

Seis japoneses conversan en latín. Diálogo y traducción cultural en *De missione legatorum iaponensium ad romanam curiam* de Duarte de Sande (1590)¹

Six Japanese characters speaking in Latin. Dialogue and cultural translation in Duarte de Sande's *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*

Paula Hoyos Hattori

Instituto Superior de Estudios Japoneses; Universidad de Buenos Aires

Argentina

ORCID: 0000-0003-0516-6635

paulahoyosh@gmail.com

Recido: 06/02/23

Aprobado: 01/06/23

Resumen: Este artículo estudia un peculiar caso de traducción lingüística y cultural de la modernidad temprana, que tuvo lugar entre Europa y Japón a fines del siglo XVI: la primera embajada de japoneses a Europa (1582-1590) y su versión literaria en el diálogo latino *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam* (Macau, 1590), atribuido al jesuita portugués Duarte de Sande.

1. Algunas ideas previas sobre este tema fueron presentadas en el IV Workshop “Perspectivas interdisciplinarias sobre relatos de viaje, representaciones y experiencia moderna (siglos XVI-XVIII). Homenaje a Rogelio Paredes.”, que tuvo lugar de manera virtual en marzo de 2021, y en el VII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Asia y África (ALADAA), organizado por la Universidad San Francisco de Quito, también virtual, en julio de 2021.

En este diálogo, los cuatro embajadores son interrogados acerca de su viaje por dos coterráneos que nunca han salido de Japón. En primer lugar ubicaremos esta obra dentro del género diálogo, de tradición clásica, lo cual será considerado una clave tanto para la construcción de los personajes cuanto para la consecución de los objetivos didácticos de la Compañía de Jesús. Luego, indagaremos en la “retórica de la alteridad” (Hartog, 1991) construida en la obra, a partir de la anomalía que supone el lugar de los embajadores como enunciadores: a la vez de origen japonés y conversos al cristianismo, pueden mirar con extrañamiento las costumbres de una y otra partes del mundo, y establecer una lectura en términos relativistas, a la manera de Montaigne (1590). Por último, la comparación con el célebre *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585) de Luís Fróis permitirá echar luz sobre las peculiaridades del relativismo en la obra de Sande.

Palabras clave: Diálogo, Japón, Compañía de Jesús

Abstract: This paper focuses on the first Japanese Embassy to Europe and its literary version *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam* (Macau, 1590), attributed to the Portuguese Jesuit Duarte de Sande. This text is considered as an interesting early modern source for studying the linguistic and cultural passages between Europe and Japan. In this dialogue, the main characters are the four ambassadors and two other Japanese who have not traveled outside Japan. The latter ask the former about their journey, and the European manners and habits. As a result, the *De missione legatorum...* becomes a didactic dialogue about Europe for Japanese readers. This paper first discusses the dialogue as a genre, and the peculiarities of this Jesuit enterprise. Then, the paper deepens in the ambassador's voices (Christian and Japanese at once), and the way they build a certain “rhetoric of Otherness” (Hartog, 1991) for his countrymen. Their peculiar points of view allow them to find the strangeness not only in Europe, but also in their homeland, Japan. Then, they can read the world in a relativistic way, as Michel de Montaigne has done (1590). Finally, the comparison with Fróis' *Tratado* would shed new light onto the way in which the dialogue built a relativistic perspective.

Keywords: Dialogue, Japan, Society of Jesus

Introducción

Leo. Nosotros dos, Linus y yo, ardemos en la enorme curiosidad de oír de sus bocas las cosas que les acontecieron en el viaje o en las que pudieron posar sus ojos en regiones tan diversas, o aquellas que pudieron engrandecer su espíritu.

Michael. Tenemos un enorme interés en satisfacer su deseo, pero la estrechez del tiempo constituye un obstáculo. ¿Quién podría creer que somos capaces de contar en un tiempo tan breve lo que nos ocurrió durante ocho años?²

(Sande, 2009: 44-45)

Un personaje le pide a otro que le cuente historias: específicamente, quiere escuchar las experiencias de un viaje por “regiones diversas”. La respuesta del viajero atiza el fuego de la curiosidad, al señalar la escasez del tiempo y así sugerir la abundancia de relatos. En este breve intercambio inicial, se cifra la estructura del diálogo jesuita *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*, atribuido a Duarte de Sande S.J. y publicado por primera vez en el puerto portugués de Macao, en 1590. En el diálogo, los cuatro emisarios principales de la primera embajada de japoneses a Europa, conocida como Embajada Tenshō (1582-1590), devienen personajes³. Mencionados con sus nombres latinos Michael, Martinus, Iulianus y

2. Las traducciones al castellano del diálogo son nuestras. Hemos consultado la edición bilingüe latín-portugués de Américo da Costa Ramalho (Sande: 2009) y también la más reciente versión inglesa editada por Massarella, a cargo de J.F. Moran (Sande: 2012).

3. La embajada partió de Nagasaki en febrero de 1582, y la intención del Visitador de la Compañía, Alessandro Valignano, era acompañarla hasta Roma, pero en Cochín recibió la noticia de que había sido nombrado Provincial y, por lo tanto, debía quedarse en la India. La responsabilidad de guiar a los emisarios nipones fue, entonces, derivada al jesuita Diogo de Mesquita. La comitiva llegó a Lisboa en agosto de 1584, visitó distintas ciudades católicas como Évora, Madrid, Alcalá,

Mancius, son los encargados de narrar sus vivencias a dos coterráneos suyos (Linus y Leo) que nunca han salido de Japón, durante treinta y cuatro jornadas, que estructuran el diálogo en treinta y cuatro coloquios. En el marco de esta ficción, los seis personajes japoneses conversan en latín y respetan las reglas de la conversación humanista y cortesana por entonces en boga en la Europa tardo-renacentista.

Se trata de una obra de factura jesuita, concebida en el marco de la misión de la Compañía de Jesús en Japón: su redacción se llevó a cabo bajo la supervisión de Alessandro Valignano (1539-1606), visitador de la Compañía en Asia y mentor de la Embajada Tenshō; su publicación tuvo lugar en la imprenta de tipos móviles que la misma Embajada llevó consigo en el viaje de regreso a Asia; finalmente, sus lectores ideales serían los estudiantes japoneses de los seminarios jesuitas establecidos por entonces en Japón⁴. En este sentido, la obra ha sido leída en vínculo con la construcción de una “retórica de la propaganda”, para usar palabras de Joan-Pau Rubiés (2012).

Este diálogo resulta especialmente fecundo para reflexionar sobre los complejos procesos de traducción cultural (Burke, 2010) y también lingüística que

Pisa, Florencia y, naturalmente, Roma. Allí los embajadores pudieron conocer al Rey Felipe II y a los Papas Sixto V y Gregorio XIII. El regreso, también desde Lisboa, se inició en abril de 1586. Finalmente, llegaron a Nagasaki en julio de 1590, después de una estancia en Macao. El contexto, los objetivos y los resultados de esta embajada han sido extensamente estudiados, entre otros, por investigadores como Igawa Kenji (2017), Derek Massarella (2005, 2012), Joseph Moran (2016), Joan-Pau Rubiés (2012), Américo Costa Ramalho (2009), Andrew Ross (1994), Judith Brown (1994) y Carlos Pelliccia (2018).

4. Para ahondar en la historia del desarrollo y las consecuencias de la misión jesuita en territorio japonés, remitimos a los trabajos ya clásicos de Charles Boxer (1951) o George Samson (1961: cap. XVIII), como así también a las contribuciones señeras de Lothar Knauth (1972), George Elison (1973), Ikuo Higashibaba (2001), y a los recientes abordajes de Martin Nogueira Ramos (2019) y Jonathan López-Vera (2021). En particular sobre la figura de A. Valignano, resulta ineludible la investigación de J.M. Moran (1993). Ver también el exhaustivo estado de la cuestión realizado por Rie Arimura (2011).

tuvieron lugar durante los primeros encuentros de la historia entre japoneses y europeos, en el marco de la misión cristiana en el archipiélago (1549-1639). A la vez de origen japonés y cristianos, los embajadores protagonistas construyen un lugar de enunciación no exento de tensiones, que les permite oscilar entre la identificación con sus interlocutores nipones y la —por momentos— explícita sensación de pertenencia al mundo europeo: son capaces de mirar con extrañamiento las costumbres de una y otra partes del mundo, y de establecer una lectura en términos relativistas. Pueden pensarse, en ese sentido, como intermediarios, habitantes de un espacio “medio” (White, 2011), en tanto tienen la posibilidad de traducir lo que han visto y oído en Europa para sus interlocutores, a partir de una posición que resulta ambigua.

Para comprender en términos textuales la especificidad de esta obra de factura jesuita, comenzaremos por ubicarla dentro del género *diálogo*, que se constituyó como una forma literaria especialmente cara para los intercambios de puntos de vista y la exposición didáctica durante el Renacimiento. En un segundo momento de este texto, nos enfocaremos en cómo las voces de los viajeros a la vez japoneses y cristianos moldean una cierta “retórica de la alteridad” (Hartog, 1991) para traducir lo que han visto a términos que resulten entendibles para sus interlocutores. Luego, propondremos una lectura comparada entre el *De missione...* y un texto jesuita contemporáneo, el *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585) de Luís Fróis, para comprender el sentido relativista de uno y otro caso. De esta manera, intentaremos echar nueva luz sobre los complejos procedimientos jesuitas para comprender a Japón como un *otro* durante la modernidad temprana.

1. Una conversación puesta por escrito

Como ha señalado Derek Massarella (2012: 23 y ss.), situar el *De missione legatorum*... dentro de la fecunda tradición del género dialógico en la cultura del Renacimiento europeo resulta necesario, en tanto revela a la vez sus continuidades con las búsquedas del humanismo y sus especificidades formales, vinculadas con los objetivos específicos de su redacción en el marco de la misión jesuita en Japón.

Desde la antigüedad clásica, el diálogo como género implica la puesta por escrito de una conversación que se presenta como verídica, lo que explica el uso de convenciones propias de la oralidad en un registro escriturario. Esta tensión entre escritura y oralidad descansa en el hecho de que conversación entre los personajes se concibe para ser leída pero, al mismo tiempo, los procedimientos para su puesta por escrito deben contribuir a emular la lógica espontánea del intercambio entre los personajes (Marsh: 2008; Gómez: 2000), para consolidar la verosimilitud del intercambio que se narra. Esta convención textual, como veremos, se ha mantenido a pesar de los matices formales que el género desarrolló entre el Humanismo y la Contrarreforma.

Tal como señala David Marsh (2008), el representante más importante del inicio de este género durante el Renacimiento fue el humanista y canciller de Florencia Leonardo Bruni (1370-1444), quien también se ocupó de pioneras traducciones de Platón y Aristóteles (2008: 265). Su *Diálogo a Pier Paolo Vergerio*, en el que tiene lugar una conversación humanista organizada en dos días acerca de las figuras de Dante, Petrarca y Boccaccio, señala Marsh, fue señero: estableció como modelo el diálogo ciceroniano, con el debate y el intercambio de puntos de vista disímiles como marca principal. Un siglo más tarde, este mismo modelo

puede hallarse en la obra vernácula de Baldassare Castiglione (1478-1529) *El cortesano* (1528), que plasma en papel una conversación de los miembros de la corte de Urbino durante varias jornadas acerca de qué características debe guardar el perfecto cortesano. Por su inmediatamente amplia circulación, el diálogo de Castiglione también marcó el género, que trascendió las fronteras de Europa. En palabras de Peter Burke, “se dice que algunos miembros de la embajada [Tenshō] japonesa visitaron Italia en 1585 y se llevaron el libro a su país” (1995: 164). De esta manera, podemos sospechar junto a Burke que este célebre diálogo italiano pudo haber llegado a manos de los miembros de la Compañía de Jesús por entonces establecidos en Asia.

Por otra parte, durante la segunda mitad del siglo XVI europeo, en el contexto de la “renovación católica” (Po-chia Hsia: 2010), es posible ubicar la emergencia de una nueva forma de escribir diálogos, en la que “el valor heurístico de la discusión se ve suplantada por la necesidad de una exposición clara” (Marsh, 2008: 269), usualmente religiosa. Un portavoz principal reemplaza en este modelo la pluralidad de puntos de vista del modelo ciceroniano, dejando a un lado la apertura y la posible indefinición sobre el tema de debate. En ese contexto, la Compañía de Jesús moldeó el género del diálogo con fines estratégicos, específicos de cada uno de sus enclaves misionales, tanto asiáticos cuanto americanos⁵. Naturalmente, Japón no fue la excepción: si, por un lado, el *De missione legatorum...* mantiene convenciones formales consolidadas en el *Quattrocento* florentino como la emulación de la oralidad o la estructuración de

5. En el caso de la misión jesuita en Brasil, Manuel de Nóbrega escribió entre 1556 y 1557 el Diálogo sobre a conversão do gentio. Sería de gran interés en futuras indagaciones abordar de manera comparativa los diálogos jesuitas de una y otra partes del mundo.

la conversación en jornadas centradas cada una en un tópico, por otro subraya la jerarquía de los interlocutores y la condición de autoridad acerca de lo que se dice de los embajadores y, en particular, del personaje de Michael.

Veamos de qué manera se aborda la cuestión del diálogo en cuanto género en el aparato paratextual de *De missione legatorum*... En primer lugar, a continuación de las autorizaciones a la publicación firmadas por el obispo Leonardo de Sá y por autoridades de la Compañía de Jesús, figura una primera dedicatoria, de Alessandro Valignano a los estudiantes de los seminarios en Japón. Allí, el Visitador señala:

[Ustedes, lectores] Deben persuadirse de que no están escuchando a extranjeros, sino que quienes hablan son sus compatriotas (*uestros ipsos indigenas loquentes audire uobis persuadete*) y que, dado que no es posible que hablen con todo el mundo sobre Europa, están muy felices de poder comunicar a toda la nación de Japón, en este diálogo, todo lo que han aprendido durante su largo viaje (Sande, 2009: 26-27).

Con términos que aluden a la audición y al habla, se subraya en este paratexto la condición “oral” de la conversación entre los seis japoneses, lo cual permite que la espontaneidad de las preguntas de Linus y Leo demore el tratamiento de ciertos temas y añada digresiones no calculadas⁶. Además, Valignano enfatiza el carácter didáctico del diálogo, a través del cual los viajeros serían capaces de hacer llegar a “toda la nación de Japón (...) todo lo que han aprendido” en Europa.

6. Esto ocurre, por ejemplo, hacia el final del Coloquio IV, cuando consultan a Michael sobre los hábitos de vestuario en Europa.

El siguiente paratexto es una dedicatoria de Duarte de Sande al General de la Compañía de Jesús en Roma, Claudio Acquaviva (1543-1615), y resulta aún más explícito en cuanto a las peculiaridades de este diálogo. En primer lugar, Sande se demora en exponer las dificultades que los “padres de la Compañía” habían tenido hasta entonces en Japón para poder defender, sólo a través del uso de la palabra, “el poder y la amplitud de los reinos cristianos”. De ahí que uno de los objetivos de la embajada consistiera en que los emisarios, una vez de vuelta en su país, pudieran officiar de testigos oculares de la magnificencia de la Europa católica, y fueran capaces de respaldar aquel discurso jesuita frente a sus compatriotas. Siguiendo entonces lo ya mencionado por Valignano en la primera dedicatoria, este diálogo sería el vehículo para la divulgación de lo que habían visto y oído durante su viaje.

Luego, Sande se dedica a explicar la elección del género del texto y el proceso de redacción. Sobre lo primero, señala que una “historia continua” (*continuatae historiae*) podía resultar demasiado larga y aburrida (*fastidium aliquod gignere posset*), por lo que optaron por la forma del diálogo, introduciendo a los personajes de Linus y Leo (quienes eran primos del embajador Michael) en el mundo de la ficción. Sobre lo segundo, explica que fue Valignano quien impulsó la escritura de la obra a partir de los apuntes de viaje de los propios embajadores⁷ y le ordenó la redacción definitiva, en latín. Por último, y al igual que el anterior paratexto, esta dedicatoria también subraya que los lectores ideales del diálogo

7. Derek Massarella (2012) sugiere que habría existido una versión previa, redactada por el mismo Valignano en castellano, que Duarte habría corregido y traducido al latín para su publicación. Con respecto a los apuntes de viaje de los embajadores, se hallan perdidos (Brown, 1994).

serían japoneses estudiantes de los seminarios jesuitas, que deben junto a Linus y Leo ser introducidos en las costumbres y maneras europeas⁸. Al mismo tiempo, la lectura del texto latino constituiría una óptima práctica de lectura (Rubiés, 2012; Massarella, 2005).

Delineado ya el carácter ficcional y didáctico de esta conversación puesta a disposición de un lector idealmente seminarista y japonés, a continuación exploraremos el lugar de enunciación de los embajadores y los procedimientos retóricos de los que se valen para traducir aquello que han visto y oído ante sus interlocutores (y, a través de ellos, también ante el público lector japonés del diálogo).

2. Las voces de los embajadores, entre Japón y Europa

Es posible pensar que los cuatro embajadores ocupan en este diálogo una posición intermedia. Si, por un lado, son japoneses de nacimiento y por crianza y, como tales, son conocedores de las tradiciones, costumbres e historia locales, por otro, se han convertido al cristianismo y han sido educados por los misioneros antes de partir. Además, han podido ver y experimentar a lo largo de su viaje las costumbres de la Europa católica. A sus ojos, tanto sus compatriotas cuanto los europeos poseen ciertos rasgos de alteridad y es en este sentido que podemos pensarlos como habitantes de un espacio

8. Con el fin de conformar un clero local en Japón, Valignano impulsó la fundación de establecimientos educativos jesuitas como el noviciado en Usuki (1580), el Colegio de San Paulo en Funai (1581) o el seminario de Arima (1581) (Seabra y Manso, 2012: 95 y ss). La iniciativa literaria y editorial de la publicación del *De missione legatorum...*, como así también la producción de otros materiales didácticos, debe entenderse en ese contexto. Sobre la enseñanza jesuita en las misiones asiáticas en general y en Japón en particular, ver Seabra y Manso (2012).

medio, ambiguo e imaginario, desde el cual pueden oficiar de intermediarios o traductores culturales. Esta hibridez o doble pertenencia conlleva a que el diálogo construya para ellos un lugar de enunciación que resulta -en términos de Silvia Tieffemberg- “inestable”, “en el que coexisten al menos dos universos de sentido sin reducirse el uno al otro” (2014: 273): si bien son portavoces del discurso europeo, también dejan ver su reconocimiento de valores culturales y consuetudinarios japoneses, y pueden ver con ojos extrañados una y otra sociedades. En este sentido, no resulta sorprendente que a lo largo del diálogo se consolide la idea de un relativismo cultural en base a los usos y costumbres, tal como podemos vislumbrar en el siguiente intercambio, en el tramo final del Coloquio IV:

Michael. Fue decidido, por el prudente consejo del padre Visitador, que debíamos seguir el uso de las regiones que visitáramos y, en lo posible, usáramos su ropa y su lengua. Sin embargo, cuando visitamos a los monarcas más poderosos de Europa, para explicarles las condiciones y características de los japoneses, debíamos vestir ropa japonesa, no menos grata para ellos. [...] Pero también usábamos, para estar mejor vestidos, algunos elementos portugueses como estas camisas, medias y estos sombreros tan bellamente producidos. [...]

Linus. A mis ojos, esas prendas son aceptables, pero se ven incómodas, el cuerpo parece apretado.

Michael. Las crees incómodas por falta de uso. [...] Japón, por estar en estas lejanas islas, tiene costumbres muy diferentes del resto de

los pueblos, y tiene pocos intercambios con otras naciones. Por eso usamos sólo nuestras cosas y las juzgamos bellas y vistosas [...].

Linus. Ya parece que prefieres el vestuario europeo.

Michael. No es mi intención comparar uno con el otro, sino dejar eso a juicio de ustedes (Sande 2009a: 100-101).

El tópico de la vestimenta resulta especialmente elocuente, considerando la relevancia que en la segunda mitad del siglo XVI adquirió el “libro de trajes” como género, bajo la idea de que el vestido de los pueblos *otros* podía actuar “como descriptor y/o decodificador de los habitantes del mundo” (Martínez, 2020: 34). En la cita, Michael explica que los embajadores debían adaptarse a las costumbres europeas por consejo de Valignano, y podemos comprender en ese gesto el objetivo de mostrar ante los ojos de los europeos los efectos de la educación cristiana recibida por los emisarios. Pero, agrega, debían mostrar las vestimentas tradicionales japonesas frente a las personas más influyentes que visitaran, como muestra en ese caso de las exóticas costumbres del archipiélago. En este uso intencional de unas u otras prendas también puede leerse el ambiguo lugar de estos intermediarios y su capacidad de adaptabilidad a los objetivos de la Compañía.

Por otra parte, en el final del intercambio citado se hace explícito que el juicio sobre los usos propios descansa en la costumbre y la familiaridad, pero que lo no conocido no es necesariamente “incómodo” (*inncomodo*). Si bien Linus parece no compartir esa visión, el juicio de valor sobre los vestidos de unos y otros espacios queda a criterio suyo y, por extensión, de los posibles lectores.

Luego, en el Coloquio IX, surge en la conversación el tópico de los buenos modales y la urbanidad:

Linus: Antes has señalado que los europeos no tienen la costumbre de sentarse en el suelo. ¿De qué manera pueden entonces prestar unos a otros los deberes de la urbanidad, a menos que no los practiquen?

Michael: En modo alguno faltan en Europa variadas normas de urbanidad.

Las practican, sin embargo, de manera distinta de aquella que observan nuestros hombres. Dado que la forma de sentarse a la mesa es muy diferente, como también las costumbres diarias y la educación, no hay que sorprenderse si también son distintas las señas de urbanidad (*urbanitatis documenta*). Y, como no estamos habituados a ellas, juzgamos a los portugueses que vienen hasta nosotros como bárbaros, completamente desprovistos de cultura. [...] Pero no se trata de falta de buenos modales, sino de que ellos tienen otros criterios acerca de las buenas maneras y la formalidad [...]. Como tenemos formas distintas, cada uno considera al otro rústico e inculto (Sande 2009a: 196-197).

El tema de este intercambio también resulta especialmente relevante en el marco del tardo-Renacimiento: el debate sobre el comportamiento adecuado y las buenas maneras sociales constituye el tema central del diálogo ya mencionado *El cortesano*, al tiempo que refleja una creciente preocupación política y social, tal como ha estudiado Norbert Elias (2012). Por otra parte, la observación de muestras de gentileza y buenas maneras en sociedades no-europeas constituía una clave para su interpretación y representación en el Viejo Mundo como sociedades a la vez bárbaras y políticas. De hecho, en Japón, los misioneros debían “asumir ciertas formas de cortesía [locales]” para evitar ser, ellos mismos, vistos como bárbaros (Kwiatkowski, 2020: 98).

Es de notar además que es Linus quien comienza el intercambio, con una observación acerca de la falta de “señas de urbanidad” de los europeos en cuanto otros. La respuesta del embajador procura desnaturalizar los hábitos usuales en Japón (en este caso, la costumbre de sentarse en el suelo), y estimular una reflexión relativista en sus interlocutores (“como tenemos formas distintas, cada uno considera al otro rústico e inculto”). Esta noción nos remite a célebres obras europeas que, en este mismo siglo XVI, también ponderan el hábito como legitimador de juicios de valor sobre las costumbres propias y las ajenas: por un lado, en *El cortesano* hallamos que el uso se presenta como una clave para legitimar las costumbres y la lengua perfectas en la corte; por otro, en su célebre ensayo “De los caníbales” (1580), Michel de Montaigne señala que simplemente “llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos” (1984: 153).

En un contexto diferente al europeo, la insistencia del personaje de Michael sobre este principio de convivencia entre pueblos debe situarse en el marco específico en el que circularía el *De missione legatorum...*, es decir, los seminarios de la Compañía en Japón. En este sentido, el diálogo aboga por la posibilidad de la convivencia pacífica entre diferencias culturales -radicales pero aceptables-, en el marco de una futura comunidad cristiana compuesta tanto de europeos cuanto de japoneses. Esta posición relativista es, además, extraordinaria dentro del cuantioso corpus de textos jesuíticos impresos acerca de Japón, si consideramos en particular las ediciones de epístolas que proliferaron desde mediados del siglo I en las prensas europeas (Oliveira e Costa: 1999: 199 y ss.)⁹. Mientras que una mirada extrañada sobre las costumbres del Viejo Mundo resulta necesaria para

9. Obras como el *Sumario de las cosas de Japón* de Alessandro Valignano o el *Tratado en que se contem muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Iapão* de Luís Fróis, en el que nos demoraremos en el siguiente apartado, sí se prestan para una lectura relativista. Ambas fueron escritas como documentos internos para la sola lectura de otros misioneros jesuitas, y se mantuvieron inéditas hasta el siglo XX.

la educación del clero local, objetivo declarado del *De missione legatorum...*, no resulta adecuada en aquellos otros textos publicados que, en palabras de Ana Fernandes Pinto, constituían un “instrumento de propaganda” (2004: 21) jesuita entre lectores europeos. Así, los espacios de circulación de los libros jesuitas y sus públicos lectores ideales condicionaron también las formas de representar a la alteridad japonesa, delineando en cada caso una arquitectura textual distintiva, que se pueda prestar en mayor o menor medida a una lectura en clave relativista. En este punto, resulta de interés poner a dialogar al *De missione legatorum...* con un opúsculo singular, también producido en el marco de la misión jesuita en Japón y que también plantea (excepcionalmente) un cierto relativismo cultural: el célebre Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses¹⁰ del lisboeta Luís Fróis (1532-1597).

3. *De missione...* y el *Tratado* de Fróis: diferencias radicales pero aceptables

Prolífico escritor, Luís Fróis redactó en 1585 este breve Tratado, cuyo manuscrito fue descubierto en la Biblioteca Real de la Academia de la Historia de Madrid por el historiador Josef Franz Shütte, responsable de su primera edición en 1955. A diferencia de la prosa exhaustiva y detallista que caracteriza sus cartas y su voluminosa *Historia de Japam*, en este *Tratado* Fróis se limita a enlistar, tal como él mismo señala en el título, “algunas contradicciones y diferencias de costumbres entre la gente de Europa y esta provincia de Japón” (2003: 31). Estas “diferencias” se encuentran organizadas en catorce capítulos temáticos,

10. Tomamos el título de la versión castellana de Ricardo de la Fuente Ballesteros (Fróis, 2003).

que van desde los hábitos de hombres, mujeres y niños (capítulos 1 al 3) hasta las artes escénicas (cap. 13), pasando por los religiosos (cap. 4) y la religión (cap.5), las costumbres alimenticias (cap. 6), las armas (cap. 7), los caballos (cap. 8), las medicinas (cap. 9), la escritura (cap. 10), la arquitectura (cap. 11) y las embarcaciones (cap. 12). El capítulo final, suerte de miscelánea, reúne “algunas cosas diversas y extraordinarias que no se pueden bien insertar en los capítulos precedentes” (Fróis, 2003: 121). Así, por ejemplo, Fróis señala en el sexto capítulo que “nosotros comemos todas las cosas con las manos; los japoneses, hombres y mujeres, desde niños, comen con dos palos” (2003: 73), o que “nosotros nos sentamos en sillas para comer con las piernas extendidas; ellos sobre los *tatamis* o en el suelo con las piernas cruzadas” (2003: 74)¹¹. Todas las entradas de cada capítulo están organizadas de esta misma manera, en una estructura comparativa entre *nosotros* y *ellos* que omite juicios de valor.

Al plantear en cada frase dos formas diversas de atender a una misma acción, Fróis implícitamente plantea equivalencias culturales entre Europa y Japón: en palabras de Serge Gruzinski, “hacer el inventario de las diferencias es también señalar puntos en común” (2010: 193). Como un espejo invertido, el *Tratado...* evita la emisión de juicios e incluso en el capítulo quinto, dedicado a “Templos, imágenes y cosas que tocan al culto de su religión”, elude la condena explícita a las religiones locales. En efecto, este capítulo comienza señalando que “nuestras iglesias son largas y estrechas; los templos de Japón son anchos y cortos” (2003: 67), y recién en el vigésimo séptimo ítem menciona que “Nosotros

11. La palabra *tatami* (畳) refiere a las esteras de madera utilizadas en Japón para cubrir los pisos de las construcciones.

pedimos a un solo Dios todopoderoso los bienes de esta vida y de la otra; los japoneses piden a los Kami los bienes temporales y a los Fotoques solamente la salvación” (2003: 70)¹². No hay en este pasaje lugar para condenar las creencias de los *otros* ni teológicos argumentos contra la herejía, sino mera observación de costumbres exteriores.

El *Tratado*... ha sido interpretado como un concentrado manual que, a diferencia de la profusa *Historia* de Fróis, se prestara para la veloz lectura de misioneros recién llegados a territorio japonés (Reff, 2014; Gruzinski, 2010; Ballesteros, 2003; Loureiro, 1994)¹³. De esa manera, gracias al opúsculo, según explica Rui Manuel Loureiro, “los jesuitas podrían evitar la práctica de determinados actos comunes en Europa pero censurables en Japón, como escupir en el piso, estornudar en público o abrazarse” (1994: 662) o, para continuar con uno de los ejemplos del capítulo seis antes citado, servirse el alimento con las manos o rechazar sentarse en el piso. En otras palabras, la lectura del *Tratado*... permitiría que los nuevos misioneros se iniciaran en la práctica de la *acomodación* a las costumbres locales, aquella célebre estrategia para la conversión de Japón y China pergeñada por Valignano¹⁴. Así, junto a Nicolás Kwiatkowski podemos sostener que en el *Tratado*... “hay *ellos* y hay *nosotros*, claramente definidos, pero si se quiere tener éxito en la tarea misional, deben comprenderse las diferencias más que rechazarse la barbarie de quienes

12. En la cita han mantenido las grafías del original. Hoy las palabras japonesas usadas por Fróis se trasliteran kami (神) (deidades del culto sintoísta originario del archipiélgo), y hotoke (仏) (Budás, deidades del culto budista arribado a Japón desde el Asia continental hacia el siglo VI).

13. Asimismo se cree que podría estar basado en una primera parte de la *Historia*, hoy perdida.

14. La estrategia de *acomodación*, ideada y estimulada por el Visitador Valignano para su puesta en práctica primero en Japón y luego en China, ha sido profusamente estudiada en la literatura académica. Remitimos a los trabajos de Hosne (2013: cap. 3), Rubiés (2005), Ross (1994).

practican estas costumbres extrañas” (2020: 97). O, en los sintéticos términos de Gruzinski, la arquitectura textual del *Tratado...* descansa en la premisa de que “se puede ser diferente sin ser bárbaro” (2010: 194).

Sin explicitar a la manera del embajador Michael que la noción de barbarie es relativa (“Como tenemos formas distintas, cada uno considera al otro rústico e inculto”), el recorrido propuesto por Fróis tiene en común con el *De missione legatorum...* la propuesta de no sobreponer las costumbres propias a las ajenas. Si el diálogo parece abogar por la tolerancia de lo diferente, en el marco de una posible comunidad cristiana en la que convivieran pacíficamente japoneses y portugueses, el tratado invita a sus lectores europeos (ese omnipresente *nosotros*) a una reflexión sobre lo diferente que no desemboque en la condena sino en la comprensión o, incluso, en la adaptación de eso distinto de sí, siempre apuntando al objetivo supremo de la conversión de esos *otros* a la religión propia¹⁵. Como veremos más abajo, el relativismo del *De missione...* también hallará su límite en la religión.

Por otra parte, ambos textos pueden leerse como opuestos en cuanto a la construcción de sus lugares de enunciación y de sus lectores ideales: mientras el *Tratado...* aúna al narrador y al lector en un *nosotros* que alude exclusivamente a los europeos, el *De missione...* construye ambiguas voces latinas para los cuatro japoneses que serían leídos, en principio, por sus propios compatriotas. Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, algunos fragmentos del diálogo revelan una posible ampliación de su recepción.

15. Si bien este objetivo evangelizador no está explicitado en el *Tratado...*, el trabajo de Fróis como misionero y su labor específica como escritor de la Compañía necesariamente lo implican.

4. Algunas pistas para ampliar el público lector de *De missione legatorum...*

A lo largo del diálogo hay, también, algunos elementos que permiten pensar en un público lector que, aún situado en la misión japonesa, no se limita al futuro clero local. Por ejemplo, en el V Coloquio, Leo afirma estar complacido tras oír la explicación de Michael acerca de los astros y la geometría celeste, y agrega que este nuevo conocimiento le revela cuán pobre es la mirada de “nuestros sacerdotes, a quienes llamamos bonzos” (Sande, 2009a: 110-111). Esta aclaración sobre la palabra “bonzo”, que constituye un neologismo forjado por navegantes portugueses y misioneros católicos a partir de la palabra japonesa *bōzu* (坊主), resulta llamativa en el mundo ficcional construido por el diálogo, en tanto ninguno de los seis personajes necesitaría tal explicación.

De manera similar, en el inicio del ya citado Coloquio IX hallamos una extensa intervención de Michael, que busca introducir el tema de la riqueza y la opulencia de los reyes de Europa. Para dar inicio a su exposición, decide explicar cómo se calcula la riqueza entre las clases nobles japonesas, para que los interlocutores puedan comprender cómo difiere tal cálculo en Europa. Ahora bien, ese rodeo implica que Michael se demore en detallar las medidas “que nosotros llamamos *koku*” para contabilizar los depósitos de arroz, y en pasar revista a los diversos títulos de gobernantes en Japón (*tono*, *yakata*). Además, la referencia a esos cargos había sido desarrollada en el Coloquio anterior, en el cual el personaje de Leo había traducido el sistema de gobierno europeo a los términos del japonés:

los señores europeos se corresponden perfectamente con los nuestros:

(...) en efecto, al que llamamos *dairi* imita al emperador; los que llamamos *yakata*, son similares a los reyes; los que designamos *kugo* o *kunishu* refieren a los duques, marqueses y condes; finalmente, aquellos a quien llamamos *tono* y *samurai*, corresponden a los barones o viscondes, y a los que llamaste nobles¹⁶ (Sande, 2009a: 182-183).

Este tipo de ejercicios de traducción, que redundan en información ya conocida por los seis interlocutores en el marco de la ficción, abre la posibilidad de leer el diálogo en otra clave, que apunte ya no únicamente a un público lector japonés que deseara introducirse en las “cosas de Europa”, sino a un posible público europeo u oriundo de otros espacios ultramarinos portugueses, que pudiera hallar en estos intercambios, también, valiosa información acerca de los usos en Japón y, en particular, una perspectiva comparatista para poder vincular y acercar ambas partes del mundo en el contexto de la construcción de una “iglesia universal”. En esta posible amplitud de lectores, el diálogo se aleja del *Tratado...* antes comentado, cuyo *nosotros* marca una distancia ineludible ante un lector no-europeo. Como veremos a continuación, la cuestión sobre cuál es el centro de ese orbe cristiano es introducida en el final del diálogo tras las insidiosas preguntas del personaje de Leo.

16. Para una detallada descripción de los términos *dairi* (内裏), *yakata* (館), *kuge* (公家), *kunishu* (国衆), *tono* (殿) y *samurai* (侍), ver las notas de Massarella (Sande, 2012: 129n-130n).

5. El fin del relativismo

En el Coloquio XXXIV del diálogo, los seis personajes se reúnen por última vez, tras treinta y tres jornadas de conversación en las que han recorrido discursivamente los más variados temas acerca de la Embajada Tenshō y la Europa católica, entre los que cuentan (además de los aquí ya comentados): las razones del viaje, el itinerario de ida, la presencia portuguesa en Asia, la organización eclesiástica y secular de los reinos de Europa, los usos propios de la guerra, la arquitectura, las características históricas y urbanas de Roma y otras ciudades católicas, la proclamación del Papa Sixto V, el viaje de regreso, entre muchos otros.

Tras tal extensa y detallada conversación, en el último de los Coloquios “se expone una breve descripción de todo el mundo” y “se declara cuál es su parte más noble y principal”, tal como sintetiza su título. Para cumplir el primer objetivo anunciado, el embajador Michael no sólo hace uso sus palabras, sino que también muestra ante sus interlocutores el atlas *Theatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius, obra que los embajadores recibieron de regalo en Italia¹⁷ y llevaron consigo en el regreso. Los invita a observar el mapamundi allí impreso (ver figura 1), para que Linus y Leo puedan comprender la geografía y las dimensiones de cada una de las cinco partes del mundo. Leo a continuación le consulta acerca de la ubicación y extensión exactas de Japón: frente a la respuesta, no tarda en expresar su sorpresa y decepción (“¿Nuestro Japón está limitado a tan pequeño espacio?”), además de expresar que seguramente se trate de un error en la representación.

17. Según lo narrado en el Coloquio XXIX, recibieron el atlas de Melchior Ghilandino (Wieland), junto a otros obsequios, durante su estadía en Venecia.



Figura 1. Mapamundi en *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius (Amberes: Aegidus Coppenium Diesth, 1570).

Crédito de la imagen: Library of Congress, Geography and Map Division.

Después de que Michael convence a Leo y también a Linus acerca de la veracidad inequívoca de la cartografía europea, el diálogo se centra en la segunda cuestión anunciada en el título del Coloquio, es decir, cuál es la más prominente de las cinco partes del mundo. Leo le solicita a Michael, explícitamente, que se defina a ese respecto, no sin antes declarar que tanto él cuanto su compañero Linus responderían sin dudas que tal privilegio corresponde a “los reinos de Japón y China”. En cambio, la posición del embajador es la siguiente:

Michael. (...) dejaré a un lado mi condición de japonés y pretenderé ser cosmopolita, un habitante y ciudadano del mundo (...). Haciendo a un lado, entonces, el afecto que tengo por mi país natal, al que no soy, debo decir, indiferente, y teniendo en cuenta todos los factores, juzgo y declaro abiertamente que Europa es la más excelente de todas las partes de la tierra.” (Sande, 2009b: 756-757).

De esta manera, el embajador y portavoz principal de la comitiva en el diálogo jesuita explicita su condición de “ciudadano del mundo” (*totius mundi incolam et civem*) que, a lo largo de las treinta y cuatro jornadas, le permitió construir para sí un lugar de enunciación ajeno a la vez de sus interlocutores, de sus maestros europeos y de sus futuros lectores japoneses. Desde allí pudo exponer ideas relativistas en cuanto a las diferencias culturales como las vestimentas o las muestras de cortesía, abogando por la tolerancia y pacífica convivencia entre oriundos de una y otra partes del mundo. Al mismo tiempo, es esta misma condición de viajero, conocedor del orbe, lo que legitima su palabra cuando, en este Coloquio final, arriba a la conclusión de que Europa es “la más excelente” parte del mundo. La razón de su elección, tal como él mismo explica, descansa en tres motivos: sus condiciones geográficas, las cualidades de sus habitantes y, por último, el florecimiento del cristianismo.

Linus y Leo, quienes en cambio no han salido jamás del archipiélago, después de haber escuchado y preguntado durante los veinticuatro días de conversación, dicen estar convencidos de lo mismo. El tercer argumento de Michael es para ellos el más importante, tal como señala Linus: “honestamente admito que ninguna nación en la que no haya brillado la luz de la verdad cristiana

puede florecer verdadera y perfectamente, con una justa administración, virtudes y otras buenas cosas” (Sande, 2009: 758-759). Finalmente, el diálogo ha dado el fruto que los embajadores (y, con ellos, los misioneros jesuitas) buscaban: convencer tanto de la necesidad de reflexionar sobre los hábitos ajenos en términos relativistas cuanto de la preeminencia mundial de la Europa católica.

A modo de conclusión

En este artículo nos hemos propuesto recorrer la obra jesuita *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam* de Duarte de Sande, a partir de su pertenencia al género del diálogo y considerando especialmente cómo los personajes de los embajadores (y, en particular, Michael) traducen e interpretan lo que han visto durante su viaje para sus interlocutores Linus y Leo. Asimismo, incorporamos un breve apartado comparativo con el *Tratado* de Luís Fróis con el fin de profundizar nuestra comprensión de los términos del relativismo y sus límites en una y otra obra.

Si el diálogo renacentista se caracterizó en un primer momento por exponer puntos de vista disímiles, ya para fines del siglo XVI se vinculó a fines didácticos y religiosos, en los que la pluralidad de opiniones era puesta a un lado. En el caso peculiar de *De missione legatorum...*, las preguntas y miradas de Linus y Leo son incorporadas pero rebatidas, de manera tal que en el final del diálogo prevalece la certeza acerca del lugar dominante de Europa sobre el resto del orbe. Asimismo, es de notar que el carácter didáctico del diálogo (explicitado en su aparato paratextual) implica que los personajes de Leo y Linus atraviesen el proceso dialógico integralmente: preguntan, oyen las respuestas,

formulan preguntas u objeciones, vuelven a escuchar. Finalmente, y sólo tras los veinticuatro días de conversación, terminan convencidos del punto de vista de los viajeros.

Por su parte, notamos también el vínculo entre el lugar de enunciación “inestable” de estos viajeros, a la vez nacidos en Japón y educados por la Compañía de Jesús, y la posición relativista en cuanto a las diferencias de costumbres en Europa y en Japón. En el contexto de la circulación de este diálogo, el voto por la convivencia entre hábitos distintos aboga por la construcción de una comunidad cristiana que, aún en los confines del mundo, se supiera parte de una República universal cuya capital, al mismo tiempo, residía en Roma.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Bruni, Leonardo (1996). “Dialogi ad Petrum Paulum Histrum”. *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*. Viti, Paolo ed. Turín: Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 73-143.
- Castiglione, Baldassare (1945 [1528]). *El Cortesano*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Fróis, Luís. (2003). *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses (1585)*. Ricardo de la Fuente Ballesteros ed. y trad. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Montaigne, Michel de (1984 [1580]). *Ensayos completos*. Tomo I. Buenos Aires: Orbis.
- Sande, Duarte de (2012). *Japanese Travelers in sixteenth-century Europe. A Dialogue concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curiam (1590)*. Massarella, Derek (ed.) y Joseph Moran (trad.). Londres: Hakluyt Society.
- (2009a [1590]). Américo da Costa Ramalho (trad. y ed.). *Missão dos Embaixadores Japoneses*. Tomo I (colóquios I-XVIII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- (2009b [1590]). Américo da Costa Ramalho (trad. y ed.). *Missão dos Embaixadores Japoneses*. Tomo II (colóquios XIX- XXXIV). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Valignano, Alessandro (1954). *Sumario de las cosas de Japón*. José L. Álvarez-Taladriz ed. Tokio: Sophia Daigaku.

Bibliografía secundaria

- Arimura, Rie (2011). “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas”. *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, vol. XXXIII, 98, pp. 55-106.
- Ballesteros, Ricardo de la Fuente (2003). “Presentación”. *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses (1585)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 9-26.
- Boxer, Charles (1951). *The Christianity in Japan: 1549-1639*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Peter (2010). “Culturas de la traducción en la Europa moderna”. *La traducción cultural en la Europa Moderna*. Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia eds. Madrid: Akal, pp. 11-44.
- Brown, Judith (1994). “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe”. *Renaissance Quarterly*, 47/1, pp. 872-906.
- Costa Ramalho, Américo (2009). “Prefácio”. *Missão dos Embaixadores Japoneses*. Tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 5-19.
- Elias, Norbert (2012 [1933]). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Elison, George (1973). *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fernandes Pinto, Ana (2004). *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipônica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*. Macau: Fundação Oriente & Instituto Português do Oriente.
- Gómez, Jesús (2000). *El diálogo renacentista*. Madrid: Laberinto.
- Gruzinski, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hartog, François (2003). *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Higashibaba, Ikuo (2001). *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Boston: Brill.
- Hosne, Ana (2013). *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610*. London y New York: Routledge.
- Igawa, Kenji (2017). *Sekaiishi no naka no Tenshou ken'ou Shisetsu*. Tokio: Yoshikawa Kobunkan.
- Kwiatkowski, Nicolás (2020). *Fuimos muy peores en vicios. Barbarie propia y ajena, entre la caída de Constantinopla y la Ilustración*. Buenos Aires: Eudeba.
- Knauth, Lothar (1972). *Confrontación transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Vera, Jonathan (2021). *Toyotomi Hideyoshi y los europeos. Portugueses y castellanos en el Japón samurái*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- Loureiro, Rui Manuel (1994). "A visão do outro nos escritos de Luís Fróis SJ". *O século cristão do Japão*. Roberto Carneiro y Teodoro Matos (dirs.). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa y Universidade Nova de Lisboa, pp. 645-663.
- Marsh, David (2008). "Dialogue and Discussion in the Renaissance". *The Cambridge History of Literary Criticism (vol.3): The Renaissance*. Glyn P. Norton ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 265-70.
- Martínez, Carolina (2020). "Libros de viajes, libros de trajes. Singularidad y tipificación del repertorio iconográfico americano en el siglo XVI". *Prohistoria*, 34, pp. 7-39.
- Massarella, Derek (2005). "Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582-90, De Missione Legatorum Japonensium, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591". *JRAS Series 3*, 15/3, pp. 329-350.
- (2012). "Introduction". *Japanese Travelers in sixteenth-century Europe. A Dialogue concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curiam (1590)*. Londres: Hakluyt Society, pp. 1-31.
- Moran, J.F. (1993). *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Nogueira Ramos, Martin (2019). *La foi des ancêtres. Chrétiens chacés et catholiques dans la société villageoise japonaise*. París: CNRS Editions.
- Oliveira e Costa, João Paulo (1999). *O Japão e o cristianismo no século XVI*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

- Pelliccia, Carlo (2018). "Japan Meets the West: New Documents about the First Japanese Embassy to Italy (1585)". *Annals of Dimitrie Cantemir Christian University*, vol. XVII, Nº1, pp. 104-123.
- Reff, Daniel T. (2014). "Critical Introduction. The Tratado, the Jesuits and the governance of souls". *The First European Description of Japan, 1585. A critical English-language edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan by Luis Frois, S.J. Richard K. Danford, Robin D. Gill, y Daniel T. Reff (eds.)*. Oxon y New York: Routledge, pp. 1-30.
- Ross, Andrew (1994). *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. New York: Orbis Books.
- Rubiés, Joan-Pau (2012). "¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640". *Jesuitas e imperios de ultramar. Siglos XVI-XX*. A. Coello de la Rosa, J. Burrieza Sánchez y D. Moreno coords. Madrid: Sílex, pp. 35-63.
- (2005). "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization", *AHSI*, vol. LXXIV, fac. 147, pp. 237-280.
- Samson, George (1990 [1961]). *A History of Japan 1334-1615*. Vermont y Tokio: Tuttle.
- Seabra, Leonor Diaz de y Maria de Deus Manso (2012). "Ensino e Missão Jesuíta no Oriente". *Cultura e Sociabilidades no Mundo Atlântico*. S. Almeida, M. Ribeiro y G. Silva coords. Recife: Editora Universitária UFRPE, pp. 83 -130
- Tieffemberg, Silvia (2014). "Lugares de enunciación inestables". *Telar* 11-12, pp. 269-283.
- White, Richard (2011). *The Middle Ground*. New York: Cambridge University Press.