y se enaltecían la labor de los misioneros, que eran mostrados como ejemplos de entrega a Dios y testimonios de la fe cristiana, sobre todo en el caso de los mártires. Eso sí, antes de ser publicados estos libros tenían que ser examinados y autorizados por los responsables de las congregaciones correspondientes.

De todo el acervo documental producido por las citadas las órdenes religiosas destaca por su volumen el que legó la Compañía de Jesús. Esto es debido no solo a la especial importancia que esta congregación dio a la plasmación por escrito de todo lo que acaecía en su propio instituto, sino también al hecho de que fue la orden religiosa que más tiempo estuvo en Japón, ya que tuvo el monopolio de la evangelización desde 1549 (fecha de la llegada de San Francisco Javier) hasta aproximadamente comienzos del siglo XVII, momento en el que se comenzaron introducir franciscanos, dominicos y agustinos. Además, esta documentación se distingue de la producida por las demás congregaciones que evangelizaron Japón, por la riqueza de informaciones que proporcionaron sobre el archipiélago y sus gentes, consecuencia lógica de su particular forma de evangelizar, antes comentada. En este sentido, puede apreciarse que los textos redactados por los misioneros, al ser fruto de un sincero interés por explorar con profundidad la vida del país, suelen basarse en la experiencia y la observación, en el análisis racional de los hechos y en el uso de cuantas fuentes orales o escritas fueran útiles para documentarse.

Desde sus mismos orígenes, los jesuitas otorgaron una especial importancia a la generación, recopilación y ordenación de escritos sobre la propia organización por considerar esta actividad un instrumento eficaz de cohesión y gestión interna y un medio para dejar constancia de sus actividades y sus logros. Así, ya en sus mismas *Constituciones* (1554) redactadas por Ignacio de Loyola, se señalaba la necesidad de que, dada la dispersión de los jesuitas por el mundo, hubiera un constante intercambio epistolar entre los religiosos de las distintas provincias y misiones y el propósito general. Las cartas tenían la función de informar de asuntos puntuales como generales, pedir recursos, orientaciones o estrategias, consultar y resolver problemas, dar cuenta de la marcha la vida de las casas, provincias y misiones. Aunque muchas han quedado en formato manuscrito, gran parte de las mismas fueron publicadas en su momento, no sin antes pasar por su recopilación y por el preceptivo examen y autorización de los responsables de la Compañía. Numerosas fueron las procedentes de Japón y buena porción de las mismas fueron

publicadas; de hecho hoy todavía se encuentran en las bibliotecas. Por ejemplo, en las bibliotecas españolas hemos encontrado unos 30 títulos diferentes; de ellos destacaremos, a título de ejemplo, *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma Compañía, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue hasta el de mil y quinientos y setenta y uno...* (Alcalá de Henares, 1575), *Cartas do Iapam nas quaes se trata da chegada a quellas partes dos fidalgos Iapões que ca vierão, da muita Christandade que se fez no tempo da perseguição do tyrano, das guerras que ouue, & de como Quambacudono se acabou de fazer senhor absoluto dos 66 Reynos que ha no Iapão...* (Lisboa, 1593), *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580* (Evora, 1598), y *Lettere annue del Giappone dell'Anno MDCXXII e della Cina del 1621 & 1622...* (Roma, 1627). El especial valor de estas cartas reside en que, junto con las informaciones que se aportaban de carácter administrativo-religioso, se ofrecían jugosos datos sobre la vida de las islas. Recordemos que el propio Ignacio de Loyola solicitaba a los jesuitas el envío de noticias detalladas sobre las regiones nuevamente descubiertas donde se desarrollaba la evangelización.

También fueron abundantes las relaciones, informes, catálogos, crónicas o historias redactadas por los misioneros jesuitas en Japón o por miembros de la Compañía que, si bien no estuvieron en el archipiélago, redactaron textos a partir de la documentación proporcionada por sus compañeros. Estas obras surgieron por la voluntad manifestada por la orden, prácticamente desde sus comienzos, de elaborar su propia historia. No obstante fue esencial en este sentido la labor del italiano Claudio Aquaviva (1543-1615), quinto prepósito general de la congregación entre 1581 y 1615, quien impulsó un sólido proyecto historiográfico, encargando al jesuita Niccolò Orlandini (1554-1606) la tarea de escribir la primera historia oficial de la Compañía. Para ello, Aquaviva solicitó a los superiores de las provincias y misiones que encomendasen a padres, con el tiempo y la capacidad física e intelectual suficientes, la tarea de dedicarse a recabar la información. En el caso de la misión de Japón, desde tempranas épocas, sus miembros enviaron relaciones e informes de los principales hechos acaecidos y también descripciones sobre las realidades del país ya que, en 1553, los responsables de la Compañía pidieron a sus religiosos en las islas que dieran noticias detalladas no solo sobre la marcha de la misión, sino también sobre aspectos



S. Paulus Michi (†1597). Antonio Francisco Cardim, *Fasciculus e Iapponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine...*, Roma, 1646

variados sobre la vida del país, con el fin de recopilar una información que pudiera servir a los futuros jesuitas que fueran al archipiélago para acercarse al pueblo que iban a evangelizar.

No todos estos textos se publicaron en su momento. Curiosamente los más enjundiosos y más ricos en noticias sobre Japón, permanecieron en formato de manuscrito, aunque se convirtieron en fuente de información fundamental para posteriores publicaciones que solían incluir capítulos dedicado a la descripción del país. Este es el caso de algunas de las obras de tres jesuitas muy conocidos por su extraordinaria talla intelectual como son el portugués Luís Fróis (1532-1597), el italiano Alessandro Valignano (1539-1606), y el también lusitano João Rodrigues (1561-1634). De los tres se publicaron cartas y trabajos en el periodo *Namban*, pero no vieron la luz varios de sus más importantes informes e historias que a continuación relacionaremos. De Luís Fróis hemos de mencionar su *Historia de Japam*, escrita a finales de XVI, y su *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, del año 1585. De Alessandro Valignano destacan su *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* de 1542-64, *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catanguês de Jappão* de 1581, *Sumario de las cosas de Japón* de 1583 y *Adiciones al Sumario* de 1592, *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y de China* de 1598, y *Principio y progreso de la religión cristiana en Japón*, de 1601-3. Finalmente

de João Rodrigues destaca su espléndida obra *História da Igreja do Japão* redactada entre 1620 y 1633.

Otras crónicas, relaciones o historias llegaron a sectores más amplios de la población al ser publicadas por la imprenta; eso sí, tras obtener los pertinentes permisos. Entre ellas destaca la titulada *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus... en los reynos de la China y Iapon...* (Alcalá de Henares, 1601) del jesuita español Luis de Guzmán (1544-1605), rector de la orden en Andalucía y Toledo, obra extraordinariamente difundida a juzgar por el elevado número de ejemplares que se encuentran en las actuales bibliotecas, sobre todo en las españolas. Aunque no llegó a viajar nunca a Oriente, Guzmán compuso esta obra de dos volúmenes, mayoritariamente dedicado a Japón (libros quinto y sexto del primer tomo y el segundo completo), realizando una completa recopilación de documentos (cartas y relaciones), entre ellos algunos de Alessandro Valignano, con los que coincide en muchos contenidos. Fue además testigo directo de la llegada a España de la llegada de la Embajada Tenshō, impulsada por el napolitano. También muy divulgada fue la redactada por el jesuita portugués Fernão Guerreiro o Fernán Guerrero (1550?-1617), *Relaçam annual das cousas que fizeram os padres da companhia de Jesus na India, & Japão nos annos de 600 & 601 do processo da conuersão ... vai diuidida em dous liuros, hum das cousas da India et outro de Iapam / pello Padre Fernão Guerreiro* (Evora, 1602-3?) traducida al castellano con el título *Relacion anual de las cosas que han hecho los padres de la Compañía de Jesus en la India Oriental y Iapon...* (Valladolid, 1604), que tuvo numerosas ediciones posteriores y distintas traducciones. Estas dos obras de Guzmán y Guerreiro se centran especialmente en el relato del desarrollo de la misión de Japón y no son tan ricas en descripciones sobre Japón y sus gentes como las manuscritas anteriormente citadas; sin embargo denotan un conocimiento nada superficial sobre la historia del pueblo nipón.

Pero, el tema más tratado en las crónicas y relaciones publicadas por la Compañía en la primera mitad del siglo XVII fue el de las persecuciones y martirios de cristianos en Japón. En 1597 tuvo lugar la primera persecución sangrienta promovida por Toyotomi Hideyoshi que tuvo como consecuencia que veintiséis cristianos, entre ellos varios misioneros, murieran crucificados en Nagasaki. Posteriormente el *shōgun* Tokugawa Ieyasu promulgó en 1612 el segundo edicto de persecución, que fue seguido por el del año 1614, de terribles consecuencias. Durante el mandato de sus sucesores,

Tokugawa Hidetada y Tokugawa Iemitsu, el gobierno de Japón intentó borrar completamente las creencias cristianas del país, mediante torturas encaminadas a la apostasía y la ejecución de numerosos misioneros y cristianos japoneses. Estos hechos, que removieron el seno de la Iglesia, fueron dados a conocer por todas las órdenes (no sólo por la Compañía de Jesús) que fueron testigos de los mismos, a través de numerosos libros impresos. Tal proliferación de publicaciones sobre los martirios en Japón, hay que compréndela en su contexto. La exaltación del martirio y del mártir, héroe cristiano por excelencia, mediante la palabra oral o escrita o mediante su representación plástica ha sido un lugar común a lo largo de toda la historia de la cristiandad. Sin embargo, y como bien señala Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, este tema tuvo una presencia más intensa a partir de la escisión religiosa entre católicos y protestantes en el siglo XVI. Las disputas religiosas entre unos y otros también tuvieron su manifestación en distintas contiendas bélicas que dieron lugar a que en ambos bandos se produjeran muertes violentas de distintas personas provocadas por el hecho de resistirse a abandonar las propias creencias. Cada confesión religiosa comenzó a proclamar nuevos mártires, estableciéndose una clamorosa polémica sobre quiénes eran los verdaderos y genuinos herederos y sucesores de los mártires antiguos, un tema candente a finales del XVI, debido al hallazgo en Roma de una red de galerías pertenecientes al *Coemeterium Iordanorum*, con pinturas al fresco con escenas y símbolos cristianos, y al inicio, por entonces, de la excavación sistemática de las catacumbas. No es extraña, por tanto, la cuantía de publicaciones sobre la persecución y martirio de los cristianos en Japón y la especial exaltación que se dio a tales episodios, que fueron mostrados como el testimonio de la virtud de misioneros y de la fortaleza de las convicciones de los creyentes japoneses, nuevos héroes de la fe católica. Es significativo que la evangelización de Japón en estos textos fuese equiparada con la de la Iglesia primitiva.

De las numerosas obras existentes mencionaremos por su difusión la temprana obra del citado Luís Fróis que trata las primeras ejecuciones del año 1597, *Relatione della gloriosa morte di xxvi, posti in croce per comandamento del Re di Giappone...*, Roma, 1599, y especialmente la del jesuita portugués Luis Piñeiro o Pinheiro (1560-1620), quien vivió en Japón entre 1612 hasta 1614, titulada *Relacion del sucesso que tuuo nuestra Santa Fe en los reynos del Iapon...* (Madrid, 1617), sin duda la más divulgada. También son reseñables los libros de los jesuitas españoles Pedro Morejón (1562-1634), procurador general de la misión de Japón, donde vivió entre

1590 y 1614 (*Historia y relación de lo sucedido en los reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecución...*, Lisboa, 1621); Francisco Crespo (1582-1665), procurador general de las Indias (*Relacion de los martyres que este año passado de 1624 han padecido Martyrio por nuestra S. Fè...*, Madrid, 1625) y Garcés García de Marcilla (1560-1628), que residió en las islas de 1588 a 1619 (*Relacion de la persecucion que huuo en la Iglesia de Iapon y de los insignes martires...*, Madrid, 1625). En los últimos años del periodo *Namban* se publicaron las obras del jesuita catalán Francisco Rodríguez (1557-1624) (*Catalogo de los Religiosos de la Compañia de Iesus, que fueron atormentados, y muertos en Iapon...*, Madrid, 1635) y del misionero luso Cristóvão Ferreira o Cristóbal Ferreira (1580-1650) (*Narratio persecutionis adversus christianos excitatae in varii Ioponiae regnis...*, Amberes, 1635). Más tardías son las obras del jesuita italiano Bernardino Ginnaro (1577-1644), *Saverio Orientale o vero Istorie de' Cristiani illustri dell' Oriente...*, Nápoles, 1641; del portugués Antonio Francisco Cardim (1596-1659) tituladas *Relatione della provincia del Giappone...*, Roma, 1645, y *Fasciculus e Iapponicis floribus...*, Roma, 1646; y del holandés Cornelius Hazart (1617-1690) al que se debe la obra de cuatro volúmenes *Kerckelycke historie van de Gheheel wereldt namelyck vande voorgaende ende teghenwoordighe Eeuwe beschreven door den Eerw* (Amberes, 1667-1671).

Finalmente señalaremos que las obras publicadas por la Compañía de Jesús tan apenas incluyeron ilustraciones. Las imágenes que se reprodujeron captaron fundamentalmente el tema de los mártires y aparecieron en las obras tardías, ya entrado el siglo XVII. En sentido tenemos hay que resaltar el citado libro *Fasciculus e Iapponicis floribus...*, de Francisco Cardim que incluye la representación de ochenta y seis misioneros y mártires en tierras japonesas. En estas imágenes, de sencilla composición, más bien reiterativa, encontramos un catálogo de las torturas y ejecuciones a las que se vieron sometidos los cristianos: la crucifixión, la decapitación, la inmersión en los sulfatos del monte Unzen en Nagasaki o la inmersión en agua helada, la quema en la hoguera y el tormento de la fosa (en el que los cristianos eran colgados boca abajo con la cabeza metida en una fosa). Por su parte la obra del jesuita Cornelius Hazart, *Kerckelycke historie van de Gheheel wereldt* (una historia de la iglesia universal fruto de un completo trabajo de recopilación que contiene amplia información sobre las misiones de la Compañía en todo el mundo, aunque se centró principalmente en América y Asia), muestra una serie de grabados al aguafuerte de excelente factura y calidad artística, en los que se representan

episodios de las embajadas Tenshō y Keichō, escenas de la evangelización en las islas y, sobre todo, imágenes de la persecución, tortura y ejecución de misioneros (no solo jesuitas) y cristianos laicos japoneses.

Los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos, en su mayoría españoles (algunos novohispanos), llegaron a tierras japonesas desde las provincias fundadas en Filipinas. En cuanto a los textos que redactaron estos religiosos, hemos de señalar que, en esencia, son similares a los redactados por los jesuitas (cartas, crónicas, informes, relaciones o historias), que tuvieron básicamente a los mismos fines e intenciones e que, igualmente, o bien permanecieron en su formato original de manuscrito o fueron difundidos por la imprenta, siendo en este caso los textos originales examinados y aprobados por las autoridades correspondientes. Eso sí, el número de estos libros impresos, que prácticamente no incluyeron ilustraciones, fue evidentemente inferior a aquellos que fueron editados por los jesuitas. Hemos de tener en cuenta que los mendicantes llegaron al archipiélago mucho tiempo después que los hijos de san Ignacio (y en una época en la que además ya se había iniciado las persecuciones) y que, por otra parte, el aparato de difusión creado por los jesuitas superaba al de las demás congregaciones. Asimismo, las obras redactadas por los religiosos de estas congregaciones analizaron en menor medida las realidades de Japón y la idiosincrasia de sus gentes, dedicándose fundamentalmente a temas y a asuntos relacionados con las vicisitudes de sus propios institutos: sus actividades religiosas y sociales en el archipiélago y, sobre todo, la biografía de sus misioneros y de sus mártires. Subrayaron especialmente las especificidades de su forma de evangelizar y sus polémicas con la Compañía de Jesús.

Entre los textos impresos que podemos encontrar sobre las misiones franciscanas en Japón tenemos ejemplares de cartas (*Traslado fiel y verdaderamente sacado de vna carta original del Padre Fray Pedro Baptista...* s.l., 1598?), pero, fueron las crónicas, historias y relaciones, especialmente las relativas a la persecución y martirio de sus misioneros, las más abundantes. Mencionaremos, por destacar algún ejemplo, la redactada por el franciscano español Juan de Santa María (m. 1622), titulada *Relación del martirio que seis Padres Descalzos Franciscos y veinte japoneses cristianos padecieron en Japón...* (Roma, 1599), que fue editada también en italiano en la misma fecha y lugar. Este libro, aparte de comentar la introducción de la orden franciscana en Japón y su expansión (recoge la rivalidades entre jesuitas y franciscanos), se centra en la narración del martirio de los

cristianos del año 1597. Asimismo hay que reseñar la más completa y difundida crónica sobre la presencia de los franciscanos en Japón: la del franciscano español Marcelo de Ribadeneira (1561-1610), *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón...*, publicada en Barcelona en 1601. Ribadeneira llegó a Japón en 1596 y fue uno de los cuatro franciscanos forzados a abandonar el archipiélago después de los martirios de Nagasaki. Ya en Manila en 1598, recibe la orden de sus superiores de realizar un relato sobre la condiciones de la cristiandad en aquellas tierras. Tras efectuar una importante recolección de noticias, procedió a la redacción del libro en el que especialmente quiso reflejar los hechos que vivió con la intención de ayudar a la canonización de los mártires franciscanos en Japón. Entre otros contenidos, su obra aporta datos sobre la vida de Japón (ya que realiza una buena síntesis sobre la geografía, clima, actividades económicas y organización social y vida cotidiana del país e introduce explicaciones sobre sus religiones y sus principales ritos), pero sobre todo, hace una completa relación sobre cómo penetró la orden franciscana, cómo se realizaron las negociaciones con las autoridades locales y cómo se establecieron sus fundaciones (iglesias, conventos y hospitales), y efectúa un amplio relato sobre vida y martirio de los frailes de su congregación. La obra de Ribadeneira fue fuente de obras posteriores. Es el caso del libro *Chronica de la provincia de San Joseph de los descalços de la Orden de los Menores de Nuestro Seraphico Padre San Francisco* (Madrid, 1615). Más tardías son la obras de Diego de San Francisco, misionero franciscano español de la provincia de San Gregorio en Filipinas y comisario del Japón,

que permaneció en el país entre 1612 y 1615, titulada *Relacion verdadera y breue de la persecucion y martirios que padecieron... en Iapon quinze religiosos... del Orden de nuestro seraphico P.S. Francisco...* (Manila, 1625), y la denominada *Relacion del martirio de treynta y vn martires, religiosos, y terceros, hijos de nuestro Padre San Francisco...* (Barcelona, 1634) de Pedro de Frías, predicador y visitador general de la orden tercera quien hizo un amplia recopilación a partir de muy diferentes fuentes.

En cuanto a los dominicos, en la primera década del siglo XVII, pudieron desplegar su actividad en diversas zonas de la isla de Kyūshū e incluso llegaron a fundar iglesias en Kyoto y Osaka. Pero la situación se agravó cuando, en 1614, se publicó el edicto de persecución más radical, al que seguirán sistemáticas políticas represivas que tendrán como consecuencia el martirio y ejecución de buen número de sus frailes. Entre las crónicas de la orden de predicadores que brindan una visión más amplia de la presencia de esta congregación en Japón y que tuvieron mayor difusión, cabe destacar la obra de los misioneros españoles Jacinto Orfanel (1578-1622) y Diego Collado (1587/89-1638/41) titulada *Historia ecclesiastica de los sucessos de la christiandad de Iapon: desde el ano 1602, que entró en él la orden de predicadores hasta el de 1620...* (Madrid, 1633). El primero realizó una labor de recopilación hasta que fue apresado, martirizado y ejecutado en Nagasaki en 1619. Su trabajo fue continuado por el extremeño Diego Collado, gran conocedor de la lengua y escritura japonesa, que llegó al archipiélago en 1619 donde permaneció hasta 1622. En la obra se narra el proceso de evangelización por parte de la orden, con sus logros y dificultades; las fundaciones realizadas y todo lo

Imagen de un japonés.
Cornelius Hazart, *Kirchen-Geschichte...*, Viena, 1678



relativo a las persecuciones y a los mártires, tema este último que, de forma especial, centrará la mayor parte de las publicaciones sobre la misión de los dominicos en Japón. No podemos dejar de mencionar la obra *Triunfo de la fe en los reynos del Japón, por los años de 1614 y 1615...* (Madrid, 1618), redactada por el Lope de Vega (1562-1639). El insigne escritor, poeta y dramaturgo del Siglo de Oro español, recibió en 1617, una carta de Jacinto Orfanel, fechada en Japón en 1615, en la que le pedía que contara la historia de los últimos martirios del Japón. La propuesta fue aceptada por el escritor quien, basándose en la información remitida por el citado religioso, compuso de manera lírica la historia de la heroicidad de aquellos que murieron por la defensa de las propias convicciones religiosas. Otras obras redactadas por dominicos españoles son las de Domingo González, comisario del Santo Oficio, y regente del colegio de Santo Tomás de Manila (*Relacion del martirio del B.P.F. Alonso Nauarrete de la Orden de Predicadores y de su Compañero...*, Filipinas, 1618), Lorenzo Morera (*Historia de la vida y milagros de los beatos Fray Henrique Suson dicho Amando... de la Orden de Predicadores...*, Barcelona, 1624), Francisco Carrero (*Triunfo del Santo Rosario y Orden de Santo Domingo en los reinos del Japón...*, Manila, 1626), Melchor Manzano de Haro, comisario del Santo Oficio en Filipinas, superior de la provincia del Santo Rosario (*Historia del insigne y excelente martyrio qve diez y siete religiosos de la Prouincia del santo Rosario de Filipinas...*, Madrid, 1629), y, sobre todo, los libros del dominico zaragozano Diego de Aduarte (1569-1639), prior del convento de Santo Domingo de Manila y obispo de la Nueva Segovia, que tuvieron varias ediciones (*Relacion de los martyres que ha avido en Iapon...*, Sevilla, 1632; *Segunda relacion de los mil ciento y treinta y seis martyres que ha avido en Iapon...*, Sevilla, 1632; e *Historia de la provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon y China...*, Manila, 1640 –en colaboración con Domingo González–).

En comparación con resto de las órdenes religiosas presentes en el País del Sol Naciente, el contingente de misioneros agustinos fue menor y, por ende, las actividades desarrolladas. No fue menor, sin embargo, la entrega y fe de sus religiosos: los distintos edictos de persecución del cristianismo llevarán al martirio a muchos agustinos. De todo ello darán cuenta las cartas y crónicas y relaciones publicadas por la orden, aunque su número, por lo señalado, es ostensiblemente menor a las editadas por las demás congregaciones religiosas y de más tardía aparición. El libro más completo que aborda la presencia agustina en Japón

es de un madrileño, José Sicardo (1643-1715), que publicó, ya en una época tardía: *Christiandad del Japon, y dilatada persecución que padecio: memorias sacras de los martyres... de los Religiosos del Orden de N.P. S. Augustin...* (Madrid, 1698). Aunque Sicardo nunca estuvo en Japón (fundamentalmente desempeñó sus funciones como misionero en Iberoamérica), realizó una notable labor de recopilación de numerosas fuentes. En su obra, compuesta de tres libros, podemos encontrar: una breve descripción de Japón, una historia de la expansión de los agustinos por Nueva España, Filipinas y el Extremo Oriente y el relato de la penetración de los religiosos de distintas ordenes en Japón, en especial la de los agustinos de los que explica sus labores, logros y dificultades en el archipiélago; la biografía de los principales misioneros y mártires agustinos; y, finalmente, la explicación del proceso de canonización de los mártires, tanto japoneses como europeos, con la relación completa de los mismos (hasta 1638).

Para finalizar, haremos breve mención de los testimonios publicados sobre las dos embajadas, misiones o legaciones japonesas que llegaron Europa durante el periodo *Namban*: la Embajada de Tenshō y la Embajada Keichō. Sobre la primera fueron publicadas las obras *Relationi della venuta degli ambasciatori giaponesi a Roma, fino alla partita di Lisbona...*, Venecia, 1586, realizada por el afamado literato Guido Gualtieri (1560-1636); *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa...*, Macao, 1590, escrita en latín por el erudito jesuita Eduardo o Duarte de Sande (aunque la obra se debe en realidad al mismo Alessandro Valignano); e *Historia del Reyno de Iapon y descripción de aquella tierra y de algunas costumbres, ceremonias y recogimiento de aquel Reyno: con la relación de la venida de los embaxadores del Iapon a Roma...*, editada en Zaragoza en el año 1591 y realizada por el doctor toledano Buxeda de Leyva, que constituye un resumen en castellano del libro antes citado. La más importante crónica publicada sobre la embajada Embajada de Keichō fue la redactada por el escritor italiano Scipione Amati (m. 1654), jurista, embajador papal y autor de varios libros políticos dedicados a la familia Colonna, con el título *Historia del regno di Voxv del Giappone, dell'antichita, nobilta, e valore del svo re Idate Masamvne...*, (Roma, 1615).

Contribución de los textos europeos del periodo *Namban* al conocimiento y a la construcción de la imagen de Japón en Occidente

No cabe duda que los textos que acabamos de reseñar constituyen una fuente extraordinaria para

el conocimiento de los hechos acaecidos en el periodo *Namban*, sobre todo en relación con la presencia ibérica del país. Sin embargo fueron también una fuente esencial para el conocimiento de las realidades del Japón de aquel tiempo ya que, más allá de las informaciones que aportaban sobre las relaciones comerciales y diplomáticas, sobre las labores misioneras y sobre las edificantes vidas de los mártires, estos escritos recogieron, en mayor o menor medida según los casos, datos de carácter geográfico, histórico, político, económico, antropológico, religioso, artístico y cultural sobre “aquel lejano lugar”, descubriendo sorprendentes detalles sobre la vida, costumbres y carácter de sus habitantes. Unas informaciones que, sin duda, fueron más fidedignas que las proporcionadas por los imaginativos relatos de los viajeros a Oriente de antaño. Frutos de otra época y de una nueva mentalidad, estos testimonios, a diferencia de los del pasado, manifestaron, en líneas generales, una mayor fidelidad a lo empírico, un análisis más racional de fenómenos observados y un despego de las historias fantásticas.

El completo estudio de las numerosas referencias que, relativas a Japón, pueden encontrarse en estos textos constituye una ingente tarea que todavía está por realizar. En estas líneas, únicamente nos limitaremos a recoger una selección de ejemplos con el fin de poner en evidencia la importancia que este tipo de fuentes tuvieron en el proceso construcción de la imagen que los europeos de aquella época se forjaron sobre Japón. Una imagen que, hay que reconocer, solo pudo configurar una minoría ya que pocos tuvieron la posibilidad de consultar los manuscritos que se produjeron y solo algunos pudieron tener acceso a los libros impresos ya que únicamente determinados y selectos sectores de la sociedad podían leerlos y atesorarlos.

Los escritos que nos ocupan ofrecen informaciones sobre el *medio físico del país nipón* (ubicación, topografía, clima, geología y fauna y flora). Sobre todo las citadas crónicas o informes manuscritos de los jesuitas Valignano, Fróis y Rodrigues, son ricas en estos datos. Pero también algunas obras impresas incluyen noticias de este tipo. En la temprana recopilación de cartas titulada *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesus, que andan en los Reynos de Iapon...* (Alcalá de Henares, 1575), encontramos una carta de Luis Fróis, escrita en 1565, en la que señalaba:

“En el sitio y manera de la tierra no me detendré porque algunas veces se ha de acá escrito. Solamente sepan que estas islas tienen grande contrariedad en las calidades, porque en verano son calidísimas y en invierno en extremo frías; y en un reyno llamado Canga es la nieve tanta

que cubre las casas y está la gente ciertos meses sin salir fuera y de unas casas a otras se pasa por tejados. Las tormentas de los Tufones, que son unos vientos, nunca tales se vieron. Tiembla muy a menudo la tierra y assi no causa en ellos admiración... Es sana y de buenos ayres y aguas”.

El mencionado y divulgado trabajo del jesuita Luis de Guzmán también dio una visión sintética, pero clarificadora, de las islas, que elaboró a partir del contenido de varias cartas así como los manuscritos de Valignano:

“La tierra de Iapon son muchas islas juntas, aunque algo divididas entre sí, con las entradas y salidas del mar océano... Todo el Iapon es comúnmente tierra montuosa y aunque no es tan fértil como Europa, pero con las llubias ordinarias que tiene, lleva fruto bastante para el sustento de la gente, y sería más abundante, si las continuas guerras, no la pusiesen en necesidad, porque con ellas muchas veces se destruyen y dejan de cultivar los campos. Cogese trigo, cebada, y arroz en mucha abundancia, porque es entre los Iapones mantenimiento tan ordinario, como entre nosotros el pan de trigo. Tienen casi de todas las frutas que ay en Europa y otras muchas que son propias de aquellas tierras y muy sabrosas. Críanse también ovejas, puercos, bueyes y muchos caballos, de los cuales se sirven en las guerras. En bosques y montes, ay jabalís, ciervos y conejos, lobos y otros diversos animales; y no es menor la abundancia que tienen de aves y luestres, como son faysanes, anades, ansares, palomas, tortolas, codornices y gallinas que se crían por el campo. Pero muy mayor es la que tienen de buenos pescados, así en los ríos como en los braços y golfos del mar. El clima de Iapon es muy sano y la tierra no es muy fría, aunque en algunas partes suele caer tanta nieve que cubre las casas. Tiembla muy de ordinario y a esta causa lo principal de sus edificios es de madera. En algunas partes hay tierras donde se hallan minas de oro y plata, hierro y otros diferentes metales, de los cuales van sacando continuamente y en mucha cantidad...”.

En la misma línea, se expresa el texto del citado franciscano Marcelo de Ribadeneira quien añadió:

“La tierra tiene muy abundantes montes de leña. Los llanos son muy fértiles para coger arroz, que es el principal sustento y pan de aquel Reyno, y por los muchos ríos que ay no les falta agua para regar las tierras. También siembran trigo y cebada, pero en muy poca cantidad. Y aunque comen la cebada cozida, no es costumbre comer el trigo y ansi lo venden a los españoles”.

Estas noticias fueron ampliadas en la obra de Bernardino Ginnaro, *Saverio Orientale o vero Istorie de' Cristiani illustri dell' Oriente...*, editada en Nápoles en 1641, que fue publicada con motivo de

la celebración de la llegada de Francisco Javier a Japón. Se trata de un compendio que recoge muy variadas informaciones extraídas de numerosas fuentes, cartas, y otras obras sobre Japón, que son citadas en notas marginales. Dividida en cuatro partes, es en la primera, donde hallamos buen número de datos sobre el medio físico japonés; la publicación además incluyó un mapa de las islas.

Algunos textos también dieron a conocer la *estructura política* de país. Ya Valignano en su obra manuscrita *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*, nos hablaba con acierto de la figura del Emperador:

“Tenian antiguamente vn rey, que era señor vniuersal de todo Japon, llamado Dayri, que residiendo en la ciudad del Miaco, que es la mas principal de todas, gouernaua sus reynos por medio de sus gouernadores y capitanes; y entonces viuia Japon en mucha paz, y era su rey muy rico, poderoso y seruido con grande estado; y la ciudad del Miaco era muy noble y populossa: Mas de quinientos, seiscientos años a esta parte se leuataron contra él diuersos señores, y fueron ocupando tanto la tierra, que quedo el Dayri desposeido de todo su estado sin le quedar vn solo reyno; porque como su vida era muy molle y afeminada, no haziendo ni el ni sus grandes, que llaman Qungues, ninguna profession de armas, sino solamente de lleuarse buena vida y regalada, fue facil a los capitanes, que tenian el assumpto de la guerra, leuantarse y hazerse señores de su estado; y desde entonces perdieron la paz que tenian. Y estuuu y está hasta agora todo Japon metido en continuas guerras; y la ciudad del Miaco con todas las demás fueron muchas vezes assoladas y destruidas, de manera que quedaron muy diferentes de lo que de antes eran, y el Dayri quedo muy pobre con sus Qungues, teniendo solamente la dignidad y el nombre sin poder alguno; porque aunque el da las dignidades y le tienen todos los señores reuerencia y acatamiento quanto a lo exterior, todavia no le obedecen ni le dan ayuda ni renta, ...”.

El jesuita napolitano continuó explicando cuál era por entonces la situación del país, una información que, a su vez, fue recogida y sintetizada por Luis de Guzmán:

“... El imperio monarquía de Iapon... se dividió en sesenta y seys reinos y otros tantos Reyes y no se ha de entender como algunos piensan que cada rey de éstos es como un conde o duque en nuestra España, sino al modo en que la corona de Castilla estan los reinos de Leon y Aragón y Granada y de Sevilla, como otros muchos; ..., ay agora otros sesenta y seys reinos principales y en cada uno de ellos señores de mucha renta...”. De todos estos “reyes” (obviamente se refiere a los *daimyō*), destaca el “señor de la Tença” que vive en “Miaco” (Miyako o Heian, actual

Kyoto), al cual “reconocen todos los demás como a superior...” y que “... suelen ir ganando otros reinos y quitándolos a sus vecinos y tomando para sí...”.

Esta incesante situación de guerra entre señores fue mencionada en muchas fuentes como en la carta datada el 15 de septiembre de 1565 del jesuita Gaspar Vilela: “De sesenta y seis reynos que ay, no tienen los quatro paz. Continuamente andan en guerras y tomando los reynos unos a otros... Por causa de las guerras padecen muchas hambres estos reinos”.

Asimismo, los textos dieron testimonio de cómo se articulaba la *sociedad japonesa* y cuáles eran los distintos estratos en la que estaba dividida.

Alessandro Valignano señalaba:

“Esta todo Japón repartido en diversas suertes de gente:

La 1ª es de los señores, que llaman tonos, que son los que mandan y señorean la tierra, entre los quales hay mucha diferencia de dignidades y preeminencias, como son entre nosotros los condes, marqueses y duques, aunque estos tienen otros nombres, y hay mas variedad de grados, y todos ellos viuen con mucho estado, conforme a su poder y preeminencias.

La 2ª suerte de gente es de los religiosos, que llaman bonzos, que son muchos en numero y poderosos; porque allende de la reverencia que el pueblo les tiene por razon de su estado, hay entre ellos muchos, que de su natural son nobles, hermanos, parientes y hijos de los mayores Señores, y gozan de todo lo mejor de la tierra, aunque de algunos años a esta parte van cayendo mucho de su poder.

La 3ª suerte de gente es de soldados, que son los caualleros y hidalgos honrrados de la tierra.

La 4ª es de mercaderes y otros oficiales, que viuen con su industria de comprar y vender, y hazer los otros officios y artes mecanicas.

La vltima es de la gente mas baxa, lavradores y de servicio, que hazen en casa y fuera della todos los ministerios mas baxos, de los quales hay mucho mas que en nuestra tierra”.

Tales informaciones son también corroboradas por la crónica citada de Luis de Guzmán, por las cartas de jesuita Gaspar Vilela y por el texto del jesuita Padre Morejón *Historia y relación de lo sucedido en los reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecución...*, citada en anteriores apartados.

Obviamente, a los misioneros les interesaba de manera muy especial el tema de las *religiones, sectas y cultos existentes en el archipiélago*. Como es lógico, los religiosos, dada su condición de defensores y propagadores de la fe católica, para ellos la única y verdadera, consideraba estas formas de religiosidad como prácticas sumamente negativas y peligrosas y criticaban duramente a sus seguidores, sacerdotes o

Salida de Japón de la Embajada Tenshō. Cornelius Hazart, Kirchen-Geschichte..., Vienna, 1678.



monjes (los bonzos) que eran definidos con todo tipo de calificativos peyorativos. Si bien desconocemos el grado de conocimiento real y profundo que llegaron a alcanzar sobre las mismas, podemos afirmar que, los misioneros reconocían perfectamente aquellas que mayoritariamente se practicaban en las islas. Así, Valignano comentaba:

“Quanto a lo que toca a la religión de los japoneses hay entre ellos muchas y diversas sectas, de las cuales unas son propias suyas de japoneses y otras tomaron de los chinos. Porque primeramente tienen dos maneras de dioses: unos que llaman *camys*, y otros que llaman *fotoques*, y los unos y los otros tenían primero en suma veneración. Los *camys* son los dioses antiguos de los japoneses, los cuales comunmente fueron reyes, y otros fueron hombres señalados que vivieron en Japón; y de estos cuentan historias tan imposibles, sueltas y de burla, como fueron siempre las historias de los dioses de los gentiles... Los otros, que llaman *fotoques*, son dioses de la China, que también ellos tomaron de Syon, entre los cuales dos son los principales, llamados el uno *Amida* y el otro *Xaca*. Fue este *Xaca* un peruerso philosopho natural, ambicioso, sagaz, el qual, desseando ennoblecer y levantar su nombre en este mundo, como quien sabia poco del otro, fingiendo una sancta vida y de mucha penitencia, comenzó entre los *syones* (que es un reino grande y rico cerca de la China) a predicar... Escribió este *Xaca* un grande número de libros, por mejor decir, escribieron sus discipulos en estos libros la doctrina que él predicaba al pueblo, los cuales quedaron entre ellos en tanto credito y autoridad, como esta entre nosotros el texto de la Biblia... Mas como este *Xaca* era sagaz, para alcanzar mejor lo que pretendía predicó su

doctrina de tal manera, que se puede interpretar variamente...”.

Dejando a parte el sintoísmo de origen japonés, los textos de los religiosos cristianos describieron, sobre todo, las ramas del Budismo llegadas al archipiélago a través de China. Señalaban como destacada la secta de los “*Xenxu*” o “*Zenshu*”, término con el que se define a los seguidores del budismo Zen o *Zen-shū*. Señalaba Luis de Guzmán que

“Los que professan esta secta, se llaman *Xenxus* y comunmente la siguen los Reyes y señores de Japón por vivir en más licencia y pecar con más libertad. Los bonzos que le enseñan y predicán tienen cierto modo de meditaciones, ordenadas a sólo quitar si pudiesen el gusano de la mala conciencia y hallar paz en medio de sus pecados y los que entre ellos son maestros ... dan a sus discipulos cada día algunos puntos en que mediten, para que acerca dellos descubran nuevos motivos, comparaciones y razones para aquietar el alma de su miserable modo de vida...”.

Ante esta opinión del jesuita español, sorprende la penetración con la que el portugués João Rodrigues comenta algunos aspectos de esta rama del budismo:

“... (los) filósofos de la secta de los *Zenshu*, ... habitan en yermo, en ermitas, teniendo por profesión no filosofar por libros y discursos escritos de maestros y filósofos afamados, como hacen los de las demás sectas de los gimnosofistas indios, mas despreciando y apartándose de las cosas mundanas y mortificando las pasiones por ciertas meditaciones y puntos enigmáticos y metafóricos, que al principio le sirven como guía, se dan a la contemplación de las cosas naturales, alcanzando por sí mismos el conocimiento de la primera causa

por lo que ven en las mismas cosas, echando afuera, con el ánimo de consideración, lo malo e imperfecto hasta dar la perfección natural y ser de la primera causa. Por donde tienen estos filósofos por profesión no disputar ni contender con otros por argumentos, dejando todo a la consideración de cada uno para alcanzarlo por sí con los fundamentos que tienen, sin enseñar a los discípulos. Donde también los profesores de esta secta son de ánimo resuelto y determinado, sin flojedad, remisión o tibieza ni cosa afeminada, refusan la multitud de cosas en el trato de sus personas, como cosas superfluas e innecesarias, teniendo en todo por principal y conveniente al yermo ser parco y comedido con gran sosiego y quietud de ánimo y modestia exterior –por mejor decir hipocresía consumada– a modo de los estoicos que entendían que los perfectos no tenían y sentían pasiones”.

Por otra parte, se mencionan en los textos otra secta cuyos seguidores veneran a Amida y que se denominan los “Xodoxius”, expresión con la que define a los fieles de la rama budista Jōdō-shū. Sobre ellos decía Luis de Guzmán:

“... entre los que confiesan aver otra vida, ay dos sectas principales, de las cuales salieron otras muchas... La primera destas se llama de los Xodoxius, que quiere dezir, hombres del lugar superior o del parayso. Adoran los desta secta un ídolo que se dize Amida, del qual cuentan mil patrañas y mentiras, que fue hijo de un Rey del Levante... Y por todos los que le adorasen, grande penitencia, no tuviesen necesidad más que de repetir estas palabras Namu, Amida, Buth, que quieren decir Bienaventurado Amida, sálvanos, y assi las dicen con grande eficacia y devoción, passando las quantas de sus rosarios, que para esto traen siempre en sus manos.

Esta secta de Amida, es una de las más estendidas y favorecidas que ay en Iapon, porque como son gente de buenos entendimientos, tienen algun rastro de la otra vida y de la inmortalidad del alma, y como se les promete tan barata la salvación y el perdón de sus pecados, huelgan de recibirla. Los bonzos que viven en los templos de Amida, suelen andar por las calles tañendo una campanilla y cantando aquellas tres palabras, con lo qual recogen mucha limosna”.

La segunda secta a la que alude Luis de Guzmán es la de los “Foquexus” que son los seguidores de la rama Hokke-shū o Budismo de Nichiren, que, según el texto se deriva del libro *Foque* (Hokke-Kyu, *El Sutra de la luz dorada*) y cuyo ídolo principal es “Xaca” o “Iaca” (Sakyamuni o Buda Histórico):

“La segunda secta se dize de los Foquexus y toman el nombre de un libro llamado Foque, por el

qual se gouiernan assi los bonzos como todos los demás que la siguen. Adoran estos otro ídolo, por nombre Iaca, del qual dizen tantas fábulas y mentiras, como del pasado, y una dellas es, que para salvarse los que le adoran bastales dezir con devoción estas cinco palabras, Namu, Mio, Foren, Qui, Quio, cuya significación es tan obscura y dificultosa de entender, que nunca acaban los bonzos de penetrarla, ni declararla; y parece aver sido invención del demonio para que ni se pudiese disputar contra ellas, ni descubrir su falsedad... Estos bonzos Foquexus, son de los más obstinados que ay en Iapon”.

Otras sectas mencionadas son las de los Icoxus (probablemente de la secta Shingo-shū) y los “Iambugis” (*Yamabushi* o soldados de las montañas), entre otras muchas.

Todas estas informaciones son confirmadas por otros religiosos, como es el caso del franciscano Marcelo de Ribadeneira, quien, como Guzmán también comenta los templos de estas sectas y las ceremonias, ritos y festividades que se celebran en Japón.

En cuanto al *concepto* que los visitantes del archipiélago llegaron a forjarse *del pueblo japonés*, hemos de señalar que fue, en líneas generales, altamente positivo ya que la común opinión coincidía en que era un pueblo razonable, de innatas virtudes, destacando su inteligencia, su curiosidad intelectual y su capacidad de aprendizaje, su capacidad de sacrificio, su sobriedad y discreción, su elevada cultura y educación y, sobre todo, su gran sentido del honor.

Ya el mismo Francisco Javier conocía, antes de ir a Japón, que los nipones eran “... gente de mucha arte y manera, y curiosa de saber, así de las cosas de Dios, como de otras ciencias, según me dan información los portugueses que de aquellas partes vinieron, y también unos hombres japones que el año pasado vinieron conmigo de Malaca...”; una idea que corroboró cuando fue a las islas. En su carta del 5 de diciembre de 1549 afirmaba:

“De Japán, por la experiencia que de la tierra tenemos, os hago saber lo que de ella tenemos alcanzado; primeramente, la gente que hasta agora tenemos conversado, es la mejor que hasta agora está descubierta, y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gane a los japones. Es gente de muy buena conversación, y generalmente buena y no maliciosa, gente de honra mucho a maravilla, estiman más la honra que ninguna otra cosa, es gente pobre en general, y la pobreza entre hidalgos y los que no lo son, no la tienen por afrenta... Es gente sobria en el comer, aunque en el beber son algún tanto largos, y beben vino de arroz, porque no hay viñas en estas partes. Son hombres que nunca juegan, porque les

parece que es grande deshonra, pues los que juegan, desean lo que no es suyo e de ahí pueden venir a ser ladrones... Mucha parte de la gente sabe leer y escribir ... Tierra es donde hay pocos ladrones..., gente de muy buena voluntad, muy conversable, y deseosa de saber. Huelgan mucho de oír cosas de Dios, principalmente cuando las entienden. ... Huelgan de oír cosas conformes a razón; y dado que haya vicios y pecados entre ellos, cuando les dan razones, mostrando que lo que ellos hacen es mal hecho, les parece bien lo que la razón defiende...”.

Esta apreciación sobre pueblo nipón es mantenida en 1551 por el jesuita español Cosme de Torres (“... los japoneses son discretos, se comportan según la razón igual que los españoles o más que los españoles. Tienen muchos deseos de conseguir conocimientos más que otra gente conocida, de alcanzar la salvación de sus almas y de servir al creador... Como sus conversaciones son muy lindas, parece que todos ellos crecían en las residencias de grandes señores. Es imposible escribir muchas cortesías suyas a otros. No hablan mal a sus vecinos, ni tienen envidia a ninguna persona. No son aficionados al juego...”); y es defendida con gran entusiasmo por el italiano Organtino Gnechi-Soldi (“Los japoneses pertenecen a uno de los pueblos más inteligentes del mundo... Son superiores a nosotros porque respetan la razón con alegría... Los Europeos se ven a sí mismos muy cultivados, sin embargo, al compararse con los japoneses, parecemos muy salvajes. Yo confieso que en realidad todos los días los japoneses me enseñan muchas cosas. Creo que no hay ningún pueblo en todo el mundo que tenga tantas habilidades innatas”). Comparten la misma opinión los padres jesuitas Gaspar Vilela y Baltasar Gago así como Luis de Guzmán (“Entre todas las naciones que han descubierto en el Oriente hazen ventaja los Japones a las demás assi en la nobleça de su condición como en la capacidad de su entendimiento, para dexarse gouernar y guiar de la razón, como lo han demostrado la experiencia, desde que los padres de la compañía, entraron a predicarles la ley de Dios”) y el franciscano Marcelo de Ribadeneira (“... todos son muy cumplidos y bien criados...”). Estos últimos subrayaban especialmente su profundo sentido del honor. Guzmán comentaba que “... estiman los japoneses en tanto la honra, que por guardar el punto della, aborrecen el hurtar y jugar, y por ella respectan y obedecen los hijos a los padres, los criados y vasallos a sus señores: y guardan la fe y palabra a los amigos... De aquí también les nasce tener grandes lleno y moderación en la mula y en la cólera, a lo menos en lo que se puede notar hechar de ver, por grande gusto que el padre tenga de su hijo o el marido o de la muger o el señor de su criado, no lo demostrar el rostro, bien las palabras,

porque tienen por grande baxeza que se echen en ellos semejantes afectos desordenados y a esta causa, quando es necesario reñir o reprehender alguna cosa, hazenlo con mucha gravedad modestia”. Marcelo de Ribadeneira confirmaba esta particularidad (“Son muy puntuales en puntos de honra”), aportando incluso informaciones sobre el *seppuku* o suicidio ritual japonés.

Pero fue Alessandro Valignano quien resaltó especialmente los valores del pueblo japonés:

“La gente es toda blanca y de mucha policia, porque aun los plebeyos y lavradores son entre si bien criados y a maravilla cortesses, que parece ser criados en corte; y en esto exceden no solamente a las otras gentes de Oriente, mas a los nuestros de Europa. Es gente muy capaz y de buen entendimiento, y los niños son muy abiles para deprender todas nuestras sciencias y disciplinas, y decoran y aprenden leer y escrebir en nuestra lengua mucho mas facilmente y en menos tiempo que nuestros niños de Europa: ni en la otra gente baxa hay tanta rudeza y incapacidad como en nuestra gente, antes comúnmente son todos de buen entendimiento, bien criados y expertos”. Añade además “Son pacientissimos mas de lo que se puede creer, y sufridores en sus aduersidades; porque muchas vezes se ven reyes y señores muy grandes y poderosos perder todo lo que tenían, y ser desterrados de sus reynos, y padesciendo extremas miserias y pobrezas se muestran y viuen tan quietos y descansados, como si no vuieran perdido nada... Assimesmo son en sus passiones tan moderados, que, aunque las sientan dentro, no las muestran en lo de fuera, y la yra y cólera tienen comunmente tan sopeada, que por marauilla muestra alguno estar enojado”; “... entre ellos no hay blasphemias, ni juramentos, ni murmuraciones, ni detractiones, ni palabras iniuriosas, ni hurtos, sacando los que se hazen con especie de guerra, o arrendadores, o de algunos piratas de la mar, antes grandemente aborrescen y castigan todas estas cosas;... Asi mesmo no tienen los odios y codicias tan desordenadas como en otras muchas gentes vemos, porque realmente son muy subiectos a la prudencia y razón”.

Eso sí, este padre también señala algunos de sus defectos que desde luego no atribuye a sus innatas cualidades (que para él son muchas), sino a las negativas influencias de sus religiones o a las circunstancias históricas y sociales:

“... parte por las peruersas leyes, que el demonio y los bonzos les dieron, parte por la pobreza y continuas guerras, no es mucho verse entre ellos algunas malas qualidades, con las quales vinieron a corromper en parte su buen natural...”

Todavía la 1.º mala calidad que tienen es ser muy dados a vicios y pecados sensuales, como fue

siempre costumbre de la gentilidad,..., y lo que peor es, mayor dissolucion ay en el pecado, del qual no se puede hablar, el qual estiman tan poco, que así los muchachos como los que andan con ellos se precian de esso, y lo dizen publicamente y no lo encubren, porque por la doctrina que dieron los bonzo no solamente no lo tienen por pecado, mas lo tienen por cosa tan natural y virtuosa...

La 2.º mala qualidad desta nacion es, auer entre ellos poca fidelidad para con sus señores, contra los quales se rebelan quando les viene bien, haziendo liga con sus contrarios, haziendose ellos mesmos señores, y dando vuelta tornan a hazerse sus amigos, y despues se tornan a leuantar de nuevo conforme a las ocasiones que suceden, sin perder por esso nada de su honrra...

La 3.ª qualidad mala desta gente es la que fue siempre común entre los gentiles, que, viuiendo en leyes mentirosas y llenas de engaños y ficciones, no estranan el mentir y ser doblados y fingidos; ... conuertiose la prudencia en malicia, haziendose tan doblados, que con mucha dificultad se pueden entender, y en ninguna manera se puede aueriguar por las palabras y señales exteriores lo que sienten y pretenden en sus coraçones,...

La 4.ª calidad es, que son muy crueles y faciles en matar, porque por leuissimas causas matan a sus súbditos, y no estiman en mas cortar a vn hombre de medio a medio que si fuera vn perro; ... las mesmas madres muchas vezes matan a sus hijos, en su vientre, tomando cosas para mouer, poniendoles los pies en el pescuezo, ahogandolos despues de nacidos; y esto solamente por no tener trabajo en criarlos, por dezir que son pobres y que no pueden sustentar tantos hijos;...

La 5.ª qualidad desta gente es, que son muy dados a beber y a fiestas y banquetes, en las quales gastan tanto tiempo, que se les pasan las noches enteras... y como el vino y semejantes fiestas y tanto comer van siempre acompañados de otras muchas dissoluciones, se peruierte mucho con esto el buen natural de los japones”.

De hecho, con el transcurso del tiempo los problemas planteados en el proceso evangelización, llevaron a algunos misioneros a cuestionar las positivas cualidades de los nipones. Así se puede ver en algunos textos de los jesuitas Francisco Cabral y de Lorenzo Mesia quien, en una carta fechada en 1579, decía que los nipones eran mentirosos e insinceros, que no conocía el favor y el agradecimiento, llegando a aseverar que los cristianos japoneses no tenía una fe firme; una afirmación ésta última que la realidad se encargó de contradecir a juzgar por los escalofriantes testimonios y narraciones de sus posteriores compañeros jesuitas y de otras órdenes religiosas, donde se detallaron las torturas, martirios y ejecuciones a los que se vieron sometidos los cristianos nativos por mantener su fidelidad a la fe cristiana.

No podemos dejar de mencionar que algunos (realmente muy pocos) tuvieron una visión de los japoneses que no coincidió con la opinión generalizada. Este es el caso del comerciante español Bernardino de Ávila y Girón quien, a finales del siglo XVI, apuntaba:

“Son los japoneses, y débelo de causar la prosperidad y riqueza de la tierra, aunque sean muy pobres, muy soberbios y arrogantes, furiosos y determinados. Y Dios nos libre de su primer ímpetu el cual, si se les reprime con valor, pierden fácilmente



Crucifixiones de los mártires en Japón. Cornelius Hazart, Kirchen-Geschichte..., Vienna, 1678

el brío; pero si no le hallan en el contrario, todo lo llevan a barrisco. Son muy ingratos; en recibiendo el beneficio, lo olvidan y esperan más. Son los más crueles y inhumanos, generalmente, que hay y comúnmente, codiciosos y avaros; gente en todas sus acciones tétrica y de poca y verdad, muy extremados en todo y gente muy variable...”.

En lo que sí coincidieron prácticamente todos los testimonios es que *los japoneses eran muy diferentes a los europeos*. Así lo apuntaba Valignano:

“Tienen tambien otros ritos y costumbres tan diferentes de todas las otras naciones, que parece estudiaron de proposito como no se conformar con ninguna gente. No se puede ymaginar lo que acerca desto passa; porque realmente se puede dezir que Japon es vn mundo al reues de como corre en Europa; porque es en todo tan diferente y contrario, que quasi en ninguna cosa se conforman con nosotros; de manera que en el comer, en el vestir, en las honrras, en las cerimonias, en la lengua, en el modo de tratar, en el asentarse, en el edificar, en el seruicio de sus casas, en el curar los heridos y enfermos, en el enseñar y criar sus niños, y en todo lo demas, es tan grande la diferencia y contrariedad, que no se puede escribir ni entender; y lo que en esto me admira es, que en todas estas cosas se gouernan como gente de mucha prudencia y policia, que si en ellas se viuessen como gente barbara no era de espantar; mas ver que en todo van al reues de Europa, y que con esto concertassen sus cerimonias y costumbres tan politicas y puestas en razon, para quien bien las entiende, es cosa que puede causar no pequena admiracion: y lo que mucho mas es para espantar es, que en los mismos sentidos y cosas naturales son muy diferentes y contrarios a nosotros, cosa que no me atreuiera a afirmarlas si no lo vuiera entre ellos tanto experimentado; porque de tal manera tienen el gusto contrario al nuestro, que las cosas que a nosotros nos saben mejor, comunmente ellos aborrecen y desprecian: por el contrario, lo que ellos mucho estiman nosotros no lo podemos meter en la boca. Assimesmo los colores y cosas, que a nuestros ojos parece muy bien, ordinariamente no les contenta tanto a ellos; y lo que agrada a su vista tenemos nosotros en menos cuenta; por lo qual lo blanco, que nosotros tenemos por color alegre y festiuo, tienen ellos por luto y tristeza, y se alegran mucho con lo negro y morado, que nosotros vsamos y traemos por luto. Pues no es menor la contrariedad en el oydo; porque nuestras musicas de vozes y instrumentos comunmente les hieren las orejas, gustando en extremo de sus musicas, las quales realmente nos atormentan el oydo”.

Un fenómeno, el de las diferencias culturales, que analizó ampliamente Luís Fróis en su famoso

manuscrito de 1585, *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicções e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, y que también fue recogido Luis de Guzmán: “son las costumbres de los Iapones muy particulares, y muy diferentes de lo que vsan otras naciones, y de lo que passa en nustra Europa”.

Entre las diferencias existentes entre nipones y occidentales se encontraban las relativas al *aspecto físico*. Como bien decía el padre Baltasar Gago en una carta del año 1555, los nipones son “... gente blanca, tan bien proporcionada y hermosa...”, pero no tienen elevada altura (“La mayor parte de los hombres de Europa son altos de cuerpo y tiene buena estatura; la mayoría de los japoneses son más bajos de cuerpo y estatura que nosotros”) y presentan rasgos faciales distintos a los europeos (“Los de Europa tienen por hermosura los ojos grandes; los japoneses los tiene por horrendos, y hermosos son cerrados a partir de los lagrimales”; “Entre nosotros tener los ojos claros no es extraño; los japoneses lo tienen por monstruoso, y es cosa rara entre ellos”; “Nuestras narices son altas y algunas aquilenas; las suyas pequeñas y las ventanas estrechas”; “La mayor parte de la gente de Europa tiene la barba espesa; los japoneses en su mayor parte poca y nada bien compuesta”).

Particulares eran considerados también sus *atuendos y las maneras en la que arreglan sus cabellos*. Comentaba Gaspar Vilela en una carta de 1565 que “... Toda la gente casi se viste de seda. En el verano traen los vestidos forrados con borra de la misma seda, que es muy caliente. En el verano traen unas camisas al modo de ropetas, de beatilla muy delgadas, ceñidas con cintas de seda, con sus abanos dorados; y el que no las puede traer tan buenas, trae otras muy ligeras...”. Luis de Guzmán añadía que estos vestidos “... así de hombres, como mugeres, es muy honesto y vistoso: y el de la gente noble es de seda de diversos colores, sembrado de muchas pinturas, que le hacen más gracioso”. Llamaba mucho la atención a los misioneros que los atuendos de ambos sexos fueran similares y que no se ajustaran al cuerpo. Así Luís Fróis afirmaba: “Entre nosotros los vestidos de los hombres no pueden servir para las mujeres: los *qimôes* (quimonos) y *catabiras* (quimonos de verano) de Japón sirven igualmente para los hombres y las mujeres”; “Nuestros vestidos son ajustados, estrechos y apretados al cuerpo; los de Japón tan anchos que con facilidad y sin impedimento se desprenden de la cintura para arriba”. Sí que se apreciaron diferencias en los peinados de los varones y de las damas: “Los hombres casi siempre traen la cabeça descubierta y calva, y no les cuesta pequeño dolor y

lágrimas pelarse continuamente con tenazas, quedándoles detrás unos pocos de cabellos que traen atados y estos estiman mucho...”; por su parte, las damas arreglaban sus cabellos de acuerdo con su condición social “... el tocado de las mujeres ordinarias, es traer el cabello recogido en la cabeza sin otra cosa alguna. El de las nobles es traerle suelto, aunque cuando van a visitas o son visitadas de personas principales ponen la cabeza en un lienço...”. En cuanto al calzado Fróis señalaba: “Nosotros llevamos zapatos de cuero, y los hidalgos de terciopelo; los japoneses, altos y bajos, llevan alpargatas hechas de paja de arroz”.

Diferentes asimismo eran tanto su *régimen alimenticio* como sus específicas formas de tomar las comidas:

“También es muy particular, el modo que guardan en sus comidas: siéntanse en el suelo sobre esteras muy finas de palma y cada uno come en su mesilla pequeña y quadra y para cada plato, traen mesa diferente: no usan manteles ni servilletas, ni cuchillo ni cucharas: y con todo esto, guardan muy grande limpieza y modestia, porque toman lo que han de comer con dos varillas de madera o de marfil, poco más largas que un palmo, y tienen ya en esto tanta destreza que no se les cae una migaja. Aborrecen grandemente la leche y las cosas que se hacen della, porque están persuadidos que la leche es la sangre de las ovejas, mudado el color, y assi les causa tanto horror el comella, como nosotros el beber sangre cruda el mismo asco tienen a comer carne de vaca o carnero, como lo tendríamos nosotros en comer de un cavallo o de otra bestia semejante. Su comida ordinaria es arroz y aves de caça, porque son muy aficionados a este exercicio, y pescados frescos, que los tienen buenos y en gran abundancia, y frutas de la tierra muy sabrosas. No tienen vino sino el que hacen de arroz y usan de poco, porque gustan más de beber agua muy caliente, así en verano como en el invierno...”.

En cuanto a sus *moradas* vieron los misioneros que eran muy distintas a las que usaban habitualmente los europeos. Gaspar de Vilela informaba que “... Las casas no son de piedra, sino de madera de bordo muy limpias; las cuales aunque tiemble la tierra no se pueden caer: mas tienen otro peligro mayor, que si se emprende fuego en alguna, quemanse muchas y juntamente las haziendas, quedando los moradores dellas pobres...”. También Marcelo de Ribadeneira comentaba que “... todas las casas son baxas y las edifican alçando una vara de la tierra el primer suelo. Y como sólo se sirven de los entre suelos, no edifican aposentos altos. Solo el rey Taicosama por ser muy aficionado a edificar, como por traça nueva hizo hazer sus palacios muy vistosos y altos...”. Más detalles proporcionaba Luis de Guzmán:

“Los edificios de sus casas, comúnmente son de madera, aunque algunas fortalezas y palacios de algunos señores principales son de piedra, pero sin mezcla de cal y de otra cosa como al modo que esta hecha la puente de Segovia, porque las piedras destos edificios son muy grandes y labradas con tal arte, que encaxan muy bien las unas con las otras: precian se de tener grande limpieza en sus casas, y aunque son de madera, pero muy hermosas y vistosas, especialmente las que son de gente noble, que las hacen de ciprés o cedro, de que hay mucha funda hacia en aquella tierra. Todo el suelo y paredes cubren con esteras muy finas y delicadas y desta mismas hacen colchones en que se acuestan, y cubrense con unos ropones largos hasta los pies, forrados de borra de seda o de algodón: y pasan bien desta manera porque tienen costumbres de dormir siempre vestidos. La gente noble gasta mucha parte de la noche en musicas y representaciones y despachar negocios, y comúnmente todos los Iapones duermen poco”.

Pero lo que más sorprendió a los extranjeros fueron los abundantes *protocolos y reglas de urbanidad de los japoneses*. Ya Luís Fróis en 1565 comentaba que eran “... en extremo inclinados a cumplimientos y cortesias...” y, en especial, con el trato con sus huéspedes: “Acarician mucho a sus huéspedes y aunque sea a deshora, quando viene algún huésped le han de dar de comer. Y por honrarle, el señor de casa le sirve el primer plato, antes que se ponga a comer con él...”. Luis de Guzmán destacaba que “Sus cortesías y ceremonias son infinitas, y dellas tienen escriptos muchos libros para sólo beber un jarro de agua, usan de siete a ocho, y en el comer, y embiar presentes y recados de unos a otros, ay tantas que apenas ay quien la sepa todas”. En muchos casos, además, esas cortesías diferían ampliamente de las de los occidentales: “... nosotros, para hazer comedimiento a una persona, nos quitamos el bonete, ellos se quitan los çapatos; y quando han de recibir a alguien en su casa se assientan, teniendo por mucha descortesía recibirle estando de pie”; “Entre nosotros, ordinariamente, se acostumbra ir de visita sin lleva nada; en Japón quien realiza una visita, la mayor parte de las veces, ha de llevar algo”.

Igualmente, los misioneros advirtieron el *distinto valor que unos y otros otorgaban a determinados actos y objetos*. Ya el Padre Luis de Almeida en una carta escrita el 25 de octubre de 1565 comentaba la importancia que se daba a la conocida ceremonia del té o arte del *cha* o *chanoyu* y a los útiles que en ella se usaban:

“... es costumbre entre los Iapones nobles y ricos que quando tienen algún huésped a quien desean hazer plazer por despedida mostrarles sus piezas

Marcelo de Ribadeneira (1561-1610), *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón...*, publicada en Barcelona en 1601



ricas en señal de amor, las cuales son unas vasijas con que beven una cierta yerva molida que a quien la acostumbran a beber es gustosa que se llama cha. La manera que tienen de beberla es echar cantidad de media cáscara de nuez de los polvos de esta yerva molida, en una porcelana, y desechos con agua muy caliente los beven. Y para esto tienen unas ollas de hierro antiquísimas y así las porcelanas y la vasija en que echar el agua con que enjuagan la porcelana y unas trevedes pequeñas en que ponen la cobertura de la olla de hierro. La vasija donde ponen los polvos cha, la cuchara con que los sacan, el caso con que sacan el agua caliente de la olla, el anafe, todas estas piedras son la pedrería de Japón, de la propia manera que entre nosotros se tienen anillos, joyas y collares de muy ricos rubíes y diamantes. Y hay lapidarias de esto que conoce en las tales piezas y son corredores para comprarse y venderse, agora sean estimadas por la materia o por la forma o por la antigüedad. Así que para convidar a esta yerva, que la hay muy buena y vale la libra a nueve y a diez ducados, para mostrar las piezas que dicho, hacen primero un vanquete, según las posibilidades de cada uno. El lugar donde se hace son ciertas casas, donde no entran, sino para aquellas fiestas, y es maravillosa cosa ver la limpieza de ellas”.

Tal apreciación fue también glosada por el ilustre jesuita Alessandro Valignano:

“No es menos cosa para espantar ver el caso que hazen de algunas cosas, que son las principales riquezas de Japon, que entre nosotros son niñerías y cosas de riso, teniendo tambien ellos, por el contrario, nuestras joyas y pedrería en bien poca

cuenta. Para lo qual es de saber que acostumbran vniuersalmente en todo Japon vsar de vna beuida hecha de agua caliente y de vnos poluos de vna hyerua, que llaman chaa, que entre ellos es tenida en grande cuenta, y todos los senores tienen en sus casas vn lugar particular donde hazen esta bebida; y porque el agua caliente en Japon se llama yu, y esta hyerua cha, llamaron el lugar para esto deputado, chanoyu, que es la cosa mas estimada y venerada que hay en Japon, tanto que los principales senores se enseñan muy de proposito a hazer este bebrage, el qual a las vezes hacen de su mano para mostrar grande amor y hazer mucha fiesta a sus huespedes: y por el grande caso que hazen deste chanoyu estiman mucho algunas piezas y vasijas, de que se siruen en este chanoyu, las principales de las cuales es vna manera de olla de hyerro colado, que ellos llaman quanso, y vnas treuedes de, hierro muy pequenas, que no siruen de mas que de poner en ellas la cubertera de aquella olla en el tiempo que hazen el dicho bebrage.

Tem tambien vna manera de escudillas de barro, con que dan a beber el dicho chaa, y vnos boyones en que guardan el mesmo chaa,... y todas estas vasijas, quando son de vna cierta manera (que solamente los japones conocen) son tenidas entre ellos en tanta estima, que en ninguna manera se puede creer; porque muchas vezes por vna de aquellas ollas, por vna de aquellas trempes por vna de aquellas escudillas boyones dan tres, quatro y seis mil ducados, y mucho mas, siendo todas ellas a nuestro parecer cosas de riso y de ningun valor: y el rey de Bungo me mostro vn boyoncito de barro, que realmente entre nosotros de ningun otro vso siruiera sino para meterlo en vna jaula de pajaritos para que vebiesen agua en el ... y ellos tienen tales ojos, que luego entre mil las conocen propriamente, como suelen hazer entre nosotros los plateros, que saben conocer y distinguir las joyas falsas y verdaderas: y este conocimiento no me parece que podra nunca alcançar ningun hombre de Europa, porque por mucho que las miramos no podemos acabar de conocer em que consiste el valor, ni en que esta la diferencia”.

Esta “curiosidad” asimismo fue recogida por Luis de Guzmán quien explicaba:

“Por acá ponen los hombres su tesoro, en tener algunas piezas de plata y oro o piedras preciosas; pero los Japones, en tener espadas de maestros antiguos y nombrados en aquella arte; y por una destas dan dos y tres mil ducados. Y lo que más admira es ver que tienen esta misma estima, de algunas cosas que entre nosotros sería de ningún precio ni valor, como unas trevedes y ciertos vasos y hollas, en que calientan agua para echar los polvos de una yerva que llaman cha, con la qual combidan a beber a los que quieren hazer honre cortesía. Suelen

valer estas trevedes y hollas, quando son de cierto barro y de oficiales antiguos, quatro y seis mil ducados... Y quando les preguntan la causa por qué gastar tanto dinero en cosas que tampoco valen, dizen que lo hazen por la misma razón que nosotros compramos en precio tan excesivo un diamante o un rubí, de los quales hacen ellos tampoco caso, como haríamos nosotros de sus hollas; y aún añaden, que en esto es mayor nuestro caño que el suyo, porque ellos dan su dinero por causas que son de algún provecho y uso, pero que nosotros le empleamos en lo que sólo a de servir de tenerlo muy guardado en cofres; y en parte tienen razón, porque estas hollas y vasos, que ellos estiman tanto, tienen virtud de conservar el cha, cuyas propiedades son admirables”.

La *mujer japonesa* suscitó el interés de los extranjeros y en sus escritos se enfatizaron especialmente todos aquellos aspectos en los que veían contrastes con las mujeres occidentales. Bernardino de Ávila decía de que eran “... albas y, comúnmente, de buen parecer, y muchas muy hermosas...”, aunque tenía costumbres bien distintas a las de las damas europeas a la hora de atender su aspecto exterior: “Las casadas, todas traen los dientes teñidos de negro con una corteza de un árbol. La doncella y viuda, no los tiñen. No son zarcas, ni rubias, ni se precian de eso; no se afeitan con aguas ni aceites...”. Fue ésta una cuestión en la que también Luís Fróis insistió: “Las de Europa trabajan con todos los medios y artificios para blanquearse los dientes; las japonesas trabajan con hierro y vinagre para hacer la boca y los dientes negros”; “En las europeas es un defecto resaltar con pinturas el rostro; las japonesas cuanto más albayalde ponen lo tienen por más elegante”; “Las de europea se precian por llevar las cejas bien hechas y arregladas; las japonesas las depilan enteramente con tenazas, sin dejar ni un pelo”. Pero, en relación con el tema de las mujeres, se prestó más atención a aquellos puntos relativos su comportamiento. Así, por ejemplo debió sorprender su aparente independencia y elevada formación: “En Europa, el encierro de jóvenes y doncellas es grande y riguroso; en Japón las hijas van solas donde quieren por uno o varios días sin dar cuenta a los padres”; “En Europa la hacienda es común entre los esposos; en Japón cada uno tiene sus propios bienes y la mujer, a veces, presta con usura a su marido”; “Las mujeres en Europa nunca salen de casa sin licencia de sus maridos; las japonesas tienen libertad de ir donde quieren sin hacérselo saber a sus maridos”; “Entre nosotros no es muy corriente que las mujeres sepan escribir; las mujeres honorables en Japón se tienen por humilladas si no lo saben hacer”. Y especialmente, se comentaron aquellos puntos que chocaban con la moral católica.

Fróis señalaba que: “En Europa la suprema honra y riqueza de las mujeres es la pudibuntez y el claustro inviolado de su pureza; las mujeres de Japón no hacen ningún caso de la limpieza virginal, ni pierden honra, por no tenerla, ni matrimonio”; “En Europa, después del nacimiento raras veces, o casi nunca, se mata a la criatura; las japonesas le ponen el pie en el cuello y matan a todas aquellas que les parece que no van a poder sustentar”; “En Europa, aunque lo haya, no es frecuente el aborto; en Japón es tan común que hay mujeres que abortan hasta veinte veces”; “En Europa además de pecado es una infamia repudiar a la mujer; en Japón se puede repudiar a cuantas se desee y ellas no pierden ni honra ni la posibilidad de casarse de nuevo”; “Comúnmente no tienen más que una mujer, pero aun que della tengan muchos hijos por leuissimas y más causadas la dan repudio y toman otras villas también dexan los maridos y se casan con otros, aunque de parte de las mugeres, es menos usado. Todavía el repudio es muy frecuente desde los Reyes hasta los labradores”.

Dejando el tema de las diferencias culturales, señalaremos que también nuestros escritos comentaron otras facetas de la cultura del país.

Las noticias que hemos encontrado sobre la práctica de la *medicina* en las islas son muy puntuales. Puede mencionarse, sin embargo, algunos comentarios de Marcelo de Ribadeneira:

“Ay en Iappon muchos médicos que se aprovechan de los libros que ay escritos en la China y curan con medicinas simples, haciendo jarabes de cozimientos de rayzes y dan la purga para que sea facil de tomar en unos granos colorados como confitura. Y como yo vi una vez, dio un medico a un enfermo una purga, y le mandó que quando no quisiese por usar más, pusiese los pies en agua fría y haziendolo sin sentir daño, dexo de pulgar. También acostumbran botones de fuego, dándolos en la parte adonde sienten dolor, y en la barriga y espalda, para las lombrices que crían muchas con el arroz, y con esta medicina cauterizandose con unas pelotillas como se borra, que queman y las aplican a la carne, hasta que hacen llaga, y sienten notable provecho con este remedio para muchas enfermedades, ...”.

Sin embargo, sobre otras ciencias desarrolladas en Japón como las *matemáticas* y la *astronomía* tenemos la excepcional información que brindó la obra de João Rodrigues, *Historia da Igreja do Japão*. Lamentablemente su condición de manuscrito impidió que sus ricas noticias se difundieran en Occidente.

Muchos más datos se divulgaron sobre la *lengua* y *escritura japonesas* que fueron muy valoradas. De la lengua, se apreciaba la riqueza de su vocabulario, su elegancia, la posibilidad de tener diversas

palabras para decir una misma cosa que permitía la transmisión de matices, el elevado número de expresiones de respeto y de cortesía y su diversidad de registros que se adecuaban a las características del interlocutor (estrato social, edad, sexo, etc.). Eso sí, también se comentaba la dificultad de su aprendizaje, la complejidad de su sistema de escritura, así como el enorme interés que tenía el aprenderla para la buena marcha de la evangelización. Así lo explicaba Luis de Guzmán:

“La lengua de los Iaponeses es muy grave y copiosa, y en muchas cosas haze ventaja a la Griega y Latina: así en la abundancia que tiene de vocablos para decir una misma cosa, como en la propiedad y elegancia dellos. Dependere con esta lengua, juntamente Rethorica y buen criança, porque no se puede hablar con todas personas, aunque sean de una misma cosa, si no con muy diferentes palabras, y asi las tienen para tratar con la gente noble, y para la gente común y ordinaria, unos vocablos para tratar con los viejos, y otros para los que son de menor edad, y quien los trocarse o mudarse se reyrían del. Y de aquí es que en sabiendo bien la lengua de Iapon, se sabe el término y comedimiento con que se ha de tratar a todos. Tienen dos maneras de Abecedarios varios, uno es de solas letras, y otro de figuras, al modo de las chinas, son brevissimos en escribir, porque no ponen letra ni palabra, si no es con mucha consideración, por no ser notados de imprudentes o menos discretos y tienen tal ingenio y admirable el artificio en escribir, que declaran muchas vezes con sola la escriptura, lo que pueden declarar con palabras”.

Fue ésta una opinión que compartieron otros como los jesuitas Lorenzo Mesia, Alejandro Valignano, Luís Fróis y João Rodrigues, y el franciscano Marcelo de Ribadeneira, entre otros.

Pero lo más importante es que los misioneros fueron pioneros en la elaboración y publicación de los primeros diccionarios bilingües y estudios gramaticales de lengua japonesa. Como señala Jose Eugenio Borao los primeros trabajos de entidad sobre la materia fueron los elaborados por el jesuita João Rodrigues, en la primera década de siglo XVI: *Arte da lingoa de Japam composta pello Padre João Rodrigues Portugues da Companhia de Iesu...* (Nagasaki, 1604-1608) y *Arte breve da Lingoa Iapoa tirada da arte grande da mesma lingoa, pera os que comecam a aprender os primeiros principios della...* (Macao, 1620), obras que, por su calidad, todavía son analizadas en Japón, a la hora de estudiar la propia lengua. Ambos textos debieron de ser la base para otros libros que se editaron con posterioridad. Este es el caso del *Vocabulario de Iapon declarado primero en portugves por los padres de la Compañía de*

Iesvs de aquel reyno y agora en castellano... (Manila, 1630), atribuido al dominico español Jacinto Esquivel, y las obras *Dictionarivm, sive thesavri lingvae iaponicae compendivm...* (Roma, 1632 –latín: español: japonés–) y *Ars grammaticae laponicae linguae...* (Roma, 1632) del también dominico Diego Collado, antes citado.

Finalmente encontramos buen número de referencias en relación con *el urbanismo, la arquitectura y las artes* del Japón de aquella época. Miyako, la actual Kyoto, que, según el jesuita Gneccchi-Soldo Organtino, era la “Roma del Japón”, fue objeto de comentario por parte de muchos visitantes de las islas, en especial de João Rodrigues. Diversos textos, estudiados, por Sofia Isabel Plácido dos Santos Diniz y Rie Arimura, nos brindan informaciones sobre la arquitectura *Namban*, es decir, sobre la arquitectura que los misioneros, tanto de jesuitas como de otras órdenes, realizaron en las islas como iglesias, colegios, residencias, hospitales, etc.). En cuanto a la arquitectura nativa (y aparte de las referencias que antes hemos comentado en relación con las casas japonesas), la obra que constituye la más rica fuente para su conocimiento es la ya mencionada *Historia da Igreja do Japão* de Rodrigues. El manuscrito dedica varios capítulos a la arquitectura del país. Comenta con afinado criterio diferentes facetas relativas a sus artífices, instrumentos y sistema de trabajo, la importancia de su orientación, sus materiales, distintos aspectos estructurales, sus proporciones y sus principales tipologías (las casas de los nobles señores; las casas de las ciudades vinculadas con los comerciantes; las casas de los labradores; y los monasterios y templos), dedicando una especial atención a las residencias de los grandes señores del Japón que él tuvo la oportunidad de visitar y que describe detalladamente.

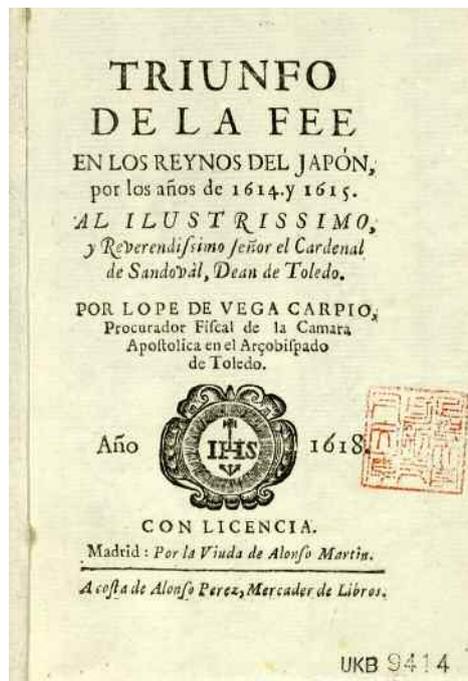
También son del máximo interés las referencias que Rodrigues realiza sobre la *pintura japonesa* de la época, de la que hace un acertado repaso a sus temas, soportes, estilos y técnicas más características. Afirma el jesuita que la pintura es la principal de las artes del archipiélago, disciplina en la que el pueblo japonés tiene gran habilidad que se manifiesta tanto en las representaciones de la naturaleza, en las que las que se capta fielmente la realidad, como en aquellas composiciones que son fruto de la imaginación y el ingenio. Destaca que los nipones, gustan de las pinturas nostálgicas que evocan las cuatro estaciones del año. Para él la naturaleza con sus fluctuantes y variados paisajes es la gran protagonista de la pintura. Pero, significativamente aunque valora mucho la pintura de paisaje, en lo respecta a la representación de la figura humana el jesuita hace un juicio crítico

diferente, señalando que los japoneses manifestaban tener “muy pouca sciencia” ya que sus imágenes no tenían proporción entre sus partes y porque no sabían dar sombra a las figuras “que he o que as faz apreçer e lhes dá o vigor e fermozura”.

También Rodrigues dedica su atención otras artes de Japón. Los nipones son expertos ejecutores de *armas de hierro* (catanas, alfanjes, dagas, lanzas, puntas de flecha, etc.). Señala asimismo que en todo Japón se practica el *arte de barnizar* que llama “uruxar”, expresión que se deriva del término “uruxy” (*urushi*) que define el barniz que se elabora a partir de un goma excelente que se extrae, en determinadas épocas, de ciertos árboles (*Rhus verniciflua*) que también se encuentran China, en el Caucaso, en Camboya, entre otros países. En las islas la técnica la laca o del barnizado se ejecuta de manera magistral consiguiendo un resplandor y una lisura sin igual en vajilla de comer, escudillas, mesas, vasos, bandejas, etc., utilizándose también para ornar vainas de catanas y diversas armas. Estos objetos tienen un elevado coste y solo pueden ser adquiridos por señores poderosos y ricos hombres. Eso sí, señala que, además, hay una clase de objetos lacados, semejantes en apariencia pero de menos coste, que están hechos de manera diferente. Algunos de estos objetos son importados a Europa. Comenta, asimismo, *diferentes artesanías populares*: el arte de hacer *abanicos* de varios materiales que usan hombres y mujeres de alta o baja clase; la fabricación de *sandalías y del calzado de piel de venado*; y el arte de *teñir de tejidos* de sedas, algodón, cáñamo y lino, en el que se utilizan complejas técnicas que crean bellas piezas que se venden a elevado precios. También aporta noticias sobre los atuendos japoneses

Incluso hace alusión al *arte de la escritura*, comentado aspectos muy interesantes, tales como sus orígenes, sistema de elaboración y características de sus materiales e instrumentos como el papel, la tinta, el tintero, el pincel y el sello que suelen guardarse en los compartimentos en una caja barnizada muy hermosa, generalmente negra, acharolada y ornada ricamente con motivos de oro.

Pero, sobre todo, el texto de Rodrigues ofrece una serie de capítulos, que fueron traducidos al castellano en una valiosa edición crítica por el profesor Álvarez Taladriz, dedicados a una de las manifestaciones culturales y artísticas más singulares de Japón, que es el arte del *cha* o *chanoyu* o *ceremonia del té*. Sus observaciones son realmente excepcionales por su penetración y por su rigurosa documentación. Ya hemos visto que sobre este tema hicieron sus comentarios otros religiosos de la época, lo cual es lógico dado que la expansión inicial del cristianismo en Japón coincide con la



Lope de Vega, *Triunfo de la fee en los reynos del Japon*, por los años de 1614 y 1615..., Madrid, 1618

época de oro del *chanoyu*; de hecho, los misioneros fueron contemporáneos del gran maestro de té Sen no Riky (1521-1591). Sin embargo Rodrigues va más allá. El jesuita trata sobre las características del té y sus tipos, sus sistemas de cultivo, las principales regiones en las que se producía, su sistema de recolección, el proceso de transformación de las hojas en su formato de té en polvo, su sistema de empaquetamiento y distribución así como las cualidades de la planta y sus beneficios para la salud. También explica pormenorizadamente el origen y evolución de la ceremonia en Japón, su vinculación con el budismo Zen y el protocolo de la ceremonia, y aborda, con especial precisión, la descripción de la casa donde se realiza (con todas sus partes y elementos), del natural jardín que la envuelve, así como de todos y cada uno de los objetos que en ella participan. Finalmente, explica con agudo criterio, cuáles son, a su juicio, los fines que pretende la ceremonia y su profundo sentido así como las razones de la estética de la simplicidad, naturalidad y rusticidad que prima en su desarrollo y en los objetos que en ella se usan; unas explicaciones que podemos sintetizar a través de uno de los fragmentos del manuscrito:

“Por donde este modo de agasajo es cortesía en otra forma de trato y conversación diferente de la policía común y ordinaria, antes bien es en cierto punto contrario por ser un modo sin fausto y sin magnificencia, retirado y solitario, a imitación de los solitarios del yermo, que apartados del trato mundano y político, metidos en chozas de heno, se dan a la contemplación de las cosas naturales. Así

José Sicardo, *Christiandad del Japon, y dilatada persecucion que padecio: memorias sacras de los martyres... de los Religiosos del Orden de N.P. S. Augustin...*, Madrid, 1698



que este convite de cha y conversación no es para largas pláticas entre sí, mas para con gran quietud y modestia contemplar dentro del ánimo las cosas que allí se ven sin alabárselas al dueño, y entender para sí los misterios que en sí encierran. Y conforme a esto, todo lo que se usa en esta ceremonia es rústico y grosero sin artificio alguno, más sólo naturalmente como la naturaleza lo crió, congruente al yermo, soledad y rusticidad... De ello viene también que para este convite no se sirvan de salas y cámaras espaciosas ricamente ornadas,... Ni de ricas vajillas de loza fina ni de otros vasos primorosos y ricos, mas tienen para este efecto, dentro de la misma cerca, junto a las casas en que moran, una casita por sí, cubierta de paja y cañas, muy pequeña, hecha de madera tosca, así como viene de mato, más únicamente encajada una con otra, parte de madera vieja, a imitación de una sala o ermita vieja del yermo, ya gastada por el tiempo, hecha tosca y rústicamente como cosas del mismo yermo, así naturalmente como están sin artificio ni galantería algunos, antes con el abandono natural y añejez. Los vasos y loza de que en este servicio se usa no son de oro ni de plata ni de otras materias preciosas, ricas pulidamente hechas, más de barro y hierro tales sin lustre ni ornato alguno ni cosa que naturalmente convide el apetito a desealarla por su lustre y belleza. Con todo esto los japones,

conforme a su humor natural melancólico, y a la opinión y fin para que las buscaron, hallaron en ellas tales misterios que en ellas y en sus espadas y dagas antiguas pusieron el valor y estima que otros ponen en piedras preciosas, perlas y medallas antiguas, teniéndolas por sus joyas y medallas...”.

Una reflexión final

Con el presente trabajo hemos querido reivindicar la importancia de los intercambios culturales que, en Edad Moderna, se produjeron entre los dos extremos del continente euroasiático. Durante el periodo *Namban* tuvo lugar un singular momento de encuentro entre Japón y la Península ibérica que tuvo muy notables consecuencias. Son numerosas las huellas que en el archipiélago dejaron los europeos y debió ser significativo el conocimiento que los nipones alcanzaron de la cultura occidental. La impronta que dejó Japón en la Península ibérica no fue tan importante, aunque todavía se guardan en los museos, palacios, monasterios y conventos de España y Portugal, bellas y exquisitas obras de arte, pintura, laca y otros objetos, frutos de las relaciones establecidas, e incluso en nuestras localidades permanecen algunos de los sucesores de aquellos pocos japoneses que llegaron hasta nuestras tierras y que decidieron no regresar a su país. Sin embargo buen número de los europeos que visitaron y residieron en las islas en este periodo, también conocido como el siglo Ibérico de Japón, legaron un impresionante acervo de textos manuscritos e impresos que, al incluir informaciones, comentarios y reflexiones sobre el País del Sol Naciente y sus gentes, lograron iluminar en Europa el conocimiento sobre aquel distante lugar, antes envuelto en la oscuridad. La palabra se convirtió en el medio principal a través del cual, al menos unos pocos, pudieron imaginar y construir una idea de lo era por entonces el archipiélago nipón. Hoy nuestros archivos y bibliotecas siguen custodiando este singular patrimonio documental y bibliográfico, cuyo extraordinario valor queremos subrayar no solo por constituir una de las fuentes esenciales para conocer los vínculos establecidas entre Japón y la Península Ibérica en aquel periodo *Namban*, y para comprender historia y vida del lejano Cipango en aquel tiempo, sino también por ser testimonio material de aquella “primera globalización” y del inicio de las relaciones entre España y Japón que precisamente en este año 2013 conmemoramos.

Bibliografía

AA. VV., *Namban ou de l'Europeisme japonais: XVIe-XVIIe siècles*, París, Musée Cernuschi, 1980.

AA. VV., *Arte Namban. Influencia española y portuguesa en el arte japonés: siglos XVI y XVII* [exposición], Madrid, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, 1981.

AA. VV., *Japan Envisions the West. 16th -19th Century Japanese Art from Kobe City Museum*, Seattle, Seattle Art Museum, 2007.

Almazán, D. y Cabañas, P., “Mapas, mártires, embajadas y exotismo. La imagen de Japón en la cultura visual europea”, Kawamura, Y. (coord.), *Lacas Namban: Huellas de Japón en España. IV Centenario de la Embajada Keichō*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013, pp. 203-230.

Álvarez-Taladriz, J. L. (ed.), *Juan Rodríguez Tsuzu S.J. Arte del Cha*, Tokyo, Sophia University, 1954.

Álvarez-Taladriz, J. L., “Miyako visto por un europeo a principios del siglo XVII”, *Osaka Gaikokugo Daigaku*, n° 2, 1953, pp. 109-128.

Arimura, R., *Iglesias kirishitan: el arte de lo efímero en las misiones católicas en Japón (1549-1639)*, Tesis doctoral dirigida por la Dra. Elisabetta Corsi, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Arimura, R., “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n° 98, vol. XXXIII, México, Universidad Autónoma Nacional de México, 2011, pp. 55-106.

Barlés, E., “Luces y sombras en la historiografía del arte japonés en España”, *Artígrama*, n° 18, 2003, pp. 23-82 (véase la bibliografía que incluye).

Barlés, E., “Testimonios de un viaje y un encuentro durante el siglo ibérico en Japón (1543-1640). La imagen del «otro» en las representaciones pictóricas del arte Namban”, en Garcés, P. y L. Terrón (eds.), *Itinerarios, viajes y contactos Japón-Europa*, Peter Langs, Berna, 2012, pp. 119-150.

Barlés, E., “El arte japonés desde la mirada de los misioneros de la Compañía de Jesús durante el Siglo Ibérico en Japón (1543-1640)”, en Zamora, M. J. (coord.), *Japón y España: acercamientos y desencuentros (siglos XVI y XVII)*, Gijón, Satori, 2012, pp. 47-64.

Barlés, E., “Los textos impresos como testimonios de un encuentro. Libros occidentales relativos al periodo Namban en España y su contribución a la creación de la imagen de Japón” y “Selección de libros occidentales relacionados con el periodo Namban en bibliotecas y otras instituciones españolas”, en Kawamura, Y. (coord.), *Lacas Namban...*, op. cit., pp. 163-199 y pp. 439-466.

Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, que andan en los Reynos de Japon escriuieron a los de la misma Compañía, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueve hasta el de mil y quinientos y setenta y uno..., Alcalá de Henares, 1575.

Cartas y escritos de San Francisco Javier, anotadas por el padre Félix Zubillaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Cooper, M., “The Early Europeans and Tea”, en Varley, P. y I. Kumakura (eds.), *Tea in Japan: Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, pp. 101-133.

De Sa, A. B., *Jorge Alvares, quadros da suabiografia no Oriente*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1956.

Diniz, S. I., *A arquitectura da Companhia de Jesus no Japão. A criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*, Tesis doctoral dirigida por João Paulo Oliveira e Costa, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2007.

Ferro, J. P., “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n° 5, Lisboa, 1993, pp. 137-158.

Fróis, L., *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses (1585)*, ed. R. de la Fuente Balleteros, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003.

Fróis, L., *Historia de Japam*, ed. J. Wicki, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-1984, 5 vols.

García Gutiérrez, F., “Los “Namban-byobu” de Japón: unas pinturas con temas occidentales”, *Laboratorio de Arte*, Revista del Departamento de Historia del Arte, Sevilla, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla, n° 2, 1989, pp. 61-76.

García Gutiérrez, F., *Japón y Occidente. Influencias recíprocas en el arte*, Sevilla, Guadalquivir Ediciones, 1990.

García Gutiérrez, F., “Influencia del Arte Cristiano en el Arte Japonés”, *Temas de Estética y Arte*, Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, Sevilla, n° 14, 1998, pp. 83-127.

García Gutiérrez, F., “Sevilla en la pintura japonesa”, *Laboratorio de Arte*, Revista del Departamento de Historia del Arte, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla, n° 13, 2000, pp. 59-78.

García Gutiérrez, F., *El Arte de Japón. Lo Sagrado, lo Caballeresco, y otros temas*, Sevilla, Guadalquivir Ediciones, 2008.

García Gutiérrez, F., “Giovanni Cola (Joao Nicolao). Un hombre del Renacimiento italiano trasplantado a Japón”, *Temas de Estética y Arte*, Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, Sevilla, n° 25, 2011, pp. 96-124.

García, M. F. A., *Traje Namban*, Lisboa, National Museum for Ancient Art, Portuguese Institute for Museums, 1994.

Gómez, M., “La impronta cultural de Occidente en la vida cotidiana japonesa del periodo Namban”, en Kawamura, Y. (coord.), *Lacas Namban...*, op. cit., pp. 149-162.

Irving, D., “En los confines de la tierra: influencia ibérica e intercambio musical entre Japón y Filipinas en los siglos XVI y XVII”, en Marín López, M. A. y J. J. Carreras López (coords.), *Concierto barroco: estudios sobre música, dramaturgia e historia cultural*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2004, pp. 173-188.

Kawamura, Y. (coord.), *Lacas Namban: Huellas de Japón en España. IV Centenario de la Embajada Keichō*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Kawamura, Y., “El Arte Namban en España. Obras de laca urushi” y “El arte japonés en la corte española durante la Edad Moderna. Laca urushi y porcelana”, en AA. VV., *Coleccionismo y colecciones de arte japonés en España*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, en prensa.

- Lach, D. F., *Asia in the making of Europe, vol. 1, Century of Discovery*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Lach, D. F., *Asia in the making of Europe, vol. 2, A century of wonder*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Lach, D. F. y Van Kley, J., *Asia in the Making of Europe, vol. 3, A Century of Advance*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1998.
- Laures, J., *The ancient Japanese mission press*, Monumenta Nipponica monographs, Tokyo, Sophia University, 1940.
- Lisón, C., *La fascinación de la diferencia, La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, D. L., 2005.
- Marcos de Dios, A. y Alonso Romo, E. J., “La expansión del portugués en Oriente en el siglo XVI y la documentación jesuítica”, *Revista de Filología Románica*, nº 19, Madrid 2002, pp. 125-160.
- Mendes Pinto, M. H., *Biombos Namban*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1988.
- Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. 1, Sancti Francisci Xaverii epistolae aliaque scripta complectens*, Madrid, Typis Augustini Avrial, 1899-1900.
- Numata, J., “The Acceptance of Western Culture in Japan. General Observations”, *Monumenta Nipponica*, vol. 19, nº 3-4, Tokyo, 1964, pp. 235-242.
- Okamoto, Y., *The Namban art of Japan*, New York, Weatherhill/Heibonsha, 1972.
- Ôtori, R., “The Acceptance of Western Medicine in Japan”, *Monumenta Nipponica*, vol. 19, nº 3-4, Tokyo, 1964, pp. 254-274.
- Rodrigues, J., *História da Igreja do Japão pelo Padre João Rodrigues Tçuzzu, S. J., 1620-1630. Transcrição do Códice 49-IV-53 (ff. 1 a 181) da Biblioteca do Palácio da Ajuda*, ed. J. do Amaral Abranches Pinto, Macao, Notícia de Macau, 1954-55, 2 vols.
- Rodríguez G. de Ceballos, A., “El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII”, *Quintana*, Universidad de Santiago de Compostela, nº 1, 2002, pp. 83-99.
- Romero de Terreros, M., “Relación del Japón (1609), por Rodrigo de Vivero y Velasco. Introducción y notas”, *Anales del Museo Nacional de México*, nº 1, México, 1934, pp. 67-111.
- Schilling, D. y Lejarza, F. de, “Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Ávila Girón”, *Archivo Ibero-Americano*, t. 36, 1933, pp. 481-531; t. 37, 1934, pp. 5-48; t. 37, 1934, pp. 493-554; t. 38, 1935, pp. 103-130; t. 38, 1935, pp. 216-239.
- Schütte, J. F. (ed.), *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1946.
- Takizawa, O., “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, nº 44, Madrid, 2008, pp. 79-98.
- Takizawa, O., “El conocimiento que sobre el Japón tenían los Europeos en los siglos xvi y xvii (I): los Japoneses destinatarios de la evangelización”, *Cauriensia*, vol. V, Cáceres, 2010, pp. 23-44.
- Takizawa, O., “El conocimiento que sobre el Japón tenían los Europeos en los siglos XVI y XVII (II): los Japoneses destinatarios de la evangelización”, *Cauriensia*, vol. V, Cáceres, 2010, pp. 45-59.
- Takizawa, O., “La influencia de la cultura europea en el Japón”, Recopilación de documentos publicados en la página web *Amistad entre España y Japón (1609-2009)*, Universidad de Salamanca, 2009, <http://cchj.usal.es/1609/documentos.html> [consultada: 15-05-2010].
- Tronu, C., “Mercaderes y frailes españoles en el Japón del Siglo de Oro”, en Zamora, M. J. (coord.), *Japón y España...*, op. cit., pp. 255-266.
- Tronu, C., “Las Relaciones de los mercaderes como fuentes históricas: Nagasaki visto por un viajero castellano en el siglo XVI”, en Garcés, P. y L. Terrón (eds.), *Itinerarios...*, op. cit., pp. 929-944.
- Valignano, A., *Sumario de las cosas de Japón (1583), Adiciones del sumario de Japón (1592)*, ed. J. L. Álvarez Taladriz, Tokyo, Sophia University, 1954.
- Valignano, A., *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, editada por J. Wicki, Roma, Institutum Historicum, 1944.
- Valignano, A., *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y China (1598)*, introducción y notas J. L. Álvarez Taladriz, Osaka, Eikodo, 1998.

Redes culturales entre Oriente y Occidente en la Edad Moderna

Pedro Luengo
Universidad de Sevilla

Las presentaciones del Dr. Udías y la Dra. Barlés, cada una de ellas focalizadas en entornos geográficos cercanos pero diferentes, han insistido en la importancia fundamental de las redes culturales intercontinentales para la comprensión de la historia compartida entre Oriente y Occidente. Aunque esto puede aplicarse a diferentes momentos históricos, es durante la Edad Moderna cuando dicho tema toma especial significado. En este momento muchas de esas redes dependían de las estancias puntuales de los misioneros en Oriente, especialmente de los pertenecientes a la Compañía de Jesús.

Durante la discusión posterior a ambas intervenciones se trató la incidencia que debieron tener tanto los traslados de residencia como la red prosopográfica creada por parte de Matteo Ricci dentro de Europa y entre sus centros y China¹. El jesuita que llegaría a matemático de la corte pekinesa, conocido en China como Limadou, 利瑪竇, (Macerata, 1552-Pekín, 1610), había estudiado en el Colegio de Roma, asistiendo al aula de matemáticas de Christopher Clavius (1538-1612) entre 1575 y 1577, para pasar a Coimbra ese mismo año y a Goa uno más tarde². Permanecería en la capital virreinal portuguesa y en su entorno indiano hasta 1582, lo que supone un periodo destacable dentro de su carrera, si bien ha sido poco estudiado hasta el momento. A principios de los ochenta parte hacia Macao, y de ahí a Zhaoqing 肇慶, donde realizó el famoso mapamundi. En 1589 estaba ya en Shaozhou 韶州 donde residió antes de pasar a Cantón 广州 y a Nanchang 南昌 en 1595. Antes de llegar a la capital en 1601, pasaría por Nanking 南京, falleciendo en Pekín 北京 en 1610. Su itinerario por China, ya descrito por Udías, resulta muy significativo, ya que aunque el ámbito de referencia fue en gran medida los puertos de Macao y Cantón, su labor se desarrolló en zonas rurales, alejadas de las conexiones internacionales del ámbito marítimo.

Esto le permitiría realizar numerosas mediciones que quizás llegaron a Roma y de ahí a una discusión más general, pero reduce considerablemente el periodo de incidencia de Ricci en la capital china, no por ello menos significativo.

Durante la intervención del Dr. Udías se trató la importancia del mapamundi de Ricci, pero también incidió en el interés de la traducción de 1607 de lo que tradicionalmente se dicen los seis primeros libros de Euclides, titulados como 几何原本 (Yihéyuánben), es decir los *Principios de geometría*. Es cierto que Ricci estaba utilizando la edición preparada por Clavius para el Colegio Romano de esta obra de Euclides, pero el compendio de materiales iba mucho más allá. Bajo el interés que despertaba un *clásico*, apoyado por la tradición secular en la forma típicamente oriental, se introducían materiales pertenecientes a la más moderna investigación europea³. El resto de libros euclidianos no terminarían de traducirse al chino hasta mucho después.

Habitualmente es el periodo pekinés de Matteo Ricci el que ha resultado más interesante a los investigadores, obviando su labor precedente en China o en la India, tanto desde la perspectiva local como en sus consecuencias europeas. Resulta verosímil considerar que las mediciones de Ricci fueron realizadas para ser enviadas al Colegio Romano, donde serían incorporadas a una discusión global, aunque las cartas conocidas entre Ricci y Clavius no parecen ahondar mucho en estos aspectos⁴. Además, se conoce su relación epistolar desde China con otro jesuita, Fuligatti (1550-1633), futuro alumno de matemáticas en Roma⁵. Este tipo de conexiones podrían haberse ampliado a otros científicos que dirigieron el aula matemática del Colegio Romano después de Clavius, tales como Christoph Grienberger (1561-1636) y Orazio Grassi (1590-1654). Otros distinguidos matemáticos vinculados al círculo romano serían Odo van

Maelcote (1572-1615), Niccolò Zucchi (1586-1670), e incluso Athanasius Kircher (1602-1680).

Un caso interesante de este intercambio de información lo ofrece el propio Clavius, quien en *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius* (Roma, 1593) modifica la posición de Calcuta, ubicándola en 96° 50' E. Estas nuevas informaciones fueron modificando las tablas de localización de ciudades a nivel mundial. La rectificación en estos términos obligaba a mediciones realizadas *in situ*, cuyos resultados debían ser devueltos a Roma de algún modo. Es posible que la prolongada estancia de Ricci en la India permitiera llevar a cabo estas mediciones, que también pudieron realizarlas Schreck o Rubino desde Cochim. De la misma forma, el matemático italiano o el citado colegio estarían en contacto directo con las tradiciones matemáticas de la escuela de Kerala, que serían conocidas por Clavius en estos años⁶. Es sabido que Ricci residió en el colegio de Cochim, junto con los dos citados matemáticos⁷. Paradigmáticamente, según algunos autores la cuestión central era las diferencias entre el calendario local y el occidental. En este momento Clavius formaba parte de la comisión creada al efecto para modificarlo en Europa; el colegio de Cochim debió conocer y analizar el de la Escuela de Kerala, y Ricci sería encargado de estudiar el chino por orden del propio emperador.

No cabe duda de que la llegada de Ricci a Pekín abrió un nuevo centro matemático en Asia, directamente conectado con Roma⁸. Pero a este habría que unir el colegio de Macao, más accesible a la llegada de los jesuitas y de las tradiciones europeas, siendo además antesala de Pekín⁹. Parece probable que Ricci en primer lugar, y su sucesor Johann Adam Schall von Bell, conocido en China como Tāng Ruòwàng, 汤若望 (1592-1666), sirvieran de enlace entre la tradición oriental, tanto india como china, y los nuevos planteamientos matemáticos propuestos en Europa. Algo similar puede decirse de un personaje mucho más cercano a la ciudad de Sevilla y continuador de la labor de Ricci y Schall en Pekín: el belga Ferdinand Verbiest (1623-1688). Aunque formado primeramente en Bruselas y Roma, fue en la capital andaluza donde terminó sus estudios y se ordenó sacerdote en 1655. Ese mismo año, el 13 de abril, obtendría su doctorado en el colegio jesuita¹⁰. La presencia en Sevilla de Verbiest pudo estar justificada por su inicial destino americano que finalmente fue sustituido por China por sus conocimientos científicos, los cuales debía haber adquirido con anterioridad a su llegada a España, a donde vino a ampliar sus estudios en Teología y no en Artes¹¹. Durante la estancia de Verbiest en Sevilla se carteo con Athanasius

Kircher, lo que pudo servir para vincular la comunidad científica jesuita de Sevilla con las novedades que planteaba el investigador desde Roma¹². Además, en la ciudad fue amigo de “A. Araoz”, que según la documentación era un gran experto en matemáticas, aficionado a la música y al diseño de fuentes, que aún no ha podido identificarse con seguridad¹³. Algunos estudiosos han asegurado que se trata del padre Antonio Araoz, pero debe ser un homónimo de aquel pariente de San Ignacio que fue primer provincial de Castilla¹⁴. Este desconocido personaje debió ser según algunos estudios su director espiritual en Sevilla, pero por el momento resulta imposible ofrecer más información al respecto¹⁵. Además, Verbiest debe incorporarse a la nómina de matemáticos formada en España antes de su envío a China, entre los que se encontraron Diego Pantoja y Pedro Gómez¹⁶.

La presencia en Sevilla de Antonio de Araoz, que no ha despertado interés historiográfico hasta ahora, es la única muestra de la enseñanza de las matemáticas en la ciudad en este momento. Aunque no eran pocos los colegios jesuitas donde se impartían estos estudios, no se conoce un aula específica en Sevilla en línea con la que existía en Madrid¹⁷. En la capital andaluza sí que se encontraba una institución similar, ajena al control de la Compañía de Jesús, que fue la Casa de la Contratación, a la que pudo estar vinculado Araoz¹⁸. Durante el transcurso de la mesa redonda se mostró cómo encajaba el estudio de las ciencias en la formación jesuita, pero como de igual manera no resultaba un elemento central, a pesar de sus importantes consecuencias para algunos fenómenos culturales y en especial para la labor misional, tanto en Asia como en América¹⁹.

Continuando con las cuestiones suscitadas en torno a la primera conferencia, la figura de Matteo Ricci continuó siendo objeto de discusión al tratar el tema de sus reglas mnemotécnicas conocidas en China como *xiguojifa*, 西国记法, que viene a significar “métodos de memoria de los países occidentales”. Dentro del coloquio se planteó la importancia que alcanzó la mnemotecnia en la cultura jesuita de la época moderna²⁰. Lo que era una parte más de la formación tradicional de la Compañía fue aprovechado por Ricci para hacer interesante el cristianismo a la élite local. La China administrativa seleccionaba a sus funcionarios a partir de un complejo sistema de exámenes donde la memoria tenía un papel fundamental. Contar con reglas mnemotécnicas ofrecía unas ciertas garantías de éxito que aseguraban un *status* social dentro de la burocracia china, por lo que las enseñanzas de Ricci fueron muy apreciadas entre los funcionarios y se difundieron con rapidez²¹. A diferencia de otras



Biombo Namban, Escuela Kanô, finales XVI-principios XVII. Namban Bunkakan, Osaka

cuestiones culturales transferidas por los jesuitas a las élites chinas, tales como el uso de la perspectiva pictórica o diferentes tipologías arquitectónicas, estas reglas mnemotécnicas debieron tener una trascendencia para los jóvenes estudiantes mucho más profunda.

A la luz de lo expuesto resulta evidente la importancia de las redes culturales para la comprensión tanto de la realidad de la presencia occidental en Oriente, como su consecuente impacto en Occidente. Si esto ha sido expuesto para el ámbito chino del siglo XVII, no lo es menos para este periodo en Japón como ha mostrado la Dra. Barlés. Durante su intervención se tocaron dos aspectos que fueron posteriormente desarrollados durante la discusión. En primer lugar cómo el martirio sufrido por los misioneros en Japón impactó a Europa, y provocó un interés hacia estos nuevos mártires²². Además de nuevas reliquias, suponían un testimonio de nuevos misioneros como la Compañía de Jesús en una tierra recientemente conocida. Por otra parte, las redes culturales establecidas principalmente por misioneros, y en especial por la Compañía de Jesús, fueron básicas para la transmisión de información sobre aspectos culturales entre Oriente y Occidente.

Para el caso que ocupó a la presentación de la Dra. Barlés, sobre los textos relativos al mundo japonés, es evidente la importancia de las cartas de los misioneros enviados a Oriente. En ellos se tratan diferentes aspectos que van desde las particularidades de los japoneses y su actitud frente al cristianismo a cuestiones más culturales como objetos artísticos o la ceremonia del té. Es evidente que muchas de estas informaciones serían muy valoradas por los jóvenes misioneros que serían enviados a Oriente sin una formación específica previa, pero resulta claro que también vino a

satisfacer el interés por estas culturas exóticas de algunos nobles. Un caso conocido parcialmente es el de la VI Duquesa de Aveiro, María Guadalupe de Lancaster (1630-1715), quien mantenía relación epistolar y sirvió de mecenas de algunos misioneros con un reconocido interés y conocimiento sobre Asia²³. Un caso de reciente estudio es el de Maria Theresia Von Fugger-Wellenburg (1690-1762)²⁴. Otro ejemplo, esta vez apuntado por la Dra. Barlés, es el de Vicencio Juan de Lastanosa (1607-1681), más conocido por ser amigo y promotor de la obra de Baltasar Gracián. Lastanosa contaba con una pequeña biblioteca específica de temas orientales entre los que se encontraba entre otros el Bujeda de Leiva sobre Japón (Zaragoza, 1591)²⁵. Por el momento no se tiene constancia de que este personaje mantuviera una relación directa con los misioneros, por lo que podría servir como contrapunto al perfil de María Guadalupe de Lancaster. Durante la discusión se planteó la posibilidad de que estos mismos nobles estuvieran detrás de la publicación de los textos. En la época era habitual que los autores buscaran la protección de la nobleza dedicándoles las ediciones. Más allá del ejemplar perdido de la *Historia de China* que escribía la citada Duquesa de Aveiro, y que habría publicado ella misma, aún no existen investigaciones que permitan asegurar que existió un mecenazgo de la nobleza en la publicación de este tipo de textos.

Una vez enlazadas las dos ponencias que precedieron la discusión se propuso por parte de los asistentes la discusión sobre las razones que llevaron a los misioneros a embarcarse hacia las Indias. Se planteó la necesidad de clarificar si se trataba de una búsqueda del martirio, si se trataba de un caso más del carácter aventurero del hombre del momento, o si formaba parte del espíritu apostólico de los jóvenes aspirantes de la Compañía de Jesús.

Diferentes participantes recordaron la amplia formación exigida para los misioneros, que eran seleccionados de los colegios europeos antes de su envío definitivo a las Indias²⁶. Aducían que aunque el peligro del martirio estaba presente, la principal motivación fue la apostólica, que podía entenderse tanto en un plano estrictamente religioso como también cultural, ya que muchos llegaban a la Compañía tras años de formación en otros ámbitos. De la misma forma cabe decir que el interés por Asia que queda patente en gran parte de la documentación hay que entenderlo a partir del profundo desconocimiento que se tenía de la realidad, a pesar de lo planteado en páginas anteriores. Durante el siglo XVI y buena parte del XVII ni siquiera los nobles más interesados en Asia diferenciaban con claridad las Indias Orientales de las Occidentales y sus mercancías características. El término *Indias*, en la amplitud geográfica que permite fue un recurso habitual para evitar concretar los orígenes concretos de muchas piezas. En este mismo sentido algunos estudios han mostrado cómo algunos misioneros con pretensiones iniciales de ir a China terminaron siendo enviados a Nueva España, con las diferencias que eso suponía²⁷.

Las redes culturales que se están planteando enlazan principalmente Occidente y Oriente, pero resulta interesante además observar la mundialización de los territorios intermedios. El mundo islámico, o el África subsahariana no eran desconocidos en el siglo XVI ni para el mundo chino ni para el europeo, pero resulta evidente que la forma de presentarse en estos momentos es diferente. Mientras en el siglo XV y XVI los contactos fueron puntuales y se circunscribieron casi totalmente a la actividad comercial, en los siglos XVII y XVIII, China, y en un primer momento también Japón, se enfrentaron a un amplio abanico de *extranjeros* en forma de viajeros, misioneros o embajadores. Las artes del momento son buen ejemplo de ello, ya que en algunos biombos *namban* aparecen personajes ataviados a la cristiana pero también se encuentran otros de raíz islámica²⁸. Algo similar puede decirse de las vistas de ciudades, ya que además de capitales del orbe católico como Roma, Lisboa o Sevilla, aparece también Estambul. En otros biombos aparecen un mayor número de representaciones de ciudades, según Curvelo, fruto de la presencia en Japón entre 1590 y 1592 del cartógrafo portugués Inácio Moreira. Es posible que en este tiempo facilitara copias de algunos mapas, y ejemplares de algunas obras cartográficas a la

nobleza japonesa que posteriormente la incorporó a las obras *namban*. Quizás en la misma línea haya que entender el fortalecimiento de las relaciones entre el mundo Extremo Oriental y el ámbito islámico, marcado por la presencia holandesa de la Compañía de las Indias Orientales.

Toda la discusión lleva a una primera cuestión que es la importancia de las redes interoceánicas para la comprensión de la transferencia cultural a escala global. Aunque el ejemplo de personajes concretos como Matteo Ricci puede servir de muestra de fenómenos mucho más intensos, resulta más plausible que la continuidad en estas relaciones y un mayor número de personajes implicados produjeron procesos simbióticos más profundos y con concomitancias en ámbitos topográficos más amplios. Así, fueron llegando a Europa noticias de Japón gracias a fuentes muy similares en formulación pero con particulares puntos de vista, lo que fue creando una imagen más compleja y más fiel de la realidad nipona, que desgraciadamente se vio truncada con el casi total cierre del archipiélago al comercio exterior durante el *sakoku*, 鎖国.

Estas redes culturales enviaban novedades culturales, desde las teológicas hasta las filosóficas, desde un punto al otro del globo, pero al final la realidad obligaba a “enfrentarse al otro”. Así aparece una de las cuestiones más candentes en la reciente historiografía sobre la época moderna, el estudio del concepto de *extranjero* y su eco en el coleccionismo. El contacto directo con la *alteridad*, o más habitualmente con el término inglés de *otherness*, lleva a cuestionarse por la propia identidad que tiende a reafirmarse o a mestizarse, atacada por los envites de una primera mundialización. El *otro* no es solo el europeo para el chino, sino también el armenio para el novohispano, el negro para el moghul. Cuando un holandés es retratado en la corte safávida o cuando un camello cruza las calles de una ciudad japonesa, el concepto de extranjero toma un valor polivalente, muy alejado de la simplista visión maniqueísta de dos civilizaciones en contacto. Esta nueva realidad, fruto de un movimiento mundializador, no puede estudiarse ya con perspectivas eurocéntricas, donde el objeto de trabajo es solo la expansión europea en otros territorios. Al contrario, el interés radica en los múltiples y diversos cambios que provocaron en todo Asia, América y África los contactos con la presencia europea. De la misma forma, hay que continuar por la senda marcada por estudios previos en el conocimiento de las identidades al presentarse ante *otros*, rodeada de *otros otros*.

1. Este personaje ha despertado mucho interés historiográfico, especialmente en los últimos años debido al centenario de su fallecimiento. Por su novedad en la incorporación de fuentes orientales podría destacarse Po-chi Hsia, R. *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci, 1552-1610*. Nueva York, Oxford University Press, 2010.
2. Baldini, Ugo. "The Academy of Mathematics of the Collegio Romano from 1553 to 1612" en Feingold, Mordechai (ed.). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Massachusetts, MIT, 2003, p. 72.
3. Resulta muy interesante la visión que ofrece Engelfriet en un reciente estudio sobre el tema. Engelfriet, Peter M. *Euclid in China: The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements in 1607 & its Reception up to 1723*. Leiden, Boston, Colonia, Brill, 1998, pp. 50-52.
4. La correspondencia de Ricci fue publicada en D'Arelli, Francesco (ed.). *Matteo Ricci lettere (1580-1609)*. Macerata: Quodlibet, 2001. Otros textos de interés son Baldini, Ugo and Napoletani P. D. *Corrispondenza. Christoph Clavius*. Pisa: Università di Pisa, 1992. Baldini, Ugo. "The Academy..." , pp. 47-98.
5. *Ibid.*, p. 90.
6. Gheverghese Joseph, Georg. "A passage to Infinity: The contribution of Kerala to Modern Mathematics" en Bala, Arun. *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 35-54.
7. *Ibid.*, pp. 42-45.
8. Sobre el desarrollo astronómico de los jesuitas de Pekín debe consultarse Udías, Agustín. "Jesuits astronomers in Beijing: 1601-1805". *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*. Nº 35 (1994), pp. 463-478.
9. Baldini, Ugo. "The Jesuit College in Macao as a meeting point of mathematical traditions". Saraiva, Luís y Jami, Catherine. *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*. Singapur, World Scientific Publishing Co., 2008.
10. Golvers, Noël. *The Astronomia Europaea of Verdinan Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries*. Institut Monumenta Serica, 1993, p. 17.
11. Solís de los Santos, José. "Los jesuitas y la cultura humanista en Sevilla (1554-1767)". *Fondos y procedencias. Bibliotecas en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, pp. 41-59.
12. Golvers, Noël. *Ferdinand Verbiest, S. J. (1623-1688) and the Chinese Heaven*. Leuven: Leuven University Press, 2003, p. 21.
13. Golvers, Noël. *The Astronomia Europaea of Verdinan Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries*. Institut Monumenta Serica, 1993, p. 17.
14. Antonio de Araoz nació en 1511 y su muerte está datada en 1572. Aunque estuvo vinculado con el ámbito andaluz no se le conoce ningún tipo de formación o interés matemático.
15. Tal y como apunta De los Santos, la documentación debe encontrarse principalmente en los fondos del Colegio de Santa María de Jesús y de la Universidad de Sevilla.
16. Según Baldini, Pantoja se formó en Toledo, mientras que Gómez lo hizo en Alcalá. La primera opción resulta francamente difícil, mientras que la segunda debe referirse al Colegio Imperial de Madrid, donde seguramente también se formó Pantoja.
17. Algunos autores apuntan la importancia del eje Sevilla-Cádiz dentro de la actividad matemática de la Compañía de Jesús en el siglo XVII. Ausejo, Elena. *Las matemáticas en el siglo XVII*. Madrid, Akal, 1992, p. 40.
18. Para más información sobre la institución en este contexto puede consultarse Sánchez Martínez, Antonio. "La institucionalización de la cosmografía americana: la Casa de la Contratación de Sevilla, el Real y Supremo Consejo de Indias y la Academia de Matemáticas de Felipe II". *Revista de Indias*. 2010, vol. LXX, nº 250, pp. 715-748.
19. Para una revisión del tema realizada por el propio Udías, con referencias al caso guaraní véase Udías, Agustín. *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003.
20. Un estudio que puede venir a mostrar una visión general del ámbito español lo ofrece Rodríguez de la Flor, Fernando. *Teatro de la memoria: siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, Junta de Castilla y León, 1996.
21. Elman, Benjamin A. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 270.
22. Un caso cercano es la celebración en Carmona de las fiestas de canonización trabajadas recientemente. Méndez Rodríguez, Luis. "Festejos por la canonización de los mártires del Japón. Carmona, escena de los jesuitas". *Laboratorio de Arte*. Nº 19 (2006), pp. 483-494.
23. Moura Sobral, Luís de. "María Guadalupe de Lencastre (1630-1715). Cuadros, libros y aficiones artísticas de una duquesa ibérica". *Quintana*. nº 8. 2009. Pp. 61-73. También puede verse Díaz Esteban Fernando. "Una mujer orientalista del siglo XVII: La Duquesa de Aveiro". *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo CCIV. Nº II. 2007, pp. 199-220.
24. Po-Chia Hsia, Ronnie. (ed.). *Noble patronage and jesuit missions. Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006.
25. Catálogo de la exposición *Vicencio Juan de Lastanosa (1607-1681): la pasión de saber*. Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007, pp. 25-27.
26. Continuando con lo expuesto anteriormente, un texto especialmente significativo en este sentido sería la carta escrita en 1680 en Cádiz por parte de Eusebio Francisco Kino (1645-1711) a la Duquesa de Aveiro, en la que decía: "que en ninguna otra provincia de la Compañía hay tantos jesuitas que dediquen tanta atención a las matemáticas como en la provincia de Alemania Superior, y esto lo hacen con la expresa intención de ir algún día a las misiones chinas". Findlen, Paula. "De Asia a las Américas: las visiones enciclopédicas de Athanasius Kircher y su recepción". Corsi, Elisabetta (ed.). *Órdenes religiosos entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México, Colegio de México, 2008, pp. 105-140.
27. *Ibid.*, p. 107.
28. Un caso especialmente significativo es el *Biombo con el Mapa del Mundo y cuatro ciudades* del Museo Municipal de Kobe. García Gutiérrez, Fernando. *Lo Sagrado, lo Caballeresco y otros temas. Japón y Occidente III*. Sevilla, Guadalquivir, 2008, pp. 170-171. Para una visión más amplia sobre la representación de Sevilla en el arte namban puede citarse también García Gutiérrez, Fernando. "Sevilla en la pintura japonesa". *Laboratorio de Arte*. Nº 13. 2000, pp. 59-78. Para otra visión sobre los *biombos cartográficos* de finales del siglo XVI véase Curvelo, Alexandra. "Copy to convert. Jesuits' missionary practice in Japan". Cox, Rupert. *The Culture of Copying in Japan. Critical and historical perspectives*. Londres-Nueva York, Routledge, p. 118.

“Mitad del mundo”. Isfahán, capital artística del Imperio safávida

Alfredo J. Morales
Universidad de Sevilla

Aunque pretendían tener su origen en Shaij Safí al-Din, fundador de una orden de derviches establecida en el siglo XIV al noroeste del Irán, la dinastía safávida surgió en 1501. El nuevo estado fue en realidad una teocracia pues tanto su fundador Ismail, como sus sucesores pretendían remontar su origen al yerno y sucesor de Mahoma, Ali ben Abu Talib, afirmando tener un estatus semidivino, como reencarnación de los imanes chiítas. El entusiasmo religioso que demostró Ismail por la corriente religiosa que ellos representaron, se manifestó en su empeño por apartar a los sunnitas de la administración y de los puestos claves del estado, mientras apoyaba y encumbraba a quienes se sumaban al chiismo. De esta manera consiguió imponerlo como religión oficial, contribuyendo a crear un sentimiento de identidad nacional que ha perdurado hasta la actualidad.

La primera capital del nuevo imperio fue establecida en Tabriz, pero la inseguridad ante el enemigo turco y su cercanía, además de la gran derrota que sufrieron ante ellos en 1514, obligaron a reconsiderar la situación, por lo que sus sucesores decidieron trasladar la capitalidad a la ciudad de Qazvin en 1555. Con ello no finalizó el acoso de los ejércitos otomanos, ya que supieron aprovecharse de la debilidad de los safávidas para arrebatarles nuevos territorios. La situación cambió cuando en 1587 el príncipe Abbas se hizo con el poder y emprendió la tarea de dar una nueva imagen política, económica y cultural del territorio de Irán, en donde se había concentrado el poder de la dinastía. Con el sobrenombre de “el Grande”, llevó a cabo una fecunda renovación del país después de concluir la guerra con los otomanos y de una lenta recuperación de los territorios que les habían arrebatado, labor que culminó en 1624 con la conquista de Irak y del Kurdistán. Sus victorias militares y la consiguiente estabilidad de las fronteras, especialmente en el flanco occidental, le

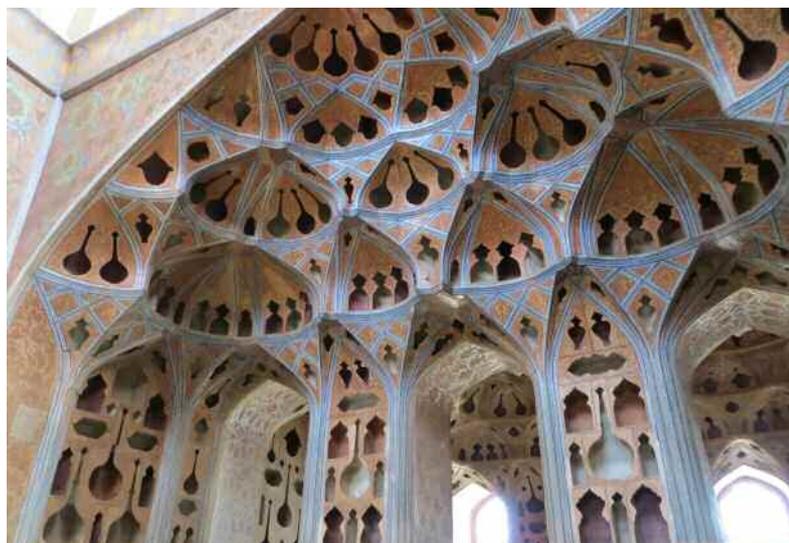
permitieron concentrarse en la política interior, llevando a cabo una centralización de todos los apartados de la vida pública, lo que incrementó el poder real, el cual tenía por sede la ciudad de Isfahán, designada nueva capital en 1598 y que fue convertida en una de las metrópoli más importantes del mundo islámico. Ya durante su reinado la capital safávida era conocida como la “perla del Islam” o “mitad del mundo”.

De ello dan cuenta los viajeros europeos que durante el siglo XVII llegaron a Irán por diversos motivos, si bien entre todos prevalecieron los de carácter económico. De hecho, el comercio con oriente fue la principal razón para la creación de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales el 31 de diciembre de 1600 y, dos años más tarde, de la Compañía General Neerlandesa de las Indias Orientales, las cuales tuvieron un especial protagonismo en las relaciones comerciales entre Europa y el imperio safávida. En el desarrollo de las mismas no solo incidieron las ventajas que suponía el comercio directo con las tierras iraníes, sino también el hecho de considerar a los safávidas como el mejor aliado frente a un enemigo común, el imperio otomano, al que pretendían aislar. Además, también favoreció la fluidez de las relaciones la tolerancia de los soberanos persas hacia los cristianos, especialmente en tiempos del sha Abbas I, quien procuró atraérselos mediante concesiones y permisos especiales sobre su religión, costumbres e incluso leyes, a fin de que establecieran sus talleres en Isfahán y centralizaran en ellos la producción de sus afamadas y solicitadas manufacturas, especialmente las textiles.

Con anterioridad a esta etapa de fluidas relaciones entre Persia y Europa hay constancia de algunos contactos de carácter artístico, siendo uno de los testimonios más interesantes de ello la presencia de un pintor italiano en la corte del sha Ismail I a quien se le encomendó la decoración de

las estancias de la residencia real. Sin embargo, sería en tiempos de Abbas I cuando se estrecharon los vínculos artísticos gracias a las pinturas que las delegaciones europeas regalaron tanto al soberano, como a los altos dignatarios de la corte, y sobre todo por la presencia en Isfahán de un pintor holandés que fue contratado para trabajar en el taller real. Gracias a las obras recibidas y al trabajo de este personaje los iraníes tuvieron ocasión de conocer las características de la pintura europea, especialmente en lo referente a la técnica de la perspectiva lineal y al empleo de la luz y de las sombras, fórmulas pictóricas que diferían de la tradicional concepción de las miniaturas y las ilustraciones de los libros persas, arte que había alcanzado una primera etapa de esplendor con anterioridad al estilo unitario que afectó a todas las creaciones artísticas del Irán del siglo XVII bajo el reinado de Abbas I. Prueba de ello son dos excepcionales obras, el *Shahnama* (*Libro del Rey*) y los *Jamsa*, colección de cinco poemas épicos, realizados para el sha Tahmasp I. El primero de estos extraordinarios libros corresponde a un poema épico redactado por Firdausi en torno al año 1000, que todavía es considerado como la epopeya nacional persa y valorado como el más ambicioso proyecto de libro del siglo XVI. Su texto, con más de 60.000 versos, se enriquece con hermosas miniaturas de riquísimo colorido en cuya realización desempeñó un papel destacado el gran pintor Sultán Muhammad. En el segundo intervino el calígrafo más famoso de la época, Mahmud al-Nishapuri, a quien se le denominaba “pluma de oro”, pero el libro no fue terminado en tiempos Tahmasp I, siendo completada su iluminación a fines del siglo XVII con miniaturas de Muhammad Zaman, en las que ya se advierte la influencia del arte europeo.

Como se dijo, en la recepción de los modelos procedentes de Europa desempeñó un papel destacado el sha Abbas I, quien además de ser un gran mecenas artístico, supo aprovechar las creaciones de los talleres reales con fines propagandísticos, como reafirmación de su poder y como valioso recurso para consolidar las relaciones comerciales. De hecho propició la producción de cerámica blanca y azul, a la manera de la porcelana china, pues las vajillas de este tipo eran muy apreciadas en Europa, alcanzando tales imitaciones una general aceptación, llegando a venderse en los países occidentales a elevados precios. Para alcanzar el adecuado grado de perfección de las manufacturas llegó a contratar alfareros chinos. También promocionó el arte de la seda y de las alfombras, que no solo abastecieron los mercados locales, sino que principalmente se destinaron a la exportación. Cuando el sha Abbas I trasladó la



Ali Qapu. Sala de música

capital del imperio a Isfahán, creó en la orilla sur del río Ziyanda el barrio de Nueva Yulfa, al que trasladó a los armenios que tenían el monopolio del comercio de la seda, a fin de que sus producciones fueran un importante recurso económico para las arcas del imperio. De hecho, al reclamo de tales creaciones llegaron hasta la capital numerosos representantes comerciales europeos, especialmente de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales. Pero no sólo las sedas persas tuvieron el reconocimiento y el favor de los reyes y nobles de los países de Europa, pues también las alfombras fueron creaciones altamente apreciadas y solicitadas desde las diferentes cortes occidentales. Especialmente valoradas son las que ofrecen un amplio y colorista repertorio de motivos florales que son conocidas como alfombras polonesas por un error acaecido en 1878 durante la Exposición Universal de París, cuando un escudo de armas de una pieza procedente de Cracovia fue identificado con el escudo de la familia noble polaca Czartoryski y llevó a considerarla como una creación de dicha procedencia. Estas alfombras, no solo eran regaladas por el sha a los invitados europeos, sino que también muchos príncipes y nobles las encargaban a los talleres reales persas, como consta que ocurrió en 1602, cuando el rey de Polonia Segismundo II Wasa, envió a un comerciante armenio a Kashan para comprar alfombras, y solicitó que se incorporara a las mismas el escudo real. Casi todas las alfombras polonesas ofrecen una composición similar con franjas de distinto tamaño que bordean un panel central, en el que se distribuyen una o varias mitades de medallones, apareciendo cuartos de medallones en las esquinas. Motivos florales, hojas y roleos constituyen los motivos decorativos que ocupan esas tramas



Chihil Sutun. Sala de Recepciones

geométricas. Se fabricaron con hilos de seda de brillante colorido, anudados a una urdimbre de algodón y seda.

La ciudad de Isfahán ya había sido la capital de Irán durante los siglos XI y XII, bajo el dominio de los seyúlcidas, época de la que se conservan importantes edificios en la zona norte de la ciudad, caso de la mezquita aljama. También los timúridas habían dejado testimonios de su arte en la urbe persa. Fue precisamente de las creaciones de unos y otros de las que partió la arquitectura safávida, dando lugar a sencillas composiciones basadas en la simetría y la adición, que respondían a diseños abiertos y sin novedades estructurales o formales, en los que el protagonismo corresponde a la azulejería con un vivo y variado colorido que recubre los paramentos y crea ilusorios efectos luminosos.

Cuando el sha Abbas I estableció la nueva capital en Isfahán trasladó hacia el suroeste, hacia el río Ziyanda, el centro económico, político y religioso de la ciudad. La Isfahán que entonces se originó, aunque evidentemente no es la más vieja ciudad planificada del Islam, es una de las pocas que aún conserva suficientes edificios como para permitir una reconstrucción casi completa de sus principales elementos. Ciertamente su planta no fue nueva en absoluto, puesto que tuvo que adaptarse a un conjunto de hitos urbanos preexistentes. El nuevo plan consistió en construir un enorme bazar de casi dos kilómetros de extensión que enlazaba el viejo maidan, localizado en las inmediaciones de la antigua mezquita aljama, en la que se sumaban obras de época abbasí y selyúcida, con otro de nuevo diseño, la plaza real llamada Naqsh-i Yahán (Dibujo del Mundo), nombre tomado de uno de los jardines erigidos en Samarcanda por Tamerlán. Este nuevo maidan, construido entre 1590 y 1595 para

servir de escenario a las ceremonias oficiales de la corte y para la práctica de ciertos deportes, es un gran rectángulo de 512 metros de largo por 159 metros de ancho, superficie que supera con creces a las mayores plazas europeas de su tiempo. Un posterior programa de obras llevado a cabo en 1602 convirtió su perímetro en un conjunto de tiendas distribuidas en dos pisos y que tenían acceso desde la plaza y desde las galerías que bordean el conjunto. Unas hileras de árboles y un canal intermedio, que posteriormente fue cegado, separaban esos establecimientos comerciales del espacio libre central. Por la noche iluminaban la plaza cincuenta mil lámparas de loza que aparecían colgadas de una serie de postes situados delante de los edificios. Al centro de cada uno de los frentes de la plaza se erigieron los pórticos de acceso a cuatro edificios singulares. En el flanco norte se localizó el ingreso al bazar nuevo, desde el que se alcanzaba el antiguo maidan. En el oriental se dispuso el correspondiente a la mezquita Shaij Lutfalá, mientras en el costado sur se levantó la entrada a la Mezquita del Sha, actualmente denominada del imán, que se proyectó para reemplazar a la antigua aljama de la ciudad. En el lado occidental se organizó el ingreso al conjunto palaciego llamado Ali Qapu, que puede traducirse como Puerta Elevada o Puerta Sublime, caracterizado por un pabellón dominante sobre la plaza, en cuya parte trasera se dispusieron amplios jardines tras los que se abre una larga avenida el Chahar Bagh, o Cuádruple Jardín, que era en realidad un boulevard dividido en dos calles por un canal central interrumpido por fuentes y cascadas y plantada de árboles y flores. En sus márgenes se edificaron los palacios y residencias nobiliarias. Tal composición venía a ser como una monumental alfombra de jardín, pero en tres dimensiones. En el extremo sur del Chahar Bagh se levantó en 1602 por el generalísimo de los ejércitos y favorito de Abbas I el puente Si-o-se Pul, el puente de los treinta y tres arcos, cuyos 300 metros de longitud permitían unir la ciudad con el barrio de Nueva Julfa, donde residían los armenios que controlaban la fabricación de textiles, especialmente de la manufactura de la seda, y con otro palacio real en el que destacaban sus hermosos jardines en terraza, el llamado Bagh-i Abbasaba, o Jardín de la Morada de Abbas.

El acceso al nuevo bazar antes citado, se resuelve como un gran pórtico o iwan flanqueado por galerías con pórticos de menores dimensiones y distribuidos en dos plantas, de características similares a los que bordean el resto de la plaza real. En sus enjutas y mediante espléndidos azulejos policromos se representó el signo de Sagitario, bajo el que se había fundado la ciudad de Isfahán.

Completaba la ornamentación una serie de pinturas murales, hoy casi desaparecidas, que representaban algunas de las victorias miliares del sha Abbas I. En los aludidos pórticos situados en los lados del gran iwan se situaban diariamente conjuntos de músicos con instrumentos de viento y percusión, que interpretaban un variado repertorio de composiciones musicales.

mientras en otra se cita como tracista de las inscripciones al calígrafo Ali Riza al-Abbasi, personaje que con posterioridad trabajaría en la Mezquita del Sha. Mediante otra inscripción localizada en el anillo interior de la cúpula se data la decoración en 1616 y en la existente en el nicho del mihrab se menciona al arquitecto Muhammad Riza, hijo del maestro Hussein, el constructor de la nueva



Maidan

Tras el iwan se disponía la alcaicería, que contaba con dos plantas, en la que se vendían tejidos suntuosos, sobre todo delicadas y exquisitas sedas. En el flanco oriental de este singular acceso se levantó la ceca, en la que se acuñaban las monedas, mientras en el lado occidental se edificó un monumental caravansar o han que disponía de ciento cuarenta dependencias, ocupando las de la planta baja los comerciantes de telas y joyas, mientras en el piso superior se ubicaban los orfebres y grabadores. A partir de este punto se originaba una extensa red de calles comerciales abovedadas, en cuyos cruces se situaron grandes cúpulas para servir de lucernarios, en las que se distribuían diferentes negocios, así como otros caravansares de menor tamaño, además de baños y un hospital.

La ya citada mezquita Shajj Lutfalá que se abre al flanco oriental del maidan debe su nombre al importante maestro y erudito Shajj Lutfalá Maisi al-Amili, quien llegó y se estableció en Isfahán a instancias del sha Abbas I. Se trata de un edificio cuyo verdadero destino no ha sido posible confirmar. Algunos estudiosos la han considerado como un oratorio privado del sha, lo que permitiría explicar su insólita planta, así como la ausencia de un patio y de un alminar. Fue la primera construcción monumental erigida en torno a la plaza y gracias a una serie de inscripciones pueden conocerse los nombres de sus autores, así como su proceso constructivo. Así, en una de ellas situada en el pórtico se establece el inicio de las obras en 1603,

capital safávida, a la vez que se fecha la finalización del edificio en 1618.

El acceso a esta mezquita es un gran iwan recubierto de azulejos policromos y cuya bóveda presenta delicados mocárabes. Sobre el mismo pero descentrada, surge la cúpula correspondiente al oratorio que destaca por sus brillantes azulejos de un vivo color amarillo con elegantes roleos blancos perfilados en azul. Del pórtico surge un estrecho y oscuro pasillo dispuesto en diagonal y que tras hacer un quiebro permite ingresar a un oratorio muy luminoso, de planta cuadrada y cubierto por cúpula. Ocho arcos apuntados sostienen dicha cúpula que está elevada sobre un tambor apoyado en pechinas y que ofrece una serie de paneles decorativos alternando con ventanas con celosías de cerámica con motivo vegetales que tamizan la luz que accede desde el exterior. El intradós de la cúpula está decorada por una especie de sol radiante del que surgen en franjas una serie de medallones de tamaño creciente conforme se acercan al tambor, que están ocupados por motivos florales. Todos los paramentos aparecen revestidos por azulejos y piezas de cerámica vidriada de color azul, sobre el que resaltan amplias inscripciones en blanco, ampliándose la gama cromática de dichas labores vidriadas con elementos en colores turquesa, corinto y amarillo. Frente a la oscuridad reinante en el pasillo de acceso, el espectador queda fascinado por la atmósfera misteriosa y de luminosidad suspendida que descubre al llegar al oratorio, en el que las

celosías transmiten sobre los coloristas muros las retículas de su decoración vegetal, originando en los mismos nuevos y móviles repertorios decorativos.

En el flanco sur del maidan se inició en 1611 bajo la dirección del arquitecto Abú l-Qasim la Mezquita del Sha, que fue concluida en sus aspectos esenciales en tiempos de Safi, el sucesor Abbas I, si bien algunos de sus elementos no se finalizaron hasta 1638. Gracias a una serie de inscripciones, diseñadas por ya citado Ali Riza, que están distribuidas sobre diversos elementos arquitectónicos se conocen los nombres de los responsables de su trazado y de algunos aspectos de su construcción. Así, Badi al-Zaman Tuni fue el responsable de elaborar los planos y de preparar el emplazamiento del edificio, mientras Ali Akbar al-Ispahani trabajó como ingeniero jefe y Muhibb Ali Beg actuó como contratista general.

El pórtico de acceso a esta mezquita está completamente revestido de hermosos azulejos de color azul, sobre los que destacan las bandas de inscripciones realizadas en cerámica vidriada blanca que sirve de enmarque. A ellos se suma la resplandeciente labor de mocárabes de la semibóveda, que se complementa con paneles decorados por estrellas y pámpanos que surgen de jarrones, así como otros situados a un nivel inferior que vienen a repetir diseños de alfombras. Dos altos alminares prácticamente cilíndricos flanquean la portada, que se prolonga lateralmente en dos cuerpos con balcones también revestidos de cerámica vidriada y que enlazan con la zona en la que se ubican las tiendas. Tras esta fachada el conjunto está girado 45° para orientar la quibla hacia La Meca, efectuándose dicho giro en el vestíbulo por lo que resulta prácticamente imperceptible para el espectador. Del mencionado vestíbulo arrancan dos pasillos, uno de los cuales

lleva a un patio porticado en el que se sitúa la letrina, mientras el otro conduce al patio de abluciones, configurado como un espacio monumental que ofrece cuatro grandes iwanes, uno al centro de cada flanco. Se alcanza aquí la máxima perfección de la mezquita de cuatro iwanes, al conseguirse el equilibrio de los diferentes componentes y al lograrse que se reflejen sobre la superficie del agua contenida en un gran estanque central, tanto los cuatro iwanes, como la colosal cúpula que corona el que sirve de oratorio. También ofrecen un ámbito cupulado los iwanes laterales, comunicados con dependencias que pudieron haber servido de madrazas, aunque carecen de las habitaciones correspondientes a los estudiantes. Dichas madrazas son simétricas y flanquean el oratorio, que presenta en sus flancos unas cámaras rectangulares cubiertas por ocho cúpulas revestidas de brillantes azulejos de cuerda seca, las cuales sirvieron como oratorio de invierno. El iwan principal está flanqueado por dos esbeltos alminares casi cilíndricos, si bien no se emplearon para llamar a la oración, pues dicha tarea se efectuaba desde un pequeño edículo situado sobre el iwan occidental, que recibe el nombre de “guldasta”. Tras aquellos se levanta majestuosa la monumental cúpula principal, que es doble y se eleva sobre un cuerpo de transición y un alto tambor, presentando trazado bulboso al exterior.

Los paramentos de la zona de oratorio presentan altos zócalos de mármol, recubriéndose el resto de las superficies con azulejos de cuerda seca, en los que predomina el color azul, si bien los motivos florales que los enriquecen ofrecen colores blancos, amarillos y verdosos. Un repertorio cromático parecido se empleó en los espléndidos azulejos de superficie lisa que revisten el tambor y el trasdós de la cúpula, si bien es el verde el color

Mezquita del Sha



que se eligió como fondo en ésta, empleándose el blanco para las inscripciones y los motivos de roleos, el azul para perfilarlos y para la banda epigráfica del tambor y el amarillo para completar la trama vegetal y los motivos florales de la cúpula. Por su gran altura y su brillante superficie se convierte en el principal protagonista del conjunto, a la vez que actúa como un hito urbano.

En el frente occidental del maidan se erige el Alí Qapu, la entrada al complejo palatino de Isfahán. En origen fue un sencillo atrio abierto ante el gran parque real, que fue erigido por el sha Abbas I sobre una construcción anterior de época timúrida. Se levantó entre 1597 y 1600, si bien en sucesivas etapas fue ampliado y renovado, hasta alcanzar su definitiva fisonomía de edificio de tres plantas. Una vez finalizadas las obras también sirvió como principal área de recepción y gracias a su monumental pórtico o talar, levantado dos pisos por encima del nivel de la plaza y que viene a recuperar la tradición persa de las grandes salas de audiencias de época aqueménida, se convirtió en una excepcional tribuna desde la que contemplar los espectáculos, deportes y desfiles que se desarrollaban en el maidan.

han conservado algunas que representan a gráciles mujeres de la corte, que responden a modelos codificados por el genial pintor Riza. El espacio más atractivo y sorprendente de este edificio se localiza en el último piso, cuya cubierta se ha realizado mediante delgados arcos y amplios mocárabes en los que se abren nichos con formas de piezas cerámicas, que sirvieron para alojar la colección de porcelana china. Era esta la llamada sala de la música y en ella se interpretaban piezas musicales en las fiestas y celebraciones nocturnas que tenían lugar en el edificio.

Tras el Alí Qapu se extendía un amplio parque en el que se integraban pabellones, jardines amurallados, patios y estanques. En las zonas más próximas al maidan se localizaban los talleres y edificios administrativos del palacio, así como los alojamientos destinados a sirvientes y vigilantes. Detrás y distribuidos entre jardines se situaba la residencia del sha, de sus esposas y de otros miembros de la familia real.

En el jardín occidental del Alí Qapu se levantó el pabellón más grande de cuantos integraban la residencia real, el llamado Chihil Sutun, construido por Abbas II a partir de 1647 y en el que se



Mezquita Shaj Lutfalá

El bloque principal está subdividido en cinco pisos más uno intermedio que difieren en planta, no existiendo correlación entre los soportes que verticalmente sostienen el edificio, lo que prueba que se trata de una construcción realizada mediante adiciones. En muchos casos la función de las diversas dependencias se sabe o puede deducirse, sin embargo se desconoce el cometido de las habitaciones más pequeñas. Sus paredes estuvieron decoradas con pinturas murales, de las que solo se

reaprovechó un edificio anterior. Resultó muy dañado por un incendio en 1705, por lo que debió ser profundamente restaurado, correspondiendo a este momento el gran pórtico o talar que precede a la construcción y que ofrece veinte esbeltas columnas de madera soportando la techumbre plana y que al reflejarse en el gran estanque delantero resultan duplicadas, de ahí su nombre que puede traducirse como Cuarenta Columnas o Innumerables Columnas.

El edificio está compuesto por tres áreas claramente diferenciadas. La zona delantera corresponde al ya citado pórtico o talar. Tras él se sitúa una profunda antesala flanqueada por salas rectangulares que al fondo cuenta con un iwan cubierto por una bóveda de mocárabes recubiertos de espejos. El tercer sector es una amplia sala de recepción cubierta por diferentes bóvedas, en cuyos ángulos se disponen unas salas auxiliares, mientras los flancos son pórticos abiertos al exterior. Todo el conjunto se levanta sobre una plataforma rodeada en tres de sus frentes por canales hechos en piedra y jalonados por fuentes y otros surtidores, cuyas aguas se vierten en el estanque situado delante del talar. También se emplearon las fuentes y los canales con agua para enlazar el interior y el exterior del edificio. Había una fuente delante del iwan oriental y otra en el pórtico, habiendo existido una tercera en el flanco occidental que enlazaba con la primera mediante un canal atravesado por puentes.

Uno de los aspectos más importantes de este edificio es la decoración pictórica que recubre la mayor parte de sus muros. Las pinturas de menor tamaño se encuentran en las habitaciones que flanquean el iwan y parecen corresponder a una fecha próxima a 1650. Se trata de representaciones

murales de la sala de recepciones, que se datan en la década de 1670, son de carácter histórico y en ellas se emplearon la perspectiva y los juegos de luces y sombras según los usos y normas occidentales. Corresponden a escenas de batallas protagonizadas por los principales shas safávidas, caso de Ismail, Tahmasp, Abbas I y Abbas II, así como a representaciones de los banquetes y recepciones que estos soberanos ofrecieron a los monarcas aliados y a sus delegados. Las escenas ofrecen una vivaz imagen del protocolo y ceremonial cortesano, de las costumbres alimentarias, de las diversas indumentarias según el origen y rango de cada individuo, así como de la configuración y decoración de los ámbitos privados del palacio. En ellas destacan, junto a las representaciones de los personajes políticos, los grupos de músicos y bailarinas que amenizaban las celebraciones.

El segundo pabellón existente en la zona palaciega es el llamado Hasht Bihisht, expresión traducible como Ocho Paraísos, que fue mandado construir en 1669 por Sulaimán I, sucesor de Abbas II. Ese nombre parece derivar de su planta, constituida por ocho estancias dispuestas alrededor de una sala con cúpula central, aunque también se ha relacionado con los ocho cielos de la cosmología

Puente Si-o-se Pul



de pequeño formato que guardan estrecha relación con las miniaturas e ilustraciones de manuscritos coetáneas, hasta el punto de haberse atribuido su realización a Muhammad Qasim, uno de los principales pintores de la corte de Abbas II. Aunque algunos de los temas representados parecen haber sido tomados de fuentes literarias, otros corresponden a escenas campestres en las que grupos de jóvenes comen, beben y charlan animadamente recostados en almohadones a la sombra de los árboles. Por su parte las pinturas

islámica. El pabellón ofrece dos grupos de cuatro cámaras octogonales en dos pisos que rodean un octógono central cubierto por bóveda de mocárabes y linterna central. Los grandes arcos de cada frente llevan a unos pórticos sobre los jardines que ofrecen cubiertas planas apoyadas en parejas de columnas de madera que presentan capiteles de mocárabes. Las estancias superiores de los frentes sur, este y oeste se comunican entre sí mediante pasarelas. Hay en este edificio una estrecha relación entre interior y exterior, pues desde dentro se puede contemplar

fácilmente el jardín, mientras desde éste se tiene una visión permanente del pabellón. Dicha relación se acentuaba por las fuentes y canales que vertían el agua en grandes estanques.

El edificio estuvo ricamente decorado con pinturas y paneles de azulejos. De las primeras son testimonio las existentes en la bóveda central de mocárabes, que corresponden a motivos vegetales. Su compleja trama y su carácter ondulante contrastan con los nítidos perfiles de los objetos de cerámica que se han recortado en algunos paneles que cubren paredes y el intradós de los arcos. Carácter figurativo tienen las representaciones realizadas en azulejería, que ofrecen animales y escenas cortesanas, con parejas en amplios jardines, comiendo y bebiendo, que son atendidos por grupos de servidores. La mayor parte de esos paneles de azulejos, que fueron renovados en el siglo XIX, forman parte en la actualidad de las colecciones de diversos museos.

La zona palatina quedaba limitada por el Chahar Bagh, el ajardinado bulevar que se extendía hacia el río Ziyanda. En el mismo se abre la entrada a la gran madraza llamada Madar-i Sha, o de la madre del sha, que se erigió por el sha Hussein formando parte de un conjunto monumental en el que se alinean además un caravansar, establos y un bazar, cuyos ingresos servían para el mantenimiento de esa fundación educativa. La madraza sigue la planta tradicional de cuatro iwanes alrededor de un gran patio rectangular de esquinas achaflanadas, distribuyéndose en dos pisos las habitaciones destinadas a los estudiantes. En ella destaca el iwan que sirven de oratorio, coronado por una gran cúpula que copia la existente en la Mezquita del Sha. Aunque sin alcanzar la calidad de los azulejos que enriquecen este edificio, también sobresale esta madraza por su rica decoración de cerámica vidriada y polícroma, que espejea a la luz del sol y por los reflejos de la superficie del agua del gran estanque central.

El citado Chahar Bagh enlaza con el mencionado puente Si-o Se Pol, o puente de los treinta arcos, que cruza el río Ziyanda y comunica con el barrio de Nueva Yulfa, donde residían los armenios que controlaban las manufacturas y el comercio de la seda. Se trata de una importante obra de ingeniería mandada construir en 1602 por el general Alavardi Kan, que ofrece una calle central para el tránsito de carros y medios de transporte y dos vías en los flancos destinadas al paso de los peatones. Aunque de mayores dimensiones, este puente resulta menos complejo y monumental que el llamado Jwayu, erigido en 1650 por orden del sha Abbas II. Además de facilitar el cruce del Ziyanda, por su singular configuración es un lugar para el

reposo y la contemplación del curso del río y para disfrutar del frescor que aportan sus aguas. Al nivel de la calle cuenta con dos estrechos pasajes con nichos abovedados que se destinan a los peatones, los cuales flanquean una vía central destinada al tráfico comercial. Al centro de cada uno de sus frentes se sitúan pabellones salientes con iwanes abiertos sobre el curso de las aguas, mientras en ambos extremos hay estructuras pentagonales que también se abren con iwanes. El tablero inferior del puente, jalonado por los tajamares y contrafuertes, es en realidad una galería cubierta bajo la que discurren las aguas río, cuyo rumor y frescor lo convierten en un lugar placentero y relajante.

Aunque la dinastía safávida continuó gobernando hasta el primer cuarto del siglo XVIII, los acuciantes y generalizados problemas económicos, el desinterés de los soberanos por las empresas artísticas, el creciente fanatismo religioso y las revueltas sociales protagonizaron la etapa final de su dominio. De hecho, no se plantearon nuevos proyectos urbanísticos, ni se emprendieron nuevas obras en Ispahán. Es más, durante los cambios políticos que se vivieron en Irán a fines del setecientos se estableció la capitalidad en Teherán, perdiendo así Isfahán el protagonismo del que había gozado durante casi doscientos años. No obstante, la ciudad mantuvo el urbanismo y los grandes monumentos con los que los primeros soberanos safávidas la habían ennoblecido y conservó en el imaginario colectivo su condición de “Perla del Islam”.

Bibliografía

- Blair, Sheila S. y Bloom, Jonathan M.: *Arte y arquitectura del Islam. 1250-1800*. Madrid, 1999.
- Blair, Sheila S. y Bloom, Jonathan: “Arquitectura”. “Irán: safávidas y qayaríes”, en Hattstein, Markus y Delius, Peter (ed.): *El Islam. Arte y Arquitectura*. Barcelona, 2001.
- Blunt, W.: *Isfahan, Pearl of Persia*. Londres, 1974.
- Brend, Barbara: *Islamic art*. Cambridge, Massachusetts, 1991.
- Canby, Sh. R.: *The Golden Age of Persian Art 1501-1722*. Londres, 1999.
- Cuneo, Paolo: *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico*. Roma-Bari, 1986.
- Fusaro, Florindo: *La città islamica*. Roma-Bari, 1984.
- Hillenbrand, Robert: *Islamic architecture. Form, function and meaning*. Edimburgh, 1994.
- Michell, George (dir.): *La arquitectura del mundo islámico*. Madrid, 1985.
- Savory, R.: *Iran under the Safavids*. Cambridge, 1980.
- Welch, A.: *Shah Abbas and the Arts of Isfahan*. New York, 1979.

“As marvelously impressive, as the artist’s brush was ever able to paint”. Willem Schellinks (1627-1678), A Dutch Artist inspired by Indian Miniature Painting

Jan de Hond
Rijksmuseum, Amsterdam

Flower pyramids, Delft, ca. 1692, Rijksmuseum, Amsterdam



With the Dutch East Indian Company or VOC, founded in 1602, and Dutch West Indies Company, or WIC, founded in 1621, the Dutch Republic emerged in the seventeenth and eighteenth century as a leading international commercial power with trading posts all around the world. This worldwide commercial network ensured a constant supply of exotic items to the Netherlands. Shops had already appeared in the cities of Holland and Zeeland in the early seventeenth century specialising in rare items from the East and West Indies. Visitors to the country were astonished at the quality and quantity of unusual curiosities from East and West in the many Dutch cabinets of curiosities.

Much has been written on the influence of all these exotic items on Dutch taste and on Dutch Art. Items such as eastern carpets, Chinese or Japanese porcelain and Indian textiles (chintzes) became almost standard elements of a Dutch 17th or 18th

century interior. In the more luxurious canal houses, country estates or palaces one could even find exquisite Japanese lacquer cabinets or beautiful chests from India, inlaid with precious metals, ivory or mother of pearl.

On this slide, you can see a very recent Rijksmuseum acquisition, a large, rare and beautiful Japanese lacquer chest. The chest was brought from Japan to the Netherlands by the VOC around 1640. It later became part of the collection of the famous French Cardinal Mazarin. And here is another example: an ivory pipe case made in Ceylon around 1700 for a Dutch pipe-smoker. It is made of pine, veneered with ivory.

Several of these exotic items can also be seen in the unique doll’s houses in the Rijksmuseum. These doll’s houses were not intended as children’s toys. They were a favourite pastime for wealthy ladies who used them as display cabinets. Today these doll’s houses are a unique source for everyone interested in Dutch 17th century interiors. Here you see the doll’s house of Petronella Dunois, dating from 1676. The soft furnishings in the Doll’s House nursery, for example, are all Indian chintz. The walls are covered with Indian chintz from floor to ceiling and also the bed curtains are made of the same material. The doll’s house of Petronella Oortman, dating around 1690-1710, was even more luxurious. In this doll’s house you can find a ‘best’ kitchen decorated with Chinese and Japanese porcelain. The room is wholly Chinese – from the porcelain cabinet against the back wall, the porcelain on the cupboard and the mantelpiece, the parrot cage, to the decorated screens in front of the windows above the cupboard. Even more amazing, almost all the porcelain plates in the cabinet come from China and Japan, and were probably especially ordered for this doll’s house. Most of the other items, like the jugs, cups and jars with lids, were made in the Netherlands from milk glasses and



Pipe case, Ceylon, ca. 1700, Rijksmuseum, Amsterdam

decorated in Chinese style. It is almost impossible to tell them apart from real porcelain.

These exotic objects directly influenced the Dutch applied arts. A well-known example is of course our Delftware. Delftware started as an imitation of Chinese porcelain, a cheaper alternative. The Delft companies not only copied the blue-and-white colour scheme, they also imitated Chinese shapes and even Chinese decorations. This is an example of early 17th century Chinese Kraak porcelain, found in a VOC shipwreck near the island of Saint Helena. The porcelain was aboard the VOC Indiaman “Witte Leeuw” or “White Lion” when it sunk in 1613 on its return from Batavia to Amsterdam. And here is an example of Delftware, made around 1660. The similarities are obvious. And just another example: these impressive flower pyramids dates from 1692. The colour scheme – blue and white – the decoration in chinoiserie style, and even the shape itself – a combination of a western pyramid and a Chinese pagoda (Nanking tower) – refer to Chinese art.

Less well known, but also interesting, are the early attempts to imitate Japanese lacquer. Already in 1609 Willem Kick from Amsterdam obtained a patent from the Dutch government to produce lacquerwork. The Rijksmuseum possesses 3 jewel boxes assigned to Willem Kick and one of these is dated 1618. It is obvious Kick was inspired by the famous Japanese Namban chests. It is funny that these Namban chests were in turn already influenced by western furniture, especially the shape with the curved lid.

However one must say the influence of these exotic cultures was mostly restricted to the applied arts in the 17th century. The pictorial arts of the East were not in very high esteem in the Netherlands or in fact in the whole of Western Europe. The Europeans regarded their paintings as far superior to eastern paintings. Many studies have been published on the artistic relations between East and West in the 16th, 17th and 18th centuries, but when it comes

to the mutual influence in painting, it seems to be a one way direction: all the authors focus on how western painting influenced Japanese, Chinese, Persian or Indian painters. Not the other way around. If one should believe most experts, one has to wait until 18th century Chinoiserie and 19th century Japonism to see a stylistical influence of eastern art on the fine arts in Europe.

Today I will concentrate on the Dutch interest in Indian art, more specifically Indian painting. It is well known that the late 16th, 17th, and 18th centuries witnessed an interesting and occasionally intensive artistic exchange between Europe and India. Much has been written about the influence of Western painting on Indian miniatures. As so often, prints played a key role in this artistic interaction. The Dutch East India Company, or VOC, exported huge numbers of prints to Asia in this period. This is clear from an inventory of the VOC base at Patani (in Thailand) drawn up in 1602. Besides cloth, glass, files, compasses and buttons, the list also included a large number of prints: between five and six thousand.

Some years earlier, in 1596, Willem Barendsz sailed from Amsterdam to search for a northeastern route to Asia. His ship found itself caught in the pack-ice off Nova Zembla, where the crew spent the winter. When summer came and they made for the civilised world, they had to leave some of their cargo on the island. Three centuries later, the remains of Barendts’s expedition were discovered and brought to the Rijksmuseum. As it turned out, Barendts had also been carrying packets of prints that he was hoping trade in Asia. These were series of engravings, mainly by Dutch printmakers of the late sixteenth century. For example, a series of Roman heroes by Hendrik Goltzius.

It became apparent later that prints by Goltzius had indeed served as a model and source of inspiration for Asian artists in this period. In 1996, the Rijksmuseum acquired this miniature, dated around 1595 and attributed to Kesu Das, an artist at

the court of the Mughal emperor Akbar. Kesu Das combined two Roman heroes by Goltzius to form a new work: he used the legs of Goltzius's Titus Manlius Torquatus and the torso of Mucius Scaevola. In fact, it was not Dutch merchants who brought Goltzius's prints to India - they were not yet trading on the subcontinent - it was Portuguese merchants.

This example of Western influence in India will suffice here. I wish to focus here on interest in Indian miniatures in the Dutch Republic in the 17th and 18th century. I shall start by looking at the tradition of collecting Indian miniatures in the Netherlands and I shall conclude by assessing whether the Indian art form influenced Dutch artists.

Collections and trade in Indian miniatures

As I mentioned earlier, there was a huge interest amongst collectors and owners of cabinets of curiosities in exotic objects in the Dutch Republic in the 17th century. The worldwide commercial network of the VOC and the WIC ensured a constant influx of exotica.

India was one of the areas in which Dutch collectors were interested. The VOC ran major trading posts on the coast of Bengal, Coromandel, Malabar and Surat. The Dutch bought chintz cloth there, inlaid furniture and cupboards, and also miniatures. We find them over and over in Dutch collections.

The earliest mention of Indian miniatures in a Dutch collection dates from 1647. On 28 March of that year, a Dutch merchant Marten van den Broeck had a contract drawn up in which he agreed to exchange diamonds, silver, pearls, fabrics and various valuable paintings with Andries Ackersloot.

Among the paintings - besides works by Goltzius, Hals and Rembrandt - there was also a small, so-called *Chinese painting* showing a Mughal hunting scene. This picture of a Mughal huntsman was almost certainly an Indian miniature. While the contract is the earliest, it is not the only testimony to the presence of Indian miniatures in the Netherlands. My former colleague at the Rijksmuseum, Pauline Lunsingh Scheurleer, has published dozens of references to miniatures in inventories of Dutch estates, auction catalogues, advertisements and travel accounts of the seventeenth and eighteenth century. Some collectors gathered extraordinarily large collections. Such as the Amsterdam sheriff Roetert Ernst (1616-1685) who owned 200 miniatures; Johannes Camphuys (1634-1695), former governor general at Batavia, who left four books of hundreds of Chinese, Japanese, Moorish and other Oriental drawings to his friend, the VOC lawyer Pieter van Dam in 1691, and of course Nicolaas Witsen (1641-1717), a burgomaster of Amsterdam, VOC director and owner of a world-famous cabinet, who left around 465 miniatures at his death.

What remains

It is often impossible to establish if Indian miniatures in modern-day Western collections ever formed part of an ancient Dutch collection.

However, sometimes the subject of the painting suggests a Dutch patron. Three years ago the David Collection acquired two exquisite Indian miniatures depicting a Dutchman in a stately procession and during an official reception. In a recent article by Gijs Kruijtzter in the *Journal of the David Collection* (2010) this Dutchman was identified as Cornelis van den Bogaerde. Van den Bogaerde, appointed chief factor of the VOC factory in Hyderabad in 1686, led an official mission to the court where he was granted an audience with the sultan that year. It seems obvious that the two miniatures were ordered by Van den Bogaerde himself to commemorate his mission in Hyderabad.

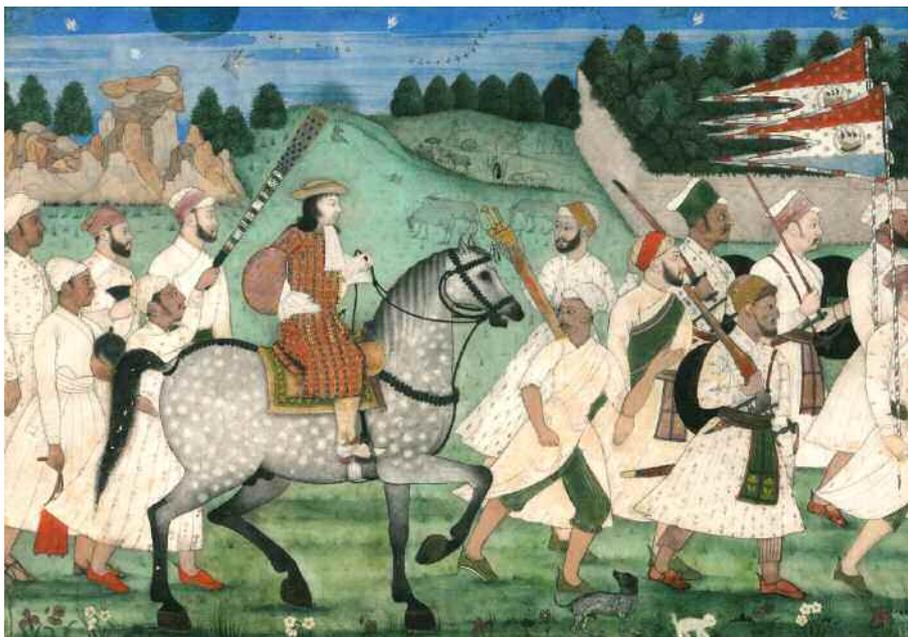
Another indication for a provenance from an ancient Dutch collection, can be an added inscription. Many collectors wrote comments on their prints. Dozens of 17th and 18th-century miniatures in European libraries and museums bear old Dutch inscriptions. In most cases there is no way of identifying which specific collection a work once belonged to, yet the Dutch inscription clearly shows that one of the first owners was indeed Dutch. The Rijksmuseum has some examples in this category, such as this portrait of Muhammad Amin Khan (Gouache and gold on paper; Golconda; ca. 1680). The Dutch inscription below reads:

Witsen album, *portrait of Jivaji*, Golconda India, 1686. Rijksmuseum Amsterdam



“Mahomette Amienchan, the son of Miershumla, fabulously wealthy, sought to lead a calm and quiet life. He served the Mughal, who ordered him [to] Agra. Much is written of him in the Company records”.

The Rijksmuseum also has two unique, complete, original Dutch albums of Indian miniatures. The first is known as the Witsen Album, which originally belonged to Nicolaas Witsen. It is a loose-leaf album of 49 portrait miniatures of Mughal rulers and local potentates. They were probably made in the Deccan around 1686. The loose miniatures are not of the highest quality and were made specifically for Western consumption. There were several workshops in the Deccan and Golconda specialising in export products for Europe. They made copies of works by Mughal court artists: exotic scenes that appealed to the Western public, such as royal audiences, hunting scenes – preferably with elephants or tigers – harem scenes and religious subjects. But above all dynastic series. Portraits of rulers were ideally suited to the European tradition of collecting.



The Procession of Cornelis van den Bogaerde, ca. 1687, The David Collection, Copenhagen

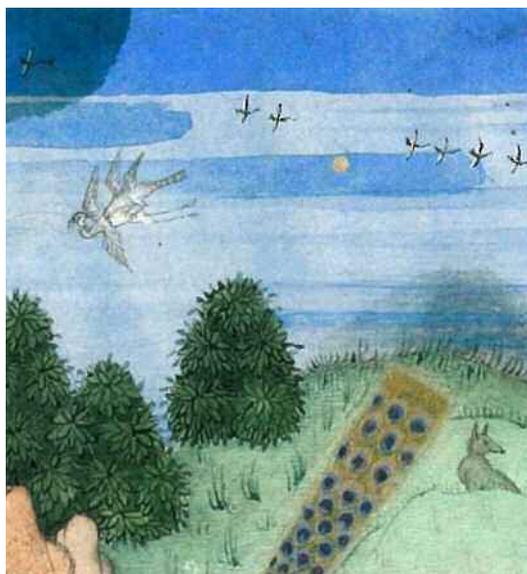
Three years ago, the Rijksmuseum managed to acquire another original Dutch album, the Canter-Visscher Album. From 1732 to 1744, Adrianus Canter-Visscher was an officer of the VOC at Mazulipatnam, a trading post on the Coromandel Coast (in East India). Shortly after his return to the Netherlands he compiled this album, comprising two texts, followed by 28 miniatures and two European drawings of local battles. The first text is a historical survey of the Mughal empire and the VOC in India. The second is a recommendation to the VOC's principal directors, the *Heren 17*, outlining how trade with India could be made more

profitable. The miniatures illustrate the previous texts. These miniatures were probably also made in the Deccan for the Western market and are not of special interest artistically. They belong to the standard repertoire: a series of portraits of rulers, followed by various exotic scenes including a View of a Harem and an Elephant Hunt. Many are copies of existing pictures. Interestingly enough, also these illuminations bear Dutch inscriptions, both on the front and on the back of these miniatures. We are researching now whether these inscriptions are by one and the same person, Canter Visscher himself maybe, or by different persons, Canter Visscher and a Dutch trader or middle man.

Amsterdam as a centre of international trade in miniatures

It was not just Dutch collectors who benefited; aficionados throughout Europe profited from the steady supply of Indian miniatures imported by VOC merchants. Amsterdam developed into an international centre for the trade in Indian

miniatures. In 1676, Frederick III, Elector of Brandenburg bought an album of 57 miniatures in Amsterdam; and in the early eighteenth century, the Italian Count Baldini acquired a collection of miniatures here from the famous traveller Cornelis de Bruijn, who had probably bought them in Cochin, India. But the most spectacular purchases were made around the middle of the eighteenth century for Austria's Empress Maria Theresa (1717-1780). Her agents acquired a huge number of miniatures from various periods and of widely varying quality to decorate the Millions Room (Millionenzimmer) at Schönbrunn Palace in Vienna. The walls of this



Chinoiserie style room feature collages containing 266 Indian miniatures. And again, when the room was restored, many of these miniatures turned out to have Dutch inscriptions on the back.

Artistic influence?

Did these collections of Indian miniatures have any further impact on Dutch culture? Did the collections influence knowledge about India in the Netherlands, in particular the visual impression of India? Most of the miniatures lived an isolated existence: stored in portfolios assembled by collectors, removed only occasionally to be admired in private.

A few miniatures did manage to reach a much wider audience. They served as a model for illustrations in travelogues and other publications. For example, both Philippus Baldaeus in his *Description of the East Indian Countries of Malabar, Coromandel and Ceylon* (1672) and Olfert Dapper in his *Asia* (1672), used miniatures from Gujarat that would later form part of Hans Sloane's collection. Châtelain's *Atlas Historique* of 1719 contains illustrations based on miniatures from the Baldini collection, while François Valentijn's *Oud en Nieuw Oostindiën* of 1726 incorporates a series of prints after Indian miniatures in the possession of Simon Schijnvoet, a collector in Amsterdam. Naturally, Nicolaas Witsen employed examples from his own collection when he published his *Noord en Oost Tartarije* in 1692.

Rembrandt

Indian painting had only a marginal impact on Dutch painting. Especially when we consider the eagerness with which Mughal artists adopted motifs, techniques and concepts from Western prints.

Of the Dutch artists who were indeed receptive

to Indian art, the best known is of course Rembrandt. Sometime between 1656 and 1661, Rembrandt made over 22 drawings after Mughal miniatures, such as his *Portrait of Jahangir* (ca. 1656-58, Rijksmuseum, Amsterdam) and his *Shah Jahan and his son* (ca. 1656-58, Rijksmuseum, Amsterdam).

Although Rembrandt owned a considerable collection of curiosities, it is uncertain whether these included the Indian miniatures in question or if he had access to miniatures owned by another collector. The inventory of his collection drawn up in 1656 mentions a book 'full of curious miniature drawings as well as various woodcuts and copperplate prints of all kinds of subjects', yet it is unclear whether these are European or exotic miniatures. Various other miniatures in European collections have been suggested as possible sources for Rembrandt. Since numerous variations and copies were already being made of court miniatures in India, it is extremely difficult to determine precisely which examples Rembrandt used. The most likely candidates for direct examples are various paintings in the *Millions Room* at Schönbrunn Palace, many of which came, as we have seen, from old Dutch collections. *The four Sheikhs* could be the original Rembrandt copied in his drawing *Four Orientals under a tree*.

It has been noted before that Rembrandt had a quite unique interpretation of Mughal painting. He was especially precise in his rendering of exotic details such as turbans, clothing and jewellery, although in line with the Western artistic tradition, he gave his copies more space and volume. Remarkably, Rembrandt did not use these drawings to add lifelike details to his paintings. The many Oriental figures in his oeuvre reveal no direct connection to these Indian miniatures. Although the composition of the *Four Orientals under a Tree* appears to have been used as a basis for his print of the biblical scene of *Abraham and the three angels*. It is remarkable that Rembrandt only used the general composition, and not the Indian clothes or eastern jewellery.

Willem Schellinks

There is another seventeenth-century Dutch painter who was interested in Indian painting: the far less famous Willem Schellinks (1623-1678). Schellinks is mainly known for the drawings he made on his Grand Tour of France, Italy, Switzerland and Germany. He was commissioned to make these Grand Tour drawings by Laurens van der Hem, who possessed a magnificent World Atlas that he had compiled himself and which is now in Vienna.

As far as is known, Schellinks never travelled to Asia. Yet he made several paintings featuring



Willem Schellinks, *Court scene with Acrobats*, ca. 1675, Musée Guimet, Paris

Indian subjects. A closer look at these works reveals that Schellinks certainly had a more than superficial knowledge of Mughal history and moreover, like Rembrandt, must have had access to a collection of Indian miniatures. To date, five Indian paintings have been identified by him. First and foremost, two puzzling court scenes showing Shah Jahan and his sons: *A Court Scene with Acrobats* in Musée Guimet, Paris and *A Court Scene with Acrobats* in the Victoria & Albert Museum, London.

The meaning of these paintings remains unclear. Whatever else they may be, they also contain a genealogy of Mughal rulers. Akbar, Jahangir and Shah Jahan are all portrayed and are identified as such. The latter, Shah Jahan, is the central figure in both works, while his four sons parade in front of him, seated on composite animals. Perhaps the reference here is to the ferocious struggle for the succession between Shah Jahan's sons. When Shah Jahan became ill in 1658, his sons tried to gain control over his empire. During this struggle the four sons fought each other fiercely, but eventually the third son, Aurangzeb, was victorious. Although Shah Jahan had fully recovered from his illness, Aurangzeb declared him incompetent to rule and put him under house arrest in Agra Fort, where he stayed the last 8 years of his life, until his death in 1666. This history was known in Europe through publications by Olfert Dapper and Francois Bernier - the two works which both appeared in 1672 - as a result of which the paintings have also been dated to 1672 or some time after.

Stylistically, the paintings contain a curious mixture of Western and Indian motifs. The setting, with its extraordinarily theatrical architecture, and the three-dimensional perspective is Western, yet a number of the figures are at least partially based in

Indian miniatures. For instance the composite animals are a familiar feature in Indian art. An interesting example is the miniature of a composite horse from the Stadtmuseum in Linz (Austria). Because of the added inscription in old German ('Acht Chinesische gemalde'), this miniature came already into a European collection in the seventeenth or eighteenth century. Even more curious is an Indian miniature of a Dutchman, riding a composite camel, also dating from the 17th or 18th century.

And there is also the strange depiction of Akbar and his son Jahangir. Both appear in the clouds in the sky. The Bodleian Library possesses an Indian miniature with a closely comparable scene: Akbar and Jahangir in Apotheosis, made around 1650.

A third painting by Schellinks came up for auction in 2007. It shows a falcon hunt. The main characters are once again Shah Jahan and his four sons. Again it features a striking combination of Western and Oriental motifs. The panoramic landscape is Western, yet the individual figures are again based on Mughal miniatures. There are plenty of miniatures of Mughal rulers hunting with falcons, such as this *Shah Jahan Hunting with Falcon* from the same Bodleian album. But the three-dimensional depiction of the huntsmen is typically Western. And also the fight between a rhinoceros and an elephant could have been modelled on a Western print, for example Hendrik Hondius, *Rhinoceros fighting an Elephant*, ca. 1610. This fight on land is mirrored in the sky, where we can see a battle between a bird of prey and a crane. The fight between these birds is a typical Indian motif. Sometimes it is shown as a separate scene, for example in this miniature from the Rijksmuseum. But we can also find this motif in *The procession of Cornelis van den Bogaerde*.

According to Gijs Kruijtzter, the author of the article

on this miniature in the David Collection, the symbolism of fighting animals was quite generic in Deccan art, but was generally invoked in the context of conflict and war. Kruijtzter writes “that the painter [of the David collection miniature] seems to suggest that war is looming on the horizon”. If this interpretation is correct, maybe also Schellinks is referring to a future conflict in this painting: the coming struggle for power between the sons of Sjah Jahan, now still quietly enjoying a hunt together with their father.

The fourth Indian painting by Schellinks came up for sale last in 1985 and was titled *A Turkish Sultan and his Court Entertained by Dancing Girls*. However, it is obvious that this is an Indian scene. Here too we recognise Shah Jahan with his grey beard. The entire section on the right with Shah Jahan and his two companions seems again to suggest that a Mughal miniature was the model, while the landscape, the dancers and the temple-like building in the background have clearly emerged from Schellinks’s own imagination.

I was recently at the Institut Neerlandais in Paris, where I found a picture of a fifth work by Schellinks. This is a small painting which was offered to the Institut in the 1980’s but was unfortunately not acquired because it was feared that it dated from the nineteenth century. When compared with the *Shah Jahan in the Harem* painting that we just saw, it is clear that the suspicion was unfounded: both figures of Shah Jahan seem to be a variation on the same original: an as yet unidentified Indian miniature.

Schellinks sources

That Schellinks had made a study of Indian miniatures seems clear, although which miniatures remains a puzzle. Maybe it was through the collector Laurens van der Hem, who did not collect Indian miniatures himself, that Schellinks gained access to one of the many cabinets of curiosities that existed at the time. On the other hand, Willem Schellinks may have had more direct access: his brother Laurens Schellinks was a surgeon and had been to Asia. His will, drawn up in 1702, mentions ‘a portfolio of East Indian drawings’. Maybe these were the Indian miniatures Willem Schellinks used.

Just as interesting is the link with Rembrandt. It seems that Rembrandt and Schellinks had access to the same collection of miniatures. As we have seen, in Schellinks’s *Court Scene with Acrobats* now at the V&A, his Akbar and Jahangir are based on a Mughal miniature. It is precisely the same scene as Rembrandt copied.

Evidently Schellinks and Rembrandt studied the same series of Mughal miniatures of rulers hunting

with falcons. Although Rembrandt’s copies may not correspond exactly with Schellink’s *Falcon Hunt* the similarities are striking.

A poem

Schellinks’s knowledge and admiration of Indian painting is not confined solely to the world of painting. Recently, I found a bundle of seventeenth-century poems published in 1657, entitled *Klioos Kraam* (Cleo’s Cradle), full of different poems, with a quite remarkable verse by Schellinks. The piece is called *On the Painting of the Benjanen (Indians)*. This ode to Indian miniature painting is, as far as I can tell, the earliest Dutch poem about Mughal art, or even non-Western art in general. Even more striking is its remarkably positive attitude.

In this 42-verse poem Schellinks relates the beginnings of art in the East: among the biblical Chaldeans or Babylonians. They handed the crown of art on to the Greeks and Romans and finally to the French and Dutch. But now, and who would have thought it, the crown of art is returning to the East, to India to be precise:

Now the clever Gujaratt
Shows delightfully on the silken sheet
His painting, as marvellously impressive
As the artist’s brush was ever able to paint.
As a result, he, to Europe’s shame,
Has in turn taken off this crown of painting.
Thus is art despoiled by art.
What artist had ever thought
That [it would be] there that the art of painting
would climb to its peak,
To the very stars.
Rightly, all of Christendom is now
Completely amazed and stands speechless.

In conclusion we can say that while Indian miniatures were widely collected in the seventeenth and eighteenth century in the Netherlands, their artistic influence was limited. The two exceptions are Rembrandt and above all Willem Schellinks. The latter’s mysterious Indian paintings testify to an extraordinarily profound knowledge of Mughal history and Mughal miniature painting. And his ode in verse to Indian miniature painting is equally striking: a surprising example of cultural relativism in the seventeenth century. Schellinks’s fascination with India was evidently more than a mere fad. He wrote his ode to Mughal miniatures in 1657 and he was probably still working on his puzzling court scenes with Shah Jahan now at the V&A and Musee Guimet in the 1670s, some 15 years later.

Global history around 1600

Diogo Ramada Curto
Universidade Nova de Lisboa

Global history around 1600

Some notes from a local and imperial Portuguese point of view

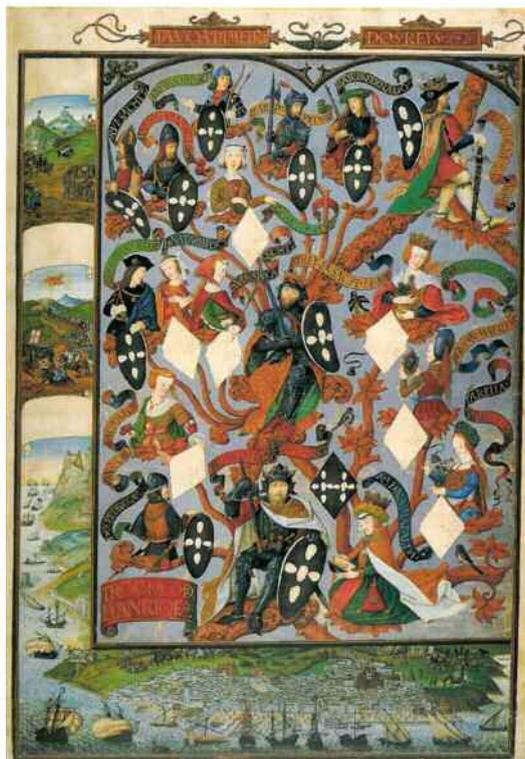
Historians in the West who are interested in a global comparative scale of analysis can easily recognize the tremendous progress made by their own discipline in the last three centuries. The reasons explaining this progress can be found in the internal dynamics of historical research, as well as in a context of political decisions, international institutions, and the pressures of highly ideological contexts. A schematic view of global and comparative histories published since the Enlightenment should consider at least four main periods. A first moment was launched by the publication of *An Universal History* (1736-65, 1747-66) compiled by Sale, Bowle, and Psalmanazar, followed by the *Essai sur les moeurs* (1756) by Voltaire, the *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) by Raynal in collaboration with Diderot, and the encompassing historical enquiries on Europe, America and India by William Robertson. Enlightenment aspirations to universality and progress, European forms of rivalry among colonial states such as Britain and France, and the new languages of commerce and political economy were some of the main features of this first configuration. However, the Enlightenment project of writing universal and comparative histories cannot be conceived without a parallel trend of criticisms and parodies towards the main forms of European domination. The translations of Antoine Galland, the *Travels of Gulliver*, *Robinson Crusoe*, *Les Lettres Persannes*, or the *Supplément au Voyage de Bougainville* were among the literary constructions exemplifying forms of self-criticism towards European values of progress and universal domination.

Nineteenth century universal and comparative histories paved the way to the formation of

ideologies of race superiority, and to new processes of European imperialism –these are attractive hypothesis more than taken for granted assumptions. In fact, the philosophy of universal history suggested by Hegel and reshaped by Auguste Comte, the historical interpretations of political economy proposed by Marx, the analysis of Western and colonized societies enmeshed in a comparative frame by Tocqueville, and the historical comparison of European colonial regimes around the world developed by the French political economist Leroy-Beaulieu –all these works can hardly be reduced to a single paradigm. However, it is unquestionable that their ideas had an impact in political and social terms. As Jacob Burckhardt –who was indeed enthusiastic about the new conditions of “cosmopolitan intercourse” for the writing of universal history– claimed about his own time: radical historical research had a great influence in the development of revolutionary events¹.

Yet in the beginning of the twentieth century, the Russian Revolution of 1917 and World War I demonstrated the dialectic contrary: no longer the writing of history influenced the course of events, but more forcefully new historical circumstances contributed to the formation of innovative historiographical tendencies. In fact, it was in the aftermath of those two events that great projects of comparative and world history were launched or published by Oswald Spengler, Max Weber, Lucien Febvre, and Arnold Toynbee. The different nature of all these historical projects depended largely on various sources of inspiration, in part related with a vast range of connections among academic disciplines. The sources and connections benefiting historical research covered respectively the philosophical considerations of Nietzsche, opening up to forms of relativism breaking with notions of progress; the creation of an autonomous sociological discipline; the large impact of geographers such as

Genealogía de los reyes portugueses en miniatura hecha en el siglo XVII. Manuscrito conservado en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología en Santa María de Belém, Lisboa



creation of the League of Nations in 1918 led to a cascade of commissions, some of them dealing with problems such as slavery and forced-labour. The discussions that took place on these issues during the 1920s mobilized a vast amount of historical and sociological analysis and supposed a vast range of comparisons framed by a global scale approach from Africa to China².

Finally, a cursory view of comparative and global history after WW II requires particular attention to at least three academic environments. Paris, where Febvre and Braudel developed a systematic research program combining world history with the development of capitalism and the creation of industrial societies. Harvard, where Barrington Moore launched a comparative program of historical sociology centred on problems of state formation. Finally the University of Chicago, where following a path previously inaugurated by Marshall Hodgson, an expert of Islamic civilisations, William McNeill published a series of books oriented towards world comparisons and connections. In these three cases, global and comparative history was assumed as a militant program against other analytical perspectives, and simultaneously as an answer to the political context marked by discussions on totalitarianism, authoritarian regimes and the Cold War. Questions about the emergence of the *bourgeoisie*, modern capitalism and the democratic state, following an evident Eurocentric or Western perspective, made sense in this militant context. Perhaps more difficult is to make quick

generalizations respecting the epistemological debates to which belonged the same programs of historical research.

American historical sociology, for example, was initially shaped by the marginal and conflicting opposition towards the dominant functionalism of Talcott Parsons. However, in spite of this conflict, where claims about historical analysis opposed abstract theories, there were many shared ideas and interests. A common background included the legacy of Max Weber, the importance of modernization processes, and a generalized doubt towards the necessary fragmented nature of scientific thought associated with an open society. In this last point, the very politicized discussion around Karl Popper's ideas by no means monopolized a more generalized debate in history and social sciences opposing global to fragmented approaches³. Braudel's downgrading of the details offered by the so-called *histoire événementielle*, as well as his doubts towards the sophisticated ethnography of Lévi-Strauss speak for themselves providing another example of the tension between global versus fragmented analysis. The same applies to Chicago, where the well established anthropological tradition of monographs and case studies represented by Marshall Sahlins was perhaps much more influential over other historians than the projects of World history launched by William McNeill⁴.

The brief exercise of looking to global and comparative histories during the last three centuries could be extended to more recent achievements, in order to include: the works of different generations of Anglo-American historical sociologists including Jack Goldstone, Wallerstein center-periphery interpretations, Goody comparisons about patterns of behaviour and rationality in the very long run, Curtin analysis of cross-cultural trade, Liebermann parallel histories challenging binarisms, Bayly historical models of archaic and modern globalization, or Pomeranz path-breaking comparisons between regions in China and Europe. In this respect, any inventory risks to be considered incomplete, mainly if we try to inscribe so many local, regional, oceanic and trans-oceanic historical studies inside a global scale of analysis.

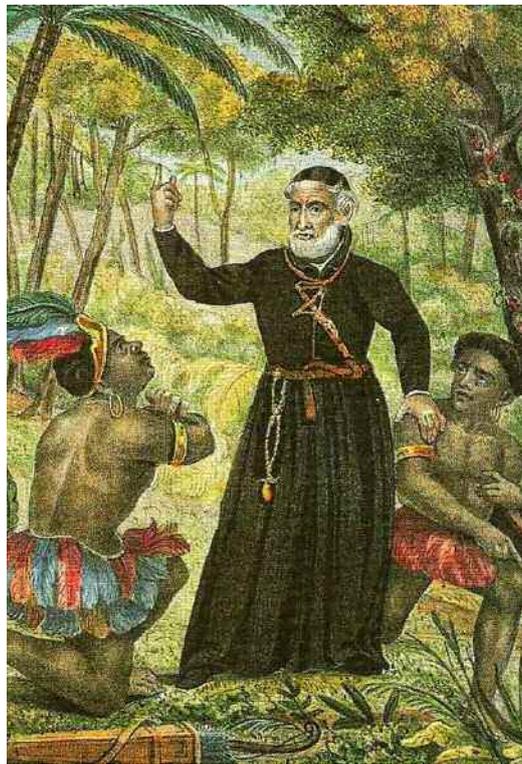
From this inventory of names and works covering three centuries, a simple conclusion can be reached –there are no reasons to think that we are experiencing now a sort of global turn in terms of historical studies. Even the apparent antinomy between the cultural histories of the fragment and a global scale of historical analysis can be traced back to the 1950s, and does not justify a celebratory defence of a new type of global history. More

challenging is to take for granted the existence of a long tradition of global and comparative histories, in order to keep in mind some previous achievements, trying to assess the same embarrassing historiographical richness from another angle.

For a Portuguese historian like myself whose limited research takes as an object of study mostly his own society there is an immense benefit of adopting a global and comparative perspective. The usual risks of insiders taking for granted the existence of their reified and exceptional national community –moreover favoured by a limited historiographical tradition devoted almost exclusively and even obsessively to the Portuguese historical nation– are better controlled when a comparative and global frame is adopted. Briefly, it is almost banal to declare that critical distance is gained when views from insiders concerning societies defined by their national identity are put in perspective by using a larger frame⁵. What is valid for societies and groups defined by their national identity applies to other and sometimes even more controversial questions such as those involving notions of modernity, religion, revolutionary movements, state or imperial organization, colonial cities, feudalism, merchant groups, slavery, village community, representations of the self or patterns of individual behaviour.

Early modern nations and empires

A global history of the Portuguese around 1600 this is what I intend to sketch in order to illustrate my point. However, before entering my very localized although imperial subject I still have to clarify three things. First, in order to write on the Portuguese in a global scale one should rely on previous works of historians connected with the *Annales* when this journal was mostly oriented towards a conception of *histoire totale*. In fact, during the 1950s, Pierre Chaunu wrote extensively on Seville and the Atlantic, as well as on the Philippines and the Pacific showing how groups of Portuguese merchants penetrated territories under the jurisdiction of the Spanish empire. His analysis should not be dismissed because it is heavily shaped by a research program already suggested by Febvre in *La Terre*, developed by Braudel in *La Méditerranée*, and collectively pursued by a group of historians publishing in collective series such as “Affaires et gens d’affaires”, “Ports, routes, traffics”, and “Monnaie, prix, conjuncture”. The history of prices and navigation were of course the two main dimensions of a structural approach concerning the Atlantic, the New World, and the Pacific, but the same two lines of inquiry followed, in terms of structural impact, the epidemiology that



Antonio Vieira, misionero jesuita portugués en Brasil, siglo XVII

a series of large reviews on the works of Charles Boxer, an English historian interested almost exclusively in the history of European expansion overseas, very critical about the so-called crisis of the seventeenth century, whose philosophy of history was based much more on individual decisions and values such as tenacity.

Putting an emphasis on Chaunu (and Boxer) means necessarily doubts about some ulterior views expressed by more recent French historians such as Denys Lombard. Especially when this author made a statement of vehement opposition towards the use of the term “empire” to designate the Portuguese presence overseas, something that for him revealed a lack of reflexive control over the concept by authors such as Boxer and Godinho (another historian of the *Annales*). As an alternative model, Lombard talked about a certain “analyse très fine de la façon dont les Portugais se glissèrent dans les réseaux préexistants, sans essayer d’imposer un ordre politique nouveau”⁶. What I would like to suggest right now is not so much related with the analytical and ideological implications of the very polemical confusion between empire and networks created by Lombard, but more about the need to consider both dimensions in order to understand the Portuguese presence in the tropics.

Secondly, Iberian or Dutch histories of the golden age challenge a recent but already well established Anglo-American tendency to locate the great passage to modernity around 1800. It is hard to contest that in the sequence of processes and

events such as the English industrial revolution, the independence of the United States, the French revolution, or the beginning of the British territorial empire in India, the World became less multi-centered and more Westernized. However, global and comparative histories since the Enlightenment have also been trying to understand previous and alternative modernities. The notion of modernity emerges here as an analytical tool constantly searching for a definition, in opposition to any taken-for-granted or pre-conceived explanation of the same concept or paradigm⁷. When combined with forms of awareness about global connections, traces of modernity can be found in the merchant culture of Marco Polo, in the Korean World Map of 1402, in the Ramusio's travelogue, Botero's, Hakluyt's and Purchas's descriptions of the globe, in the Chinese appropriation of Ricci's World Map, or in Chinese ethnography of the same period⁸. However, it is not as an accumulation of simple cultural traces but as a larger and multi-centred process that our inquiry on modernity will develop. As English historian G. D. Ramsay considered decades ago, referring to the delays taking by the English in terms of the formation of a modern commercial society, the irruption of the Dutch in Southeast Asia implied the expulsion of the English from the Spice Islands, and represented "the greatest commercial setback they suffered between the making of the Utrecht agreement with the Hanseatic League in 1474 and the revolt of the American colonies three centuries later"⁹.

A third and last clarification respects the correct understanding of the units of analysis that should be used in order to turn the history of the Portuguese empire into an entry of a global historical enquiry. An inventory of the conceptual antagonisms explored by historians interested in studying the Portuguese empire should include: forms of formal and informal imperial presence overseas; attention towards material and economic structures and movements versus political, fiscal and military decisions taken in the metropolis or in the main colonial centres accordingly to languages of law or ideological orientations; colonial projects shaped by ambitious visions of conquest and dominance against pacific, diplomatic and mercantile relations; and finally integration through assimilation into local cultures and collaboration of local agents in opposition to a vast range of attitudes better defined as discrimination, racism, and resistance. These categories, or at least the basis for their formulation, have been mobilized by great historians such as Godinho and Boxer in the 1950s and 1960s, in order to challenge the narrowness of an ideological colonial agenda obsessed with the justification of a

Lusitanian exceptionalism in the Tropics. Both historians were pioneers in turning the Portuguese empire into a global subject –a militant project that Michael Pearson for the Indian Ocean and Luiz Felipe de Alencastro for the Atlantic have been developing until nowadays. As a member of the *Annales*, Godinho invested in the study of material and economic structures –which supposed the identification of a variety of questions of capital, credit, money, prices, transportation of commodities and slave labour, and perhaps not so much of colonial expropriation and land property– but he also tried to articulate the study of the world with a perspective of *histoire totale*, which implied also attention towards the study of state institutions, and the consideration of intellectual levels of culture. Boxer, on the contrary, embarked into a global and comparative analysis of Portuguese and Dutch early modern seaborne empires, relying on an erudite knowledge of primary sources, individual choices and values, group configurations and their use of colonial institutions. As an English ex-army officer, he thought that political and military decisions, demonstrated empirically through a succession of events, took the centre of the stage of historical comparative analysis, against the more fashionable structures and conjunctures assumed by French historians of his time. The differences between a left-wing and a conservative historian were overcome in the beginning of 1960s when the Liberation War in Angola led to a reinforcement of the nationalist and exceptional view of the Luso-Tropical past inspired by the late ideas of the Brazilian sociologist Gilberto Freyre. Putting aside different ideological orientations, Godinho and Boxer wanted to rescue the Portuguese colonial and imperial past from the narrowness of the ultra-nationalism assumed by Salazar and the intellectual supporters of his dictatorship.

Against the images of adaptation, sexual miscegenation, and exceptional integration proclaimed by those who supporting Salazar were clearly oriented towards an ideological use of the past, Boxer and Godinho made an effort in order to understand analytically: the forms of discrimination, violence and racism intrinsic to the Portuguese empire; the role of municipal institutions which represented local and perhaps more republican interests, against the weight of a centralized state; the initiatives of Portuguese entrepreneurs operating outside the jurisdiction of colonial institutions; and the obstacles to a modernization process that paved the way to the emergence of a bourgeoisie and the development of forms of citizenship (notably those created by hybrid figures such as the warrior-merchant or by a mercantile

colonial state dominated by a noble and ecclesiastic oligarchy). In any case, if the Luso-Tropicalist views supported by Salazar tended to monopolize and naturalize the forms of national identity, their opponents did not touch upon the topic or, if they did, they tended to assess it through the study of more analytical patterns of behaviour, the understanding of social groups at work and the role of imperial institutions. In other words, Boxer and Godinho launched the basis to understand historically topics such as race relations, and forms of citizenship (and even gender relations), but they had no conditions to develop the same analytical tools regarding the articulation between Portuguese national groups and their colonial and imperial history. More recently, the return to an euphemistic and therefore Luso-Tropical view of the Portuguese empire articulated the already referred emphasis on networks spread throughout different oceans, with an agenda of traditional and nationalist history –which is based on the biography of kings, the central role of court factions, and the genealogical minutiae of noble-houses, long time ago denounced by Voltaire in the beginning of a pioneer work of world and comparative history. In other words what should be verified here is about what David Hume said in 1741: “The same set of manners will follow a nation, and adhere to them over the whole globe, as well as the same laws and language. The Spanish, English, French and Dutch colonies are all distinguishable even between the tropics”¹⁰.

These preliminary remarks aim to clarify the nature of a historiographical agenda interested in articulating the study of empire with the process of modernity, and simultaneously with the study of Portuguese national groups on a global scale. I insist, this historiographical agenda by no means can be considered a new one, because pioneer historians such as Godinho and Boxer expressed the same interest in a context of intellectual debates and evident nationalist bias which is not without parallel with a present-day situation. However, in order to pursue with this agenda it is necessary to take on board a series of new discussions concerning the writing of a new global history, able to invest in a multi-centric perspective.

An exceptional empire?

In the middle of a brief list of the ports, cities, and towns, inhabited and traded onto by the Portuguese between the Cape of Good Hope and Japan, Samuel Purchas refers to Muscat in the Gulf of Oman in the following terms: “they have small trade, and a Fort, were they awe the Natives by land and sea, not suffering them to trade but by their licence, what, and how much, under pain of

confiscation, which they practise throw all the Indies, where they are strong”¹¹. This small description epitomizes well the three main dimensions that should be used in order to consider the nature of the Portuguese empire around 1600: first of all, their presence in maritime ports, cities and towns with their fortresses from which they were able either to control or to exclude the “natives”; secondly, their use of military force, mobilizing a fiscal and bureaucratic system ideally integrated by a *cartaz* system, whenever it was possible; finally, a clear orientation towards trade and commerce which implied a series of relations with groups of merchants and systems of credit that were already in place, regulated by law, diplomatic treaties and different forms of trustworthiness. The existence of churches, monasteries and colleges, as a result of the work done by ecclesiastic institutions and missionary activities represents a fourth variable not directly referred in the case of Muscat, but very common in many other places.

Any picture of the Portuguese seaborne empire in the Indian and the Pacific oceans, as well as in the Atlantic, should take on board the above four dimensions in order to understand the nature of the Portuguese colonial and imperial project. Previous historians already tried to differentiate between areas and specific places, elaborating on potential tensions and some of them proposing elaborated typologies. Starting by the maritime location of cities, ports and fortresses –from the Maranhão to Nagasaki– it is common to contrast them with areas of territorial expansion developed by the Portuguese perhaps under Spanish influence. Following this direction it would be possible to think about a more land-based empire in contrast to a seaborne empire. The so-called Spanish dominion of Portugal contributed to increase the tension between the domain of the seas and the orientation towards a territorial control, which was visible by a growing number of colonial projects of conquest. However, it is hardly arguable that the Portuguese were not previously attracted towards the same land-based empire. For example, efforts to consolidate the Portuguese territorial dominion were clearly launched in the territory of Goa since the first half of the sixteenth century¹². The donatary captaincies developed in Brazil around 1533-1535 were fulfilled accordingly to the rhythms of the plantation system, and the same scheme was applied tentatively to Angola and Benguela from 1570s onwards, in articulation with an idealized juridical feudal hierarchy over tribes and chiefdoms¹³. Again, in the transition from the sixteenth to the seventeenth century, it is possible to trace systematic forms of land control by the

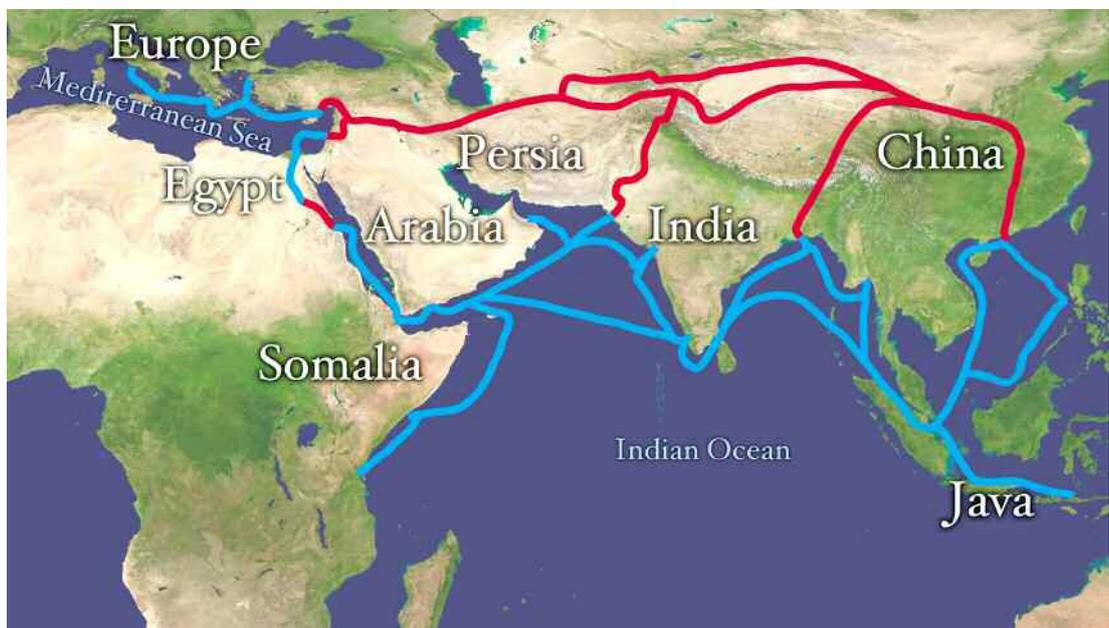
Portuguese in the North provinces of Diu and Chaul, in Ceylon (Sri Lanka), and Mozambique¹⁴.

In the transition of the sixteenth to the seventeenth century, a generalized view existed about the need to build up new fortifications and update the old ones. Descriptions and projects concerning the situation in the Atlantic, from El Mina to Angola, and along the coast of Brazil, were followed by a series of works and visits of inspection in the *Estado da Índia*¹⁵. In both sides of the world, Portuguese authorities shared a strongly militarized conception of empire. Colonial cities tended to be seen, first of all, from the point of view of their fortifications, which implied conceptions of controlling directly or of excluding the local population from inside the walls, as well as a larger

activities of generating money for military expenses, developing a machinery of war, and simultaneously organizing courts of justice and bureaucratic hierarchies of command, constituted only a single side of a state building process oriented towards the colonial and imperial administration.

The centripetal forces here referred were opposed by centrifugal ones, which were in part favoured by the existence of multiple and overlapped jurisdictions creating a system of checks and balances (including ecclesiastic institutions)¹⁷. These centrifugal forces were created by the existence of groups, families and small communities able to penetrate state institutions, using them to defend their own interests, or on the contrary developing an enduring capacity to work in the

Imperio marítimo portugués en el Índico



conception of defence against external enemies. The competition between the Portuguese, the Dutch, and in part the English intensified strongly the discussions and the implementation of military strategies, based on fortifications and the enlargement of the navy¹⁶. Some techniques like the tactics of amphibious attacks oriented against local populations, developed by the Portuguese, spread even outside the Portuguese dominions. In any case, the military pressure imposed a series of measures respecting the organization of fiscal matters, notably the evaluation and venality of public offices, and cannot be differentiated from specific functions ascribed to many magistrates or bureaucrats in Bahia, Angola or Goa. Diplomatic relations and ambassadorial representations were in general –but not necessarily exclusively– associated with initiatives from the metropolis, in articulation with the highest representatives of the monarchy. The

margins and sometimes against them. The tendency to associate these attitudes to faction conflicts and to forms of resistance tends to reproduce contemporaneous labelling provided by official authorities in their reports. Perhaps more useful would be to assess how the defence of local interests, by individuals, families or small groups, was assumed by institutions such as courts of justice, municipal powers, *misericórdias* and other religious confraternities. This is of course a working hypothesis that covers mostly elite's behaviour and expectations, putting aside the majority of the population poorly represented by any type of political or ecclesiastic institution.

An emphasis on structures of governance and institutions of the colonial state, starting by the ones associated with the presence of fortresses and the projects of a militarized empire, does not imply less interest on the importance of commercial

transactions and networks of trade. The case of Muscat as it is described by Purchas constitutes only one of the possible forms of armed trade, meaning by that the use of coercion, confiscation and threat, Portuguese authorities were able to exploit the small trade already in place. In many other situations, an archaic logic of exploitation and redistribution made possible by the existence of a military apparatus was substituted by a more dynamic commercial and market oriented spirit, which could also involve the use of force as well as regulation by law, institutions or diplomatic relations. Therefore, it is hard to accept Steensgaard's opposition between redistributive empires (including the Portuguese *Estado da Índia*), where fiscal revenues were controlled by military

the example of Muscat respects the reference that "when they [were] strong", the Portuguese did not hesitate to confiscate, terrorize, and monopolize local revenues (even those based on small trade). As a matter of fact, the contingent condition does not only illustrate the changing and dynamic face of the Portuguese empire, including a variety of formal configurations where the Portuguese, it also inspires many other forms of developing an informal empire. Paradoxically, extremely violent patterns of behaviour were not absent from some types of informal empire, characterized by the absence of a proper military apparatus and an institutional regulation of everyday life.

Around 1600, the existence of Portuguese social types or the identification of groups or families



Navío portugués, siglo XVII

elites, and modern commercial companies based on a logic of profit and rational investment.

Godinho's and in part Boxer's ideal types of a mercantilized Portuguese State, and the social hybrid figure of the warrior-merchant contributed to blur the division between supposed Catholic despotic empires based on exploitation and redistribution, on the one hand, and modern Protestant forms of colonialism and imperialism, on the other. In addition, to keep the focus on the same structures of governance and their articulation with the different forms of elite collaboration will guide us through different patterns of behaviour –including control of the populations by violence and threat, exclusion and segregation– against the more fashionable today exaggerations concerning the Portuguese tendency towards miscegenation, participation in soft networks of trade, and pacific forms of local assimilation. A last remark based on

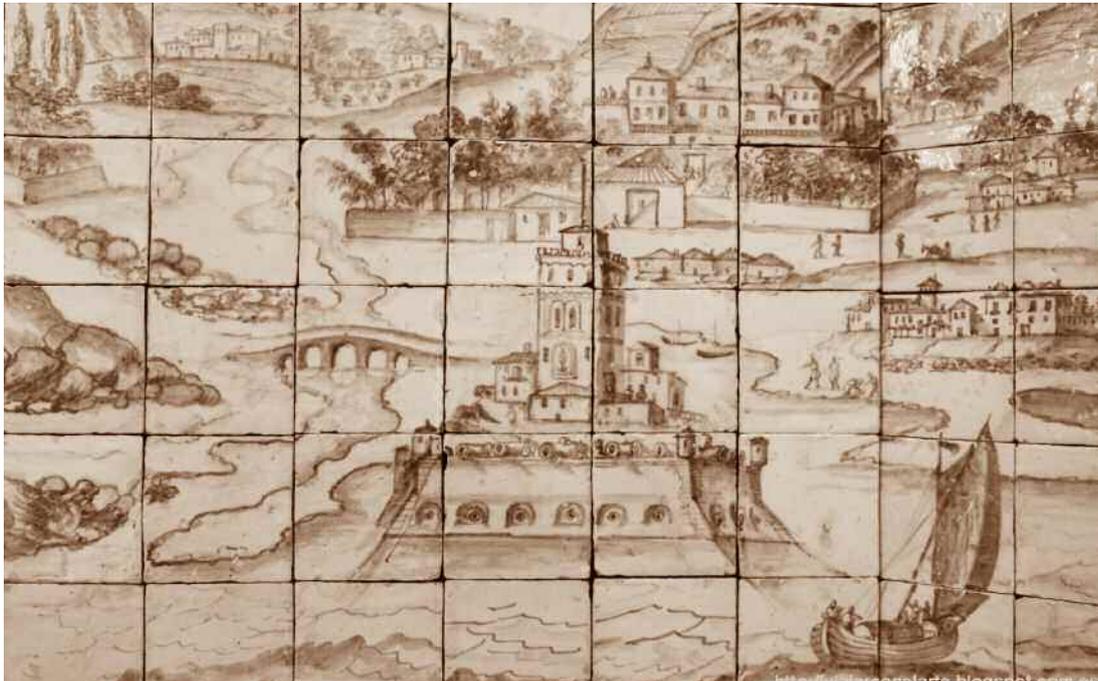
belonging to the Portuguese *nation* have been studied more in relation to areas constituting an informal empire, than to the cities and fortresses where it was evident a formal control. In Brazil, groups of *Paulistas*, in alliance with local groups of Amerindians, went native, penetrated large territorial extensions and enslaved other groups of Amerindian populations. By 1630s they were identified simply as Portuguese challenging the regulatory power of the Crown. For the Jesuits, the damage against official sovereignty represented by their actions was considered even worse than the one infringed by the Dutch conquest of the Brazilian Northeast. In the West Coast of Africa, in the Guinea but also in Congo, and in Angola, groups of Portuguese which were considered going native lived during long periods totally outside any type of institutional control. They were labelled *lançados* or *tangomaos*, in particular in the Guinea

region. However, their initiatives in the organization of the slave market made them a key element of the Portuguese Atlantic empire. Generalizations about the role occupied by the Portuguese living outside the direct control of the *Estado da Índia* are more difficult to achieve. Following some calculations for the beginning of the seventeenth century, they were almost 5,000 in comparison to the 10,000 living directly under the Portuguese flag. For the authorities, the aim of controlling commodities and several circuits of forced migration was jeopardised by the larger number of Portuguese people living on their own. A suspicious official attitude towards them was compensated by their memoirs concerning so many entrepreneurial and diplomatic services written at the end of their careers, under the form of petitions in search for rewards addressed to the Crown. The involvement of the Portuguese from Macao in the Philippines trade, which was directly dependent from the Manila Galleon, shows another form of informal empire that encountered a parallel in the different forms of presence in Mexico, Cartagena, Lima, Potosi and Buenos Aires developed during the same period by groups of Portuguese people. Their identification as New Christians and Jews, mostly in relation to the case of the more successful in terms of their entrepreneurial activities, should be understood first of all as a feature of the persecutory measures conducted by the Spanish authorities against them. A last word respecting situations of informal presence can be found among ecclesiastic groups, notably religious orders, involved in missionary activities. As happened with some of the entrepreneurial merchants, missionaries worked sometimes in strict collaboration with imperial institutions, claiming their place inside a larger hierarchy, other times they were outsiders, operating in the margins and challenging Portuguese authorities.

In contrast with the images of the Portuguese as outsiders, representations from within can be found among Portuguese historians of the sixteenth and seventeenth century, writing in their own vernacular language or in Spanish and Latin for the sake of their reputation and enlarged audience. They tended to articulate the memory of the monarchy and of their direct representatives, viceroys, governors and captains, with the warrior accomplishments of noble soldiers, moved by their catholic faith and the desire to serve their king. This monarchical nationalism penetrated the narratives of individual careers, demonstrating the strength of an official imperial ideology appropriated by families and particular groups. Models of the Portuguese empire, notably of their rational organization in areas such as Goa in particular or

the *Estado da Índia* in general, circulated in translation into many other European languages¹⁸. However, the polemical images forming the black legend of the Portuguese empire were launched by works such as the ones by Linschoten and Grotius, and have been invested during the twentieth century with the legitimacy of a Weberian opposition between Protestant capitalism and Catholic backwardness, in the course of the sociological discussions about the modernization process. In fact, in his description of Goa, Linschoten denounced Portuguese corrupted elites, surrounded by slaves and servants, characterized by a sort of conspicuous consumption, and debts, furthermore living in a context of religious persecution and intolerance. Grotius reinforced the image of the Portuguese claiming the monopoly of the seas, based almost exclusively on the authority of the Pope, therefore proceeding outside a modern rational sphere of action.

Several and very intense discussions occurred around 1600 reflecting the lack of consensus as defining the Portuguese monarchy, as an early modern nation with a strong imperial dimension, that was part of what John Elliott designates as a “composite monarchy”¹⁹. Some people will argue that the conflicts respecting the nature of the monarchy, the groups defined by their national identity, and the overseas imperial projects were the result of a negotiation process, very far away from any type of essentialism. However, more important is to say that the simple fact of taking on board those discussions imposes limits to the type of categories and theories that should be used by present day historians to revisit to the same terms. For example, definitions of early modern empires as networks have a long history, and historians of the Portuguese *Estado da Índia* are particularly used to them, once Jacob van Klaveren more than fifty years ago wrote that “unlike the Spanish, the Portuguese did not strike boldly inland but clung to selected ports which were united by their navy into a strategic network”²⁰. More recently the treatment of the Portuguese empire as a merchant network made of movement and pacific relations contributed to soften the image of the Portuguese presence overseas, to underline the flag of exceptionalism, and to promote a sort of *neo-Luso-Tropicalismo*, which was initially used by the Salazar regime²¹. It must be also said that, usually, definitions of empires as networks exclude reflexion about the same concepts and their genealogy. In the field of social sciences at large, methodological questions raised by concepts such as networks, weak and strong ties, and connections have been generally associated with links created by small groups,



Panel con vista panorámica de Lisboa en 1700. Detalle de la Torre de Belém

individuals, and families²². Economic historians interested on the analysis of markets have been trying to differentiate between transactions, operations conducted by networks, and the more elaborated institutions considered as formal organizations²³. Finally, many are the historians that have been trying to explore linkages established by merchant groups in a world scale –sometimes they were able to penetrate state institutions in order to use them for the defence of their own private interests, other times and perhaps more frequently they operated autonomously in relation to state institutions²⁴. In this respect, it is very inspiring what Peter Marshall said in relation to the involvement of British subjects on the private trade, within Bengal and by sea throughout Asia, as a network supplementing the Company’s activities during the second half of the eighteenth century, and in the nineteenth century replacing them²⁵. Shortly, if a critical genealogy of the concept of network points out to the existence of individuals and small groups, whose ties usually create an autonomous sphere located outside formal institutions, many doubts should be expressed regarding the advantage of messing it up with the term empire, which supposes the existence of institutions regulated by law, formal treaties, and many other forms of regulated control, including armed trade, forced migration, and measures threatening local populations.

If the histories of the Portuguese empire and of the numerous national groups of Portuguese spread around the world include movements, connections and comparisons at a world scale, they have also bring about numerous forms of totalitarian violence,

exploitation, racism, and exclusion, better perceived in local contexts but no less diffused from the Amazonia to Southeast Asia, from the West Coast of Africa to Japan. In both dimensions, it is possible to trace the existence of processes of modernity. For historians more familiar with Anglo-American discussions, it is common to associate to the eighteenth century Enlightenment the emergence of modern commercial languages, as well as the disciplines of modern vigilance and penitentiary control. However, in the Iberian case, the age of *El Quijote* can also be characterized by the proliferation of commercial languages, as well as by the creation of modern technologies of control –for instance, over poor people or indigenous populations, in the military and fiscal spheres, in systematic inquiries respecting the work of magistrates and tribunals, or in the domain of college education. The former commercial languages included particular attention to monetary and credit systems, topics commonly associated by historians with the development of a modern commercial capitalism, from Bodin or Montchrestien, from Antonio Serra to Thomas Mun, or from the Spanish Dominicans Bartolomé de Albornoz and Tomás de Mercado to the Peruvian Juan de Hevia Bolaño or the Portuguese New Christian Duarte Gomes Solis²⁶. If these were the criteria, the Portuguese empire around 1600 and the groups identified as belonging to the Portuguese nation revealed a generalized acquaintance with, and full participation in, all the contemporaneous discussions concerning modernization processes. This is not to say that patterns of behaviour, systems of beliefs and writing statements that can be easily

associated with a sort of Schumpeterian archaism were not eradicated from the Portuguese empire. On the contrary, they were particularly intense, working in terms of a conservative or reactionary view in face of modernizing attitudes, but more often contaminating them.

This brief sketch of the Portuguese spread around the world in 1600 has mobilized a series of concepts opening up to potential comparisons and to historical analysis on a world scale. Their careful use may contribute to bring about new light to the study of the Portuguese empire, and to enquiries about national groups identified as Portuguese, and their ways of coping with modernity processes in a global scale. Inside a consistent tradition of historical enquiries concerning world, global and comparative perspectives, works produced since the 1950s by Boxer and Godinho created a strong basis where all these new enquiries concerning Portugal and her empire should be placed. The insistence on a militarized conception of empire around 1600, suggesting the existence of a dynamic and highly differentiated typology of processes and situations, is the first step towards an understanding of the main structures of governance within the Portuguese empire at work. A full consideration of this typology will show – against the formulations advanced by Van Klaveren which were then transformed in object of polemics by Lombard and his disciples – that it has been a mistake to consider the Portuguese empire as an exceptional case labelling it as a network. Some conceptual tools from the social sciences –such as networks, diasporas, and differences in terms of transactions, contractual relations, enterprises, and forms of trustworthiness created outside institutional obligations– can be applied to the study of Portuguese national groups operating outside or in the margins of imperial institutions. However, even in relation to these groups of Portuguese, their families and individuals, it will be better to find inside the vocabulary of the same period, notably in commercial and economic discourses, more accurate inspiration to the formulation of new analytical tools, able to put limits to anachronistic projections into the past. Finally, if the languages of commerce have offered a criterion to think about processes of modernization since the eighteenth century, the Portuguese and the Spanish cases –with their examples of economic thought and multiple projects for the reform of states and empires– challenge a very diffused Anglo-American chronology initiated by the Enlightenment. They offer a good starting point to think about multiple and competing modernities in a world scale.

Notas

1. Burckhardt, *Force and Freedom. Reflections on History*, ed. by James Hastings Nichols, trans. by M. D. Hottinger (New York: Pantheon Books, 1943), p. 92-93.
2. *League of Nations – Temporary Slavery Commission. Minutes of the first session held at Geneva from July 9th to 12th, 1924* [Geneva, August 16th, 1924]; *League of Nations – Temporary Slavery Commission. Minutes of the second session held at Geneva from July 13th to 25th, 1925* [Geneva, September 1st, 1925]; Suzanne Miers, *Britain and the End of the Slave Trade* (London: Longman, 1975), pp. 309-314; Frederick Cooper, *Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 23-28; Peter N. Stearns, *Global Outrage: The Impact of World Opinion on Contemporary History* (Oxford: Oneworld, 2005), pp. 80-82; Paul Kennedy, *The Parliament of Men: The Past, Present, and Future of the United Nations* (Nova Iorque: Random House, 2006), p. 10.
3. Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957), pp. 6-9.
4. About the historiographical debate between the global and the local or fragmentary approaches see Bruce Mazlish, *The New Global History* (New York: Routledge, 2006), p. 69.
5. Robert K. Merton, “The Perspectives of Insiders and Outsiders”, in Idem, *The Sociology of Science. Theoretical and empirical investigations* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 99-136.
6. Denis Lombard, *Le Carrefour Javanais: Essai d'histoire globale*, vol. I – *Les limites de l'Occidentalisation* (Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990), pp. 215-216. A strong defence of the Portuguese *Estado da Índia* as the founder of a new political order in the Indian Ocean was suggested by Christopher Bayly, “A presença portuguesa no Oceano Índico e a emergência do «Estado moderno»”, *Oceanos*, no. 34 – *Culturas do Índico*, (April-June 1998), pp. 14-21.
7. It is very inspiring what was said about the concepts of modernity based on the French revolution and the Industrial one: “how poorly served was Dutch history by this concept”, Jan de Vries and Ad van der Woude, *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), p. 711. For the controversial use of concepts of modernity prior to 1800 see Jack A. Goldstone, “Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the ‘Rise of the West’ and the Industrial Revolution”, *Journal of World History*, vol. 13 (2002), pp. 323-389, *maxime* p. 329.
8. Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001); David M. Deal and Laura Hostetler, eds., *The Art of Ethnography: A Chinese “Miao Album”* (Seattle and London: University of Washington Press, 2006).
9. G. D. Ramsay, *English Overseas Trade during the Centuries of Emergence. Studies in Some Modern Origins of the English-Speaking World* (London, New York: Macmillan, St Martin's Press, 1957), p. 70.
10. David Hume, *Political Essays*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 84.
11. Samuel Purchas, *Hakluyts Posthumus or Purchas his Pilgrims containing a History of the World, in Sea voyages*,

- & *land Travells, by Englishmen & others*, vol. I (London: William Stansby for Henry Fetherstone, 1625), p. 534.
12. Teotónio de Souza, *Medieval Goa: a socio-economic history* (New Delhi: Concept Pub. Co., 1979); Felipe Nery Xavier, *Bosquejo historico das Comunidades das Aldeas dos Conselhos das Ilhas, Salsete e Bardez*, eds. José Maria de Sá and J.B. Amâncio Gracias (Bastorá, Tipografia Rangel, 1903); J. H. da Cunha Rivara, *Brados a favor das Comunidades das Aldeias do Estado da Índia* (Nova-Goa, Imprensa Nacional, 1870); Anthony Disney, "The Portuguese Empire in India c. 1550 - 1650. Some suggestions for a Less Seaborne, More Landbound Approach to its Socio-Economic History" in John Correia-Afonso, *Indo-Portuguese History. Sources and Problems* (Bombay: Oxford University Press, 1981), pp. 148-162.
 13. Beatrix Heintze, "Luso-African Feudalism in Angola? The Vassal Treaties of the 16th to the 18th Century", *Revista Portuguesa de História*, t. 18 (1980), p. 111-131;
 14. M. A. Hedwig Fitzler, *Os Tombos de Ceilão da Secção Ultramarina da Biblioteca Nacional* (Lisbon: Biblioteca Nacional, 1927); Artur Teodoro de Matos, ed., *O Tombo de Chaul, 1591-1592* (Lisbon: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portuguese, Damião de Góis, 2000); Idem, ed., *O Tombo de Damão, 1592* (Lisbon: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portuguese, 2001); Allen Isaacman, *Mozambique: the Africanization of a European Institution, the Zambesi Prazos, 1750-1902* (Madison: University of Wisconsin Press, 1972).
 15. Domingos de Abreu e Brito, *Um Inquérito à vida administrativa e econômica de Angola e do Brasil em fins do século XVI, segundo o manuscrito inédito existente na Biblioteca Nacional de Lisboa*, ed. Alfredo de Albuquerque Felner (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931); Diogo Ramada Curto, "Idéologies impériales dans l'Afrique occidentale au début du dix-septième siècle", in *L'Empire Portugais face aux autres empires*, eds Luiz Felipe de Alencastro and Francisco Bethencourt (Paris: Maisonneuve et Larose, 2008), pp. 203-247.
 16. Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
 17. John Leddy Phelan, "Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy", *Administrative Science Quarterly*, vol. 5 (June 1960), pp. 47-65; Idem, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic politics in the Spanish Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967).
 18. Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes* (Londres: Henry Fetherston, 1625), vol. II, liv. IX, cap. X, pp. 1506-1533: "Don Duarte de Meneses the Vice-roy, his tractate of the Portugall Indies, containing the Lawes, Customs, Reuenus, Expenses and other matters remarkable therein: here abbreuiated" [Divided in three parts: part I: Uses, Lawes, and Customes of the Canarins, or inhabitants of this land of Goa; part II: ... matters of Justice; part III: The receipts of the Revenues of the State of India: as also the expenses publike therein (Goa, Fortresses of Sofala, Mosambique, and Sena, Fortresse of Ormus)].
 19. John Elliott, "A Europe of Composite Monarchies", *Past and Present*, no. 137 (1992), pp. 48-71.
 20. Jacob van Klaveren, *The Dutch Colonial System in the East Indies* (Rotterdam: Drukkerij Benedictus, 1953), p. 30.
 21. For a criticism of this ideological approach still going on regarding the Portuguese empire, see the introduction to Diogo Ramada Curto and Francisco Bethencourt, eds., *Portuguese Oceanic Expansion 1400-1800* (New York: Cambridge University Press, 2007).
 22. Elizabeth Bott, *Family and Social Network: Roles, Norms, and External relationships in Ordinary Urban Families*, preface by Max Gluckman (London: Tavistock Publications, 1971; 1st ed., 1957); M. S. Granovetter, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6 (May, 1973), pp. 1360-1380; Idem, "The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited", *Sociological Theory*, vol. 1 (1983), pp. 201-33.
 23. Naomi Lamoureaux, Daniel M. G. Raff, and Peter Temin, "Beyond Markets and Hierarchies: Toward a New Synthesis of American Business History", *American Historical Review*, vol. 108, n.º 2 (April 2003), pp. 404-433.
 24. David Hancock, *Citizens of the World: London Merchants and the Integration of the British atlantic Community, 1735-1785* (New York: Cambridge University Press, 1995); Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Diogo Ramada Curto and Anthony Molho, eds., *Commercial Networks in the Early Modern World* (San Domenico: Badia Fiesolana, European University Institute Working Papers, 2002) [abridged French version, "Les Réseaux Marchands à l'Époque Moderne", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58 (May-June 2003)]; Daviken Studnicki-Gizbert, *A Nation Upon de Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640* (New York: Oxford University Press, 2007).
 25. P. Marshall, *East India Fortunes: The British in Bengal in the Eighteenth Century* (Oxford: At the Clarendon Press, 1976), p. 2.
 26. Bruce Mazlish, *The New Global History*, *op. cit.*, p. 11 ("From the beginning, it was trade that played the major role in the great change in awareness that underlay this phase of globalization. It was economic change, carried out by the merchant empires, that dramatically affected the conceptualization of space, which, along with time, stands at the heart of one definition of globalization").

Japón y el Galeón de Manila en la era Keichô (1596-1615)

Carlos Martínez Shaw
UNED. Real Academia de la Historia

Introducción

La organización definitiva del Galeón de Manila se produce en 1593: ruta Manila-Acapulco, una nave, intercambio básico de seda china contra plata mexicana. En este marco se producirá muy pronto un desastre: la arribada forzosa del Galeón San Felipe en el puerto de Urado, en la bahía de Tosa. El navío es secuestrado por Toyotomi Hideyoshi, que establece una relación entre los mercaderes, los frailes y los militares como avanzadilla de la conquista española del Japón. El taiko decreta el famoso suplicio de los 26 mártires cristianos de Nagasaki (5 febrero 1597). Pese al hondo impacto que el suceso causa en el seno de la España cristiana, las autoridades filipinas se avienen a reconducir la situación, mediante la embajada de Luis de Navarrete Fajardo, que recupera los cuerpos de los crucificados y reanuda las conversaciones comerciales. La situación cambia con la muerte, casi simultánea, de los dos grandes protagonistas de esta época: Felipe II y Hideyoshi. Así en 1598 los interlocutores serán respectivamente Felipe III y Tokugawa Ieyasu.

El proyecto de colaboración entre Japón y España

La victoria incontestable de Tokugawa Ieyasu en la batalla de Sekigahara (21 octubre 1600) da paso al nuevo proyecto del mandatario japonés, que avanza una propuesta a las autoridades españolas. Ieyasu ofrece los puertos japoneses para que sirvan de escala, refresco y lugar de intercambios a los Galeones de Manila. En cualquier caso, hay que tener presente que la idea de fondo de Ieyasu será siempre la misma: crear una línea entre la región del Kantô y el virreinato de México que permitiera a Japón obtener mercurio y pesos de plata españoles, en paralelo con la línea recién inaugurada por los españoles entre Manila y Acapulco.

Esta propuesta será aceptada parcialmente por el gobernador de Filipinas, Pedro Bravo de Acuña, que enseguida dispone la salida regular de un barco anual que desde Manila llegue a Usuki (en Bungo). La idea del gobernador poco tenía que ver con el proyecto de Ieyasu, por lo que aquí comienza el permanente malentendido entre españoles y japoneses, que dirán que sus proyectos son complementarios cuando en realidad eran

Mártires de Nagasaki



radicalmente opuestos. Pedro Bravo de Acuña quería obtener en Usuki varios beneficios netos: a) comprar a buen precio pertrechos y harina de trigo y vender géneros filipinos; b) controlar la ruta Manila-Usuki como alternativa a la presencia incontrolada de los barcos japoneses en los puertos de la isla de Luzón; c) mantener la amistad con un “rey poderoso y bárbaro”, cuya enemistad era considerada como potencialmente peligrosa; d) imponer la aceptación de los frailes mendicantes en la isla de Kyūshū; y e) fortalecer la relación con los daimyō católicos de Kyūshū. Por el contrario, guardaba un profundo silencio sobre la futura línea Kantō-México, a causa de tres razones principales: a) la inseguridad sobre la línea de Tordesillas en relación con el Japón; b) la oposición del “partido” luso-jesuítico a la actuación del “partido” castellano-mendicante; y c) la oposición de los beneficiarios de la línea del Galeón de Manila, que será siempre el obstáculo decisivo a cualquier entendimiento entre Japón y España durante la era Keichō. En cualquier caso, pese a estas reticencias de fondo, el buen clima de entendimiento se volvió a hacer patente en el tratamiento amistoso dado a los naufragos del galeón Espíritu Santo en la provincia de Tosa en 1602.

Frente a la iniciativa del gobernador de Filipinas, el proyecto de Ieyasu se basaba en la conversión de Edo en una gran ciudad comercial, descansando sobre una serie de cimientos bien definidos: a) el mantenimiento del barco anual Manila-Usuki; b) el control de las licencias para navegar a Manila, especialmente desde la isla de Kyūshū; c) la colaboración española en materia naval, consistente en la transmisión de los conocimientos de pilotos y carpinteros de ribera; d) la colaboración española en materia minera, consistente en la formación de expertos y en la transmisión de las técnicas del azogue para la amalgama de la plata; y e) la apertura de la ruta entre Uruga (como puerto del Kantō) y Acapulco como clave de bóveda de todo el proyecto.

Los años 1608-1609 fueron una época de transición. Se inició de modo halagüeño con la partida del navío anual a Usuki (julio 1608), con una carta amistosa del nuevo gobernador Juan de Silva a Tokugawa Ieyasu y con la respuesta igualmente cordial del shōgun (5 agosto 1608), dando la bienvenida al nuevo gobernador, expresando su alegría por la continuidad del comercio y ratificando el buen trato dispensado a los misioneros (“los padres son tratados con simpatía y buena voluntad”). Sin embargo, poco después aparecieron algunos nubarrones en este cielo de la colaboración hispano-japonesa: a) los holandeses son bien recibidos en Hirado, puerto de

Kyūshū también abierto al tráfico europeo (1 agosto 1609); b) los holandeses a las órdenes del almirante Witter atacan Manila aunque son rechazados (octubre 1609); c) se produce el confuso incidente del navío portugués Madre de Deus, que finalmente sería incendiado por su capitán en Nagasaki (enero 1610); y d) el gobernador Juan de Silva impide la salida del navío destinado a Usuki en 1609 debido al trato favorable dado a los holandeses.

Al mismo tiempo, no obstante, se produciría otro hecho cargado de consecuencias: Rodrigo de Vivero, que había sido gobernador interino de Filipinas, sufre el naufragio del galeón San Francisco acaecido cerca de Edo (30 septiembre 1609), lo que le permite visitar a los shōgunes Hidetada en Edo y Ieyasu en Suraga y escribir una carta a este último solicitando la protección para los frailes, la expulsión de los holandeses y el mantenimiento de las relaciones amistosas entre España y Japón.

Aunque la respuesta de Tokugawa Ieyasu no da completa satisfacción a Rodrigo de Vivero (puesto que el shōgun no accede a la petición de expulsión de los holandeses), la entrevista mantenida entre ambos abrirá el último gran periodo de entendimiento entre los dos países (1610-1613). Vivero consigue una amplia serie de concesiones favorables a España: a) el embarque del matalotaje de los Galeones en los puertos japoneses (evitando salir demasiado cargados del puerto de Manila); y b) el permiso de escala en Uruga, tanto a la ida como a la vuelta, con derecho de extraterritorialidad, libertad de culto y de evangelización, privilegios en la explotación de minas de oro y plata, derecho a mantener astilleros y almacenes propios y derecho a adquirir provisiones a precios justos y moderados. Este acuerdo empezó a ponerse en práctica con la utilización del astillero de Itō, al sur de la península de Izu, para la construcción de los buques San Buenaventura y San Sebastián.

La colaboración avanzaría todavía más con la llegada a Japón de Sebastián Vizcaíno, en calidad de embajador del virrey de Nueva España (otoño 1611). Vizcaíno visitó diversos puertos en torno a la ciudad de Sendai al nordeste de la isla de Honshū (entre ellos Ishinomaki y Tsukinura), donde obtuvo autorización para hacer escala, comprar pertrechos y madera y utilizar la mano de obra local, a fin de fomentar la construcción naval, que saldría mucho más barata que en los astilleros filipinos habituales de Cavite, Otón (Ilo-ilo), Bagatao, Marinduque o Masbate e incluso que en la India o en Camboya.

Las andanzas de Vivero y Vizcaíno, sin embargo, pusieron aún más de manifiesto el gran malentendido, ya que las promesas del primero de

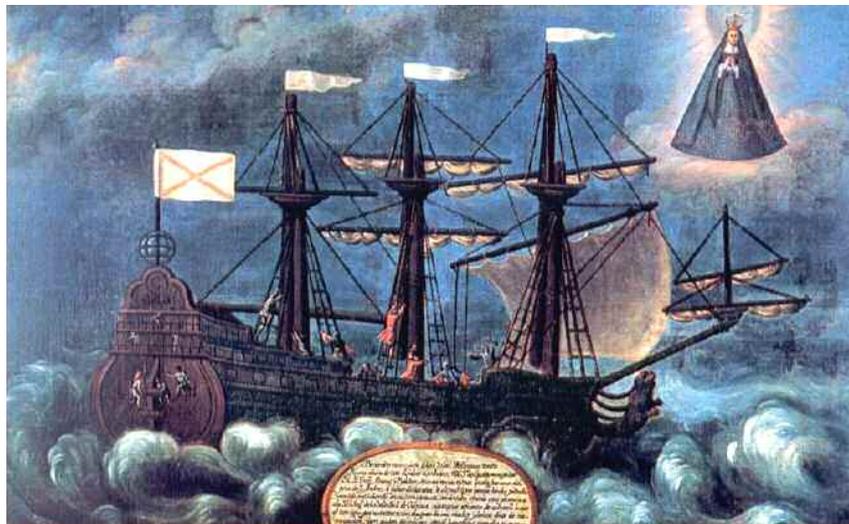
favorecer el proyecto de Ieyasu sobre la línea de Uruga a las costas de México (compensación a las muchas concesiones del shōgun) resultaban imposibles de cumplir, como se encargaron de demostrar toda una serie de voces discrepantes. El propio Vivero se daba cuenta de que México sólo se avendría a enviar a Japón lo que le resultara “inútil y superfluo”, es decir, vino, paño, añil, grana, cueros, fieltros, sombreros, etcétera, mientras que querría recibir a cambio de Japón solamente plata y oro, pues los demás productos no le interesaban (e incluso los españoles de Filipinas rechazaban la plata japonesa porque contribuía a la inflación de los precios en el archipiélago). Por su parte, Vizcaíno, mucho más escéptico, exponía su fracasada experiencia de vender en Edo la carga de sus barcos, compuesta de “paños negros de Segovia, rajas de Florencia,

de complementariedad entre Japón y Nueva España; y b) la imposibilidad de que los filipinos aceptasen un Galeón japonés en paralelo y en competencia con un Galeón filipino. Y, sin embargo, el proyecto urdido entre Vivero y Ieyasu daría lugar a la preparación de dos embajadas destinadas a Madrid, que intentarían conseguir sus objetivos a fines de la era Keichō: la del padre Alonso Muñoz y la del padre Luis Sotelo, conocida esta última corrientemente como la embajada de Hasekura.

La embajada de Alonso Muñoz

El franciscano Alonso Muñoz fue encargado de proponer en Madrid un acuerdo basado en el apoyo de los Tokugawa a la evangelización franciscana a cambio de la apertura de la ruta entre Uruga y la Nueva España. Pese a toda la buena voluntad del

Galeón de Manila



jabón, zapatos de cordobán, cueros de vaca, vidrios, lana y medicinas”.

Al margen de Vivero y Vizcaíno, más críticos todavía resultaban otros expertos en cuestiones filipinas como Hernando de los Ríos Coronel, Antonio de Morga, el ex-gobernador Pedro Bravo de Acuña o Juan Cevicos (o Cevicós). El primero rechazaba la ayuda naval española: “no interesan unos japoneses expertos en la navegación, pues será muy peligroso”. Por su parte, Juan Cevicos, en un conocido memorial redactado en Madrid (en 1610), negaba la viabilidad del comercio hispano-japonés: “De lo que el Japón carece y lo que principalmente se desea y tiene gasto en aquel reino es de sedas y otros frutos de la China”. Y más adelante: “(A México) solamente se puede llevar de Japón fierro, cobre y plomo, en lo cual habrá ganancia navegándose para el Perú desde Acapulco”. En realidad, los dos elementos negativos subyacentes, desde un punto de vista mercantil, eran: a) la falta

fraile, el malentendido, sin embargo, se mantuvo: siguiendo el pensamiento de Vivero, los mexicanos remitirían grana, jabón, cordobanes y cueros contra la plata japonesa. Pero, ¿qué hubiera pensado Ieyasu de la propuesta de este tipo de intercambio tan alejado de sus intenciones? Por lo pronto, Alonso Muñoz consiguió, después de mucho pelear, una respuesta favorable del Consejo de Indias (mayo 1612).

No obstante, la batalla no estaba ganada. Antes de que la decisión se concretara en un documento dirigido a las autoridades japonesas, los contradictores del acuerdo volvieron a alzar sus voces con los mismos argumentos: el peligro del adiestramiento naval de los japoneses, la competencia que la evangelización franciscana haría a la misión jesuítica, la incompatibilidad entre las ofertas y las necesidades respectivas de Japón y México, el apoyo de los Tokugawa al enemigo holandés instalado en Hirado y, sobre todo, como

clave de bóveda, el efecto económico que provocaría la apertura de la nueva ruta y que no sería sino la ruina del comercio de Manila y, subsidiariamente, del de Macao, los dos florones de Felipe III, rey de España y Portugal, en Extremo Oriente.

Pese a todo, la tenacidad de Alonso Muñoz obtuvo como premio una segunda respuesta favorable del Consejo de Indias (mayo 1613). De nuevo, sin embargo, los retrasos se acumularon en la preparación del regalo a los Tokugawa y en la redacción de la carta a Ieyasu (que no estuvo firmada hasta el 20 de junio) y de la carta a Hidetada (que no estuvo firmada hasta el 23 de noviembre). Así, cuando todo estuvo dispuesto, ya era demasiado tarde. El 13 de diciembre de ese año de 1613 Tokugawa Ieyasu dictaba el decreto de destierro de los franciscanos. ¿Había sido consecuencia de la demora española? ¿Había sido producto de la presencia de los holandeses como alternativa plausible? ¿Había sido la respuesta a un hecho colateral como el caso de corrupción descubierto (caso Arima/Daihachi) indirectamente relacionado con los cristianos? Resulta difícil decidirse.

Lo que sí es seguro es que las medidas anticristianas fueron la excusa perfecta para las autoridades españolas, novohispanas y filipinas. Así, la carta del marqués de Guadalcazar, virrey de Nueva España, a la llegada de las disposiciones reales, es bien expresiva: “Me obligo a no enviar el presente [el regalo] hasta tener nueva orden de Vuestra Majestad, pues llegará a mal tiempo a la parte [Japón] de donde me echan a los ministros del Evangelio, si bien hay que pensar en cómo se atajará que los holandeses no hallen allá la acogida que pretenden, de que podrían resultar otros daños”. Es decir, los franciscanos ya habían sido expulsados y las cartas no surtirían los efectos deseados entre los mandatarios japoneses, por lo que habría que pensar en otras medidas para contrarrestar la presencia y la influencia neerlandesas, principal factor de preocupación.

Por si las dificultades para el entendimiento entre España y Japón fuesen pocas, llegaba a México una nueva carta de Felipe III (más de un año después de la anterior, 23 diciembre 1614) que anunciaba la definitiva cancelación de la ruta que debía unir al Kantô con el Pacífico novohispano. Desde México se enviaron a los Tokugawa las cartas regias (26 abril 1615), sin incluir ninguna promesa de licencia para la apertura de la ruta pero pidiendo en cambio (sin ofrecer ninguna otra contrapartida) apoyo para la predicación de los franciscanos. Si Ieyasu manifestó su “infinito desagrado” ante las epístolas, la embajada mexicana ni siquiera fue

recibida por Hidetada, quien mandó a los emisarios de vuelta a casa en el navío San Juan Bautista, que arribó a las costas de Jalisco en febrero de 1617. Mientras tanto, en España hacía ya años que habían tenido lugar las negociaciones planteadas por la segunda embajada de la era Keichô, la llamada embajada de Hasekura.

La embajada de Hasekura, una misión imposible

La embajada de Tsunenaga Rokuemon Hasekura fue sólo una variante en tono menor de la embajada de Alonso Muñoz. Presidida por el famoso samurái, pero conducida en realidad por el padre franciscano Luis Sotelo, la misión diplomática (que contaba con el inconveniente de representar no al shôgun, sino solamente al señor de Sendai, un mero daimyô cristiano que quizá ya no contaba ni siquiera con el respaldo de los Tokugawa, por mucho que fuera su poder y por mucho que fuera presentado en España como “rey de Bojú”, es decir, de Mutsu, el nombre de su feudo), no tenía sentido desde antes de arribar en octubre de 1614 a las costas andaluzas y de presentarse a las autoridades de Sevilla. En España tanto como en Japón la suerte ya estaba echada en ese momento. Por eso, frente a la eficaz (aunque a la larga infructuosa) actuación de Alonso Muñoz, me he atrevido a calificar a esta segunda embajada de romántica o exótica, mediática e imposible.

No entro a discutir la tesis de José Koichi Oizumi, para quien el verdadero objetivo de la embajada, el designio secreto de Date Masamune, era conseguir un tratado de paz y comercio con España y el respaldo de la Santa Sede para la evangelización de Japón, como maniobra de fondo para arropar un levantamiento contra los Tokugawa de todos los cristianos del Japón. En cualquier caso, esa tesis ayudaría a explicar mejor la reacción de Ieyasu: el desagrado ante la negativa de Madrid a sus propuestas, la alianza con los holandeses como alternativa, la preparación de la campaña contra Toyotomi Hideyori (el hijo y sucesor de Toyotomi Hideyoshi, convertido en alternativa al poder de los Tokugawa) y las medidas anticristianas primero y antiibéricas después.

Sabemos por la documentación oficial de la Casa de la Contratación que los componentes de la embajada desembarcaron el 8 de octubre de 1614 en Sanlúcar de Barrameda, donde fueron recibidos por el duque de Medina Sidonia, quien procedió a darles alojamiento y a reembarcarlos en dos galeras aguas arriba del Guadalquivir, hasta llegar a Coria del Río, donde la expedición pasará unas jornadas de descanso, alojados sus miembros con diversas familias del lugar. Sin que poseamos demasiados detalles de esta estancia coriana (ni siquiera sabemos los días exactos de duración de la misma),

estamos sin embargo bien informados de las etapas inmediatamente posteriores: Hasekura y los integrantes de su séquito hicieron su entrada solemne en Sevilla el día 23 de octubre de 1614 acompañados durante seis millas por una cabalgata formada de carrozas y caballos hasta llegar a la puerta de Triana, donde fueron recibidos por el asistente, conde de Salvatierra, además de otra serie de autoridades y miembros de la nobleza sevillana.

La sesión extraordinaria de la recepción de los embajadores tuvo lugar el 27 de octubre. Tras el acomodo preferente de Luis Sotelo y Hasekura en la sala de audiencias cerca del asistente, Don Tomás, capitán de la guardia del embajador japonés, hizo su entrada con la carta y el regalo de Masamune: una espada y una daga prestigiadas por haber sido de uso personal del señor de Sendai. La carta (traducida por Luis Sotelo) exponía el principal motivo de la misión: comunicar al “grande y poderoso rey de España” y al papa el deseo del daimyô de convertir sus estados al cristianismo y “someter nuestra corona y nuestros vasallos a la Santa Iglesia”. Finalmente, había una cláusula exclusiva para Sevilla:

“Mucho antes habíamos tenido noticia del concurso de navíos que van a contratar a esa famosa república desde el mar de las Indias y el del Sur, guiados por pilotos y otras personas de gran inteligencia en el arte náutico y de profundo conocimiento de todos los mares conocidos. Y como deseamos saber si es posible la navegación desde nuestro mar al de España, y los puertos que se encuentran y los climas que se atraviesan, nos gustaría que se sirviese juntar a los susodichos y nos diese relación de la consulta; porque, si se puede navegar, daríamos orden a nuestros bajeles de hacer

todos los años ese viaje para tener ocasión más frecuente de manifestarle nuestra amistad; sobre lo cual el padre [Sotelo] procurará suplir con su palabra lo mucho que dejamos de decir por hacer uso de la debida brevedad; al cual se servirá vuestra señoría prestar la fe que conviene e indicarle al mismo tiempo en qué podamos servirla, con la certeza de encontrar en nosotros la perpetua voluntad de servir a esa república”.

Naturalmente, tal propuesta estaba totalmente fuera de la política comercial de la España del momento. Por un lado, el Mar del Sur sólo indirectamente entraba en el área de intercambios (a través de la línea Panamá-Callao en un caso y a través de la línea Manila-Acapulco en otro). Y, por otro lado, la Carrera de Indias estaba concebida como un monopolio de los naturales de los reinos de España y seguía unas pautas muy definidas que excluían la navegación directa con reinos que no estuvieran bajo la soberanía española, así como otras rutas distintas a las ya fijadas. Al margen de que un comercio directo con Japón sólo podía hacerse del modo propuesto por Vivero (es decir explotando una ruta Kantô-México) o siguiendo la ruta portuguesa cerrada por el tratado de Tordesillas a los españoles. Una propuesta, pues, inviable, que rozaba el planteamiento utópico. Sevilla, como era obvio, no contestó a tal requerimiento.

A partir de aquí la embajada se entregó a una suerte de vida lúdica, donde ocupó una parte relevante el turismo religioso. Fue un mes muy animado en que Hasekura y su séquito tuvieron ocasión de visitar la Catedral (con la Giralda) y el convento de San Francisco, así como de ser recibidos por el arzobispo de la diócesis, que comparó la llegada de los enviados japoneses con la de los Reyes Magos de Oriente. Sin embargo, debajo de estos oropeles se insinuaban algunas otras cuestiones mucho menos sugestivas: el veinticuatro Diego Ortiz de Zúñiga (abuelo del cronista del mismo nombre y ostentando el mismo cargo que ostentaría su nieto) avisaba de que las arcas municipales no podrían resistir por mucho tiempo el tren de vida impuesto por la ley de la hospitalidad para con tan ilustres huéspedes y que se imponía la imperiosa necesidad de encaminar a los insignes visitantes hacia la siguiente etapa de su misión, es decir hacia la Corte. En efecto, las actas municipales señalan que “el veinticuatro Diego Ortiz de Zúñiga asimismo suplica a la ciudad busque un modo cortés de atajar el gasto que hace con el embajador del Japón, que esto va durando muchos días y la ciudad está muy pobre y sus acreedores padecen”. Y de ese modo, a su salida de Sevilla rumbo a Córdoba, los responsables de las finanzas municipales acusaban

Date Masamune



un gasto de casi 30.000 reales de vellón empleados en el recibimiento, el alojamiento, el sustento y, finalmente (obligados ya por el mandato imperativo de las autoridades reales) en la organización del viaje de la comitiva rumbo a la Corte, que estuvo (con el avío proporcionado de “camas, mulas, coches, carros” y las dietas correspondientes) a la altura de las demás atenciones dispensadas por la ciudad a los componentes de la embajada.

Hasekura y sus acompañantes salieron de la ciudad hispalense el 25 de noviembre de 1614 a fin de cumplir con los verdaderos objetivos de la embajada. En Madrid dio comienzo la que había de ser la parte más relevante de su estancia en España, su comunicación directa con el rey y con otras personalidades tanto civiles (duque de Lerma) como eclesiásticas (nuncio pontificio). El documento, en que el rey señala la dieta diaria del conjunto de la embajada, permite al mismo tiempo intuir las dudas del monarca y sus consejeros acerca del sentido y, en consecuencia, del modo en que había de procederse con la nueva embajada, al ordenar: “Cuando venga al padre Muñoz se le pregunte lo que entiende de esto y después se juntara con fray Luis Sotelo para conferir entre los dos lo que hubiere, y entenderse a de raíz la sustancia de este venida y lo que se pareciere”. El 30 de enero de 1615 se procedió a la recepción oficial, tomando la palabra fray Luis Sotelo, que hizo un discurso políticamente muy estudiado. Por un lado, realizó el tránsito entre el señor de Sendai y el shōgun Tokugawa (uno de los eslabones débiles de la embajada de Hasekura, el ser la iniciativa de un mero daimyō y no del shōgun), aludiendo a la continuidad entre la primera embajada de Alonso Muñoz y la actual tal como si fueran una sola y única. Y, por otro, afirmó que incluso esta segunda parte de la embajada le había sido encargada por el propio shōgun, después de que el fraile le hubiera señalado la desventaja de preferir la alianza holandesa a la mucho más poderosa de España (con lo cual quebraba el segundo eslabón débil, la vaguedad del compromiso de Ieyasu con Masamune y Hasekura). Finalmente, omitía cualquier alusión a los últimos nubarrones que se cernían sobre la comunidad cristiana japonesa a causa justamente del cambio de actitud de los Tokugawa, cada vez más contrarios a la predicación del evangelio, al tiempo que subrayaba la necesidad de esta segunda embajada o segunda parte de la única embajada (tercer y último eslabón débil de la cadena). A la hora de las concreciones, el fraile siguió defendiendo ante las autoridades españolas los mismos puntos de siempre: la embajada de Hasekura, que proponía la perpetua amistad con el rey de España y condenaba la alianza con sus

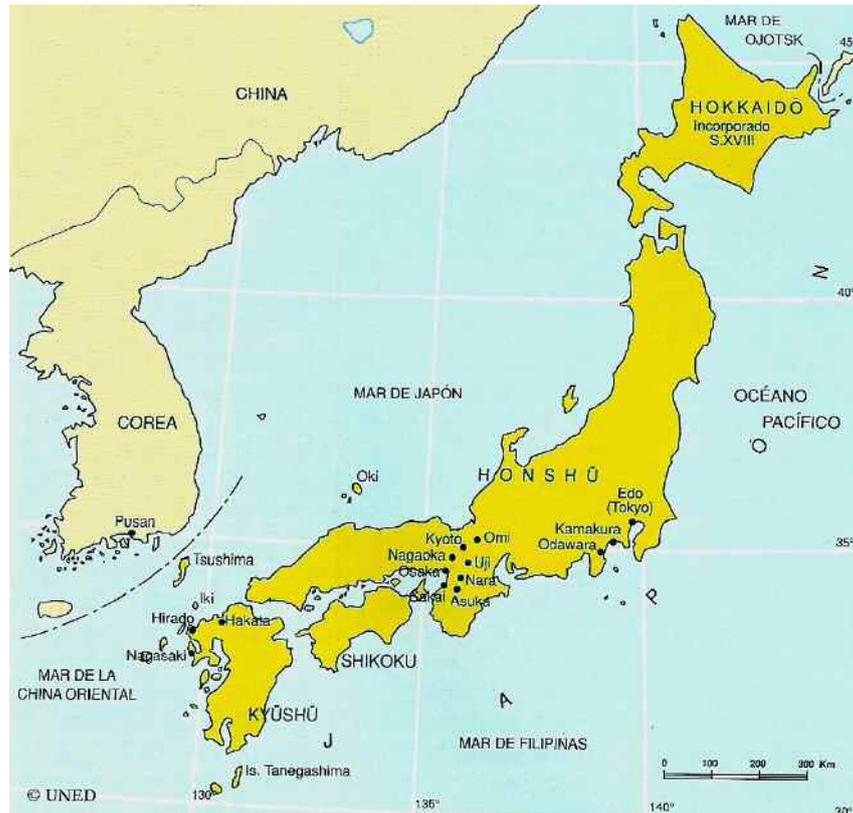
enemigos, solicitaba el envío de misioneros, pilotos y marineros y el establecimiento de la navegación entre Japón y Nueva España. En suma, como concluye Emilio Sola, “una vez más, la vieja oferta de Rodrigo de Vivero”.

En los días siguientes, el rey continuó dando evasivas, pues la cuestión a esas alturas ya había quedado zanjada. La embajada había dejado de tener sentido: su fracaso se unía al de la embajada anterior, la de Alonso Muñoz, que había estado más cerca del éxito pero que tampoco había cosechado ninguno de los frutos esperados. Tras ocho meses de estancia (que habían supuesto a la Real Hacienda un gasto de más de cien mil reales de vellón), la embajada salió de Madrid para dirigirse a Roma, de donde regresaría el 7 de enero de 1616. La comitiva atravesó España como una sombra, ya que, aunque en abril se detuvo en la Corte, pese a las recomendaciones en contra del Consejo de Indias a Felipe III, fue encaminada con toda celeridad a Sevilla para embarcar lo antes posible con rumbo a México a fin de alcanzar finalmente el Japón.

Aunque aquel mismo año de 1616 la flota de Nueva España tomó como pasajeros a trece de los samuráis del séquito de Hasekura, el embajador quiso todavía disponer de un último cartucho y permaneció acogido a la hospitalidad del convento franciscano de Loreto, no lejos de la localidad sevillana de Espartinas, donde aguardaría inútilmente algún nuevo signo favorable durante un año más. En 1617, por último, Hasekura y sus cinco últimos samuráis se embarcaron con destino a Veracruz, de donde marcharon a Acapulco para alcanzar finalmente el Japón. Su aventura tuvo momentos dichosos y momentos tristes: agasajado en Sevilla, bautizado en Madrid, promovido a ciudadano de Roma, acogido en los sobrios y callados claustros de Loreto, quizás perpetuado a través de alguno de sus samuráis en Coria del Río, el pueblo ribereño del Guadalquivir que desde la altura de su pedestal ahora señorea su noble efigie esculpida, su vida tuvo sentido. Después, el edificio que defendió con su embajada se vino abajo y como aquel Ulises oriental que evocamos en páginas anteriores tardó algún tiempo en llegar a su Ítaca, pero finalmente pudo vivir en su patria, como cristiano y como hombre discreto, sus últimos años, sin duda punteados por la añoranza de aquellos días felices en España y sin duda teñidos de una sutil melancolía.

Conclusiones

La pregunta que el historiador se hace es ante todo cuáles fueron los motivos del fracaso del plan para una colaboración comercial entre Japón y las Filipinas a comienzos del siglo XVII. Emilio Sola ha descrito las razones del desencuentro de esta



manera: “En enero [de 1614] habían llegado [a México] avisos de Filipinas de que los frailes estaban siendo expulsados de Japón, y el virrey decidió suspender el envío de la embajada, cuyo retraso mismo estaba en la raíz de aquellos acontecimientos sin duda”.

Recientemente Ubaldo Iaccarino ha apuntado la siguiente idea. “Al final, los acuerdos entre España y Japón fracasaron totalmente. A ello contribuyeron las conductas de Sotelo y Vizcaíno, la competencia de los holandeses, la oposición de los portugueses y la creciente propagación del cristianismo, pero sobre todo la responsabilidad recae sobre la lentísima maniobra de Madrid, que hizo esperar a los Tokugawa más de cuatro años”.

José Koichi Oizumi adoba la causa del fracaso con la tesis del “secreto de Masamune” tal como fue expuesto por Luis Sotelo en 1618: “Y como éste [Masamune] ve que es tan grande el número de cristianos en Japón, que pasa de trescientos mil y sabe cuán fieles son los cristianos a sus señores, desea que lo sean sus vasallos, y aun él serlo [e incluso hacerse cristiano el propio Masamune], para que se le alleguen todos los demás cristianos del imperio que por no tener príncipe andan perseguidos y descarriados, y con ellos acometer el imperio, y que éste [el Imperio] se quede siempre en su casa y familia, como están los imperios y estados entre los cristianos”. En cualquier caso, no me parece suficiente esta opinión del padre Sotelo

ni tampoco me parece exacta la afirmación final del historiador: “La cancelación del permiso de comerciar con México fue un error de Felipe III porque, incluso desde el punto de vista de la evangelización, hubiera sido preferible tener comunicación comercial con Japón que no ceder el puesto a los holandeses e ingleses”.

Mi propia conclusión, que tiene en cuenta las de los restantes historiadores que se han ocupado del caso, puede definir el fracaso final como la consecuencia de dos lógicas enfrentadas: España sabía la falta de complementariedad económica entre Japón y México y no podía sacrificar a un acuerdo con Japón (aunque incluyese la posibilidad de la evangelización franciscana, desestimada frente a los intereses materiales) la economía de Manila y de Macao, mientras que Japón hizo todas las concesiones posibles a España con objeto de conseguir la realización de un proyecto utópico y Tokugawa Ieyasu se sintió justamente engañado por las deliberadas maniobras dilatorias de España.

Como recapitulación, podemos decir que el desencuentro España-Japón fue trágico por irremediable: a) entrañó la ruptura de relaciones entre Japón y Filipinas (1624), b) propició la alianza con los holandeses en Dejima (1639); c) causó el cierre del Japón a los súbditos de España y Portugal (1639); d) impuso el definitivo “silencio” a los cristianos en Shimabara (1639); y e) significó el fin de la utopía de un Galeón japonés alternativo al Galeón de Manila.

Colección:
Escuela de Barroco Fundación Focus-Abengoa

Nº: 1

Edita:
Fundación Focus-Abengoa

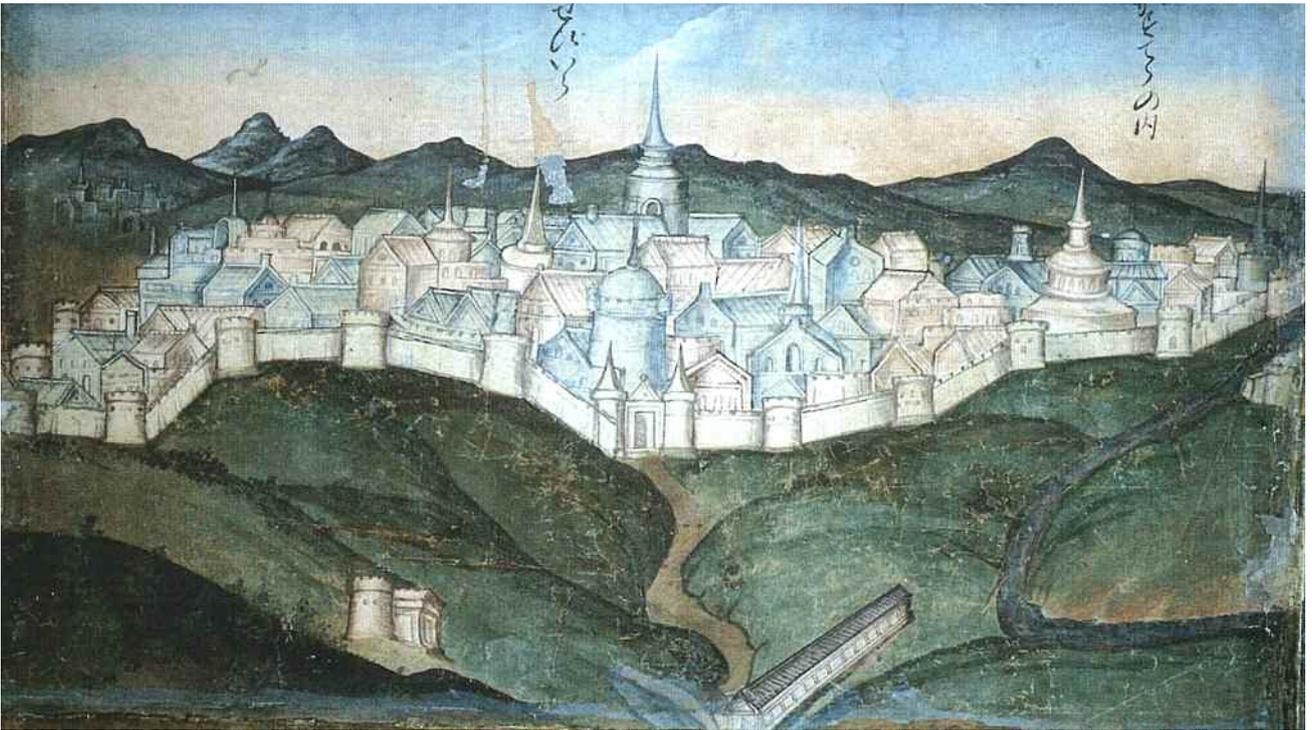
Diseño y maqueta:
Pedro Bazán Correa

ISBN:
978-84-697-0299-4

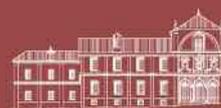
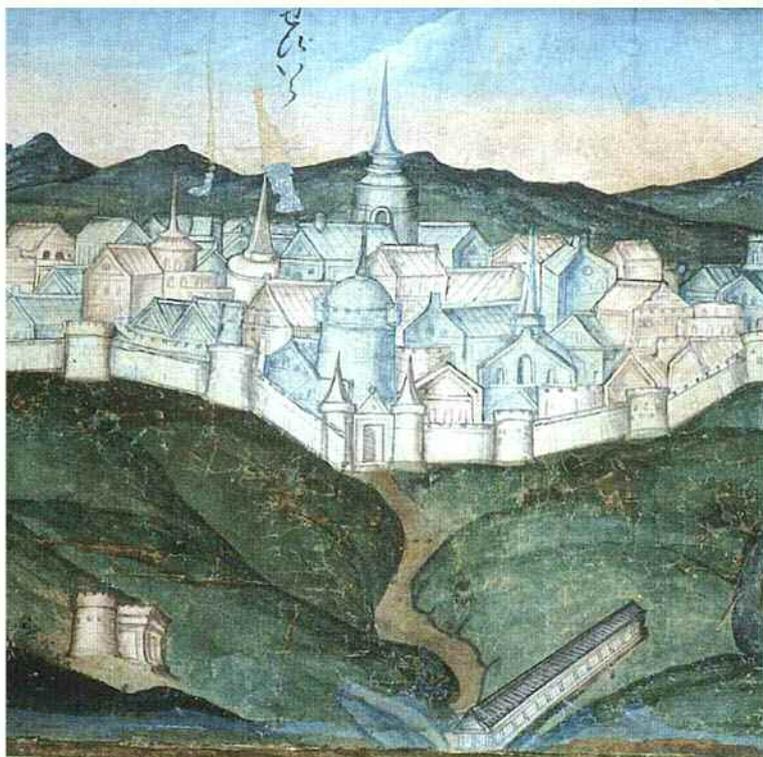
Fundación Focus-Abengoa, 2014
Hospital de los Venerables.
Plaza de los Venerables, 8. 41004, Sevilla
Teléfono: 954 562 696; Fax: 954 564 595
Correo electrónico: focus@abengoa.com
www.focus.abengoa.es

© De los textos: los autores

© De la presente edición: Fundación Focus-Abengoa



Biombo con el mapa del mundo y 12 ciudades. Vista particular de Sevilla. Siglo XVII. Museo Namban Bunkakan, Osaka



focus ABENGOA