

Traducir, editar, evangelizar: el discurso jesuita del “siglo cristiano en Japón” desde la perspectiva de la modernidad-colonialidad (siglo XVI)[✶]

Paula Hoyos Hattori
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Pablo Gavirati Miyashiro
Universidad de Buenos Aires, Argentina

DOI: [dx.doi.org/10.7440/histcrit63.2017.01](https://doi.org/10.7440/histcrit63.2017.01)

Artículo recibido: 28 de marzo de 2016/ Aprobado: 26 de agosto de 2016/ Modificado: 14 de septiembre de 2016

Resumen: En 1549 comenzó la misión jesuita en Japón, experiencia histórica que adquiere progresiva relevancia en la investigación académica. Este artículo la analiza en vínculo con la conformación del sistema-mundo en la modernidad temprana. Mediante el análisis discursivo se indaga el epistolario jesuita editado en Évora en 1598 desde una doble perspectiva. Primero se partirá de la concepción de la traducción como gramática productiva del discurso jesuita de evangelización en Japón. Luego se interpretará la edición como gramática de reconocimiento de la información llegada desde Japón para la sociedad europea. Por último se concluirá en el concepto de *circulación* para destacar la productividad semiótica de la red jesuita.

Palabras clave: *misión religiosa, Japón, Portugal, traducción, edición de textos (Thesaurus).*

Translate, Edit, Evangelize: Jesuit Discourse of the “Christian Century in Japan” from the Perspective of Modernity-Coloniality (16th Century)

Abstract: The Jesuit mission in Japan began in 1549. It was a historic experience that is becoming increasingly important in academic research. This article uses discourse analysis to analyze it in connection with the formation of the world-system in early modernity by studying the Jesuit Epistolario published in Évora in 1598 from a double perspective. First, it synthesizes translation as the productive grammar of the Jesuit discourse of evangelization in Japan. Then it interprets the edition as the grammar of recognition of the information that had arrived from Japan for European society. Finally, it concludes with the concept of circulation in order to highlight the semiotic productivity of the Jesuit network.

Keywords: *religious mission, Japan, Portugal, translation, text editing (Thesaurus).*

Traduzir, editar, evangelizar: o discurso jesuíta do “século cristão no Japão” sob a perspectiva da modernidade-colonialidade (século XVI)

Resumo: Em 1549, começou a missão jesuíta no Japão, experiência histórica que ganha progressiva relevância na pesquisa acadêmica. Neste artigo, analisa-se, com relação à conformação do sistema-mundo na modernidade precoce, pois, mediante a análise discursiva, indaga-se o epistolário jesuíta editado em Évora em 1598 sob uma dupla perspectiva. Primeiro, sintetiza-se a tradução como gramática produtiva do discurso jesuíta de evangelização no Japão. Em seguida, interpreta-se a edição como gramática de reconhecimento da informação chegada do Japão para a sociedade europeia. Por último, conclui-se sobre o conceito de circulação para destacar a produtividade semiótica da rede jesuíta.

Palavras-chave: *edição de textos, missão religiosa (Autor); Japão, Portugal, tradução (Thesaurus).*

✶ El presente artículo se enmarca en las investigaciones que cada uno de los autores realiza con financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina (beca posdoctoral 2015-17 de Gavirati Miyashiro; beca doctoral 2012-17 de Hoyos Hattori).

Introducción

“[Han] dividido entre ustedes esta misión, embarcándose uno, y quedándose en esta tierra el otro [...] para seguir la misma conquista con un mismo espíritu y con un mismo celo para la salvación de las almas”¹.

Con estas palabras, Teotônio de Bragança dedicaba a Francisco Xavier (1506-1552) y a Simón Rodrigues (1510-1579) dos volúmenes de cartas jesuitas, impresos en la ciudad de Évora (Portugal) en 1598. El primero se embarcaba hacia un lejano apostolado en Asia, mientras que el segundo se quedaba en Europa. Ambas vías, a través de procedimientos disímiles, apuntaban a un idéntico objetivo: la evangelización de las sociedades paganas de ultramar, entre ellas, Japón. La experiencia jesuita en terreno nipón comenzó en 1549, con el arribo de Francisco Xavier, Cosme de Torres (1510-1570) y Juan Fernández (1526-1567) a la provincia de Satsuma —en la actualidad, Kagoshima—. Estos viajes se enmarcaban en la política de expansión ultramarina que la Corona lusa había iniciado en los tiempos del Infante Enrique (1394-1460) y que, tras la división del mundo legitimada por el tratado de Tordesillas (1494), direccionaba las áreas de influencia portuguesa hacia el Este de Europa. La carrera por arribar a la Especiería enfrentaba a las dos coronas ibéricas en una competencia que motivó la iniciativa lusa de apropiarse discursiva y políticamente del “descubrimiento” de Japón.

Este artículo se inscribe en los actuales estudios historiográficos que ubican la experiencia de las misiones jesuitas en América y Asia como un antecedente de los procesos actuales de globalización. Los encuentros culturales que protagonizaron los misioneros ya durante el siglo XVI, los colocaron a la cabeza de experiencias de diálogo y traducción intercultural sin precedentes². Pero además, en las últimas décadas, los estudios sobre la Compañía de Jesús han proliferado en sintonía con el desarrollo de perspectivas históricas renovadas acerca de la “temprana modernidad”, entendida como primera fase de un proceso extenso y que continúa en el mundo contemporáneo, en los que también se enmarca la presente investigación.

Dentro de este marco, la propuesta de este artículo consiste en concebir el “siglo cristiano en Japón”³ dentro del primer sistema-mundo moderno, cuya constitución descansa en la jerarquía “esencial” entre centro y periferia, base de las relaciones coloniales⁴. El intento de evangelizar el

1 *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*, t. I (Maia: Castoliva Editora 1997 [1598]).

2 Peter Burke y Ronnie Po-chia Hsia señalan que la “traducción cultural” debe ser abordada desde una perspectiva histórica, que apunte el carácter transitorio y “construido” de las supuestas equivalencias interlingüísticas. Esta idea va en la misma línea del enfoque semiótico que se desarrollará *infra*. Peter Burke y Ronnie Po-chia Hsia, Introducción a *La traducción cultural en la Europa Moderna* (Madrid: Akal, 2010), 5-8. Burke, por su parte, también ha analizado la actividad específica de la Compañía de Jesús como traductora en: Peter Burke, “The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe”, en *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, editado por John O’Malley, *et al.* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 24-31.

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

4 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber*, editado por Edgardo Lander (Buenos Aires: CICCUS, 2011), 219-264.

archipiélago nipón, proceso complejo de expansión ideológica, se desarrolló gracias a dos vías paralelas, mutuamente dependientes y sistemáticas: por un lado, la labor concreta en la misión, y, por el otro, el trabajo intelectual desde el Viejo Mundo —esa doble vía explicitada por Teotônio de Bragança—. Aquí se debatirá si estas vías pueden interpretarse como el posicionamiento de Portugal-centro y Japón-periferia, y si el objetivo común de la evangelización puede entenderse dentro de los procesos de colonización durante la primera modernidad. En este marco surgen varios interrogantes: ¿qué estrategias llevaron a cabo los jesuitas en la periferia?, ¿y cuáles en el centro?, ¿hubo procedimientos distintivos de uno y otro espacios?

Este artículo comienza con una breve introducción de corte teórico acerca de la teoría de la modernidad-colonialidad. Luego se estudian categorías metodológicas acudiendo a las herramientas del análisis semiótico, que permitirán abordar los discursos jesuitas en y sobre Japón. A continuación se indagan dos procedimientos propios de cada experiencia: la edición en el centro y la traducción en la periferia. Por último se plantean algunas estrategias globales que vinculaban ambos procedimientos, para finalmente presentar las conclusiones del recorrido.

1. Los jesuitas en el inicio de la modernidad-colonialidad

Es fundamental comenzar por concebir la modernidad, no como un determinado “contenido”, como en las interpretaciones, iniciadas en el siglo XIX, que la vinculan a las ideas de secularización, racionalización o emergencia de la subjetividad individual. Estos enfoques, que han leído al Renacimiento como un período compacto durante el que tuvieron origen la subjetividad individual, secular, racional y consciente del tiempo histórico, se remontan a la obra de Jacob Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia*, publicada por primera vez en 1860. La crítica a esa definición fue realizada por numerosos historiadores. Entre ellos, Wolfgang Reinhard ha señalado que la naturalizada sistematización del período en tres etapas (Reforma, Contrarreforma, Absolutismos) debe ser revisada, por cuanto no se condice con los complejos procesos que dieron lugar a lo que el autor denomina “confesionalización” de Europa⁵.

En contraste, aquí se concibe la modernidad como el lugar de enunciación de un falso universal, es decir, la postulación de un singular como universal, pues tal noción se forjó en la Europa de los siglos XV y XVI con base en nociones de *humanidad* y *civilización* tributarias de los viajes de exploración ultramarina. En primer lugar, la reflexión teórica acerca de la condición humana de los habitantes de los “nuevos mundos”, así como la concreción de su conquista, resultan estar imbricadas bajo el mismo presupuesto, esto es, un lugar de enunciación-acción que (auto)legitimaba una determinada noción de *civilización* y la proyectaba sobre toda la humanidad. En un movimiento direccionado desde el centro del sistema-mundo hacia sus novedosas periferias, los viajeros europeos asumieron como deber la tarea civilizatoria, es decir, la expansión de los propios modos políticos, religiosos o sociales hacia las *otras* culturas “descubiertas”. Estos procesos proselitistas fueron múltiples, variando tanto su contenido ideológico como sus estrategias, en lo que Walter

5 Wolfgang Reinhard, “Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment”. *The Catholic Historical Review* 75, n.º 3 (1989): 383-404. Para un estado de la cuestión sobre estudios renacentistas, ver: Martín Ciordia, “Perspectivas de investigación en los estudios renacentistas”, en *Perspectivas actuales de la investigación literaria*, editado por Martín Ciordia, et al. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2011), 7-43.

Mignolo concibe como las tres fases del sistema-mundo moderno, que se corresponden con las tres etapas del proceso de “globalización”, según lo definen Banchoff y Casanova⁶.

En la primera modernidad, el paradigma civilizatorio se fundó en la idea de *crístiandad*, que sustentó la conquista y colonización de América y otros enclaves coloniales de los imperios ibéricos. En palabras de John Hale, con los viajes del siglo XVI emergió una “conciencia común de diferencia y superioridad”⁷ en los europeos en cuanto cristianos, de modo que la propia experiencia de la conquista ultramarina fue el paso necesario para que Europa se autolegitimara como centro del naciente sistema-mundo. Se debe entender la fundación de la Compañía de Jesús, en 1540, en este contexto. Por un lado, tal como la describe Charles Boxer, la Compañía encontraba su base en “la movilidad y la actividad misional”⁸, y por el otro, puertas adentro del Viejo Mundo, la institución se erigió en “guardia pretoriana de la Contrarreforma”⁹, con especial atención a la formación del clero y la renovación del catolicismo frente al avance de los “reformados”, a través de instituciones educativas como el Colegio Romano. En su conjunto, los procesos de expansión del cristianismo en la periferia no europea y el fortalecimiento del catolicismo en el centro europeo dieron lugar a una naciente red jesuita a nivel mundial, de la que Roma constituía el nodo principal. Así, los jesuitas, en las periferias de Asia y América, contribuyeron a construir la imagen de la civilización occidental como centro de un mundo cada vez más interconectado¹⁰.

2. El Asia portuguesa y Japón en los tiempos de la misión jesuita

En 1540, el rey portugués João III recibió en la Corte lisboeta a los jesuitas Simón Rodrigues y Francisco Xavier. Este primer encuentro fundó la alianza estratégica entre el reino de Portugal y la Compañía de Jesús, pues para el monarca luso era indispensable convertir a los habitantes de sus nuevos dominios. La iniciativa colonialista portuguesa había comenzado más de un siglo antes, con las campañas encabezadas por el infante Enrique “el Navegante” bajo el reinado de João I (1502-1557). La costa africana ya constituía un espacio de exploración exclusivamente luso, y, por último, con el logro de la circunvalación del continente en 1487, se abría la vía portuguesa al Asia. En 1498, Vasco da Gama arribó a Calcuta, con lo que la presencia en el océano Índico inició una sostenida consolidación que desembocó en la toma de enclaves portuarios estratégicos como

6 La primera, con el liderazgo de España y Portugal, abarcó los procesos de expansión ultramarina europea de los siglos XVI y XVII; la segunda se centró en el período imperialista del siglo XIX, que continúa hasta las guerras mundiales, con el predominio de Inglaterra y Francia; y la tercera comenzó en 1945 hasta la actualidad, con la nueva hegemonía mundial de Estados Unidos. Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity* (Durham: Duke University Press, 2011), 7; Thomas Banchoff y José Casanova, Introducción a *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges* (Washington: Georgetown University Press, 2016), 4.

7 John Hale, *La civilización del Renacimiento en Europa 1450-1620* (Barcelona: Crítica, 1996), 47.

8 Boxer, *The Christian Century*, 46.

9 Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico, 1542-1639* (México: UNAM, 1973), 89.

10 Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho”, en *La colonialidad del saber*, editado por Edgardo Lander (Buenos Aires: CICCUS, 2011), 74, y Ana Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610* (Londres/Nueva York: Routledge, 2013), 7.

Goa (1510), Malaca (1511) y Ormuz (1515)¹¹. Se sentaban así las bases del “Imperio portugués en Asia”¹², y fue en este contexto donde tuvo lugar la llegada de dos portugueses a la isla nipona de Tanegashima en 1543¹³. Esos viajeros llevaron a India la noticia de la existencia del archipiélago, y fue entonces cuando Francisco Xavier decidió embarcarse hacia Japón.

En aquel momento, el territorio que hoy se conoce como Japón atravesaba un período de inestabilidad política, denominado *senjoku jidai* (“Época de los Estados en guerra”). En aquel tiempo, numerosas “unidades políticas autónomas que constituían estados de facto”¹⁴ se disputaban los territorios en sucesivas guerras desde 1467. La etapa final de este período comenzó con la emergencia del primero de tres reunificadores, Oda Nobunaga¹⁵ (1534-1582), y su ocupación de la ciudad capital en 1568¹⁶. En ese mismo año, Oda recibió en la Corte de Kioto al jesuita Luís Fróis (1532-1597). Este gesto de bienvenida a la religión extranjera puede leerse en el marco del enfrentamiento de Oda con la escuela budista “aristocrática” de Tendai y la más “popular” de Verdadera Tierra Pura¹⁷. El segundo unificador, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), cambió la bienvenida por una tibia tolerancia hacia los jesuitas, pues comenzó a verlos como emisarios de un poder extranjero que podría devenir fuerza disruptiva. También fue él quien decretó el primer edicto de expulsión contra los jesuitas, en 1587. Finalmente, el tercer unificador, Tokugawa Ieyasu (1542-1616), prohibió la religión europea e inició una violenta persecución contra todo cristiano desde 1614¹⁸. Desde 1639, el shogunato Tokugawa impuso la política de cerramiento, dando inicio a la época del “país encadenado” (*sakoku jidai*), con la suspensión casi total de toda relación con el extranjero¹⁹.

Esta política de Estado se debió a lo que Hideyoshi ya había vislumbrado: la vinculación de los religiosos y los comerciantes extranjeros con la posibilidad de un avance colonialista europeo sobre territorio japonés. Como analiza Lothar Knauth, a finales del siglo XVI ocurrieron incidentes entre Hideyoshi y misioneros y autoridades españolas. En 1592, el líder japonés envió una carta al

11 Para un análisis detallado de este proceso de expansión portugués, ver: Jorge Manuel Flores, “Macau: os anos da ‘gestação’”, en *De Macau à Periferia*, vol. 1 de *História dos portugueses no Extremo Oriente*, editado por A. Oliveira Marques (Lisboa: Fundação Oriente, 2000), 151-176; John Parry, *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)* (México: FCE, 1975), 37-57.

12 Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700* (Londres: John Wiley, 2012).

13 Olof Lidin, *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan* (Copenhague: Nordic Institute of Asian Studies, 2002), 1-26.

14 Michiko Tanaka, *Historia mínima de Japón* (México: El Colegio de México, 2011), 119.

15 Para los tres unificadores de Japón se antepone el nombre de familia al nombre de pila, por ser esa la usanza nipona.

16 Distintos historiadores sitúan el fin de *senjoku jidai* en fechas alternativas, que van desde 1568 hasta 1603. Aquí se sigue el criterio de Michiko Tanaka.

17 La escuela Tendai se instituyó en la Época Heian (794-1185), articulada con la élite cortesana establecida en Kioto, capital imperial. Poseía la potestad de ordenar monjes budistas y representaba los intereses de los clanes cortesanos, estrato distinto del de los samurái. La escuela de la Verdadera Tierra Pura, por otra parte, emergió hacia fines del mismo período y tuvo especial acogida entre los campesinos. Durante la Época de los Estados en guerra, ante la ausencia de un poder político centralizado, algunas comunidades se declararon autónomas bajo el auspicio de esta escuela. Ver: John W. Hall, *El Imperio japonés* (México: Siglo XXI, 1988), y Hitoshi Oshima, *El pensamiento japonés* (Buenos Aires: Eudeba, 1987).

18 Ver: Valdemar Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão* (Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999).

19 La isla de Dejima, en Nagasaki, constituyó una de las excepciones, y el comercio con la Compañía Holandesa de Indias estaba autorizado.

governador de Filipinas, en la que le advertía que “aunque estas partes sean remotas y distantes, si hubiera quien vaya contra mi mandato, enviaré allá mis excelentes capitanes a que los castiguen”²⁰. Para Serge Gruzinski, esta referencia demuestra que también entre los gobernantes nipones se habían arraigado “sueños de dominio universal” de “alcance planetario”; en otras palabras, una “visión del mundo” propia de la modernidad²¹. Por otra parte, el contacto con los ibéricos dio inicio a lo que la historia japonesa ha llamado también “temprana modernidad”²².

3. Los jesuitas como enunciadores

Nacida en los pasillos de la Universidad de París, la Compañía de Jesús se preocupó desde sus inicios tanto por la expansión del cristianismo más allá de Europa como por afianzar el catolicismo frente a los Reformados²³. Tal como se verá más adelante, ciertas estrategias de conversión fueron propias del espacio-periferia de ultramar (Japón, en particular), mientras que otras estrategias discursivas fueron específicas del espacio-centro europeo (Roma y otras ciudades fundamentales de la red jesuita).

Siguiendo los postulados de Michel de Certeau, un rasgo distintivo de la Compañía fue la demarcación entre un “nosotros” y un “ellos”, que determinó los modos de verse a sí mismos de los jesuitas como colectivo, así como los modos de ver a los pueblos que intentaron convertir²⁴; de esta manera, saber ver la alteridad fue requisito para saber cómo evangelizarla. Así, el *De procuranda Indorum salute* (1588) de José de Acosta diferenciaba tres categorías para las sociedades paganas, a las que les correspondía una determinada forma de conversión: i) aquellas carentes de toda cultura literaria-escrita, que debían ser forzadas a ingresar a la fe cristiana; ii) aquellas con “letras rudimentarias” y cierto nivel de organización, en cuya conversión se debían combinar “fuerza y persuasión”; y por último, iii) aquellas altamente desarrolladas, sólo plausibles de bautizar a través de argumentos racionales, a la manera de los cristianos primitivos en Roma²⁵.

A fin de profundizar el análisis propuesto por De Certeau, es posible acudir a herramientas de la semiótica para analizar con categorías precisas los discursos construidos por jesuitas sobre Japón. En particular, se hace referencia a los aportes de la teoría enunciativa, trabajados en el nivel metodológico por la teoría de los discursos sociales. Para Oscar Steinberg, se define lo enunciativo como “el efecto de sentido de los procesos de semiotización por los que en un texto se *construye* una situación comunicacional”²⁶. Así, cuando el “texto” se analiza en relación con la red

20 Knauth, *Confrontación transpacífica*, 133.

21 Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* (México: FCE, 2010), 84.

22 La temprana modernidad nipona (*kinsei*) comenzó con el shogunato Edo (1603-1868), que mantuvo el aislamiento como política de Estado. Se trató de una decisión estratégica en defensa de la autonomía nipona. El cristianismo pudo regresar al archipiélago recién en la Época Meiji (1868-1912), con la reapertura del país realizada por presión militar de Estados Unidos en 1853, coincidente con la segunda etapa del sistema-mundo moderno.

23 Ver: John H. Elliott, “Catolicismo y represión”, en *La Europa dividida 1559-1598* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), 144-174.

24 Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Buenos Aires: Katz, 2007), 171.

25 Ines Zupanov, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2001), 24.

26 Oscar Steinberg, *Semiótica de los medios masivos* (Buenos Aires: Atuel, 1993), 48.

de producción social del sentido, es llamado “discurso”. Como discute José Luis Fernández, la entrada enunciativa permite dirimir la contraposición entre un análisis “macro”, de corte sociológico, y uno “micro”, con foco particular en un autor o una obra²⁷. Para Eliseo Verón, también la enunciación es una “modelización abstracta” que busca encontrar el núcleo invariante de un campo discursivo que, al mismo tiempo, presenta un sistema de variaciones regulado por el mismo núcleo. Este se asocia a ciertas condiciones de producción, como las estructuras institucionales. En este caso particular, la Compañía de Jesús funciona como centro regulador del discurso jesuita, aunque este se construya a partir de múltiples emisores o receptores en particular.

Así como se pasa de un “texto” a un “discurso”, también se cambia el estudio de emisores y receptores de un texto concreto por el análisis de *enunciador* y *enunciatario* como figuras discursivas de corte abstracto²⁸. Siguiendo a Verón, estas dos figuras pertenecen al plano de la *enunciación* (el decir), oponible al del *enunciado* (lo dicho), y pueden ser caracterizadas como sujeto y objeto del discurso, respectivamente. En el plano del enunciado se debe atender a lo que el mismo teórico denomina *colectivos*, que son formas de construcción de entidades discursivas como, en el caso que se observa aquí, los japoneses o los jesuitas. Por otra parte, los componentes o *modalidades de enunciación* se refieren al vínculo que se establece, a través del enunciado, entre enunciador y enunciatario. Esta relación puede ser simétrica —si ambas entidades tienen una relación de poder equilibrada— o, en caso contrario, complementaria²⁹.

Entonces, a esta nueva luz, la distinción de Acosta resulta reveladora, no sólo por cuanto diferencia entre *enunciatarios* de la evangelización, sino, sobre todo, porque en el mismo acto de enunciación construye un determinado perfil para el *enunciador*-evangelizador. Al clasificar las sociedades paganas y establecer un método acorde a cada una, el jesuita se distingue por su capacidad de distinguir. Delinea para sí una figura de misionero erudito, adaptado a los usos locales, traductor; mientras que para aludir a los *colectivos* de la enunciación dentro del “nosotros-cristianos” aparecen distinciones: los *jesuitas* se diferencian de las *órdenes mendicantes*, y también de las incipientes identidades nacionales de los *portugueses* y los *españoles*³⁰.

Por último, se hace referencia a las *modalidades de enunciación* del objeto de esta investigación. Un rasgo distintivo, desde la perspectiva de los jesuitas, marcaba una línea divisoria entre ellos, en cuanto enunciatarios, y los japoneses, en cuanto enunciatarios. Alessandro Valignano (1539-1606), nombrado visitador de la misión en tres ocasiones, explicaba, en 1583, por qué esa misión debía ser mantenida únicamente por jesuitas: “Y si ahora fuesen otras religiones con diversos hábitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones, aunque no sea en las cosas que son de fe, *como los japoneses no sepan hacer tanta distinción*, [ante] cualquier contrariedad que entre otros religiosos y nosotros hubiese, sin duda creerían que somos de distintas sectas”³¹. Los japoneses, incapaces de reconocer como irrelevantes las diferencias en el aspecto exterior o el modo de organizarse de

27 José Luis Fernández, *Los lenguajes de radio* (Buenos Aires: Atuel, 1999), 60-78.

28 En este sentido, más adelante, a partir de textos de distintos misioneros se caracterizará al *enunciador* jesuita en Japón.

29 Eliseo Verón, “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”, en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, compilado por Eliseo Verón (Buenos Aires: Hachette, 1987), 11-26.

30 Entre los colectivos religiosos y los laicos, pronto se desplegaron alianzas estratégicas: frente a la sociedad luso-jesuita asomó el “partido” hispano-mendicante. Ver: Emilio Sola, *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614* (Madrid: Archivo de la Frontera, 2012), 27.

31 Alessandro Valignano, *Sumario de las cosas de Japón* (Tokio: Sophia Daigaku, 1954 [1583]), 144. Cursivas de los autores.

los cristianos, creerían estar ante dos “sectas” distintas, con el consecuente perjuicio para la conversión de Japón.

Ahora bien, la capacidad de reconocer *la verdadera religión* resulta ser la característica que diferencia europeos y japoneses, entre quienes se establece una relación de enunciación necesariamente asimétrica. Distinción, por otra parte, fundamentalmente *moderna*, pues no es otra cosa que la postulación de un particular como universal. En cuanto portavoces de este lugar de enunciación durante la expansión ultramarina europea, los jesuitas se contaron entre los primeros modernos³².

4. Red jesuita

En este contexto, la conformación de una red jesuita de informaciones a nivel mundial se volvió condición necesaria para la expansión de la *verdadera religión*. Dentro de esa red, la división moderna entre quienes podían distinguir la verdad y quienes no se volvió estructural y se universalizó, tal como se verá. Aquí se analizará esa red a partir de una serie de atributos tomados de Eliseo Verón y Bruno Latour: por un lado, *extensión y distribución*; y por el otro, *productividad y circulación*³³. Desde las *Constituciones* de la Compañía de Jesús (1552), Ignacio de Loyola alertó sobre la necesidad de que cada jesuita elevara por escrito informes periódicos a su superior³⁴. La obediencia a este precepto pronto dio como resultado la conformación de una “red de información jesuita”³⁵ sin precedentes, que vinculaba las lejanas misiones de Japón, China y Perú con los puntos nodales de actividad jesuita en el Viejo Mundo, con Roma como centro. En el caso de Japón, el transporte material de las epístolas firmadas por los misioneros sólo era posible gracias a los barcos portugueses que periódicamente visitaban los puertos de la isla de Kyushu. Se llamará *distribución* a este proceso, que da cuenta de manera específica de la dimensión geopolítica de la red³⁶.

Además, las misivas contaban con múltiples lectores: dentro de los lindes de la Compañía se hallan, por un lado, los jóvenes jesuitas en formación en Coímbra, Lisboa, Goa, entre otros, que podían “edificarse” y fortalecer su vocación apostólica, y, por el otro, los superiores en Europa, que eran consultados ante determinados problemas misionales (como en el caso japonés, la par-

32 En contrapartida, tres siglos antes, el viajero medieval Marco Polo señalaba que para Kublai Khan había en el mundo cuatro profetas (Jesús, Moisés, Mahoma y Sogomombar-kan) y que él honraba e invocaba “a cualquiera de ellos que en efecto reine el cielo”. Polo agregaba: “por la forma como actuaba su majestad hacia ellos, es evidente que consideraba la fe de los cristianos como la *más verdadera*”, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducido por Eduardo L. Suárez (México: FCE, 1993), 36.

33 El término *distribución* se utiliza tanto desde la perspectiva de una economía política de la comunicación como en los estudios culturales, pues hace referencia a la fase intermedia entre la producción y el consumo, que concierne a la dimensión material del discurso, en este caso, el propio traslado de las cartas. Por su parte, el concepto *circulación*, según lo elabora Eliseo Verón, tiene un sentido preciso en el estudio de las diferencias entre las gramáticas de producción y las de recepción del discurso. Eliseo Verón, *La semiosis social* (México: Gedisa, 2004), 129 y ss.

34 Ignacio de Loyola, *Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 600 y ss.

35 Paul Nelles, “Chancillería en colegio. La producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna XIII* (2014): 52.

36 La conformación de “redes *extensas*”, para Bruno Latour, es un atributo específico de los actores modernos. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 137-188.

ticipación en el comercio de la seda)³⁷. Otras cartas, directamente dirigidas al Papa o al Rey luso, procuraban fortalecer vínculos de orden político y religioso, en el marco de una cristiandad quiniestista en crisis. Y también las epístolas, en algunos casos, fueron editadas y transformadas en libros europeos, concebidos para un público lector mucho mayor³⁸. Por otra parte, desde el siglo XVI proliferaron catecismos pensados para cada sociedad pagana, como el de José de Acosta para Perú (1584-5), el de Valignano para Japón (1586) o el de Matteo Ricci para China (1603)³⁹. Estos modos de leer, que evidencian la *productividad* semiótica de la red, aquí se llamarán *circulación* del discurso jesuita.

En ambas vías de la evangelización —desde el centro o desde la periferia, aquellas enunciadas por Teotônio de Bragança en la dedicatoria a las Cartas de Évora— se desarrollaron estrategias discursivas peculiares, complementarias en su conjunto, en las que es preciso detenerse para comprender cómo funcionaba esta red. Se tratará, primero, la traducción como estrategia privilegiada del trabajo en la periferia; y luego, la edición como procedimiento propio del centro. Para ello se trabajará a partir de la noción de *circulación* antes mencionada, que también señala la conexión del análisis discursivo con el histórico. Pues la producción semiótica sólo puede entenderse como reconocimiento, y, en el mismo sentido, es necesariamente histórica: la interacción de un discurso con otros, así como su distribución a lo largo de la historia, condicionan la producción de nuevos discursos. De esta manera, en los dos apartados que siguen se tomará como corpus de trabajo un epistolario —las ya mencionadas Cartas de Évora— editado en el centro de la red; su estudio permitirá indagar la circulación de los discursos de los misioneros y su productividad. Esta edición, impresa en portugués por impulso del Arzobispo de Évora en 1598, será considerada como fuente en dos sentidos precisos, que Verón denomina *producción y reconocimiento*⁴⁰.

Así, sobre la *producción* del discurso jesuita sobre (y en) Japón, las Cartas de Évora permiten reconstruir las estrategias elaboradas en la misión —como por ejemplo, las formas de traducción al o del japonés—. En este sentido, se evidencian allí las condiciones propias de la misión, que estipularon la producción de las misivas. Vale aclarar que en este nivel del análisis, si bien se entiende que las cartas tenían tanto emisores como destinatarios miembros de la Compañía de Jesús, es preciso contemplar la noción de enunciatario en un sentido amplio, comprendiendo más bien a los japoneses —en cuanto colectivo-enunciatario de la evangelización—. Así, se debe considerar a los misioneros en la periferia como enunciadores que se diferencian, por un lado, de sus enunciatarios paganos y, por el otro, de sus correligionarios en terreno europeo.

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

38 A modo de ejemplo pueden mencionarse los epistolarios impresos en Coímbra en 1555, 1570, 1575; en Évora, en 1598; en Lisboa, en 1588, 1589, 1593. Jose Manuel García, “Apresentação”, 11-43.

39 Para un análisis del catequismo de Valignano, titulado *Catechismus cristianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectas japonenses confutantur*, ver: Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon* (París: Michel Albin, 1997), 34-45. Para un análisis comparativo de las obras de Acosta y Ricci, ver: Hosne, *The Jesuit Missions*.

40 En palabras de Eliseo Verón: “Las relaciones de los discursos con sus condiciones de producción, por una parte, y con sus condiciones de reconocimiento por la otra, deben poder representarse de forma sistemática; debemos tener en cuenta reglas de generación y reglas de lectura: en el primer caso se habla de gramáticas de producción y en el segundo, de gramáticas de reconocimiento”. Verón, *La semiosis social*, 129.

Entretanto, sobre el *reconocimiento* del discurso de los jesuitas acerca de Japón, las cartas resultan interesante por la forma en que fueron leídas y circularon en el Viejo Mundo. Para ello, se indaga la conformación, en el centro, de una gramática de recepción de los textos producidos en la periferia. La principal operación con la que se cuenta aquí es la edición de las cartas en el soporte del libro impreso, por lo que para ello es necesario remitir a condiciones de recepción de esta textualidad, como el carácter institucional de la Compañía en el marco de la Iglesia católica en Europa o su vínculo con el Imperio portugués.

4.1. Estrategias en la periferia: formas de traducir

La traducción, entonces, constituyó una estrategia discursiva distintiva de los jesuitas en Japón. Para cumplir con el objetivo general de la evangelización, la Compañía de Jesús le dio importancia fundamental al conocimiento de la lengua de los “otros”, por lo cual los jesuitas fueron conocidos como grandes traductores⁴¹. Se entiende aquí por traducción, primeramente, una operación interlingüística, por la cual un término de un lenguaje se asocia con un término de otro lenguaje. En palabras de George Steiner:

“[...] el modelo esquemático de la traducción es el de un mensaje proveniente de una lengua-fuente que pasa a través de una lengua receptor, luego de haber sufrido un proceso de transformación. El escollo reside en el hecho evidente de que una lengua difiere de otra, y para que el mensaje logre ‘pasar’ es necesario que se dé esa transformación interpretativa”⁴².

En esta “transformación interpretativa”, la traducción adquiere un alcance mayor, no únicamente lingüístico, sino también cultural, al implicar la puesta en marcha de procedimientos de comprensión y heurística que parten de determinados supuestos sobre la cultura *de origen* y la *receptora*. En este sentido específico, aquí se propone leer la relevancia de la traducción en los procesos evangelizadores de la temprana modernidad, por cuanto traducir fue un paso necesario para transmitir la doctrina cristiana, considerada como signo de una concepción religiosa más amplia. La traducción así concebida, como acto de interpretación cultural, debe ser puesta en relación con el contexto del sistema-mundo moderno, mientras que la traducción como práctica concreta constituyó una estrategia discursiva solidaria con la construcción del pagano en cuanto colectivo *enunciatorio* del discurso evangelizador, y, en el mismo movimiento, el jesuita legitimó su lugar en cuanto *enunciador*. En el caso japonés, estos vínculos se vuelven evidentes al analizar las transformaciones de las prácticas de la traducción, que en los primeros años de experiencia misional mutaron radicalmente, como se verá a continuación.

Respecto a los primeros seis años de misión jesuita en Japón se han diferenciado tres concepciones consecutivas sobre la lengua del *otro*: un primer estadio, en el que se suponía la traductibilidad de la religión cristiana al japonés; un segundo momento de transición, en el que se comprendió

41 Sobre este punto, Gaune enfoca en el rol histórico de los jesuitas como traductores entre dos sociedades. Rafael Gaune, “El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598”. *Historia Crítica* n.º 50 (2013): 13-36, doi: dx.doi.org/10.7440/histcrit50.2013.01. Por su parte, Fermín del Pino-Díaz, retomando la obra de Wolfgang Reinhard sobre la materia, enfatiza la importancia que le otorgaron los jesuitas a la traducción, por la cual se encuentran entre los autores de gramáticas pioneras de los idiomas “nativos”, tanto de América como de Asia. Fermín del Pino-Díaz, “El poder material en la estrategia religiosa jesuita. A propósito de un centenario”. *Relecciones* n.º 3 (2016): 1-23.

42 George Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (México: FCE, 2001), 49-50.

la compleja polisemia de los *kanji*⁴³; y un tercer y último período, en el que la lengua japonesa se entendió como “falsa” para expresar el cristianismo. Esta transformación, producto de las experiencias de los misioneros como traductores y sus estudios del japonés, se detallará a través de una serie de ejemplos. Sobre el primer punto, al arribar a Kagoshima en 1549, Francisco Xavier, Juan Fernández y Cosme de Torres entraron en contacto por primera vez con los sonidos de la lengua de Satsuma⁴⁴. Para cumplir con este objetivo contaban con la ayuda invaluable de un mediador, el japonés converso Anjiro, a quien Francisco había conocido antes de emprender el viaje al archipiélago y que oficiaba de intérprete en las conversaciones entre los jesuitas y los locales. En Goa, Anjiro había glosado la vida del Buda histórico para Cosme de Torres y Nicolao Lancilotto; este último firmó un texto en italiano basado en los dichos del nipón, que se difundió en Europa y que será retomado hacia el final de este análisis⁴⁵. En una célebre carta fechada el 5 de noviembre de 1549, Francisco Xavier menciona a Anjiro bajo su nombre cristiano, Paulo de Santa Fe, y señala:

“[...] este invierno nos ocuparemos de hacer una declaración sobre los Artículos de la fe en lengua de Japón, un poco extensa, para hacerla imprimir, pues toda la gente importante sabe leer y escribir; para que [así] se entienda nuestra santa fe, y se extienda por muchas partes, dado que a todas no podremos acudir. Paulo nuestro queridísimo hermano traducirá en su lengua *fielmente* todo”⁴⁶.

Para este año, la forma idónea de suplir la escasez de misioneros descansaba en la escritura: para que la doctrina se “extendiera” sobre territorio nipón era necesario imprimirla en la lengua local. Este privilegio de la impresión como estrategia proselitista era, en la Europa de la Contrarreforma, moneda corriente⁴⁷, pero aquí interesa marcar que el fundamento de esta estrategia era una total confianza en la versatilidad del japonés para expresar “fielmente” las nociones cristianas. La lengua concebida como simple instrumento para la expansión de la fe. Por otra parte, en el segundo punto, cuando en 1551 Francisco Xavier partió rumbo a China, asignó como Superior de la misión japonesa a Cosme de Torres. En una epístola del 29 de septiembre de 1551, este jesuita valenciano narra: “El padre Maestro Francisco [Xavier] escribió muy largamente el año que llegó aquí sobre todas las cosas que pasamos por el camino, y muchas cosas que había en esta tierra,

43 Los *kanji* son caracteres japoneses, de origen chino, cuyas lecturas y cuyos significados pueden variar según el contexto de uso.

44 En el momento de la llegada de la Compañía convivían en el archipiélago nipón una multiplicidad de “dialectos” regionales. Hasta la Época Meiji (1868-1912) no es correcto hablar del japonés como una lengua nacional oficial. Sin olvidar esta característica, se hace referencia de forma genérica al “japonés” como la lengua pagana.

45 Juan Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón 1547-1557* (Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990), 44-69.

46 En portugués, “este inverno nos occuparemos em fazer hua declaração sobre os Artigos da fé em lingoa de Iapam, algum tanto copiosa, para a fazer imprimir, pois toda a gente principal sabe ler & escrever, para que se entenda nossa santa fê, & se estenda por muitas partes, pois a todas não podemos acudir. Paulo nosso caríssimo irmão tresladará em sua lingoa fielmente tudo”. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia*, 15r. Cursivas de los autores.

47 Anderson, *Comunidades imaginadas*, 65-66.

aunque entonces teníamos de todo esto poca experiencia; después, hemos entendido alguna cosa sobre la lengua, y se descubrieron grandes laberintos”⁴⁸.

En 1551, el idioma japonés ya no es concebido como un instrumento de propagación de la fe europea, sino que comienza a ser vislumbrado en su complejidad: la lengua pasa a ser signo del alto nivel de la civilidad nipona. Se evidencia aquí el posicionamiento de los misioneros como agentes de la evangelización en la periferia de la red, territorio sobre el que adquieren la experiencia necesaria para advertir a los jesuitas del centro sobre las dificultades de la empresa. Cuatro años después, a propósito del tercer punto antes anunciado, el jesuita portugués Baltasar Gago explica en una epístola ciertas particularidades de la lengua japonesa que pasaron a la historia de la misión como “reforma de Gago”⁴⁹:

“tienen estos japoneses algunas palabras con las que les predicábamos la verdad desde hace mucho tiempo, las cuales ellos usaban en sus sectas. Estas palabras, en cuanto me di cuenta, las cambié, porque por querer tratar la verdad con palabras de engaño y mentira, ellos entendían falsamente. De manera que en todas las palabras que veo que les resultan perjudiciales, les enseño las nuestras porque [...] las suyas son muy diferentes en el corazón de lo que nosotros pretendemos [...] sus palabras son falsas para tratar las cosas de Dios”⁵⁰.

En ruptura definitiva con la mirada de Francisco en 1549, la descripción que brinda Gago sobre la lengua japonesa supone que ya no es posible traducir la doctrina cristiana. En cambio, será necesario intervenir la lengua del otro con las palabras “nuestras” para evitar malentendidos (“entendían falsamente”) y poder expresar “el corazón de lo que nosotros pretendemos”. En continuidad con la idea de Torres de la complejidad de la lengua japonesa, Gago agrega la certeza de que esta lengua no puede vehiculizar la palabra de Dios⁵¹.

En su conjunto, las tres cartas muestran una progresiva complejización de la mirada jesuita sobre la lengua nipona, sólo posible tras el trabajo misional en el territorio del *otro*. Más allá de las diferencias entre las tres concepciones sobre la lengua nipona, es posible reconocer un núcleo invariable, que da cuenta de la conformación de una gramática jesuita de producción. En primer lugar, hay una asociación entre lenguaje escrito y estatus cultural-civilizador de la sociedad por convertir, que corresponde a la visión ideológica general de la Compañía, expresada por Acosta. En segundo lugar, en el mismo trasfondo se encuentra la necesidad de traducir, aunque aquí existe el debate interno sobre cómo hacerlo, que es particular de la misión japonesa. De la combinación

48 “O padre mestre Francisco escreveo mui largo o anno que chegou aquí, todas as cousas que passamos polo camingo, & muitas cousas que avia na terra, ainda que então tinhamos disso pouca experiencia: despois para cá temos entendido algua cousa da lingoa, & se descobrirão grandes laberintos”. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia*, 16v.

49 Adriana Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti nel Giappone* (Milán: Cafoscarina, 2008), 8.

50 “Tem estes Japões algumas palavras por onde lhes pregavamos a verdade muito tempo, as quaes elles usão nas suas seitas: nas quaes depois que cai, logo as mudei, porque [por] querer tratar a verdade com palavras de engano, & mentira, fazião elles entendimento falso. De maneira que em todas as palavras que vejo que lhe são perjudiciaes, lhes ensino as nossas mesmas porque [...] são as suas muito differentes no coração do que nos pretendemos [...] as suas palavras são falsas pera tratar as cousas de Deos”. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia*, 41r.

51 Gago explica este punto a través del ejemplo de 魂 (*tamashii*), que “quiere decir alma, [pero] también quiere decir demonio”, *Cartas que os padres e irmãos da Companhia*, 41r. El término funciona como una sinécdoque, en suma, de la lengua nipona, que parece emponzoñada por el demonio que “está arraigado en esta tierra”. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia*, 40v.

de ambos niveles es producto de la gramática jesuita usada por excelencia en Japón: la acomodación a las costumbres locales como método idóneo para la conversión de los nipones. Fue Valignano quien sistematizó el método durante su primera estadía en Japón (1579-1581) y luego lo llevó a la misión china⁵². La acomodación como gramática, entonces, no debe pensarse como ahistórica, sino, por el contrario, como resultado de la utilización de las experiencias previas en materia de traducción para la evangelización⁵³.

4.2. Estrategias en el centro: formas de editar

Este apartado se centrará en lo que los jesuitas del centro europeo llevaban a cabo para perseguir la “misma conquista” evangelizadora. Sus estrategias, realizadas en el Viejo Mundo, contribuyeron a la formación de una “gramática de reconocimiento”, entendida como la sistematización de las condiciones de reconocimiento de un discurso. En este caso, esta alude a las formas en que comenzaron a editarse (y leerse más allá de los lindes de la Compañía) las cartas que conforman el corpus documental de esta investigación.

Desde la segunda mitad del siglo XVI, los libros de epístolas jesuitas comenzaron a proliferar en toda Europa, y en Portugal en particular⁵⁴. Esta notoria distribución de textos de autores jesuitas era posible sólo gracias a la utilización sistemática de la imprenta, tecnología que durante todo el siglo XVI europeo contribuyó en especial a la divulgación de textos religiosos. Por un lado, el uso estratégico de la imprenta marcó la división de la Reforma; pero por el otro, se observa que dentro de la Europa católica los libros constituyeron también “instrumentos de propaganda” utilizados por determinadas facciones, ya fueran nacionales o religiosas. Concretamente, es posible pensar en la impresión de epistolarios jesuitas como “estrategia editorial” dentro de una contienda que enfrentaba a los ignacianos con las órdenes mendicantes, a partir de 1580, por la exclusividad de la labor misional en Japón⁵⁵.

En este marco es posible retomar la red jesuita de informaciones a nivel mundial esbozada al comienzo del artículo. Una vez llegadas a Europa, las cartas de los misioneros en Japón eran copiadas y eventualmente editadas para su circulación en los distintos colegios y casas de la Compañía. Como señala Federico Palomo, toda misiva debía pasar por el “tamiz romano”⁵⁶, es decir, por la acuciosa lectura y selección de fragmentos “edificantes” para su divulgación entre jesuitas. Todo aquello que no fuera conveniente para la imagen del instituto ignaciano no debía ser copiado. Este mismo sistema de control institucional y puesta en circulación funcionaba en el momento de editar e imprimir los epistolarios, es decir, cuando la Compañía pensaba en un público lector ampliado.

Se entiende que este proceso no se agotaba en la selección de algunos fragmentos y censura de otros, sino que esto era apenas una etapa dentro de un sistema editorial complejo, que se puede

52 Hosne, *The Jesuit Missions*, 82-85.

53 Schloesser realiza una discusión sobre la acomodación como retórica de lo singular en el siglo XVI, que contrastaría con la pretensión universalista adoptada en el siglo XVII. Al mismo tiempo, la reivindica como antecedente de las actuales discusiones posmodernas. Stephen Schloesser, “Accommodation as a Rhetorical Principle. Twenty Years after John O’Malley’s *The First Jesuits* (1993)”. *Journal of Jesuit Studies* 1, n.º 3 (2014): 347-372, doi: dx.doi.org/10.1163/22141332-00103001

54 João P. Ferro, “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas”. *Lusitania Sacra* V, 2ª serie (1993): 153.

55 Ana Fernandes Pinto, *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)* (Macao: Fundação Oriente, 2004), 20-21.

56 Palomo, “Corregir letras para unir espíritus”, 66.

conceptualizar como la conformación de una “gramática de reconocimiento”. Como explica Verón: “una gramática de producción define un *campo de efectos de sentido* posibles: pero la cuestión de saber cuál es, concretamente, la gramática de reconocimiento aplicada a un texto en un momento dado, sigue siendo insoluble a la sola luz de las reglas de producción: sólo puede resolverse en relación con la historia de los textos”⁵⁷. En otras palabras, aun cuando un texto tiene múltiples interpretaciones posibles, lo que aquí interesa es de qué modo la Compañía sistematizó y legitimó una determinada manera de entenderlos. Este proceso de construcción jesuita de una gramática de reconocimiento de los textos escritos desde Japón se valió de diversas estrategias: la selección de fragmentos del “tamiz romano”, la traducción de las misivas a determinadas lenguas vernáculas, la jerarquización de algunos textos por sobre otros, la lectura sistemática de las epístolas en las casas de la Compañía.

Como muestra de este proceso, resulta útil retomar el derrotero editorial de un texto ya mencionado, en el que el jesuita Nicolao Lancilotto puso por escrito las informaciones que, en Goa, le dio el informante japonés Anjiro/Paulo de Santa Fe. Si bien este “Informe” fue incluido en distintas compilaciones europeas no jesuitas del siglo XVI, no fue publicado por la Compañía de Jesús sino hasta el siglo XX⁵⁸. Desde el instituto ignaciano, Valignano reprobó duramente su temprana aparición en las prensas europeas: “En una información que anda impressa en italiano y se envió de Goa [...] andan otras cosas que, o por Pablo ser malentendido en Goa o por ellos [los escritores jesuitas] las contar mal, queriendo acomodar las cosas de Japón a las nuestras, muchas van exageradas”⁵⁹.

Esta reflexión de Valignano demuestra que la gramática de reconocimiento de los textos jesuitas sobre Japón se consolidó progresivamente, y siguiendo criterios deliberados. ¿Por qué la Compañía no avaló la publicación del texto de Lancilotto? La razón radica en las permanentes comparaciones que el “Informe” establece entre la vida de Cristo y la de Shakyamuni, el Buda histórico, allí llamado “Sciacca”⁶⁰. El jesuita italiano equipara ambas figuras y compara la trinidad cristiana con una representación de la deidad nipona con tres rostros⁶¹. En su rol como visitador, Valignano mantenía la visión estratégica que emanaba desde el centro jesuita en Europa. En este sentido, la difusión de esta equiparación explícita entre cristianismo y budismo era contraproducente, y era preciso evitarla. Hay que vincular además esta apreciación con aquella otra de Valignano, antes citada, sobre el rechazo a la llegada de misioneros de otras órdenes.

Por otra parte, el uso que hace el jesuita italiano del término *secta* remite al centro y a cómo las experiencias de la expansión ultramarina europea del siglo XVI se resignificaban y apropiaban en el contexto de la Contrarreforma. Al consultar el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española de 1749, la entrada “secta” en su segunda acepción es definida como el “error, ù falsa Religión, diversa, ò separada de la verdadera y Cathólica Christiana enseñanza por algun Maestro famoso: como la Secta de Lutéro, Calvino, Mahoma, &c.”⁶². Desde nuestro

57 Verón, *La semiosis social*, 130. Cursivas del original.

58 Fue publicado por Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón*, 44-69.

59 Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón*, 48.

60 Ver: Edward Conze, *El budismo, su esencia y desarrollo* (México: FCE, 2013).

61 Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón*, 53-54.

62 *Diccionario de Autoridades* (Madrid: Real Academia Española, 1749), <<http://web.frl.es/DA.html>>.

punto de vista, a esta cadena significativa bien podría añadirse el Buda histórico, como iniciador de otra “falsa religión”. Este punto se consolidó dentro de la gramática de reconocimiento para la cultura japonesa. El budismo fue finalmente entendido por la Compañía como un cuerpo doctrinario “demoníaco”, según las propias palabras de los misioneros, cuyo diálogo o permeabilidad con el cristianismo estaban vedados. Este proceso guarda relación con la experiencia en China, en donde los jesuitas terminaron privilegiando el diálogo con el confucianismo antes que con el budismo⁶³.

La *gramática de recepción* del discurso jesuita en Japón puede entenderse, así, como un antecedente relevante en el llamado “japonismo”, comprendido como la construcción discursiva occidental sobre Japón, vinculado con la crítica al orientalismo propuesta por Edward Said⁶⁴. Ahora bien, en el caso particular de Japón, los misioneros jesuitas ya distinguían claramente la realidad propia de la India (y “Medio Oriente”), de aquella en Japón (y “Extremo Oriente”), como explícita la cita de Acosta. La idea principal que subyace es que se trata de los *más civilizados entre los no-civilizados*, tensión constitutiva del vínculo de Europa con el Asia del Este.

4.3. Productividad de la red jesuita

En este cuarto apartado se parte de la noción de red jesuita para ahondar separadamente en las estrategias propias de su centro y de su periferia. Ahora bien, es necesario recuperar una visión global sobre ambas para lograr vislumbrar la *productividad semiótica* de la red, esto es, su capacidad de generar conocimiento, ordenarlo en una determinada jerarquía y configurar el saber base del sistema-mundo moderno. Para ello se acudirá a un último caso de análisis: la carta que el jesuita Luis de Almeida envió desde Yokoseura el 25 de octubre de 1562 a sus cofrades en Europa. Almeida narra allí los viajes que había llevado a cabo por distintas comunidades cristianas de la isla de Kyushu. La misiva, editada y corregida, fue incluida en las Cartas de Évora de 1598. El fragmento más significativo que fue omitido en tal edición remite a la visita de Almeida a una pequeña aldea cristiana de Kagoshima, en donde tiene lugar la siguiente escena:

63 Como ha sido bien estudiado, los ignacianos en China, con Mateo Ricci (1552-1610) a la cabeza, primero se vistieron como bonzos budistas y luego como intelectuales confucianos, en sus intentos por adaptarse a los usos locales en pos del éxito de la evangelización. El cambio de vestimentas puede vincularse con el hecho de que los bonzos no constituían un colectivo social con peso político en el marco cortesano de la ciudad capital. Sobre este tema, la literatura académica es muy abundante, de modo que los lectores pueden remitirse a los siguientes trabajos recientes: Hosne, *The Jesuit Missions*; Ronnie Po-chia Hsia “The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China”, en *Christianity and Culture. Japan and China in Comparison, 1543-1644*, editado por Antoni Üceler (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), 19-43; Nicolas Standaert, “Christianity Shaped by the Chinese”, en *The Cambridge History of Christianity. Reform and Expansion 1500-1660*, editado por Ronnie Po-chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 558-575. Por otra parte, el hecho de borrar la dimensión “religiosa” del confucianismo y su adscripción a la filosofía puede leerse como una interpretación jesuita, como algo no dado en el complejo cultural chino, y que se encuentra actualmente en discusión. Hosne, *The Jesuit Missions*, 89.

64 Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Random House Mondadori, 2002 [1978]). También puede consultarse a: Ines Zupanov, “Jesuit Orientalism. Correspondence between Tomas Pereira and Fernão de Queiros”, en *Tomás Pereira S.J. (1646-1708). Life, Work and World*, editado por Luis Barreto (Lisboa: Centro Cultural e Científico de Macau, 2010), 43-74.

“Comenzando a predicarles sobre las cosas de Dios [...] me preguntaron si Dainichi era Dios. Ese Dainichi es una de sus deidades. Yo les di muchas razones por las que no era [Dios], con las que quedaron satisfechos. Y me preguntaron por qué el padre Maestro Francisco [Xavier] les había predicado que Dainichi era Dios y que lo adorasen. Y fue por estar mal informado de las leyes de Japón”⁶⁵.

Desde el punto de vista de la gramática de producción en la periferia de la red, este fragmento indica que las misiones cambiaron la forma de presentar su religión. Si, en una primera instancia, Francisco tentó la homologación del Dios cristiano con Dainichi, tras entrevistarse en Yamaguchi con monjes budistas ordenó dejar a un lado esa terminología. Esta decisión del apóstol forma parte del proceso de sistematización sobre las traducciones y el uso de la lengua nativa para expresar (o no) la doctrina cristiana, que se ha explorado en detalle en el apartado 4.1. Por otra parte, considerando la gramática de recepción en el centro de la red, la eliminación de este fragmento de la carta con vistas a su publicación manifiesta la voluntad de la Compañía de construir una determinada imagen de su accionar en las misiones de ultramar. Es decir, que existe una preocupación consciente por presentarse como eficientes evangelizadores en la propia Europa (tal y como se ha detallado en el apartado 4.2).

Si se consideran por separado, en cada caso se puede identificar un objetivo específico de esta misma operación semiótica. En la periferia, la traducción de Dios aspiraba a la evangelización de los japoneses, y en el centro, la edición del epistolario apuntaba a consolidar el poder jesuita en Europa. Ahora bien, recuperando el carácter global de la red, aquí se puede tomar el caso de la distinción entre Dios y Dainichi como un ejemplo paradigmático de la productividad propia de la red jesuita. Es decir, regresando a los postulados iniciales, se trata de la concepción de la modernidad como un lugar de enunciación —el de aquellos que *pueden* distinguir mediante el conocimiento—. Aquí, distinguen entre lo que es (verdadera) religión y lo que no, pues el abandono del término “Dainichi” se debió a que Francisco Xavier comprendió en Yamaguchi que los jesuitas “eran identificados como ‘hombres de *Tenjiku*’, la tierra madre del budismo”⁶⁶, es decir, que eran decodificados como una nueva escuela dentro de la misma religión nipona y que los japoneses eran incapaces de verlos como portadores de una nueva (y “verdadera”) fe. Por otra parte, la exclusión deliberada del fragmento de Almeida en la publicación de cartas para su circulación en Europa procura ocultar esa iniciativa de traducción, luego tenida como un error y muestra de la inicial falta de conocimientos de los jesuitas sobre Japón.

En este sentido, recuperar la importancia de la productividad semiótica de la red permite poner en perspectiva el posicionamiento de los jesuitas —y de Europa— en el centro del sistema-mundo moderno. Se puede cuestionar así lo expresado por Dussel⁶⁷, quien considera que Europa se mantuvo como periferia desde el siglo XVI hasta el XIX porque no poseía una producción económica considerable, si se toman como indicadores los datos del comercio con China. Desde nuestra per-

65 “Comensando-lhes a pregar das cousas de Deos [...] me perguntarão se Daniche era Deos. O qual Daniche hé hum seu pagode. Eu lhe dei muitas razoes que ho não era, de que se satisfecerão. He isto me perguntarão porque o padre Mestre Francisco lhes avia pregado que Daniche era Deos e que o adorassem. E foi por estar mal emformado das leis de Japão, polas quais têm os japões que o Daniche he o criador e primeiro princípio das cousas.” Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón*, 547.

66 Urs App, *The Cult of Emptiness* (Kioto: UniversityMedia, 2012), 14.

67 Enrique Dussel, “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’”, en *Modernidades coloniales*, coordinado por Saurabh Dube, *et al.* (México: El Colegio de México, 2004), 261-286.

spectiva, el criterio allí sostenido por Dussel —el factor económico-comercial— resulta adecuado para pensar la modernidad-mundo en su segunda etapa, de carácter marcadamente mercantil, pero no para reflexionar sobre la primera modernidad, que aquí se estudia, pues la expansión ultramarina europea del siglo XVI se legitima, más que en el manejo privilegiado de las rutas comerciales interoceánicas, en una determinada idea de civilidad.

Conclusiones

En este artículo se ha estudiado el llamado “siglo cristiano en Japón” haciendo especial foco en sus primeros años. Desde la perspectiva del análisis del discurso se abordó la construcción de una red de información a nivel mundial por parte de la Compañía de Jesús, institución que se volvió *enunciadora* de una determinada visión sobre la modernidad-mundo. El acto de enunciación, materializado en la construcción de una red semiótica jesuita, devino cimiento del sistema-mundo moderno. En este sentido, la “verdad” de la religión cristiana se constituyó como parámetro de este nuevo orden. Así, el debate interno de los primeros años de la Compañía sobre el carácter de los japoneses contemplaba su lugar dentro del mundo cristiano, es decir, su cercanía con la posibilidad de alcanzar esa religión. La controversia específica sobre las formas de traducción corresponde también a este asunto más general. Por otra parte, desde el punto de vista de Europa, el conocimiento acerca de Japón se vinculaba al lugar que este adoptaba dentro del sistema-mundo emergente.

A pesar de la definitiva expulsión de los misioneros y la persecución contra los cristianos conversos desde finales del siglo XVI, entonces, la misión no puede considerarse un fracaso⁶⁸. Por el contrario, la productividad de la red jesuita de información a nivel global se evidenció en diversos niveles. Por ejemplo, en el plano de la evangelización en las periferias de ultramar, la rápida circulación de las noticias de los mártires en Japón devino material de edificación espiritual tanto para las misiones americanas como para la comunidad cristiana europea⁶⁹. Luego, en el caso específico de las misiones asiáticas, la experiencia nipona funcionó como “laboratorio” de las estrategias de traducción y adaptación, que luego se siguieron desarrollando en la misión china. Por último, la productividad de la red también se materializó en el Viejo Mundo, en forma de libros que nutrieron el imaginario europeo no sólo sobre el archipiélago nipón sino también sobre sí mismo, constituyéndose como un antecedente del discurso “orientalista”.

Así, este artículo busca contribuir a las perspectivas que critican la noción de *modernidad* como secularización. En este sentido, deja ver de qué manera los misioneros jesuitas contribuyeron a la configuración del mundo moderno marcadamente centrado en Europa y con una serie de diversas periferias sobre las cuales expandirse militar o ideológicamente. La labor de los jesuitas en Japón, según se ha analizado, puede sistematizarse según el territorio de acción, con estrategias específicas en cada caso: la traducción en la periferia; la edición en el centro.

68 Esta lectura ha sido sugerida, por ejemplo, por Antonio Cabezas García, cuando señala que esta experiencia fue “la historia del fracaso de este país para aceptar las formas de vida mejores que se le ofrecían desde Europa”. Antonio Cabezas García, *El siglo ibérico de Japón* (Sevilla: Universidad de Valladolid, 1995), 582.

69 Sobre la proliferación de ediciones acerca de los mártires de Japón, ver: Ana Fernandes Pinto, “‘Tragédia mais gloriosa que dolorosa’: o discurso missionário sobre a perseguição aos cristãos no regime Tokugawa na imprensa europeia (1598-1652)” (tesis de doctorado, Universidade Nova de Lisboa, 2014).

Bibliografía

Fuentes primarias

Documentación primaria impresa:

1. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*, tomo I. Maia: Castoliva Editora, 1997 [1598].
2. Loyola, Ignacio de. *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
3. Valignano, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón*. Tokio: Sophia Daigaku, 1954 [1583].

Fuentes secundarias

4. Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducido por Eduardo L. Suárez. México: FCE, 1993.
5. App, Urs. *The Cult of Emptiness*. Kioto: UniversityMedia, 2012.
6. Banchoff, Thomas y José Casanova. Introducción a *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*. Washington: Georgetown University Press, 2016, 1-24.
7. Boscaro, Adriana. *Ventura e sventura dei gesuiti nel Giappone*. Milán: Cafoscarina, 2008.
8. Boxer, Charles. *The Christian Century in Japan: 1549-1650*. Berkeley: University of California Press, 1951.
9. Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Orbis, 1985 [1860].
10. Burke, Peter. “The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe”. En *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, editado por John O’Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y Frank Kennedy. Toronto: University of Toronto Press, 2006, 24-31.
11. Burke, Peter y Ronnie Po-chia Hsia. Introducción a *La traducción cultural en la Europa Moderna*. Madrid: Akal, 2010, 5-8.
12. Cabezas García, Antonio. *El siglo ibérico de Japón*. Sevilla: Universidad de Valladolid, 1995.
13. Certeau, Michel de. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
14. Ciordia, Martín. “Perspectivas de investigación en los estudios renacentistas”. En *Perspectivas actuales de la investigación literaria*, editado por Martín Ciordia, Américo Cristóbal, Leonardo Funes, Miguel Vedda y Miguel Vitagliano. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2011, 7-43.
15. Conze, Edward. *El budismo, su esencia y desarrollo*. México: FCE, 2013.
16. Coutinho, Valdemar. *O fim da presença portuguesa no Japão*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
17. Dussel, Enrique. “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’”. En *Modernidades coloniales*, coordinado por Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo. México: El Colegio de México, 2004, 261-286.
18. Elliott, John H. “Catolicismo y represión”. En *La Europa dividida 1559-1598*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, 144-174.
19. Fernandes Pinto, Ana. *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*. Macao: Fundação Oriente, 2004.
20. Fernandes Pinto, Ana. “‘Tragédia mais gloriosa que dolorosa’: o discurso missionário sobre a perseguição aos cristãos no regime Tokugawa na imprensa europeia (1598-1652)”, tesis de doctorado, Universidade Nova de Lisboa, 2014.

21. Fernández, José Luis. *Los lenguajes de la radio*. Buenos Aires: Atuel, 1999.
22. Ferro, João P. "A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas". *Lusitania Sacra* V, 2ª serie (1993): 137-158.
23. Flores, Jorge Manuel. "Macau: os anos da 'gestação'". En *De Macau à Periferia*, volumen 1 de *História dos portugueses no Extremo Oriente*, editado por A. Oliveira Marques. Lisboa: Fundação Oriente, 2000, 151-176.
24. Gaune, Rafael. "El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598". *Historia Crítica* n.º 50 (2013): 13-36, doi: dx.doi.org/10.7440/histcrit50.2013.01
25. Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: FCE, 2010.
26. Hale, John. *La civilización del Renacimiento en Europa 1450-1620*. Barcelona: Crítica, 1996.
27. Hall, John W. *El Imperio japonés*. México: Siglo XXI, 1988.
28. Hosne, Ana. *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610*. Londres/Nueva York: Routledge, 2013.
29. Knauth, Lothar. *Confrontación transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico, 1542-1639*. México: UNAM, 1973.
30. Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
31. Lidin, Olof. *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2002.
32. Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press, 2011.
33. Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho". En *La colonialidad del saber*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CICCUS, 2011, 73-103.
34. Nelles, Paul. "Chancillería en colegio. La producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI". *Cuadernos de Historia Moderna* XIII (2014): 49-70.
35. Oshima, Hitoshi. *El pensamiento japonés*. Buenos Aires: Eudeba, 1987.
36. Palomo, Federico. "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI". *Cuadernos de Historia Moderna* IV (2005): 57-81.
37. Parry, John. *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)*. México: FCE, 1975.
38. Pino-Díaz, Fermín del. "El poder material en la estrategia religiosa jesuita. A propósito de un centenario". *Relecciones* n.º 3 (2016): 1-23.
39. Po-chia Hsia, Ronnie. "The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China". En *Christianity and Culture. Japan and China in Comparison, 1543-1644*, editado por Antoni Üceler. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 19-43.
40. Proust, Jacques. *L'Europe au prisme du Japon*. París: Michel Albin, 1997.
41. Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CICCUS, 2011, 219-264.
42. Reinhard, Wolfgang. "Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment". *The Catholic Historical Review* 75, n.º 3 (1989): 383-404.
43. Ruiz-de-Medina, Juan. *Documentos del Japón 1547-1557*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.
44. Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2002 [1978].
45. Schloesser, Stephen. "Accommodation as a Rhetorical Principle. Twenty Years after John O'Malley's *The First Jesuits* (1993)". *Journal of Jesuit Studies* 1, n.º 3 (2014): 347-372, doi: dx.doi.org/10.1163/22141332-00103001

46. Sola, Emilio. *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*. Madrid: Archivo de la Frontera, 2012.
47. Standaert, Nicolas. “Christianity Shaped by the Chinese”. En *The Cambridge History of Christianity. Reform and Expansion 1500-1660*, editado por Ronnie Po-chia Hsia. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 558-575.
48. Steinberg, Oscar. *Semiótica de los medios masivos*. Buenos Aires: Atuel, 1993.
49. Steiner, George. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: FCE, 2001.
50. Subrahmanyam, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700*. Londres: John Wiley, 2012.
51. Tanaka, Michiko. *Historia mínima de Japón*. México: El Colegio de México, 2011.
52. Verón, Eliseo. *La semiosis social*. México: Gedisa, 2004.
53. Verón, Eliseo. “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”. En *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, compilado por Eliseo Verón. Buenos Aires: Hachette, 1987, 11-26.
54. Zupanov, Ines. *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2001.
55. Zupanov, Ines. “Jesuit Orientalism: Correspondence between Tomas Pereira and Fernão de Queiros”. En *Tomás Pereira, S. J. (1646-1708), Life, Work and World*, editado por Luis Barreto. Lisboa: Centro Cultural e Científico de Macau, 2010, 43-74.



Paula Hoyos Hattori

Profesora de la cátedra de Literatura Europea del Renacimiento de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Licenciada y Profesora de enseñanza media y superior en Letras por esta misma universidad. Actualmente desarrolla su tesis acerca de epístolas jesuitas redactadas desde Japón entre 1549 y 1590. Ha publicado “Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón”. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* n° 8 (2015): 90-109. paulahoyosh@gmail.com

Pablo Gavirati Miyashiro

Docente de la materia “China, Corea y Japón: una mirada histórica, política, económica y cultural del Este Asiático” de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Licenciado en Ciencias de la Comunicación y Doctor en Ciencias Sociales por esta misma universidad. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Integrante del *Grupo de Estudios del Este Asiático*. Entre sus publicaciones recientes se encuentra: “El discurso diplomático. Notas sobre la expresión de la politicidad en la era planetaria”. *Avatares de la Comunicación y la Cultura* n° 8 (2014): 1-16. pablogavirati@gmail.com