

Libros en la selva. Bibliotecas jesuíticas y circulación de libros en las misiones de guaraníes (Siglos XVII y XVIII).

Autor:

Vega, Fabián

Tutor:

Wilde, Guillermo

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado



TESIS DE DOCTORADO EN HISTORIA

**LIBROS EN LA SELVA. BIBLIOTECAS JESUÍTICAS Y
CIRCULACIÓN DE LIBROS EN LAS MISIONES DE
GUARANÍES (SIGLOS XVII Y XVIII)**

FABIÁN R. VEGA

DNI/LU: 37036115

Director: Dr. Guillermo Wilde

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2022

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
ABREVIATURAS DE ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS	7
INTRODUCCIÓN	8
Objetivos e hipótesis	11
El marco espacial y temporal de la investigación	14
Conceptos, metodología y fuentes	21
Organización de la tesis	39
Aclaraciones.....	42
CAPÍTULO 1. EL LIBRO EN LA “ARCADIA PERDIDA”. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA CULTURA DEL LIBRO EN LAS MISIONES	43
1.1. Los documentos del “imperio jesuítico”	44
1.2. Una apologética de la cultura letrada colonial	47
1.3. Las tendencias recientes.....	50
1.4. Reflexiones finales.....	58
CAPÍTULO 2. FRACASAR EN (NO) MARAVILLARSE. LA REPRESENTACIÓN DEL LIBRO ENTRE LOS GUARANÍES	61
2.1. “El <i>Tûpã quatiá</i> te ha dicho todo”: la temprana representación sobre el libro entre los guaraníes	64
2.2. “De los más hábiles se escojan para la escuela”: la educación en las misiones	72
2.3. “Le aplicó el librito de las reglas”: usos curativos de los libros y la cultura gráfica	84
2.4. “En este libro están escritas todas las buenas obras que has hecho”: una síntesis cristiana y devota.....	91
2.4. Reflexiones finales.....	98
CAPÍTULO 3. “LOS LIBROS QUE VAN EN UN CAJÓN”. LOS PROCURADORES DEL PARAGUAY Y LA CONFIGURACIÓN ATLÁNTICA DE LA CULTURA DEL LIBRO	100
3.1. Del Puerto de Santa María a Roma. Un itinerario para la compra de libros.....	103

Índice

3.2. “En dilatados volúmenes han fatigado las prensas”. Los procuradores como editores transatlánticos	119
3.3. “Registró el Padre”. Las cajas de libros transportadas por los procuradores.....	135
3.4. Circuitos y distribución de los libros en el Río de la Plata	146
3.5. Reflexiones finales.....	161
CAPÍTULO 4. “LOS LIBROS QUE HAY EN TODOS LOS PUEBLOS”. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS LIBROS EN LAS MISIONES	164
4.1. Las bibliotecas de la Compañía de Jesús en general.....	166
4.2. Las bibliotecas de las reducciones de guaraníes en particular: sus fases de evolución	171
4.3. Los libros en el Río de la Plata colonial: las dimensiones de las bibliotecas misionales en contexto	175
4.4. La distribución de libros en las misiones.....	182
4.5. La distribución de libros dentro de cada misión	189
4.6. La distribución y organización de libros en las bibliotecas	202
4.7. Reflexiones finales.....	212
CAPÍTULO 5. LOS LIBROS DEL CONQUISTADOR ESPIRITUAL. TEMAS Y AUTORES EN LAS BIBLIOTECAS MISIONALES	215
5.1. Temas, autores y formatos: las bibliotecas misionales vistas desde lejos	218
5.2. Libros pastorales: los tópicos centrales en las misiones	232
5.3. Atributos de los autores	257
5.4. Cambios y continuidades en la constitución de las bibliotecas	266
5.5. Ausencias y omisiones.....	272
5.6. Reflexiones finales.....	275
CAPÍTULO 6. “SIEMPRE SE LE ENCONTRABA OCUPADO O LEYENDO”. TIPOLOGÍA DEL USO DE LIBROS ENTRE JESUITAS Y GUARANÍES	278
6.1. “Habrá una conferencia, o lección de algún libro a propósito”: la lectura reglada, periódica y colectiva	281
6.2. “Hay libros e impresos y manuscritos que tratan de la facultad”: lecturas de instrucción	295
6.3. “Para que le dijesen o leyesen algunas cosas de Dios”: la lectura devocional entre jesuitas y guaraníes	312

Índice

6.4. Usar libros sin leerlos: exlibris, garabatos y otras prácticas marginales.....	328
6.5. Reflexiones finales.....	343
CAPÍTULO 7. EL LIBRO ABANDONADO EN LA SELVA: EL OCASO DE LAS BIBLIOTECAS MISIONALES	346
7.1. La expulsión de los jesuitas y la redacción de los inventarios (1768).....	348
7.2. La expulsión como persecución bibliográfica	353
7.3. El traslado de volúmenes de Candelaria y la génesis de la Biblioteca Pública de Buenos Aires.....	361
7.4. La dispersión de los libros y la decadencia de las bibliotecas	369
7.5. Reflexiones finales.....	381
CONCLUSIONES	384
BIBLIOGRAFÍA	393

AGRADECIMIENTOS

Juan Eusebio Nieremberg escribió que el agradecimiento es la virtud que, “reconociendo el beneficio gracioso hecho por algún particular, procura con modo conveniente recompensarle”. Muchas personas e instituciones contribuyeron al desarrollo de esta investigación con sus beneficios graciosos; ignoro si la escritura puede constituir un modo conveniente de recompensarlas. En primer lugar, quiero expresar mi gratitud al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, cuya beca doctoral desde 2018 posibilitó el sostenimiento de esta investigación y la redacción de la tesis. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires me acogió, primero, como estudiante de Profesorado y Licenciatura en Historia y, más tarde, de Doctorado. Allí y en la Escuela de Altos Estudios Sociales (Universidad Nacional de San Martín), mi sede de trabajo como becario, pude entrar en contacto con colegas, docentes e investigadores enriquecedores, quienes me abrieron perspectivas y moldearon en gran medida mi formación. Asimismo, deseo dejar constancia de mi agradecimiento a las instituciones internacionales que me ofrecieron becas para el desarrollo de viajes y estancias de investigación: la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado, que me posibilitó viajar a Sevilla en 2019; The Bibliographical Society of America, gracias a la cual pude desarrollar una estancia de trabajo en Europa; la Casa de Velázquez, que me permitió estar un mes en su maravillosa biblioteca y en los archivos de Madrid; y John Carter Brown Library, gracias a cuyo apoyo pasé tres meses en Providence, explorando los mayores tesoros bibliográficos que he conocido.

En segundo lugar, me gustaría expresar mi gratitud a las diversas personas que me orientaron y ofrecieron guía en el mundo académico. Antes que nada, a mi director, Guillermo Wilde, quien desde nuestros intercambios iniciales en 2016 estimuló no solo mi investigación en general, sino también la posibilidad de desarrollar específicamente una historia del libro y las bibliotecas de la época colonial desde Buenos Aires. Sus comentarios, correcciones, sugerencias y ayudas fueron fundamentales en mi formación y, durante la fase específica de redacción final de la tesis, contribuyeron en gran medida a mejorar este trabajo. Asimismo, quiero dar las gracias a Raúl Fradkin y María Alejandra Fernández, mi director y codirectora de tesis de licenciatura, con cuya ayuda pude moldear mis primeras armas en el ámbito de la investigación americanista, así como también a los integrantes de la cátedra de Historia de América II (“Colonial”) de la Universidad de Buenos Aires, que me acogió como adscripto entre 2015 y 2018. También deseo agradecer a Carolina Martínez, Malena López Palmero y

Agradecimientos

María Juliana Gandini, con quienes comparto la pasión por la historia cultural, así como también a Marisa Pineau y los miembros de los UBACyT “Historia atlántica” e “Historias conectadas en el espacio atlántico”, en cuyo marco —y bajo la instructiva dirección de Carolina— me desempeñé como becario de inicio a la investigación entre 2016 y 2018.

Dentro y fuera de Argentina, varias otras personas contribuyeron al buen desempeño de esta pesquisa a través de comentarios, intercambios, consejos, recomendaciones, avisos y ayudas varias. En primer lugar, deseo mencionar aquí a María Elena Imolesi, jurado de mi tesis de licenciatura en 2018, quien me invitó a participar en dos seminarios de investigación sobre la Compañía de Jesús y su proyección global en la Facultad de Filosofía y Letras (2020-2021). En segundo lugar, quiero agradecer a Valentina Ayrolo y María Elena Barral y a los integrantes del grupo “Religio” del Instituto Ravignani, que constituye un excelente ámbito para la discusión de ideas y avances de investigación sobre historia religiosa en Buenos Aires. Muchos otros colegas e historiadores contribuyeron a mi trabajo con sus “beneficios gratuitos”. Entre ellos quiero destacar especialmente a Márcia Almada, Silvano Benito Moya, Capucine Boidin, Thomas Brignon, Leonardo Cerno, Fabian Fechner, Eduardo Neumann, Guadalupe Rodríguez e Ignacio Telesca. Una investigación de este tipo, por lo demás, no es posible sin la ayuda de los empleados de múltiples instituciones en las que llevé adelante la búsqueda de documentos o la redacción de la tesis. Entre ellos, quiero mencionar especialmente —por su colaboración y amabilidad— a los trabajadores del Archivo General de Indias, del Archivo General de la Nación (Buenos Aires), del Archivo Histórico Nacional (Madrid), del Archivum Romanum Societatis Iesu, de la Biblioteca Nacional de Argentina, de la Biblioteca Nacional de España y de John Carter Brown Library.

La investigación no es posible sin colegas a quienes poder recurrir en caso de duda, necesidad e inseguridad. En este sentido, deseo agradecer a mis amigos del activo equipo que conformamos con Nicolás Perrone, Vanina Schocchera y Victoria do Campo en el marco de varios proyectos de investigación sobre la expulsión de los jesuitas y la gestión de las Temporalidades. Asimismo, quiero agradecer a Carlos Manuel García, Santiago Conti y Mariana Katz —con quienes compartí inquietudes y alegrías en el desarrollo de la investigación y quienes proveyeron siempre valiosos comentarios y ayudas— y a mis amigos de la carrera de grado y de la vida en general, con quienes siempre es grato intercambiar ideas: Agustín, Iván, Juan, Nicolás G., Nicolás N., Magalí, Manuel, Mariano, María Eugenia, Wanda. Quisiera agradecer también a mis padres, Lidia y Roberto, y a mi hermano, Leandro, por el acompañamiento constante y el impulso permanente a mis estudios y formación. Para terminar, deseo cerrar esta sección expresando el agradecimiento a mi pareja de la vida, María Matilde

Agradecimientos

Rodríguez, quien brindó su apoyo emocional e intelectual a lo largo de toda la investigación, acompañó mis vericuetos teóricos, estuvo siempre presente para resolver dudas y proveer consejo y con quien regularmente compartí hallazgos, desdichas y alegrías. Matilde es, además, responsable de gran parte del trabajo de edición de imágenes, mapas y gráficos de la tesis: sin su ayuda graciosa, el resultado final de esta investigación sería muy distinto.

ABREVIATURAS DE ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS

- AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)
- AGN: Archivo General de la Nación (Buenos Aires)
- AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid)
- ANCh: Archivo Nacional de Chile (Santiago)
- ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)
- BL: British Library (Londres)
- BM: Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba
- BN: Biblioteca Nacional de Argentina (Buenos Aires)
- BNE: Biblioteca Nacional de España (Madrid)
- BNRJ: Biblioteca Nacional de Brasil (Rio de Janeiro)
- BodL: Bodleian Library (Oxford)
- B-RAH: Biblioteca de la Real Academia de Historia (Madrid)
- BSG: Bibliothèque Sainte-Geneviève
- FACJ: Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús (Buenos Aires)
- FTG: Facultad de Teología de Granada
- JCBL: John Carter Brown Library (Providence)
- JFB: James Ford Bell Library (Minneapolis)
- MM: Museo Mitre
- PR: Biblioteca del Palacio Real (Madrid)
- SUB-G: Biblioteca Universitaria de Gotinga

INTRODUCCIÓN

En una relación del viaje realizado en 1691 entre Buenos Aires y las reducciones de guaraníes, el jesuita alemán Antonio Sepp (1655-1733), recién arribado al Río de la Plata desde Europa, describió los días que pasó viviendo en una pequeña choza, construida sobre la canoa que utilizaba como embarcación. El misionero señalaba que los indígenas:

construyen luego una choza o casita de paja y caña más delgada, tan grande que dos o tres, y aun cuatro Padres, tienen lugar en ella. Las paredes y el techo son también de paja, y están cubiertos por pieles de vacuno. De un lado se encuentra una pequeña ventana, del otro una puertecita, igualmente constituida por una piel de vacuno. Una choza así puede ser sencilla y sólo de paja, pero para un misionero, muerto para el mundo en Cristo, no significa menos que si fuera un palacio de Munich o Innsbruck o el Ayuntamiento de Augsburgo. Allí dentro puede leer sus libros religiosos [*geistlich lesen*], hablar con su Dios en silencio, puede escribir, comer, dormir y realizar todos los ejercicios espirituales como si viviera en un Colegio en tierra firme. Todo esto lo puede hacer con toda tranquilidad, ya que apenas nota si el barquito navega o está quieto, porque el agua, debido a la inconmensurable anchura del río, no murmura, antes está estancada que fluyendo, y porque los indios saben remar tan cuidadosamente, que el ruido de los remos es apenas audible. Mientras reman, los indígenas tampoco hablan durante todo el día una sola palabra entre ellos, y menos aún gritan o vocean, para no molestar al Padre en su oración o en sus ejercicios (Sepp, 1971, pp. 168–169).

Esta descripción permite adivinar una curiosa práctica de lectura que tenía lugar al interior de la humilde choza y que resume, hasta cierto punto, las características de la cultura del libro en las reducciones de guaraníes durante los siglos XVII y XVIII, objeto de análisis de esta tesis. En primer lugar, Sepp se refiere al trayecto último del viaje por el cual un misionero alcanzaba los pueblos de guaraníes desde Europa. Los volúmenes que tenía consigo en 1691, probablemente, no habían sido elaborados en las propias reducciones, sino que provenían — como él— de Europa. La mayoría de los volúmenes que había en las misiones, guardados en sus bibliotecas, habían sido producidos precisamente en el Viejo Mundo, en donde las imprentas eran abundantes. El relato de Sepp revela entonces un componente atlántico característico de la composición de las bibliotecas misionales. En segundo lugar, los contenidos

que leía Sepp en la canoa eran precisamente religiosos. La traducción española que utilizo menciona “libros religiosos”, pero la expresión alemana original, “geistlich lesen”, refiere al carácter espiritual de la lectura, no al contenido de los textos.¹ La descripción de Sepp asocia esta lectura a un conjunto de prácticas devocionales que eran comunes dentro de la Compañía de Jesús, como la oración y los ejercicios espirituales. Es probable entonces que dichos libros fuesen obras de literatura espiritual, el género textual más abundante en las bibliotecas de las reducciones. Más en general, la mayoría de los libros estaban orientados a la evangelización y la devoción, lo que sugiere un predominio pastoral dentro de estas bibliotecas. Por último, la descripción de Sepp refiere a una forma específica de leer: esta, fundamentalmente íntima, era posibilitada por la paz y la tranquilidad de la naturaleza en torno de los ríos Paraná y Uruguay —narrada además con los tonos de exotismo y asombro propios de un recién llegado—. El jesuita alemán describe una lectura individual, pero entre silenciosa y vocalizada: no casualmente, leer un libro aparece al lado de hablar con Dios (“en silencio”) y de rezar (en voz baja). Esta no era la única forma de leer en las misiones, pero era tal vez la más común.

El fragmento de Sepp constituye una pequeña muestra de la peculiar cultura del libro que misioneros y guaraníes desarrollaron en las reducciones de los siglos XVII y XVIII. Pero antes que las crónicas y relaciones —como la de Sepp—, los documentos más significativos para conocerla son los inventarios de las bibliotecas que existían en cada uno de los pueblos y que redactaron los propios jesuitas en el contexto de su expulsión de todos los territorios de la monarquía hispánica (1767-1768). Historiadores e investigadores de los siglos XX y XXI se refirieron brevemente a estos inventarios, pero a menudo de manera esquiva y poco detallada —a veces sin recurrir a los documentos originales—. En consecuencia, las bibliotecas permanecieron desconocidas e ignoradas por la historiografía. El germen de esta investigación está en la sorpresa que me deparó el encuentro con copias de la totalidad de los inventarios en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires, varios años atrás. El análisis de estos documentos muestra, entre otras cosas, que las bibliotecas estaban conformadas fundamentalmente por libros producidos en Europa (incluso aunque hubiesen sido redactados por los jesuitas del Paraguay). A la hora de explorar la cultura del libro en las misiones, la investigación se ha concentrado en la imprenta que funcionó en algunos pueblos entre 1700 y 1727 y que fue el primer taller tipográfico dentro de lo que actualmente es Argentina. Los historiadores también se enfocaron en los admirables manuscritos de contenido lingüístico y religioso, en ocasiones confeccionados por los propios indígenas imitando la tipografía. Ahora

¹ Agradezco la ayuda de Fabian Fechner por la revisión del texto original de Sepp (Sepp & Böhm, 1696, p. 162).

bien, cuantitativamente esta producción local aportó poco a las bibliotecas. El hallazgo, tanto en Sudamérica como en Europa, de documentos que prueban las gestiones realizadas por los jesuitas para comprar y editar libros en el Viejo Mundo reforzó la perspectiva de una dimensión global y atlántica. Entre otras cosas, esto me permitió empezar a advertir que la idea existente sobre la cultura del libro misional era inexacta y que había información documental suficiente para proponer una imagen más amplia y más precisa.

Del mismo modo, en la historiografía era ya conocida la existencia de textos en guaraní en distintos repositorios del mundo, adonde llegaron gracias al ávido interés mostrado en ellos por los coleccionistas y bibliófilos desde el siglo XIX. Se trata, desde luego, de libros que originalmente habían pertenecido a las bibliotecas de las misiones. Al iniciar mi investigación, no creía que fuese posible encontrar otros volúmenes de estas “librerías”. Sin embargo, casi de casualidad, averiguaciones realizadas en la Biblioteca Nacional de Argentina me sacaron de mi error y me posibilitaron conocer un conjunto de impresos allí conservados provenientes de las reducciones. Posteriormente pude identificar más volúmenes “misionales” en otras bibliotecas y, por supuesto, en los diversos repositorios que alojan libros en o sobre la lengua guaraní. Este patrimonio —todavía no valorado suficientemente por las instituciones públicas y privadas que lo conservan— está ocasionalmente cubierto de *marginalia*, es decir, de añadidos gráficos realizados por los lectores, que con frescura permiten inferir los modos a través de los cuales religiosos e indios utilizaron estos volúmenes. La existencia de estos libros me invitó a considerar la posibilidad de estudiar la lectura en las misiones en su conjunto, complementando la información desconocida con los datos dispersos conservados en relaciones, historias y crónicas. De este modo, quedó configurada la posibilidad de explorar la cultura de las misiones a través de un estudio integral de los libros que jesuitas y guaraníes adquirieron, acumularon, organizaron y leyeron.

A partir de esto, la presente investigación estudia las bibliotecas de las misiones de guaraníes desde la fundación de las mismas a comienzos del siglo XVII hasta la expulsión de los jesuitas de la monarquía hispánica en 1767-1768. La perspectiva de análisis es sobre todo sincrónica, pero también despliega brevemente una historia diacrónica de la constitución inicial de las “librerías” y de su destrucción final, posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús. El objetivo de la investigación es reconstruir cabalmente el proceso de circulación, acumulación, organización y apropiación de los volúmenes en las reducciones. Al hacer esto, intento develar el carácter específico que tuvieron las bibliotecas de este territorio en el marco más general de la historia del libro en América. En este sentido, argumento que las bibliotecas albergaban libros producidos fundamentalmente en Europa —pero adquiridos por los jesuitas

del Paraguay, en un movimiento de ida y vuelta entre Viejo y Nuevo Mundo—; que la mayor parte de los volúmenes incluían contenidos pastorales elaborados en la época barroca; y que los libros fueron ampliamente utilizados por misioneros e indios en el contexto de las actividades cotidianas de las reducciones. La hipótesis principal de la tesis es que las bibliotecas organizaron una importante cantidad de impresos originados en una circulación atlántica bidireccional y dieron forma a una cultura del libro práctica, asociada a las tareas de evangelización y la dirección de los comportamientos. Su carácter general puede resumirse en la idea de un barroco pragmático y corporativo: esto es, un conjunto de conocimientos orientados a la aplicación concreta, desarrollados e impulsados por las redes corporativas de la Compañía de Jesús y fundados en los objetivos de disciplina y piedad barrocos. A través de este talante específico, las “librerías” contribuyeron a configurar la cotidianeidad, el espacio, las identidades y las prácticas misionales en un sentido cristiano y ascético.

Objetivos e hipótesis

Objetivos y preguntas

El objetivo general de la tesis es examinar la circulación de libros y las prácticas de lectura a través de las bibliotecas de las misiones de guaraníes durante los siglos XVII y XVIII. Este objetivo general, que concierne a un aspecto de la cultura letrada moderna y su manifestación concreta en las fronteras de la monarquía hispánica en Sudamérica, se puede desglosar en una serie de objetivos específicos:

1. Examinar las representaciones relativas al libro en tanto que objeto entre los guaraníes y los jesuitas, en el marco de la introducción de la tecnología del libro en una región en que era desconocida.
2. Estudiar las formas y medios de adquisición y circulación de libros en y hacia las misiones, teniendo para esto en cuenta las conexiones de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay y el papel de los procuradores que viajaban regularmente entre el Río de la Plata y Europa.
3. Inspeccionar la distribución, disposición y organización de los libros dentro de y entre las misiones, así como también evaluar las dimensiones resultantes de las bibliotecas en el contexto general del Río de la Plata.

Introducción

4. Analizar los autores y títulos de los libros de las bibliotecas e identificar y cuantificar las tendencias intelectuales y los temas más relevantes.
5. Elaborar una tipología de las prácticas de lectura y de las formas de apropiación de libros entre los misioneros, así como también entre los indios.
6. Explorar el destino de las bibliotecas misionales en las décadas posteriores a la expulsión, en el marco de la persecución monárquica hacia las ideas asociadas con la Compañía de Jesús y del progresivo despoblamiento de las reducciones.

La tesis se centra en las bibliotecas de las reducciones de guaraníes; estas constituyen un caso concreto de análisis que funciona como una lente particular para entender la cultura del libro desarrollada en contextos de interacciones culturales, como las fronteras misionales de las monarquías ibéricas temprano-modernas. Desde el punto de vista del objeto de estudio, examino en particular tres aspectos. En primer lugar, el proceso de circulación de volúmenes estimulado por los jesuitas (especialmente por los procuradores) desde Europa hacia el Río de la Plata y las reducciones de guaraníes. En segundo lugar, la organización, acumulación y contenidos de los libros en las bibliotecas. En tercer lugar, la recepción y apropiación de los volúmenes, tanto por parte de los jesuitas como de los indígenas. La tesis tiene en consecuencia una perspectiva sincrónica, orientada —en pocas palabras— a reconstruir el proceso de circulación, organización, acumulación y recepción de los libros en las misiones. En un lugar subordinado incorporo una historia diacrónica de la formación y decadencia de las bibliotecas, desde el establecimiento inicial de las misiones hasta el período posterior a la expulsión de los jesuitas.

Las preguntas principales que orientan esta investigación son: ¿cuál fue la representación inicial que los guaraníes desarrollaron respecto del libro —una tecnología occidental hasta entonces desconocida por ellos— durante el establecimiento de las misiones?; ¿cómo obtuvieron los jesuitas los volúmenes para construir bibliotecas en pueblos ubicados en una región remota, rodeada a veces por tenaces selvas y grandes ríos?; ¿cuál fue el criterio para organizar y distribuir los libros en el Paraguay, en el territorio misionero y dentro de cada uno de los pueblos?; en términos de contenido, ¿cuál fue el énfasis principal de los volúmenes de las misiones y cómo puede resumirse el carácter general de las bibliotecas?; en la práctica concreta ¿de qué manera y con qué fines se usaban los libros en las reducciones?; y, finalmente, ¿por qué desaparecieron las bibliotecas después de la expulsión de los jesuitas?

Argumentos e hipótesis

Para responder estos interrogantes, desarrollo tres argumentos fundamentales. En primer lugar, que las bibliotecas estuvieron conformadas por impresos procedentes de Europa, aunque adquiridos por los jesuitas en un movimiento de ida y vuelta —lo que incluye textos redactados en la provincia del Paraguay y editados en el Viejo Mundo—. En segundo lugar, que las bibliotecas tenían objetivos pastorales, es decir, que estaban orientadas a la práctica y las tareas de evangelización, incluyendo para esto saberes producidos sobre todo en el período 1600-1750. En tercer lugar, que los volúmenes fueron usados activamente tanto por jesuitas como por (algunos) indios y que este uso estuvo vinculado con la realidad cotidiana misional. Estos argumentos apuntan a develar el carácter específico de las “librerías” de los pueblos de guaraníes en el marco de la historia de las bibliotecas de América colonial en general. Así, frente a la mayoría de las bibliotecas hispano-criollas, muestro que las “librerías” de las reducciones del Paraná y Uruguay tenían un conjunto relevante de textos sobre la propia realidad local. La circulación atlántica fue más importante para la cultura del libro misional que la producción puramente local, pero dicha circulación atlántica era en verdad bidireccional, puesto que entre otras cosas incluía textos redactados en el Paraguay y centrados en la realidad lingüística, histórica y geográfica de la región. Esto no es común en el contexto colonial, porque la posesión de libros servía al objetivo de establecer una conexión con Europa, no con el mundo indiano circundante. Frente a las bibliotecas jesuíticas más conocidas (las de los colegios urbanos), busco demostrar que las “librerías” de las reducciones estuvieron más bien orientadas a las prácticas concretas de evangelización y que tuvieron un carácter menos erudito. De allí deriva el componente que llamo “pragmático” y que distingue los conocimientos conservados en los estantes del Paraná y Uruguay de los saberes más bien teológicos y retóricos que había en otras bibliotecas jesuíticas. Por último, frente a las bibliotecas de las restantes misiones americanas, las de las reducciones de guaraníes fueron especialmente grandes. La “librería” del pueblo de Candelaria fue probablemente la mayor biblioteca misional de América y también una de las más importantes de todo el Río de la Plata dieciochesco. Los pueblos de guaraníes eran, en última instancia, un polo apreciable de concentración de volúmenes y un territorio en que se desarrolló una amplia cultura letrada.

Estas ideas dan lugar a la hipótesis central de la investigación: entre los múltiples soportes y tecnologías propias de la memoria y la cultura escrita misionales, las bibliotecas se destacaron por organizar y poner a disposición una importante cantidad de impresos, resultado de un movimiento de ida y vuelta a través del océano Atlántico. En las reducciones, estos

impresos moldearon una cultura del libro práctica, vinculada al proyecto de conversión y la dirección de los comportamientos. Para esto resultó de fundamental importancia el carácter general de la circulación, acumulación, organización y recepción de libros en las misiones, que concibo como un barroco de orientación pragmática y trama corporativa, ligado a la vida cotidiana misional y al proceso general de cristianización. Aunque más adelante explicito a qué me refiero al hablar de “barroco”, basta destacar aquí que las bibliotecas misionales estaban constituidas por volúmenes compuestos en el período 1600-1750, caracterizado por el pesimismo y el desengaño, y que las formas de leer que se desarrollaron en las reducciones configuraron espacios, tiempos e identidades en un sentido solemne, disciplinado, ritualizado y devocional, alimentando de este modo el proyecto jesuítico de conversión (defino esto como “barroco” a partir de González Sánchez, 2008; Maravall, 1980; Spadaccini & Martín-Estudillo, 2005; sobre el barroco “tardío” americano ver Cañizares Esguerra, 2007; sobre el vínculo entre la conversión y la construcción de categorías de espacio y tiempo ver Wilde, 2014b). Asimismo, hablo en esta investigación de un barroco específicamente pragmático, lo que significa que las bibliotecas no estaban constituidas por saberes eruditos, sino que los temas más abundantes eran pastorales —literatura espiritual, lenguas indígenas, predicación— y apuntaban a organizar la práctica, algo por lo demás también claro en la ligazón de las formas de lectura misionales con la realidad cotidiana de la reducción. En última instancia, la construcción de bibliotecas de estas características fue posible gracias a las redes atlánticas de la Compañía de Jesús y a la estructura corporativa de la orden, que permitió que los misioneros obtuvieran de manera directa y eficiente los libros que necesitaban para sus tareas de evangelización. Estas redes y esta estructura dotaron a la cultura del libro misional de un talante endogámico, manifiesto en el predominio de autores y temas jesuíticos y en el desarrollo de prácticas de lectura que reforzaban la identidad corporativa e ignaciana de los jesuitas (Harris, 1999).

El marco espacial y temporal de la investigación

Compañía de Jesús

Ignacio de Loyola (1491-1556) y sus compañeros, los “primeros jesuitas” según la caracterización precisa de John O’Malley, fundaron la Compañía de Jesús en 1540 (O’Malley, 1995). Para entonces había transcurrido casi un siglo desde la invención de la imprenta de tipos móviles en Europa central por Johannes Gutenberg (†1468) (Barbier, 2005, 2015; Febvre &

Martin, 1958/2005; Lyons, 2012; Werner, 2019). Durante mucho tiempo, los historiadores pensaron que esta invención produjo una “revolución” sin precedentes, trastocando de manera radical la cultura del libro (Eisenstein, 1980). Aunque la realidad histórica fue más compleja, está claro que el arte de la tipografía facilitó y abarató la copia de los textos, posibilitando una circulación veloz de los mismos, abaratando los precios y uniformizando los contenidos, entre otras consecuencias (Bouza, 1997; Chartier, 2016, pp. 15–37, 2018). Esto redundó en un incremento espectacular del número de libros producidos. Pronto se extendieron por Europa los talleres de impresión, conformados por una multitud de trabajadores, entre ellos los cajistas o componedores de las páginas y los correctores de pruebas. Estos talleres hicieron su aparición en la península ibérica en la década de 1470 (Lafaye, 2002, pp. 39–52). La Iglesia, todavía no fragmentada por las corrientes reformistas y el cisma protestante, mostró recelos por la novedad tipográfica. Sin embargo, con el paso del tiempo, y sobre todo después de la Reforma, cobró conciencia de la utilidad que tenía como medio de propaganda y de difusión de las “verdades” autorizadas (Bouza, 1995, 2003; Julia, 2004).

Cuando Ignacio de Loyola nació en el actual País Vasco español, la imprenta estaba experimentando su primera expansión. La juventud del futuro santo coincide con la multiplicación de los libros y la extensión de las bibliotecas. No es casual entonces que, como lo señalan algunos relatos biográficos, la propia conversión de Ignacio en una persona devota estuviera determinada por la lectura y la cultura impresa (Pavone, 2007, pp. 15–27). Ignacio era un soldado apasionado por las aventureras novelas de caballerías. Durante una larga convalecencia resultado de la actividad militar, y ante la ausencia de dichas ficciones, debió conformarse con clásicos hagiográficos y devocionales de la Edad Media, como la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano (†1378), y la *Legenda aurea* de Santiago (o Jacobo) de la Vorágine (†1298). Los libros causaron una profunda impresión en Ignacio y estimularon su peregrinaje a Tierra Santa y los primeros pasos en los ejercicios espirituales que caracterizarían a la orden jesuita.

Desde luego, el vínculo entre la Compañía de Jesús y la cultura del libro no es solo una anécdota. Tras la fundación formal de la orden, los jesuitas establecieron un voto especial de obediencia al Papa en lo relativo a la actividad misional. Por lo tanto, el carisma de la Compañía de Jesús privilegió en un comienzo las tareas de evangelización en las cuatro partes del mundo conocido, lo que dotó a la orden de una faceta particular que la diferenciaba de otros institutos religiosos de la época (O’Malley, 2013, pp. 147–164; Pavone, 2007, pp. 15–44). A esta orientación inicial se sumó pronto otra como producto de las presiones de la sociedad: la educación. Los jesuitas contaban con formación universitaria —a raíz de una exigencia

Introducción

particular de Ignacio— y por lo tanto estaban en condiciones de constituir instituciones educativas. Fundaron así colegios (y más tarde universidades) destinadas sobre todo a formar a los hijos de las élites, pero en los que la educación era en última instancia gratuita. Los conocimientos impartidos en los colegios —establecidos definitivamente en la *Ratio Studiorum* publicada en 1599 (E. Gil, 1992)— eran una combinación del humanismo de inspiración renacentista y la piedad católica contrarreformista y tenían como pilar la enseñanza de la gramática latina (O'Malley, 2013, pp. 199–215; Romano, 2013; Vacalebre, 2016, pp. 1–31). Para fines del siglo XVI, la Compañía de Jesús conformaba una orden religiosa particular que privilegiaba dos tipos de ministerios: la educación y la evangelización. Los conocimientos, los libros y las bibliotecas eran ya aspectos centrales en ella.

La Compañía de Jesús estaba organizada en colegios y residencias dirigidos por un superior. Estas instituciones se agrupaban a su vez en provincias, que se estructuraban por su parte en grandes asistencias correspondientes a las divisiones culturales-idiomáticas de Europa (como España, Portugal, Italia, Francia y Alemania). Las provincias y asistencias respondían a la máxima autoridad de la orden, el prepósito general, con residencia en Roma (Fechner, 2014a). La comunicación entre las provincias y el prepósito general se realizaba de dos maneras. Por un lado, los jesuitas escribían cartas y otros textos en los que circulaban información, preceptos, órdenes e incluso narraciones edificantes (Friedrich, 2008b, 2017b; Morales, 2011). Por el otro, las provincias designaban cada cierto período de tiempo a uno o dos jesuitas —los llamados “procuradores de provincia”— como encargados de viajar a Roma. Los procuradores transmitían noticias y gestionaban todo tipo de trámites, no solo en Roma sino también, en caso de provenir de las colonias, en las metrópolis de los imperios, como Madrid y Lisboa (Fechner & Wilde, 2020). Asimismo, participaban en las asambleas periódicas de la orden. La escritura y los viajes de los procuradores eran medios de particular importancia para sostener el funcionamiento de una orden que actuaba como una compleja red esparcida por varios continentes.

Misiones de guaraníes

Los primeros miembros de la Compañía de Jesús llegaron a Sudamérica en 1549, más concretamente a Brasil; a Perú, en cambio, solo arribaron en 1568. Aunque algunos jesuitas de Brasil comenzaron a realizar actividades apostólicas en Asunción, la provincia de Perú pronto tomó la delantera en la región. La provincia del Paraguay (o *Paraguaria*) se constituyó como un desprendimiento de aquella en 1604. Su establecimiento como una jurisdicción

independiente fue resultado de una serie de debates relativos al perfil de la Compañía de Jesús en la región, en particular una ardua polémica sobre privilegiar los ministerios educativos o los evangelizadores (Maldavsky, 2012b; Wilde, 2017b). Una polémica paralela fue si los jesuitas podían hacerse cargo de doctrinas de indios y constituirse en curas de sus respectivas parroquias, cuestión que se había convertido en una exigencia de las autoridades virreinales a fines del siglo XVI. En principio, los integrantes de la Compañía de Jesús no podían actuar como curas de parroquias, porque la orden se fundaba en nociones de itinerancia y movilidad contradictorias con la fijación que exigía una posición de ese tipo. Pero los jesuitas aceptaron la exigencia y en el corto plazo esto modificó sensiblemente la actividad de la Compañía de Jesús en Sudamérica, puesto que la orden acabó por especializarse en la gestión de doctrinas, reducciones y misiones de indígenas. La provincia del Paraguay, que abarcaba territorios de los actuales países de Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay, Bolivia e inicialmente también Chile, contó pronto con su primera reducción, la misión de San Ignacio Guazú, establecida en 1610.²

Las misiones de guaraníes consistían generalmente en un único núcleo urbano que poseía también estancias rurales, capillas y pequeños asentamientos en los alrededores (Maeder, 2013; Melià, 1988; Wilde, 2009b). La población de cada reducción varió entre setecientos y ocho mil habitantes, aunque este último número era más bien excepcional, puesto que el promedio en la época de mayor esplendor demográfico no superaba los cinco mil pobladores (Jackson, 2004, pp. 162–166). Los pueblos estaban contruidos siguiendo un trazado urbano particular, con un lado ocupado por la iglesia y la residencia de los jesuitas y los otros tres por hileras de casas uniformes (R. Gutiérrez, 1978, 1987). La residencia era en sentido estricto un

² A lo largo de la tesis, utilizo indistintamente las expresiones “misiones”, “pueblos”, “reducciones” y “doctrinas” para referirme a las reducciones de guaraníes. Sigo de este modo una tradición ya establecida en la historiografía. Sin embargo, es necesario aclarar que para los siglos XVII y XVIII, en sentido estricto, las expresiones no son equivalentes (Morales, 1998; Palomera Serreinat, 2002, pp. 138–151; Saito & Rosas Lauro, 2017; Solano, 1990). “Misión” puede referir tanto a misiones más o menos estables desde el punto de vista territorial (es el caso de las de guaraníes) como a misiones móviles y periódicas (“volantes”) que partían desde una base urbana —un colegio— hacia los alrededores. “Pueblo” es, en principio, una expresión genérica que no refiere a un estatus jurisdiccional específico, aunque en la historiografía sobre América colonial suele aludir puntualmente a los “pueblos de indios”. En este sentido, “pueblos de indios” es equivalente a “reducción”, que refiere a la política hispánica de reunir en un núcleo urbano con gobierno civil a indígenas que, en teoría, vivían previamente dispersos. “Doctrina” era una parroquia sometida a la jurisdicción episcopal. Desde el punto de vista legal, una “misión” —que era gestionada, por ejemplo, por un orden religiosa— se convertía, pasado un tiempo, en una “doctrina”, pero los pueblos de guaraníes nunca dejaron de considerarse misiones. Esto suscitó ciertos conflictos entre la Compañía de Jesús y las autoridades, puesto que las misiones, en tanto que parroquias, podían en teoría ser visitadas e inspeccionadas por los obispos, algo rechazado por los jesuitas. Las misiones de guaraníes eran a la vez pueblos, misiones (estables), reducciones y doctrinas. Por otro lado, a los fines de facilitar la escritura, uso las expresiones “guaraníes”, “indios” e “indígenas” de manera equivalente, pero cabe destacar que las reducciones incorporaron poblaciones de etnias y lenguas diferentes, en el marco general de lo que podría denominarse un proceso de “guaranización” (Wilde, 2017a).

Introducción

edificio grande con dos patios y varios aposentos, entre ellos los cuartos de los jesuitas, la biblioteca, el archivo, los almacenes y los talleres, en donde los artesanos indígenas producían esculturas y obras de arte, entre otras cosas (Plá, 1975/2006). La vida misional estaba sumamente ritualizada y ritmada según el calendario litúrgico y las actividades eclesíásticas. La población indígena estaba organizada y distribuida en cacicazgos —a cuya cabeza había un “cacique”—, que tenían linajes más o menos estables y que vivían en las mencionadas hileras de casas. La élite indígena incluía no solo a los caciques, sino también a un sector de la población adepta a los jesuitas, que monopolizaba las instituciones políticas y religiosas de la reducción —como las congregaciones devotas y los cabildos— y que tenía un elevado grado de alfabetización. La administración de la vida cotidiana era compartida por esta élite y por los religiosos, habitualmente dos por pueblo. La economía misional giraba en torno a la producción de yerba mate (que, además de consumirse, se exportaba en grandes cantidades) y la cría de ganado, para lo cual había inmensas estancias (Garavaglia, 1983, 1987; Sarreal, 2018).

Las reducciones de guaraníes enfrentaron problemas a lo largo de toda su historia. Inicialmente, fueron establecidas en las regiones de Itatín (norte de Paraguay y estado brasileño de Mato Grosso do Sul), Iguazú (este de Paraguay, provincia argentina de Misiones y estado brasileño de Paraná), Tape (estado brasileño de Rio Grande do Sul) y Guayrá (estado brasileño de Paraná). Pero durante el siglo XVII estas regiones sufrieron los ataques de los *bandeirantes*, cazadores de esclavos provenientes de São Paulo. Los jesuitas obtuvieron de la Corona española el permiso para armar a los indios, gracias a lo cual los guaraníes constituyeron milicias (que respondían al rey) y lograron derrotar a los *bandeirantes*. A pesar de esto, las misiones debieron ser trasladadas al sur, hacia su emplazamiento definitivo en las actuales provincias argentinas de Misiones y Corrientes, el estado brasileño de Rio Grande do Sul y los departamentos paraguayos de Misiones e Itapúa (la región conocida usualmente como “los ríos Paraná y Uruguay”, ver Mapa Intro.1). Esto permitió la estabilización de las misiones durante la segunda mitad del siglo XVII, que estimuló a su vez el crecimiento demográfico. En 1732, había 141 mil habitantes y el número de misiones era treinta.

Este fue el máximo pico demográfico alcanzado. Las milicias guaraníes eran habitualmente requeridas por la Corona para realizar actividades militares en los alrededores (Avellaneda, 2005; Avellaneda & Quarleri, 2007; Svriz Wucherer, 2019). Entre 1721 y 1735 tuvo lugar la revuelta comunera de Asunción, en que la élite criolla de esta ciudad intentó doblegar a los guaraníes y a la Compañía de Jesús para acceder a encomiendas y reforzar su débil posición económica. La revuelta fue reprimida eficazmente por las milicias indígenas, pero el esfuerzo de la guerra fue tal que las epidemias generaron estragos y muchas reducciones

Introducción

se despoblaron (Avellaneda, 2014). Aunque consiguieron parcialmente recuperarse, en 1750 el Tratado de Límites —un acuerdo de revisión de fronteras entre los imperios español y portugués— privó a siete de las treinta reducciones, ubicadas en el actual estado brasileño de Rio Grande do Sul, de sus territorios y estancias. Los indios intentaron resistir la aplicación del Tratado en la llamada Guerra Guaranítica (1753-1756), pero fueron duramente derrotados (Quarleri, 2009). Estos conflictos enfriaron la alianza entre los religiosos y los indios; al mismo tiempo, la posición de la Compañía de Jesús en Europa se debilitaba aceleradamente como consecuencia del crecimiento de posiciones regalistas. Golpeados ideológica y políticamente, los jesuitas fueron expulsados de Portugal en 1759 y de Francia en 1762-1764; la Corona española decidió hacer lo propio en 1767 (Ferrer Benimeli, 2014). La expulsión se procesó en las misiones de guaraníes un año más tarde, pero antes o después todos los jesuitas de la monarquía hispánica debieron trasladarse a la península itálica. Por si fuera poco, en 1773 el Papa abolió la Compañía de Jesús en su conjunto. En el Paraguay, la Corona española llevó adelante reformas de todo tipo en las misiones post-jesuíticas, pero estas acabaron despoblándose a lo largo de las décadas finales del siglo XVIII (Maeder, 1992). Entre fines de esta centuria y comienzos de la siguiente, tanto el experimento jesuítico como el misional-guaraní llegaron entonces a su fin.

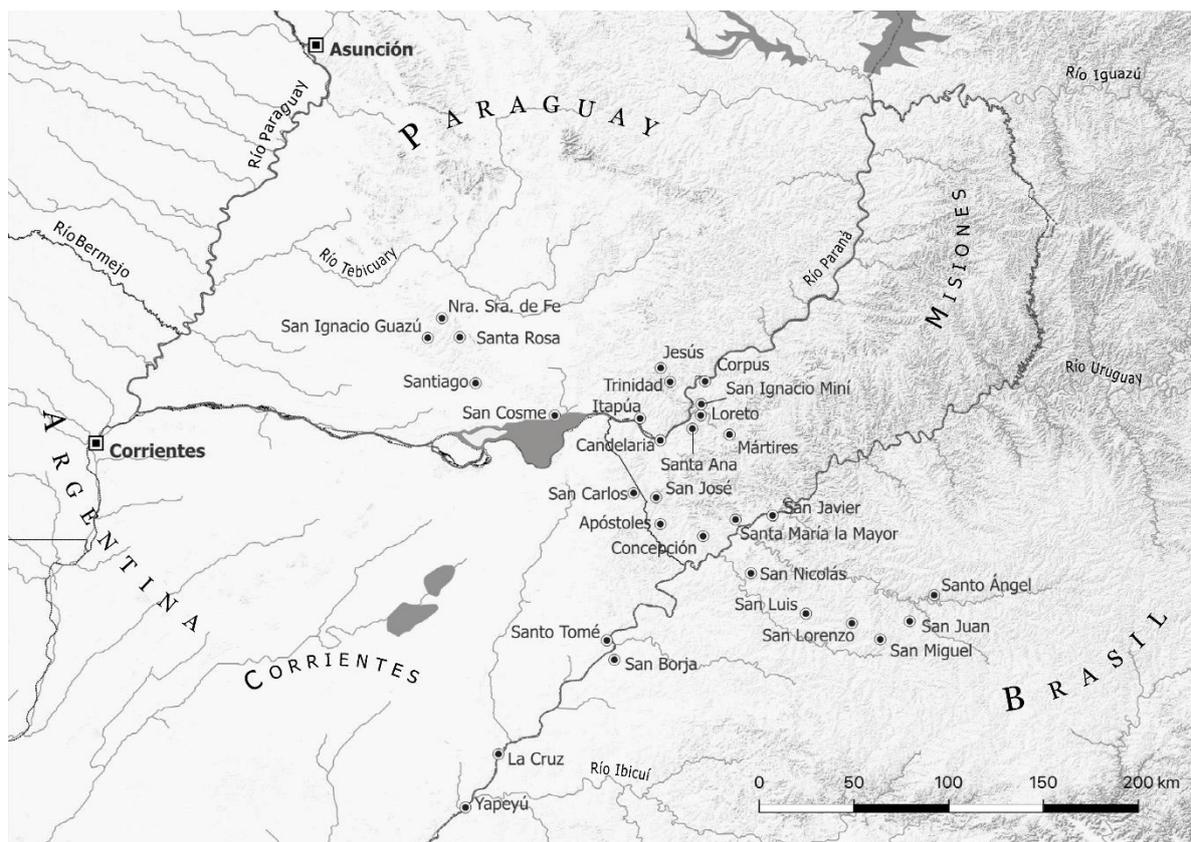
Marco espacial y temporal

Este breve resumen contextual de la historia de la Compañía de Jesús y los pueblos de guaraníes es útil para definir el marco temporal y espacial de mi investigación. A lo largo de las páginas que siguen, estudio las bibliotecas de las reducciones desde la constitución inicial de estas —a comienzos del siglo XVII— hasta la expulsión de los jesuitas. Ahora bien, aunque hay evidencia de que las “librerías” se establecieron al comienzo de las misiones, la información para el siglo XVII es escasa, por lo que mi foco estará puesto en la centuria siguiente, que corresponde a la etapa de consolidación de una cultura letrada. Además, las fuentes más relevantes para esta investigación son los inventarios de las bibliotecas, que se redactaron en 1768 e incluso más tarde. Por lo tanto, la tesis es sobre todo un análisis sincrónico de las “librerías”, cuya imagen más clara deriva de la información disponible solo para el momento de la expulsión de los jesuitas. Aunque no estoy interesado en la historia de las misiones

Introducción

posterior a 1768, en el último capítulo —y a modo de cierre— intento explicar qué sucedió con las bibliotecas durante las décadas finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

El marco espacial corresponde al territorio ocupado por las reducciones de guaraníes, que —como lo acabo de indicar— fue cambiante. Ahora bien, al menos a partir del traslado definitivo de las misiones a los ríos Paraná y Uruguay, el área ocupada por las reducciones se constituyó como una totalidad espacial integrada, articulada en una “macro-región cultural” con una lógica común (Levinton, 2009; Levinton & Snihur, 2015). En consecuencia, cuando a lo largo de la tesis me refiero al “territorio misionero” o a “los ríos Paraná y Uruguay”, aludo a este espacio en tanto que entidad con rasgos comunes, que no estaba conformada exclusivamente por los núcleos urbanos o centros poblaciones de las doctrinas, sino también por una miríada de capillas, estancias, caminos, yerbales y establecimientos productivos de todo tipo. Un elemento importante que contribuyó a definir este territorio como una entidad común fue el hecho de que, por lo general, constituyó una unidad administrativa al interior de la estructura reticular de la provincia jesuítica del Paraguay. En este sentido, las misiones en conjunto constituían uno de los múltiples brazos que articulaban a esta provincia y estaban dirigidas por un superior —con residencia en Candelaria—, cuyo cargo era equivalente al del rector de un colegio. Aunque a lo largo de la tesis analizo las diferencias entre unos pueblos y otros, es necesario recordar que el territorio misionero en su conjunto estaba dotado de una lógica común.



Mapa Intro.1. Las reducciones de guaraníes en el siglo XVIII.

Conceptos, metodología y fuentes

Fuentes

Para esta investigación recurrí a múltiples fuentes documentales, dispersas en bibliotecas y archivos tanto públicos como privados de Argentina, Brasil, Chile, España, Estados Unidos, Italia y otros países de Europa. Algunos documentos utilizados han sido publicados por diversos investigadores —en general pertenecientes a la Compañía de Jesús— desde fines del siglo XIX, otros han sido digitalizados recientemente y otros permanecen inéditos y sin digitalizar en diversos repositorios. La mayoría son fuentes desconocidas o poco utilizadas por la historiografía. Los géneros documentales son variados, pero es posible organizar la evidencia empírica que compilé en cuatro grandes conjuntos.

En primer lugar, los inventarios de las bibliotecas, que consulté, transcribí y convertí en una base de datos. Para las reducciones se conservan tres tipos diferentes. Primero, los inventarios de las treinta misiones redactados en 1768 por los jesuitas expulsos en el contexto del extrañamiento. Los documentos originales forman parte de la colección “Jesuitas de

América” del Archivo Nacional de Chile, parcialmente digitalizada.³ Sin embargo, dado el mal estado de algunas páginas —así como también con el objeto de cotejar la ortografía—, debí recurrir en ocasiones puntuales a las copias casi exactas que se conservan en la Sala IX del Archivo General de la Nación en Buenos Aires.⁴ Segundo, los catálogos de libros jesuíticos, elaborados a comienzos de la década de 1770 por los nuevos sacerdotes encargados de las misiones. Estos documentos fueron redactados por orden de las autoridades máximas de la gobernación, en el marco general del control de la literatura jesuítica que circulaba en el Río de la Plata. Aunque los pueblos eran treinta, solo he encontrado veinte de estos catálogos (que corresponden a dieciocho reducciones, puesto que de dos pueblos hay dos inventarios distintos).⁵ Usé estos documentos, y otros asociados a los mismos,⁶ solo de manera complementaria en esta investigación. Tercero, el inventario más importante para esta tesis: el relativo a la biblioteca central de Candelaria. Este no se realizó en 1768; el único catálogo que se conserva fue redactado en 1777 a instancias del gobernador saliente de las misiones Francisco Bruno Zavala, el gobernador interino Francisco Piera y el cura del pueblo Vicente Calvo de Laya.⁷ Valiéndome de los documentos mencionados en primer y tercer lugar, construí

³ ANCh, Jesuitas, v. 140 (pueblos de Santo Ángel, San Juan, San Lorenzo, San Nicolás, Santa Ana y Jesús), 141 (Apóstoles, Concepción, San Ignacio Guazú, San Ignacio Miní, Nuestra Señora de la Fe, Santa Rosa y las bibliotecas más pequeñas de Candelaria), 142 (San Borja, La Cruz, Santa María la Mayor, Mártires, Santo Tomás y Yapeyú), 143 (San Luis, San Miguel, Corpus, San Cosme y Damián, Itapúa, Loreto y Santiago), 145 (San Francisco Javier) y 150 (San Carlos, San José y Trinidad). El orden de los pueblos corresponde a la ubicación de cada uno de ellos dentro de los legajos. Los documentos se pueden consultar en el siguiente enlace: <http://jesuitas.archivonacional.cl/> [consultado 1/9/2022]. No he podido utilizar los documentos de Chile correspondientes a San Juan, San Lorenzo, Santa Ana, San Ignacio Guazú, San Ignacio Miní y San Francisco Javier.

⁴ AGN, Sala IX, 22-6-3 (San Carlos, San Juan, San Ignacio Guazú, Nuestra Señora de Fe, Santa Ana, San Luis Gonzaga, Santos Mártires, San Cosme, San Francisco Javier, Itapúa, Loreto, Candelaria, Corpus, Santa Rosa, San José, La Cruz, Apóstoles, Santo Tomás, San Lorenzo, Concepción, Santa María la Mayor, Trinidad, San Miguel, San Nicolás, San Ignacio Miní, Santiago y Yapeyú; para ciertos pueblos hay más de una copia en este legajo), 22-6-4 (San Luis Gonzaga, San Cosme y Damián, Itapúa, San José, San Miguel, Santa María la Mayor, Santos Mártires, San Borja, Jesús, Santiago y Santo Ángel) y 22-9-4 (Concepción, Santo Tomás, Yapeyú, San Nicolás, San Ignacio Guazú, Nuestra Señora de Fe, Santa Rosa, San Ignacio Miní, Santa Ana, San Carlos, Trinidad, Corpus, Loreto, Candelaria, San Francisco Javier, La Cruz, San Lorenzo, San Juan y Apóstoles).

⁵ AGN, Sala IX, 7-1-1 (San Francisco Javier, Concepción —dos inventarios—, San Carlos, Itapúa, Candelaria, Loreto, Corpus y San José), 7-1-2 (San Lorenzo y Trinidad), 17-4-4 (San Juan, San Luis Gonzaga, Santiago, San Ignacio Guazú, Santo Ángel, San Cosme, Nuestra Señora de Fe y Santa Rosa —dos inventarios—) y 18-6-6 (Santos Apóstoles).

⁶ AGN, Sala IX, 17-4-4, Francisco Bruno Zavala, “Muy Señor mio: Siendo uno de los principales en cargos...” (18 de diciembre de 1771) y AGN, Sala IX, 22-9-6, Francisco Bruno Zavala, “Señor, en el Barco del Pueblo de Loreto Nombrado san Antonio despacho...” (febrero de 1772).

⁷ AGN, Sala IX, 17-3-6, Francisco Bruno Zavala, Francisco Piera y Vicente Calvo de Laya, “Inventario de las piezas de libros remitidos por el Gobernador Interino de Misiones Don Francisco Piera” (septiembre de 1777), dentro del cuadernillo “Instancia del Administrador General pidiendo se agreguen los inventarios obrados en el pueblo de Candelaria...” (1777-1783). Dada la extensión de esta referencia documental, en el resto del tesis me refiero a esta fuente como: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”. Por lo demás, cabe destacar que utilizo de manera indistinta las expresiones “inventario” y “catálogo”. Esto es en sentido estricto inexacto: “catálogo” refiere exclusivamente a un listado de libros de una biblioteca, mientras que “inventario” refiere a las posesiones materiales de una institución dada.

una base de datos que provee la mayor parte de la información cuantitativa de la tesis relativa a temas, autores y formatos de los libros.⁸ Estas fuentes proveen la información más detallada existente sobre las bibliotecas, pero en este punto es necesario hacer una aclaración relativa a sus alcances. Se trata en su totalidad de documentos realizados después de la expulsión de los jesuitas. Con anterioridad, los jesuitas ciertamente confeccionaron catálogos de sus bibliotecas: se conserva, por ejemplo, el del colegio de Córdoba (Fraschini, 2005a, 2005b) y es probable que los inventarios de 1768 se hayan basado en catálogos previos a la expulsión. Sin embargo, estos documentos originales en general no se han conservado. En consecuencia, las hipótesis y argumentos que formulo a lo largo de la investigación derivan, antes que nada, de una “fotografía” estática de las “librerías”, provista por fuentes del período 1768-1777.

En segundo lugar, los documentos internos de las procuradurías del Paraguay, es decir, de las oficinas encargadas de gestionar viajes regulares entre América y Europa y compras de todo tipo de objetos, así como también la correspondencia de los procuradores. Estas fuentes son fragmentarias, vestigios de una actividad en su mayor parte perdida, pero he podido utilizar la información que proveen para reconstruir algunas actividades de los jesuitas orientadas a comprar libros en el Viejo Mundo. La mayor parte se encuentra en el Fondo Compañía de Jesús del Archivo General de la Nación de Argentina,⁹ la sección Clero-Jesuitas del Archivo Histórico Nacional de Madrid¹⁰ y, en menor medida, la Sala Cervantes de la Biblioteca Nacional de España.¹¹ Los documentos permiten rastrear aspectos como el itinerario por Europa de los procuradores y las redes establecidas con autoridades, libreros, escritores e impresores para la adquisición, producción y envío de volúmenes. Además, a partir de ellos pude reconstruir en parte la circulación de los libros una vez que llegaban al Río de la Plata. Estos documentos se encuentran inéditos casi en su totalidad. Un conjunto paralelo de fuentes es la información oficial de la Casa de Contratación sobre los viajes de los procuradores, que

⁸ Los inventarios de 1768, aunque no incluyen *las listas* de todos los libros (significativamente no contienen el catálogo de la “librería” central de Candelaria, la más grande de las misiones), sí tienen contabilizaciones totales *de volúmenes*. Por lo tanto, cuando hablo de números en abstracto y dimensiones, me baso exclusivamente en estos inventarios originales. Ahora bien, para analizar estadísticamente autores, temas, títulos y formatos, no puedo utilizar las contabilizaciones totales de 1768, sino que debo recurrir a la base de datos, construida a partir de la sumatoria de los listados de libros realmente existentes en 1768 y del catálogo de la “librería” central de Candelaria realizado en 1777. Los números absolutos de esta “librería” central en 1768 y 1777 son levemente diferentes, pero esta diferencia no es significativa estadísticamente. Presento más detalles sobre esta cuestión en el capítulo 4. Los inventarios de 1768 que tienen detalles de los volúmenes y registros bibliográficos son veintiséis. Los inventarios de La Cruz, Loreto y Santa Ana incluyen el número total de volúmenes en función del formato (*in folio, in quarto e in octavo*), sin el detalle de cada uno de los títulos o autores. El inventario de San Nicolás solo incluye el número total de volúmenes: no hay detalle ni de formatos ni de títulos/autores.

⁹ AGN, Sala IX, 7-1-1 y 7-1-2; también 18-6-6, que no es parte del fondo mencionado.

¹⁰ AHN, Clero-Jesuitas, 249/1.

¹¹ BNE, Sala Cervantes, Mss. 18619-64, Cartas del P. José de Robles al P. Ignacio González, Procurador General de las Indias en Madrid, sobre el embarque de misioneros para varios puntos de América.

se conserva en el Archivo General de Indias e incluye cédulas reales, registros de navíos, solicitudes y permisos varios (Sevilla, España).¹² Estas fuentes permiten reconstruir las gestiones burocráticas de los jesuitas para embarcar los libros, pero no proveen detalles sobre títulos y autores concretos adquiridos, eminentemente porque los jesuitas no estaban obligados a declarar el contenido de lo que embarcaban. Ahora bien, gracias a la enumeración de cajas transportadas, la documentación del Archivo General de Indias me ha permitido examinar y cuantificar cuál fue la verdadera importancia de la Compañía de Jesús en el transporte de libros hacia el Río de la Plata, en comparación con otras órdenes religiosas y con los mercaderes privados. Una parte de estos documentos se encuentra publicada en la obra de los jesuitas Pablo Pastells y Francisco Mateos (Pastells, 1912, 1915, 1918, 1923, 1933; Pastells & Mateos, 1946, 1948, 1949a, 1949b) y, más recientemente, en el notable trabajo de Corinna Gramatke (Gramatke, 2019).¹³

En tercer lugar, el patrimonio bibliográfico de las misiones conservado al día de hoy. Defino como “patrimonio bibliográfico misional” a los libros que en algún momento de los siglos XVII y XVIII estuvieron en los estantes de las reducciones y que hoy he podido hallar en bibliotecas y archivos abiertos a la investigación. La identificación de un libro como parte de este patrimonio nunca es completamente segura, sino que tiene un cierto grado de probabilidad. Incluyo aquí: a) los textos impresos que poseen un exlibris o marca de proveniencia alusiva a alguno de los pueblos de misiones, independientemente de que tengan también otros exlibris posteriores (algo que no es extraño dado el proceso de dispersión de las bibliotecas);¹⁴ b) impresos producidos en las reducciones, excepto evidencia clara de que los

¹² AGI, Casa de Contratación, Registros de navíos, legajos 1193, 1208, 1215, 1223, 1224, 1237, 1248, 1260, 1265, 1295, 1383A, 1383B, 1383C, 1698, 1699, 1700, 1701, 1702, 1703, 1704, 1705, 1706, 1707, 1708, 1709, 1710, 1711, 1712, 1713, 1714 A, 1714 B, 1715, 1716, 1717, 1718, 1719, 1720, 1721, 1722, 1724, 2836 y 2920. Una pequeña parte de estos documentos están digitalizados y se pueden consultar desde: <https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html> [consultado 1/9/2022].

¹³ Lamentablemente, no parece que se hayan conservado cuentas completas de los procuradores de la provincia del Paraguay, a pesar de que hay indicios de que estos agentes debían llevar un registro ordenado de todos sus gustos. A fines del siglo XVI, una “Instrucción para el procurador de las Indias” del Perú (provincia de la que nació la de Paraguay) ordenaba precisamente esto para los procuradores (Egaña, 1578/1958).

¹⁴ Aquí y a lo largo de la tesis, utilizo la expresión “exlibris” como sinónimo de marca de proveniencia, esto es, de todo tipo de nota escrita o marca dentro de un libro que señala qué persona o qué institución es poseedora del mismo. En este sentido, encontré 54 volúmenes con exlibris alusivos a las misiones: 42 en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, siete en la Biblioteca Mayor de Córdoba, tres en John Carter Brown Library, uno en el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús y uno de ubicación actualmente desconocida. Las referencias son las siguientes. Biblioteca Nacional (BN): TES3A093503, TES3A111505, TES3A112606, TES3A112612, TES3A113305, TES3A114307, TES3A114311, TES3A115208, TES3A115606, TES3A115711, TES3A121402, TES3A125303, TES3A125304, TES3A131104, TES3A133107, TES3A133108, TES3A133109, TES3A133111, TES3A142106, TES3A143202, TES3A143203, TES3A145117, TES3A152317, TES3A154412, TES3A154413, TES3A154414, TES3A252202, TES3C014406, TES3C024113, TES3C034212, TES3C034213, TES3C035209, TES3C035210, TES3C051201, TES3C051202, TES3C052107, TES3C062105, TES3C071205, TES3C073107, TES3C104306, TES3C153216, TES3C333203. Biblioteca Mayor (BM): BN C120, BN C121, BN C122, BN

textos no hayan circulado en los pueblos; c) impresos en/sobre guaraní —independientemente de su lugar de edición— que posean signos claros de haber sido utilizados.¹⁵ Se trata de un material casi completamente desconocido hasta ahora, que ocasionalmente conserva marcas materiales que informan sobre prácticas de lectura y uso. Hoy es posible encontrar este tipo de libros en instituciones como la Biblioteca Nacional de Argentina (Buenos Aires), el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús (Buenos Aires), la Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba, la Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (São Paulo) y John Carter Brown Library (Providence, Rhode Island, Estados Unidos), entre otras. Algunas de estas instituciones, como la Biblioteca Mayor, la Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin y John Carter Brown Library, cuentan con parte de sus fondos digitalizados,¹⁶ pero esto está lejos de ser el caso del repositorio con más cantidad de volúmenes de este tipo, la Biblioteca Nacional de Argentina.

En cuarto lugar, los múltiples testimonios relativos a la lectura y uso de los libros, a las bibliotecas y, en menor medida, a los viajes de los procuradores presentes en crónicas, relaciones, órdenes, preceptos, cartas y descripciones. Es un conjunto de documentos que incluyen tanto la “escritura mostrable” (o propagandística) como la “escritura no mostrable” (o reservada) de los jesuitas (Morales, 2011), así como también relatos posteriores a la expulsión. En cuanto a los textos normativos, cabe destacar las órdenes elaboradas localmente para las misiones, guardadas en el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de España (hay una parte editada: Morales, 2005; Piana & Cansanello, 2015).¹⁷ Por su parte, las crónicas, relaciones, historias y memoriales están en gran parte editados. Cabe incluir aquí las cartas

C123, BN C124, BJ A1678, BN A351. John Carter Brown Library (JCBL): BA722.R934v, BA724.Y925e, BA727.Y925s. El ejemplar del Fondo Antiguo, no catalogado, es *Sermones y exemplos en lengua guarani* de Yapuguay (1727). El ejemplar de ubicación actualmente desconocida, perteneciente en algún momento a este mismo Fondo Antiguo, es *Institutum Societatis Iesu* (1705) (Morales, 2002, pp. 82–83; véase mi mención en el capítulo 4).

¹⁵ Esto no incluye, desde luego, a todos los impresos en/sobre guaraní editados en Europa. La evidencia disponible en inventarios de la época sugiere que algunos de estos nunca abandonaron en Europa, sino que fueron apropiados por bibliófilos a manera de curiosidades exóticas (Vega, 2020b, pp. 148–150). Más allá del interés que este fenómeno pueda poseer, no constituyen automáticamente patrimonio bibliográfico misional. Por lo demás, cabe destacar que, en el momento de la expulsión, el colegio de Asunción poseía alrededor de cincuenta volúmenes en/sobre guaraní, incluyendo impresos misionales (Vega, 2020b, pp. 139–140). Este número es relevante, por lo que es posible que algunos de los libros del grupo “c” en realidad perteneciesen a Asunción. No obstante, cabe destacar que no he visto ningún ex

¹⁶ <http://www.bmd.bmayor.unc.edu.ar/>, <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/1> y <https://archive.org/details/JohnCarterBrownLibrary> [consultado 1/9/2022].

¹⁷ Los documentos inéditos son: AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747” (conocido en la investigación como *Libro de consultas*); AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 140, “Gobierno de los jesuitas en los pueblos de misiones” (conocido en la historiografía como *Libro de preceptos*); BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”. Este último está digitalizado: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000071287> [consultado 1/9/2022].

Introducción

anuas (Leonhardt, 1927, 1929; Maeder, 1984, 1990, 1996, 2000a, 2007; Salinas, 2008, 2010; Salinas & Folkenand, 2013, 2015, 2017), los *Manuscritos da Coleção De Angelis* (Cortêsão, 1951, 1952, 1954, 1955, 1969a, 1969b; Vianna, 1970), memoriales y crónicas de Antonio Ruiz de Montoya (Artigas, 2016; Ruiz de Montoya, 1639/1989), las historias oficiales de la provincia del Paraguay y la redactada por el jesuita francés Pierre François Xavier de Charlevoix (Charlevoix, 1756/1910 y ss.; Del Techo & Orosz, 1759; Del Techo, 1673/1897a, 1673/1897b, 1673/1897c, 1673/1897d, 1673/1897e; una edición más reciente en 2005; Guevara, 1760/1882, 1760/1908, 1760/1910), las crónicas de José Cardiel (Cardiel, 1758/1900, 1779/1918; Furlong, 1953b), de Antonio Sepp (Sepp, 1971, 1973, 1714/1974) y de José Manuel Peramás (Peramás, 1946a, 1946b), de Francisco Jarque (Jarque, 1662; Jarque & Altamirano, 2008), los documentos misceláneos compilados por Pablo Hernández y otros investigadores (Blanco, 1929; Hernández, 1908, 1913a, 1913b; Lastarria, 1914), algunas crónicas de viaje (Mühn, 1946; Page, 2007), varios documentos de diverso tipo publicados por Furlong (Furlong, 1962a, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967), las múltiples órdenes en el marco de la expulsión (Brabo, 1872b) y una serie de informes, relaciones, descripciones y relatos de viaje sobre las misiones después de 1768 (Alvear, 1791/2000; Azara, 1790/1904; Bourgoing, 1894; Bucareli, 1880/1880; Doblas, 1785/1836; Zavala, 1941). Aunque estas fuentes están lejos de ser novedosas, hasta ahora no habían sido utilizadas para estudiar la historia de las bibliotecas y la lectura. En el panorama general de mi investigación, me suministraron una argamasa que sirvió para conectar la evidencia dispersa y fragmentaria proveniente de la documentación inédita.

Historia cultural

Analizo estas fuentes a través de una combinación de metodologías cualitativas y cuantitativas, inspiradas en la historia cuantitativa del libro, la nueva historia cultural de la lectura y la historia global. La disciplina de la historia del libro tiene una larga tradición en Europa occidental, Estados Unidos y América Latina y vivió diversos momentos de desarrollo a lo largo del siglo XX. Desde la década de 1960 —como consecuencia de la “revolución documental” posibilitada por la calculadora electrónica (Le Goff, 1991) y en el marco del auge de la historia social—, sufrió una inflexión estadística o cuantitativa. Historiadores como Henri-Jean Martin, François Furet o Frédéric Barbier utilizaron inventarios (especialmente de bienes de difuntos), bibliografías y registros de privilegios de libros, entre otros documentos seriales, para analizar aspectos como el volumen de la producción editorial, la posesión de libros por diversas clases

y grupos sociales, los autores, títulos y géneros más populares y los idiomas predominantes (Barbier, 1979, 1983; Bennett, 1965, 1970; Estivals, 1965; Furet, 1965; H.-J. Martin, 1984; sobre la relación entre la metodología cuantitativa y la “historia de las mentalidades”, véase Bennassar, 1984; Chaunu, 1978, pp. 216–230). Estas investigaciones proveyeron un trazo grueso e información estadística sobre las evoluciones y transformaciones culturales e intelectuales de Europa occidental durante la Edad Moderna, incluyendo fenómenos como la descristianización, el progresivo descenso del latín, el crecimiento del público lector en el siglo XVIII o la escasez de materiales escritos en las clases populares.

Ahora bien, desde fines de la década de 1980, autores como Roger Chartier, Robert Darnton, Armando Petrucci, Fernando Bouza, Anthony Grafton, Ann Blair y Donald F. McKenzie propusieron un giro profundo en la disciplina. Los más programáticos entre ellos, como Chartier, Darnton y Grafton, diagnosticaron una crisis general de la historia intelectual, la paleografía y la bibliografía tradicionales. Cuestionaron el énfasis en la cuantificación, el uso de categorías “sociográficas” para interpretar la cultura, el desconocimiento de la materialidad de los objetos y la omisión de las prácticas creativas de lectura (Chartier, 1992, 1994a, 1994b, 2016, 2018; Darnton, 1987, 2006, 2010; McKenzie, 2005; Petrucci, 1999, 2003). Como lo ha señalado Grafton, en última instancia la nueva historia cultural que estos investigadores establecieron constituyó un giro material de la historia intelectual tradicional, que proveyó “un nuevo carácter técnico” y “una nueva base material” a este tipo de investigaciones (Grafton, 2007, pp. 144–145). Sobre todas las cosas, sugirieron una novedosa agenda de trabajo, enfocada en la materialidad del libro, las empresas editoriales, las prácticas concretas de lectura y apropiación, la convivencia entre impresos y manuscritos o la “circularidad” de libros y lecturas entre la cultura popular y la cultura de élite. La propuesta implicaba una evolución de la “historia del libro” hacia la “historia de la lectura” (Chartier, 1994b, pp. 13–40; Parada, 2012).

El contrapunto metodológico entre las dos orientaciones es un desafío de primer orden para cualquier investigación de historia del libro. En la presente tesis defiendo la combinación de ambas propuestas. Para empezar, utilizo efectivamente documentos de carácter serial: los inventarios. Estas fuentes constituyen testimonios que reflejan los contenidos de las bibliotecas en un instante dado de su existencia y precisamente por esta razón son válidos para la historia que aquí pretendo hacer (Infantes, 1998). Los fundadores de la historia cultural de la lectura ciertamente censuraron la orientación cuantitativa. Los límites del carácter sociológico de estas investigaciones —excesivamente centradas en grupos sociales estáticos— son evidentes; una experiencia como la de las misiones de guaraníes, con bibliotecas institucionales en manos de

una orden religiosa, forzosamente queda fuera del radar de su agenda de trabajo. Pero el cuestionamiento a esta historiografía por parte de Chartier y Darnton se debió también a que consideraban que las respuestas que podía ofrecer ya estaban agotadas, no a que la orientación no tuviese utilidad alguna. El propio Chartier realizó estudios cuantitativos, muchos de los cuales constituyen la base de sus ideas posteriores (ver por ejemplo: Chartier, 1994b, pp. 91–199). Por lo tanto, es necesario diferenciar el estado de los conocimientos para un contexto como la Francia de los siglos XVII y XVIII —respecto de la que existen decenas de monografías localizadas o de conjunto— y la América hispánica colonial, mucho menos estudiada. Una investigación exclusivamente cualitativa sobre la cultura del libro en las reducciones de guaraníes adolecería de un sólido fundamento informativo y estaría abierta a múltiples sesgos presentes en las fuentes testimoniales y descriptivas.¹⁸

Una crítica general al uso de inventarios es que estos documentos no incluyen todos los libros que una persona leyó a lo largo de su vida y sí muchos que nunca leyó. Pero este cuestionamiento fue descartado por los propios fundadores de la historia de la lectura, puesto que “el catálogo de una biblioteca privada puede dar el perfil de un lector” incluso aunque no refleje prístinamente todas sus lecturas (Darnton, 2010, p. 173). Esto es particularmente claro en el caso de bibliotecas institucionales como las de las misiones, que no fueron el resultado de azarasas donaciones sino de una política deliberada y corporativa de adquisición de volúmenes por parte de la Compañía de Jesús. Pero, desde luego, los inventarios sí tienen límites. Por un lado, existe un conjunto de materiales textuales que sistemáticamente quedaron afuera de los inventarios temprano-modernos. Malcolm Walsby enumera: a) los *ephemera* y pliegos de cordel, considerados de poco valor; b) los volúmenes censurados; c) los diversos textos encuadernados en un único cuerpo; d) y los libros ubicados en sitios diferentes de la biblioteca principal (Walsby, 2013, pp. 11–18). Por el otro, los inventarios no posibilitan la

¹⁸ En las dos últimas décadas las humanidades digitales han implicado una reivindicación parcial de la historia cuantitativa. En la genealogía elaborada por Anaclet Pons, el cuantitativismo aparece como un antecedente directo de las humanidades digitales (Pons, 2013, pp. 31–65), mientras que Ted Underwood ha sugerido que la historia del libro constituye un precedente de la metodología de la lectura distante, desarrollada por los críticos literarios (Underwood, 2017). La crisis del cuantitativismo fue resultado del uso erróneo (y excesivo) de las estadísticas y de la desconexión con otras propuestas metodológicas. Las humanidades digitales han respondido a esta crítica modificando los términos de discusión y abriendo los repositorios de datos para la consulta libre a través de sitios web. El riesgo de simplificación del cuantitativismo se ve así parcialmente reducido, porque las hipótesis pueden ser puestas a prueba por otros académicos (o por otros conjuntos de evidencia). La publicación de datos en la web conforma por tanto un requisito de la investigación digital y, en ese sentido, constituye un futuro desarrollo de la indagación presentada en esta tesis. La noción conecta con otra idea central de las humanidades digitales: la experimentación. Una clave de la investigación en humanidades digitales consiste en plantear preguntas y responderlas con una muestra dada de documentos o datos, definida antes de arribar a una conclusión determinada (ver Jockers, 2013 para la aplicación de esta idea a la lectura distante). El análisis estadístico que realizo concibe precisamente a las bibliotecas misionales como un experimento a través del cual responder preguntas más generales sobre la evolución de la cultura intelectual y del libro en la modernidad temprana y en el ámbito colonial.

identificación automática de los libros. Nuevamente Walsby lista las razones que dificultan el reconocimiento: a) los errores de los copistas; b) los problemas en la transcripción de los títulos y el uso de abreviaturas; c) la usual falta de distinción entre volúmenes impresos y manuscritos; d) la ausencia de referencias a los impresores y lugares de impresión; e) las equivocaciones en el registro de las fechas de edición, cuando existen; f) y la usual práctica entre los copistas de traducir a su idioma nativo o al latín los registros de los libros, independientemente de la lengua en que estuviesen escritos (Walsby, 2013, pp. 18–24).

Estos problemas son particularmente notorios para las reducciones de guaraníes. Para empezar, los inventarios de las misiones realizados en años diferentes muestran a veces información contradictoria, porque los documentos no parecen haberse realizado con esmero y cuidado mayúsculos y porque los volúmenes estaban constantemente en circulación. La imagen de las bibliotecas que reflejan es por lo tanto más general que precisa. Por otro lado, a pesar de las reglas que la Corona había expedido para la redacción de estos documentos (*Colección general de las providencias 1*, 1767, pp. 67–71), los inventarios usualmente carecen de referencias precisas para la identificación de los libros. La información que proveen, en el mejor de los casos, se reduce al autor, a la cantidad de volúmenes y, a veces, a (una versión abreviada de) el título. La identificación de la edición concreta registrada —una pretensión común en la historia del libro— se vuelve problemática, cuando no imposible. Por esta razón, al analizar las bibliotecas he tendido a concentrarme más en los autores que en los títulos o las ediciones.¹⁹ Sigo en última instancia el criterio utilizado por los jesuitas para inventariar sus “librerías” y para construir sus bibliografías, que otorga una primacía al autor. Desde mediados del siglo XX, la figura del autor ha perdido la importancia que previamente había tenido para la historia de la cultura letrada, merced a las relativizaciones postuladas por el estructuralismo y el post-estructuralismo (Barthes, 1994; Foucault, 2010). No es posible entrar aquí en un debate conceptual sobre la autoría en la teoría cultural. La noción de autor no existió siempre, y hoy en día es en general entendida en un sentido de originalidad romántica y subjetiva que no existía en 1700. Pero en la modernidad temprana el concepto ciertamente estaba desarrollado y las bibliografías se regían por el mismo (Chartier, 1994b, pp. 58–89). La imprenta contribuyó precisamente a la creación de una figura moderna de autor, individual y

¹⁹ De todos modos, el trabajo sobre autores requiere también de un ejercicio erudito de identificación a partir de la información fragmentaria de los inventarios. Para este trabajo, me he basado fundamentalmente en tres obras de referencia: la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Carlos Sommervogel (Sommervogel, 1890 y ss.), el *Manual del librero-hispanoamericano* de Antonio Palau y Dulcet (Palau y Dulcet, 1923 y ss.) y el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* editado por Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (O’Neill & Domínguez, 2001 y ss.). Asimismo, he utilizado productivamente repositorios y catálogos virtuales, en particular WorldCat y Google Books: <https://www.worldcat.org/> y <https://books.google.com/> [consultado 1/9/2022].

reconocible, lo que redundó en el surgimiento de un público lector que era fiel, no ya a un tema o género, sino a un autor específico, algo también visible en la literatura religiosa (Bouza, 2003, pp. 644–652).

Si el estudio de los contenidos tiene problemas, la conexión entre los inventarios y la forma de leer es todavía más débil. De ahí que sea necesario complementar la metodología cuantitativa con una aproximación cualitativa, que considere los testimonios históricos sobre las prácticas de lectura, las formas materiales de los libros y las múltiples circunstancias del acto de leer. En este punto el aporte de la nueva historia cultural es clave. De ella, retomo para mi investigación al menos cinco propuestas. En primer lugar, una redefinición del concepto tradicional de libro. El libro había sido entendido, sobre todo por la investigación literaria, como un mero texto, es decir, simplemente contenido. Chartier, inspirado en McKenzie, sugirió que el libro debe ser pensado más bien como un objeto material. De ahí la expresión con que me refiero a él a menudo: objeto-libro; de ahí también que sea posible distinguir los múltiples tipos de “libros” que han existido a lo largo de la historia, como el rollo, el códice o el *ebook*. Los libros que estudio en esta tesis son códices, artefactos consisten en cuadernos plegados y cosidos entre sí, protegidos por una encuadernación. Las características materiales y tipográficas de cada códice —la tipografía, el papel, la estructura de la página, los paratextos, etc.— son determinantes a la hora de construir un sentido alrededor del mismo (Chartier, 1994b; McKenzie, 2005).²⁰ Por lo tanto, cuando examino los libros que formaron parte de las bibliotecas misionales, presto menos atención al contenido concreto de los textos que a su materialidad y a sus paratextos, dispositivos orientados a condicionar la recepción que configuran lo que a veces denomino una “intención editorial y autoral”. En efecto, editores y autores concibieron a menudo los receptores adecuados y la forma específica y “correcta” de abordar los libros que produjeron. Esta intención puede no coincidir con las lecturas concretas de que un volumen fue objeto, pero provee al menos pistas significativas útiles para reconstruir el acto de leer, en particular en ausencia de otras fuentes.²¹

²⁰ Este carácter material del libro es importante para entender la diferencia entre los códices impresos y los textos impresos en general. El códice nació en la Antigüedad tardía, cientos de años antes que la imprenta de tipos móviles, y suplantó progresivamente en Europa occidental a otras formas posibles de libros. A lo largo de la historia han existido códices tanto manuscritos como impresos. Los inventarios temprano-modernos privilegian los códices impresos antes que los manuscritos y que los textos impresos de menor extensión, usualmente no encuadernados. Del mismo modo, a lo largo de esta investigación me concentro específicamente en los códices impresos. Al referirme a prácticas de lectura, aludo puntualmente a la lectura de códices, no a la actividad general de leer otros impresos u otros textos, por cierto común en las misiones de guaraníes y estudiada por Eduardo Neumann en lo que refiere a la población indígena (Neumann, 2015).

²¹ La relación entre la intención editorial y autoral y las lecturas concretas constituye uno de los aspectos centrales de la investigación de Roger Chartier, pero resulta todavía un dilema irresuelto en la historia cultural. Una parte de la investigación estudia la lectura utilizando únicamente la codificación de estas intenciones en documentos,

En segundo lugar, la historia cultural no propuso únicamente que la materialidad del libro configura la lectura; sugirió también que esta está determinada por las circunstancias del acto de leer. De aquí deriva el significativo concepto de “comunidades de lectura”. Este alude a los gestos, técnicas, hábitos, modalidades, espacios, tiempos, estrategias y usos del cuerpo que constituyen dichas circunstancias y que, al hacerlo, dan forma a tradiciones y grupos de personas que comparten “en su relación con lo escrito, un mismo conjunto de competencias, usos, códigos e intereses” (Cavallo & Chartier, 2004, p. 18). La forma de asociarse con un libro por parte de cada una de estas comunidades construye prácticas específicas, con componentes corporales, espaciales y sensoriales ineludibles. La “relación con lo escrito” de las comunidades “se efectúa a través de las técnicas, los gestos y los modos de ser”; la lectura, de esta manera, “no es solamente una operación intelectual abstracta: es una puesta a prueba del cuerpo, la inscripción en un espacio, la relación consigo mismo o con los demás” (Cavallo & Chartier, 2004, p. 19). La lectura entendida como actividad asociada al tiempo y los sentidos permite conectar la historia cultural con una noción ampliada de espacio, entendido como una construcción simbólica que organiza la vida cotidiana y las prácticas corporales (Wilde, 2014b, pp. 175–177; ver también Coster & Spicer, 2005). Desde este punto de vista, las circunstancias puestas en acto por la comunidad de lectores deben concebirse como constructoras de espacios, tiempos, usos del cuerpo y sentidos, no simplemente como un reflejo de estos fenómenos.²²

por ejemplo, en prólogos y prefacios. Los resultados a que se llega de esta manera son teóricamente problemáticos (¿define un prólogo realmente la forma como un volumen fue utilizado?), pero al mismo tiempo pueden ser significativos desde el punto de vista de las preguntas de la historia cultural en general (algunos ejemplos: Chinchilla, 2018a; González Sánchez, 2003).

²² En otro texto Chartier explicita con más detalle en qué consiste la “comunidad de lectores”. Conviene citarlo *in extenso*: “Hay lectores en Roma, en la Mesopotamia, en el siglo XX. Eso parece invariable; siempre se leyó o no siempre se leyó lo suficiente, depende del punto de vista. Por lo demás, como usted lo menciona oportunamente, existe esta multiplicidad de modelos, de prácticas, de competencias, de modo que hay una tensión. Pero esa tensión no crea una dispersión infinita en la medida en que las experiencias individuales siempre se inscriben en el interior de modelos y de normas compartidas. Cada lector, en cada una de sus lecturas, en cada circunstancia, es singular. Pero esta singularidad está atravesada por el hecho de que ese lector se asemeja a todos aquellos que pertenecen a una misma comunidad cultural. Lo que cambia es que la definición de esas comunidades, según los diferentes períodos, no se rige por los mismos principios. En la época de las reformas religiosas, la diversidad de las comunidades de lectores está organizada en gran medida a partir de la pertenencia confesional. En el mundo de los siglos XIX y XX, la fragmentación resulta de las divisiones entre las clases, los procesos de aprendizaje diferentes, los estudios más o menos prolongados o el dominio más o menos seguro de la cultura escrita. También podríamos evocar el contraste que, en el siglo XVIII, se marcaba entre los lectores de un estilo antiguo que, más que leer, releían, y los lectores modernos que se apoderan con avidez de las novedades, de los nuevos géneros, de los nuevos objetos impresos, el periódico, el libelo, el panfleto. Aquí la división en estratos remite a una oposición entre ciudad y campo o entre generaciones. Lo que hay que identificar, tarea difícil para los historiadores o para los sociólogos, es el principio de organización de la diferenciación. No existe una invariabilidad o estabilidad de tal principio. Lo que permite pensar en un proyecto de historia de la lectura o de las lecturas que no termine siendo una especie de colección indefinida de singularidades irreductibles es la existencia de técnicas o de modelos de lectura que organizan las prácticas de ciertas comunidades: la de los místicos, la de los maestros de la escolástica de la Edad Media, la de talo cual clase social del siglo XIX, etcétera” (Chartier, 2018, pp. 58–59).

En tercer lugar, la manera en que las comunidades y los usuarios se acercaron a los libros en el pasado son radicalmente diferentes de las que caracterizan a los lectores del siglo XXI. De ahí que, aunque en la tesis hablo a menudo de lectura, resulta útil asimismo entender el vínculo con los libros a partir de una noción más amplia, como la de apropiación. La apropiación es el resultado de las circunstancias en que las comunidades se acercan al libro, de las formas materiales de los volúmenes y de los usos complejos, cambiantes y autónomos de estos objetos. En términos generales, puede definirse como una “producción silenciosa de sentido” (Chartier, 2022, p. 23; ver también Certeau, 1996) y por lo tanto implica una noción no pasiva ni reductiva del acto de leer y de usar los libros. De modo que utilizo esta categoría para dar cuenta del carácter activo de toda lectura, pero, asimismo —sobre todo cuando hablo de “reapropiación”—, para referirme también al adueñamiento, al movimiento o traslado de libros de un lugar a otro, de una institución a otra, de una finalidad a otra. La apropiación trasciende el acto de leer —concebido desde el romanticismo decimonónico como una actividad eminentemente ideacional, personal y subjetiva—. Así, escribir el nombre de un dueño en la portada o trasladar una parte de una biblioteca de una misión a una ciudad constituyen procesos de apropiación en el sentido de que son usos creativos y significativos de artefactos culturales dados, igual que la lectura autónoma. Asimismo, cuando refiere a la lectura, esta noción restablece la autonomía relativa del acto de leer: en función de las circunstancias, los gestos y las técnicas que caracterizan a su comunidad, el lector es parcialmente independiente de la intención autoral y editorial que mencioné antes, aunque nunca puede sustraerse por completo de ellas. En última instancia, apropiación es todo lo que los usuarios y las comunidades hacen e hicieron en relación con el libro.²³

En cuarto lugar, esta noción de apropiación dio lugar a un interés particular y original de la nueva historia cultural, que se concentra en el estudio de las *marginalia*, esto es, las marcas escritas realizadas por los propios usuarios en los espacios en blanco del papel (Albisson, 2018; Azevedo, 2020; Blair, 2003; Castillo Gómez, 1996; Grafton, 2004; Jardine & Grafton, 1990; Sherman, 2010). La investigación ha utilizado múltiples expresiones para referirse a estas marcas: notas, glosas manuscritas, incluso grafitis, pero más allá de la terminología todas refieren a una misma práctica que tiene lugar en los bordes, en los márgenes del libro y de la cultura escrita. Si los testimonios y descripciones proveen las circunstancias

²³ En este específico sentido, la categoría de apropiación (o reapropiación) puede utilizarse para aludir a los saberes en general, no únicamente a los libros. El estudio realizado por Nicolás Perrone sobre las reapropiaciones creativas de los saberes jesuíticos en la primera mitad del siglo XIX, que los dotaron de nuevas finalidades, es un buen ejemplo de esto (Perrone, 2014b, 2019).

de la lectura, las *marginalia* constituyen una ventana a usos y apropiaciones concretas: de ahí que estas marcas ocupen un lugar privilegiado en mi investigación, incluso por encima de los textos mismos contenidos en los volúmenes. Pero esto no significa que conformen evidencia transparente. Como ha señalado Bill Sherman, las *marginalia* proveen datos difíciles de interpretar y particularmente alejados de la concepción moderna de la lectura. Las marcas de los siglos XVI, XVII y XVIII no están a menudo asociadas al contenido y son mejores proveyendo ejemplos antes que reglas generales (Sherman, 2010, pp. xi–xx). A pesar de esto, en combinación con la reconstrucción de las circunstancias que rodeaban el uso de los libros, las *marginalia* pueden constituir evidencia significativa para definir y restablecer algunas formas concretas de apropiación que existieron a lo largo de la historia.

Hasta aquí me he referido a los aportes de la nueva historia cultural para el estudio de la lectura y el uso de los libros. Sin embargo, para una historia de las bibliotecas es asimismo relevante la propuesta, formulada por Robert Darnton, de incorporar la circulación, la distribución y, en términos más generales, el “circuito de comunicación” del libro al análisis (Darnton, 2010, p. 122; ver una discusión de este circuito en Adams & Barker, 1993; y una respuesta en Darnton, 2014). Darnton propuso hacer esto: a) con independencia de las fronteras de las monarquías y de los marcos nacionales —inaplicables a la realidad temprano-moderna— que durante mucho tiempo habían caracterizado los estudios del libro; b) y atendiendo al carácter incluso comercial que predominaba, ya en los tiempos temprano-modernos, dentro de la actividad editorial. Con base en estas nociones, pretendió reorientar la agenda de investigación y volcarla hacia la reconstrucción de biografías de libros. La propuesta consiste en estudiar —de manera etapista— las fases por las cuales un libro es escrito, editado, impreso, transportado, vendido, acumulado y leído. Aunque en mi investigación no aplico esta sugerencia a ningún libro en sí mismo, sí la utilizo de manera general para estudiar las bibliotecas. Analizo de este modo el proceso por el cual los libros que estaban en las misiones habían sido impresos y adquiridos hasta llegar a formar parte de estos repositorios, así como también la organización de los mismos en los estantes y las prácticas de lectura.

Seguir este “circuito de la comunicación” me ha llevado a considerar forzosamente la dimensión atlántica que estaba detrás de la circulación de volúmenes en el Paraguay jesuítico, de manera que debí enlazar la historia cultural de Darnton con la más reciente historia global. El vínculo entre historia cultural e historia global puede realizarse a través de las llamadas “historias conectadas”. Exponentes destacados de esta corriente, como Serge Gruzinski y Sanjay Subrahmanyam, postularon que la investigación debe trascender las fronteras definidas por los Estados nacionales desde el siglo XIX; contra la idea de concentrarse en un espacio

rígido y delimitado, propusieron seguir los flujos de circulación de personas, objetos e ideas (Gruzinski, 2001, 2010; Subrahmanyam, 1997, 2011). Gruzinski explicó gráficamente que el historiador debe trabajar como un electricista que intenta restablecer las conexiones intra- e intercontinentales que las historiografías nacionales han quebrado (Gruzinski, 2010, p. 44). La aplicación de esta propuesta a la historia de las bibliotecas implica reconocer y poner en primer plano las múltiples conexiones globales y los fenómenos de desplazamiento y movilidad detrás de su constitución, incluyendo los medios de transporte, las redes formales e informales, las rutas e itinerarios, los permisos y los intercambios comerciales y no comerciales que facilitaban la llegada de libros a un espacio dado (ver la noción de “mobility studies” en Greenblatt, 2010). En este sentido, aunque mi investigación está centrada en las bibliotecas de las misiones de guaraníes, reconozco que la adquisición de libros fue resultado de una compleja red que conectaba instituciones del Paraguay jesuítico con el continente europeo. Los encargados de adquirir volúmenes, como explicaré en el capítulo 3, eran los procuradores, que viajaban regularmente entre América y Europa. Por esta razón, intento reponer la dimensión atlántica detrás de las bibliotecas, restableciendo las conexiones que las unían al Viejo Mundo.

Un barroco pragmático y corporativo

Para facilitar la comprensión de las ideas centrales de esta tesis, es conveniente definir aquí qué entiendo por “barroco”, por “pragmático” y por “corporativo”, expresiones que he utilizado para explicar mi hipótesis. La investigación sobre el barroco en el arte, la cultura y la literatura es sumamente extensa; se retrotrae hasta principios del siglo XX y por lo tanto no puedo resumirla aquí.²⁴ El siglo XXI ha asistido a un renacimiento de la noción de barroco, aplicada

²⁴ La expresión es utilizada en sentidos contradictorios por diversas disciplinas y escuelas, desde las investigaciones clásicas —representadas por Benedetto Croce, Heinrich Wölfflin o Walter Benjamin— hasta la reapropiación postestructuralista del término (ver por ejemplo Deleuze, 1989, p. 11, quien propone pensar el barroco como una “función operatoria” que no “cesa de hacer pliegues”). En el plano de las artes plásticas, la investigación ha establecido una asociación entre el barroco y la Contrarreforma católica (Hall & Cooper, 2013; Sebastián, 1981). En lo referente a América, algunos historiadores han concebido al barroco como un arte específicamente mestizo, de instalación y desarrollo tardío, aunque la investigación más reciente ha llegado a la conclusión de que el concepto solo puede ser utilizado incorporando salvedades, sobre todo en el plano estilístico (Gisbert, 1982; Katzew, 2011; Mujica Pinilla, 2002, 2003; véase también una mirada previa y esencializante en Guido, 1962). En el plano de la historia de la literatura latinoamericana, la investigación y el ensayismo por lo general han utilizado el concepto de barroco como un sinónimo de rasgos formales de exuberancia y desmesura; al mismo tiempo, la categoría ha estado especialmente asociada a los elementos de mestizaje, hibridez, transculturación y criollismo característicos de la producción textual de la América colonial, rozando en este punto una mirada tropicalista (Beverly, 1988; Campos, 1991; Croce, 2020a, 2020b; González Echevarría, 1999; Lezama Lima, 1957/2013; Moraña, 1998; Picón Salas, 1958, pp. 99–120; Ruiz, 2013; Sarduy, 2011). Existe también una fecunda mirada historicista, representada por la obra de João Adolfo Hansen (Hansen, 2004, 2006). En discusión con la interpretación esencialista y tropicalista, Hansen niega la existencia de rasgos estilísticos

especialmente a la historia de la cultura y la producción escrita en el mundo ibérico (Braun & Pérez Magallón, 2014; Cañizares Esguerra, 2007, pp. 447–561; Castillo, 2010; González Sánchez, 2008; Levy & Mills, 2014; More, 2013; Spadaccini & Martín-Estudillo, 2005). El núcleo duro del concepto de “barroco” utilizado en estos trabajos, y en mi propia investigación, deriva de una relectura matizada de José Antonio Maravall (Maravall, 1980). Para Maravall, el barroco fue una “cultura dirigida”, consistente en un conjunto de “medios de penetración en las conciencias y de control psicológico” (Maravall, 1980, p. 112) orientados a generar “integración social” en un contexto de crisis y tensiones. En esta perspectiva, el barroco fue una cultura producida en masa, que se movía desde los núcleos urbanos centrales hacia las áreas rurales y que tenía, en última instancia, un cariz conservador, funcional a la reproducción del poder monárquico. El barroco expresaba una visión del mundo pesimista y trágica, a veces a través de los recursos de la extremosidad, la suspensión, la dificultad, la novedad, la invención y el artificio. Maravall se definía a sí mismo como un historiador (social) de las mentalidades; aunque su concepto de barroco incorporaba elementos estilísticos o morfológicos, estos ocuparon un lugar secundario en su argumentación. Desde este punto de vista, un libro, un autor, una obra dadas pueden considerarse barrocas con independencia de la presencia o ausencia de los rasgos formales tradicionalmente asignados al barroco.

La propuesta de Maravall tiene tres límites claros. Primero, el excesivo énfasis en el carácter “dirigista” del barroco implica ignorar las posibilidades de subversión y liberación que se desarrollaron dentro de esta cultura y que fueron particularmente claras en la América ibérica. El carácter híbrido o mestizo de la cultura barroca americana, señalado por ensayistas e historiadores, suele ser considerado precisamente una de las formas a través de las cuales elementos aislados y descontextualizados de las culturas indígenas sobrevivieron o se reconstituyeron en la cultura colonial (Echeverría, 2000; Gruzinski, 1994, pp. 102–159, 2007), por ejemplo a través de la resignificación misionera de las lenguas nativas. Segundo, la definición de Maravall acentuó sobre todo el rol de la monarquía, ignorando e incluso negando el papel directriz —tal vez incluso más importante— de la Iglesia católica (González Sánchez, 2008; Orozco Díaz, 1975). Tercero, la insistencia de Maravall en que la cultura barroca se desarrolló en toda Europa —no únicamente en España o en las regiones católicas— y que se desplegó solo en el período 1605-1650 (o a lo sumo 1600-1680) implica ignorar la íntima conexión entre el barroco y la Contrarreforma católica, así como también las múltiples

barrocos y define a la producción del universo ibérico entre 1580 y 1750 como un conjunto de prácticas de representación vinculadas a patrones retóricos neo-escolásticos y a específicas doctrinas teológicas y políticas.

manifestaciones de la cultura barroca que se extienden incluso en el siglo XVIII. En este último sentido, la propuesta de Maravall fue reduccionista, desconociendo las posibilidades de un barroco tardío o desplazado, sobre todo en América.

A los fines de esta investigación, propongo la siguiente definición simplificada de barroco, inspirada en Maravall y los comentarios al respecto del historiador del libro Carlos Alberto González Sánchez (González Sánchez, 2008, 2011a). Utilizo “barroco” como un concepto histórico, que alude a una cultura que se desarrolló en las regiones católicas especialmente entre 1600 y 1750. Esta cultura consistió en un conjunto de medios comunicativos que se concentraron en ciertos tópicos y que, para referirse a ellos, recurrieron a técnicas y recursos específicos. El enfocarse en estos temas y el aludir a ellos a través de estos medios tuvo como objetivo general configurar una modificación y dirección de los comportamientos y las conductas de la población, en un sentido de disciplina, piedad y ascetismo.²⁵ En el plano específico de la cultura del libro, los medios privilegiados fueron algunos géneros textuales, especialmente en su forma impresa y masiva, tales como ejercicios espirituales, meditaciones, *artes moriendi*, libros de emblemas, sermones, hagiografías, vidas de varones ilustres, compendios de casos de conciencia, instrucciones generales para los sacerdotes o para la administración de sacramentos, catecismos, confesionarios, autos sacramentales, comedias, novelas picarescas, relaciones de sucesos, poesías y elogios de ocasión de todo tipo, entre otros. Estos textos se enfocaron en tópicos como el pesimismo, el desengaño, la muerte, las apariencias, y el desprendimiento. Recurrieron a recursos y técnicas asociadas a la exuberancia, las paradojas, la dificultad, la artificiosidad, la visualidad y la sensorialidad. Los géneros, los temas y los recursos apuntaban en última instancia a mover los ánimos y excitar las pasiones por la vía emocional, con el objetivo último de imponer disciplina, miedo, piedad y ascetismo en la población. La cultura barroca del libro, en fin, utilizaba impresos y textos en general para construir tiempos, espacios, cuerpos, personas e identidades cristianas, integradas socialmente en el cuerpo de la Iglesia y de la monarquía.²⁶

²⁵ Michel Foucault definió “disciplina” como “una anatomía política del detalle” (Foucault, 2006, p. 143) y el “el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales, eso es, los individuos” (Foucault, 2014, p. 57). Sobre la noción de disciplina véase también la nota siguiente. Utilizo las expresiones “piedad” y “ascetismo” en un sentido general. El *Diccionario de autoridades* definía “piedad” en el siglo XVIII como la virtud “que mueve y incita a reverenciar, acatar, servir y honrar a Dios nuestro Señor, a los Padres y a la Patria” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, primera acepción de “piedad”) y “ascético” como lo “que en algún modo pertenece al estudio y práctica de la perfección Christiana” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, definición única de “ascetico”).

²⁶ Es claro que, desde este punto de vista, la cultura barroca podría asociarse a la categoría historiográfica de disciplinamiento social (Millán & Morales, 2011; Palomo, 1997; Po-Chia Hsia, 2007). La investigación sobre la

En este punto, cabe realizar dos aclaraciones, una sobre la temporalidad y otra sobre la faceta estilística y morfológica del barroco. En cuanto a la temporalidad, es necesario recordar que el barroco pudo tener cronologías divergentes en los distintos espacios. En América, la producción literaria y artística barroca es más tardía que en Europa. Cañizares Esguerra ha identificado una concepción del mundo plenamente barroca en las elaboraciones intelectuales de algunos criollos a fines del siglo XVIII (Cañizares Esguerra, 2007). No debe extrañar que los jesuitas del Paraguay siguieran consumiendo y adquiriendo libros asociados a una estética barroca en las décadas de 1750 o 1760. Bolívar Echeverría ha sugerido, en este sentido, que en América hubo una “modernidad” barroca durante un (muy) largo siglo XVII, que se extendió desde fines del siglo XVI hasta la expulsión de los jesuitas (Echeverría, 2000, pp. 57–82).²⁷ En cuanto al formalismo, es indispensable destacar que la investigación sobre América en general y las misiones en particular ha destacado que los rasgos de exuberancia y dramatismo, en teoría característicos del barroco europeo, no se tradujeron de manera lineal en el Nuevo Mundo. La intervención de los indígenas —por ejemplo, en la interpretación musical o en la producción de imaginería— tendió a simplificar estos elementos, dando lugar a obras más austeras, simétricas y frontales. En términos generales, podría decirse que las formas barrocas “canónicas” sufrieron un proceso de simplificación y aplanamiento en América, en especial en las fronteras misionales (Escobar, 2004; Sustersic, 2005, 2010; Waisman, 1998, 2011). Sea como fuere, es necesario insistir en que la definición de barroco que utilizo lo concibe, eminentemente, como una cultura orientada a la piedad y disciplina: en esta perspectiva, los elementos morfológicos y estilísticos son secundarios.

He hablado de un barroco específicamente *pragmático*. En las producciones del barroco se mezclan textos religiosos y no religiosos, eruditos y pastorales, ficcionales y didácticos. Recientemente, Thomas Duve y Otto Danwerth han explorado la literatura normativa

circulación atlántica de libros de Carlos Alberto González Sánchez precisamente conecta los dos conceptos. Utilizando documentos del Archivo General de Indias, este historiador sugiere que el comercio de libros fue un factor de primer orden en el establecimiento de la disciplina social, la confesionalización y la occidentalización de América: detrás de esto estaba precisamente la producción textual barroca, manifiesta en la importancia de la literatura espiritual, la teología moral casuística, la historia sacra y la predicación (González Sánchez, 2008, 2011b). Por otro lado, dos historiadores han enlazado la producción escrita de los jesuitas con el disciplinamiento: Federico Palomo, que se enfocó en el carácter disciplinador de la comunicación en contextos de misión jesuítica (Palomo, 2003) y Silvano Benito Moya, que de manera fructífera combinó este concepto con la historia social de la cultura escrita de Armando Petrucci (Benito Moya, 2020).

²⁷ Echeverría no fue el único en establecer una relación entre la Compañía de Jesús y el barroco. En el plano de las artes plásticas, se ha hablado incluso de un “arte jesuítico” que sería eminentemente barroco y mestizo, merced a la capacidad de adaptación y *accomodatio* de la Compañía de Jesús (Bailey, 1999a, 2010, 2011; Bjurström, 1972). Está claro que hay elementos en común entre la producción jesuítica y las nociones generales del barroco. Desde la definición de barroco que estoy utilizando aquí, la asociación está dada fundamentalmente por la intención de incidir sobre y dirigir las conductas.

temprano-moderna que, a partir de la historiografía legal alemana del siglo XIX, denominan “pragmática”. En el marco de una más amplia historia global legal (Duve, 2016), estos investigadores oponen los tratados eruditos, teóricos, sofisticados y complejos a los géneros textuales “menores”, representados por ejemplo por compendios, manuales e instrucciones (Danwerth, 2017; Duve & Danwerth, 2020). Estos textos, que a veces eran el resultado de un proceso de condensación o “epitomización” de otros trabajos (Bragagnolo, 2020), servían como herramientas auxiliares para adaptar órdenes normativos europeos y códigos propios de la disciplina religiosa a la remota realidad de las fronteras americanas. La noción no se reduce exclusivamente a la producción legal, sino que se extiende en principio también a catecismos y manuales de confesión. El conocimiento pragmático era, entonces, el saber utilizado por los *pragmatici*, los semi-eruditos que no podían ni debían recurrir a complejidades teóricas a la hora de gestionar la vida cotidiana.

Dentro de la producción barroca, la teología escolástica, la ciencia bíblica y el enciclopedismo de un Athanasius Kircher (1602-1680) representan saberes eruditos, desarrollados sobre todo en el ámbito de los grandes colegios y las universidades. En cambio, los catecismos, los manuales de casos de conciencia, los ejercicios espirituales, las compilaciones de sermones y las traducciones a lenguas indígenas pueden considerarse conocimientos pragmáticos en un sentido amplio, orientados directamente a la práctica. En los ámbitos de evangelización, el pragmatismo se asoció a su vez a la proliferación de “saberes misionales”. Se trata de conocimientos locales, constituidos en espacios de interacción cultural, destinados a facilitar la conversión, elaborados por los miembros de diversas órdenes religiosas y orientados a la práctica concreta (Asúa, 2014; Castelnau-L’Estoile et al., 2011; Deckmann Fleck, 2014; Wilde, 2011, 2021). Entre estos saberes, cabe destacar la lingüística, la cartografía, la botánica, las historias naturales y la etnografía *avant la lettre*. La producción lingüística ocupa un lugar especialmente relevante y es posible que haya concentrado gran parte de los esfuerzos de los misioneros, al menos en el caso de los jesuitas del Paraguay. En los contextos de evangelización, la importancia de los saberes misionales y de los textos lingüísticos dotaron al pragmatismo un carácter peculiar, resultado de las complejas interacciones culturales entre europeos e indígenas. Teniendo entonces esto en cuenta, la noción de un “barroco pragmático” pretende dar cuenta de una doble inflexión de la cultura misional: barroca en la medida en que expresaba los objetivos y los tópicos de esta cultura; pragmática por cuanto los conocimientos predominantes eran más prácticos que eruditos y estaban a menudo conectados con la realidad lingüística, geográfica e histórica de las reducciones.

Introducción

Por último, propongo la idea de un barroco pragmático pero *corporativo*. Por “corporativo” me refiero a una “cultura corporativa” característica y distintiva de la Compañía de Jesús (Bailey, 1999b; Harris, 1996, 1999; Levy, 2004; Meures, 1998; O’Malley et al., 1999; Standaert, 1999). La historiografía ha buscado los orígenes de esta cultura en el “modo de proceder” de la orden, en la *accomodatio*, en el sistema de comunicación de la Compañía, etc. Desde el campo específico de la historia de la ciencia, Steven J. Harris es tal vez quien más ha desarrollado esta idea. Este historiador estadounidense ha señalado que la fuerza, la flexibilidad y la amplitud de la producción científica jesuítica fueron el resultado de una estructura corporativa que combinaba redes espaciales para la recolección de información, puntos centrales de reelaboración y diseminación del saber y una amplia circulación de personas, objetos, textos e ideas a escala mundial. Un rasgo definitorio de esta estructura era la existencia de viajes y desplazamientos obligatorios, institucionalizados por los propios jesuitas para mantener en funcionamiento la maquinaria administrativa de la Compañía. La maquinaria estaba a su vez aceiteada por una suerte de “confianza interna a la orden” (*intra-ordinal trust*), que determinaba que un jesuita dado tendía a confiar en general más en otro jesuita que en un no jesuita. Detrás de todo esto había una fiabilidad (*reliability*) propia de los jesuitas, asociada a comportamientos eficientes producto del respeto a un estricto código de conducta y a la identidad ignaciana. Estructura reticular, desplazamientos, confianza y fiabilidad: al decir que las bibliotecas eran corporativas, señalo que estos elementos estaban detrás de su constitución: por un lado, porque los viajes y las redes jesuíticas eran los canales a través de los cuales los misioneros obtenían libros; por el otro, porque tenían un carácter endogámico, manifiesto en el predominio de volúmenes, autores y temas propios de la Compañía de Jesús. Un barroco pragmático y corporativo: he ahí resumido, en cinco palabras, el “epítome” de esta investigación, así como también el talante que considero fundamental en las “librerías” de las misiones jesuíticas de guaraníes.

Organización de la tesis

Como lo he indicado anteriormente, la tesis consiste en un examen del proceso de circulación, acumulación, organización y recepción de los libros en las misiones de guaraníes a través de sus bibliotecas. La mayor parte de los capítulos, por lo tanto, constituyen estudios sincrónicos de estos aspectos, incluso aunque eventualmente puedan incorporar referencias cronológicas y diacrónicas. En el capítulo 1, “El libro en la ‘Arcadia perdida’ Un estado de la cuestión sobre

la cultura del libro en las misiones de guaraníes”, presento apretadamente el estado actual de conocimientos sobre las bibliotecas misionales y la imprenta que funcionó en este espacio. El capítulo 2, “Fracasar en (no) maravillarse. La representación del libro entre los guaraníes”, funciona como un preámbulo que da inicio al análisis histórico. En él estudio la manera como los guaraníes se representaron una tecnología occidental novedosa —el objeto-libro— a partir del contacto con los jesuitas. Los documentos utilizados para este análisis son las crónicas, historias, relaciones y cartas anuas producidas por los miembros de la Compañía de Jesús. El argumento central es que los guaraníes entendieron al libro, inicialmente, como un objeto mágico, pero que esta noción sufrió pronto un proceso de sacralización asociado al proyecto de conversión general de los jesuitas. Este capítulo presenta entonces las condiciones que dieron lugar a la constitución de una sociedad parcialmente letrada en las doctrinas, en que los libros ocupaban un lugar de primer orden. Ahora bien, ¿cómo llegaban los volúmenes hasta allí? En el capítulo 3, “‘Los libros que van en un cajón’. Los procuradores del Paraguay y la configuración atlántica de la cultura del libro”, analizo precisamente el papel jugado por los procuradores de la Compañía de Jesús en la adquisición de libros para la provincia del Paraguay. Mi lente se traslada por un momento desde las reducciones hasta las actividades de estos viajeros transatlánticos en el Viejo Mundo. Los documentos más importantes de este capítulo son algunas crónicas y relatos de viaje, los registros de navíos oficiales, las cartas de los jesuitas y los documentos internos de algunas misiones de procura que pude encontrar. El argumento central es que los procuradores tuvieron una agencia de primer orden en la definición de la cultura del libro en las misiones y que aprovecharon para esto las redes corporativas de la Compañía de Jesús.

Los procuradores facilitaban el envío de libros a las misiones, pero ¿qué pasaba con ellos una vez que llegaban allí? En el capítulo 4, “‘Los libros que hay en todos los pueblos’. La distribución de los libros en las misiones”, estudio en los varios sentidos de la palabra la distribución de los volúmenes en las misiones: entre los distintos pueblos, al interior de cada pueblo y dentro de las bibliotecas. Para esto analizo, entre otras cosas, las cantidades de libros en cada una de las reducciones. La información que utilizo deriva de los inventarios, pero aquí no me refiero al contenido en sí de las bibliotecas, sino a la información cuantitativa presente en estas fuentes y a la manera como está estructurada. El argumento central es que la distribución, acumulación y organización de los volúmenes constituyó el espacio misional en un sentido jerárquico y religioso, relacionado con la propia estructura institucional de la orden jesuítica. La distribución, entonces, da cuenta de que en las misiones había bibliotecas de grandes dimensiones. ¿Qué había dentro de ellas? El capítulo 5, “Los libros del conquistador

espiritual. Temas y autores en las bibliotecas misionales”, intenta responder esta pregunta. Contiene un análisis eminentemente cuantitativo de los contenidos de las “librerías” y constituye por lo tanto el núcleo estadístico de esta investigación. Igual que en el capítulo anterior, las fuentes principales para esto son los inventarios redactados en 1768, así como también el catálogo de la “librería” central de Candelaria de 1777. El argumento principal de “Los libros del conquistador espiritual” es que los contenidos de las bibliotecas pueden resumirse en la idea de un barroco pragmático y corporativo: una orientación práctica, focalizada en mover los ánimos y excitar las pasiones para orientar las conductas y que recurría principalmente a temas y autores propios de la Compañía de Jesús.

Ahora bien, más allá de las estadísticas, ¿cómo leían los jesuitas y (algunos) indios los libros que había en las bibliotecas? En el capítulo 6, “‘Siempre se le encontraba ocupado o leyendo’. Tipología del uso de libros entre jesuitas y guaraníes”, analizo y propongo una tipología de las diversas prácticas de lectura y uso de los libros en las misiones. Para esto, empleo como documentos las crónicas, relaciones, historias y cartas anuas redactadas por los jesuitas; las órdenes, preceptos y documentación normativa en general; y el patrimonio bibliográfico conservado. El argumento central del capítulo es que el uso de los libros dio lugar en las reducciones una “comunidad de lectores” particular, que a través de diversas formas de retener la lectura y de la inclusión subordinada de algunos indios configuró un espacio cristiano, un tiempo ritualizado y una identidad corporativa propias de la misión, contribuyendo de esta manera a la dirección de los comportamientos propia de la cultura barroca. Hasta aquí, la tesis consiste entonces en una indagación sobre la circulación, acumulación, organización y recepción de los volúmenes en las misiones. Pero la historia de estas bibliotecas —como todas— tuvo también su final. El último capítulo, “El libro abandonado en la selva: el ocaso de las bibliotecas misionales”, conforma el epílogo de mi trabajo. En él estudio el proceso de desaparición de las bibliotecas misionales desde la expulsión de los jesuitas hasta las primeras décadas del siglo XIX. La documentación utilizada es miscelánea e incluye las órdenes reales sobre el extrañamiento de los jesuitas, los preceptos elaborados en el Río de la Plata y orientados al mismo fin, los inventarios redactados en la década de 1770, las relaciones y memorias de diversos viajeros y funcionarios que visitaron la región después del extrañamiento y, por último, el propio patrimonio bibliográfico. El argumento central es que las bibliotecas desaparecieron, en última instancia, porque se extinguió el trasfondo pastoral que les había dado origen, en el marco de un proceso general de secularización y de movimientos de destrucción y reapropiación. De esta manera, pues, finalizó la historia de las bibliotecas de las misiones jesuíticas de guaraníes: no finalizó necesariamente, sin embargo, la historia de los

libros en la selva, puesto que por lo menos en algunos casos los volúmenes siguieron circulando y siendo utilizados por los indios que se adueñaron de ellos.

Aclaraciones

Excepto que se aclare lo contrario, todas las reproducciones fotográficas, los gráficos, las tablas, los diagramas, las visualizaciones, los mapas y las traducciones fueron realizados expresamente para esta tesis. Cito las fuentes manuscritas siguiendo las Normas para la Transcripción de Documentos Históricos Panamericanos de 1961 (Tanodi, 2000). No modifico el estilo en función de los parámetros modernos. Añado cursivas exclusivamente para marcar énfasis y en todos los casos lo aclaro de manera explícita. En caso de citar a partir de impresos (antiguos o modernos), incluyendo documentos originalmente manuscritos, sigo la ortografía tal y como aparece impresa, independientemente de los errores que pueda tener, de las normas de transcripción que se hayan utilizado o de la diferencia de estilo respecto de mi tesis. Los enlaces a fondos y documentos digitalizados han sido incluidos en la presente introducción y por lo tanto no se repiten en las páginas que siguen. Por lo que refiere a los nombres de jesuitas, utilizo las grafías propuestas por el catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay de Hugo Storni y por el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (O'Neill & Domínguez, 2001 y ss.; Storni, 1980). En caso de contradicción en la grafía entre estos dos textos, he seguido en general la propuesta de Storni. Cuando me refiero a un libro antiguo sin conocer la edición concreta de que trato, utilizo el título de la primera edición impresa del mismo, manteniendo la ortografía del idioma original sin cambios. Cuando cito el ejemplar específico de un impreso alojado en una biblioteca dada, coloco en nota al pie la grafía del título tal y como aparece en el catálogo de la biblioteca en cuestión.

CAPÍTULO 1

EL LIBRO EN LA “ARCADIA PERDIDA”. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA CULTURA DEL LIBRO EN LAS MISIONES

Las investigaciones acerca de la cultura del libro en las reducciones se retrotraen hasta el siglo XIX. En términos generales, estos trabajos deben entenderse en el marco del debate sobre la naturaleza del experimento misionero, que prolongó hasta tiempos recientes las polémicas sobre jesuitismo y antijesuitismo. En efecto, algunos historiadores concibieron las reducciones de guaraníes como una “Arcadia perdida”, en la que se habría desarrollado una vida plácida y paradisíaca, con elementos monásticos (Graham, 1924). Otros entendieron el proyecto de las reducciones como la punta de lanza de un vil “imperio jesuítico”, asociado a los intereses políticos autónomos de la Compañía de Jesús (Lugones, 1904/1904). En un contexto intelectual en que las armas de la crítica se cruzaban en torno a caracterizaciones tan gruesas, las investigaciones sobre la cultura del libro ocuparon un lugar necesariamente circunscripto. A pesar de todo, desde principios del siglo XX la investigación erudita ha alumbrado la publicación de algunos documentos relevantes y, sobre todo, de considerables bibliografías sobre la producción textual de los jesuitas del Paraguay. En décadas recientes, la historiografía sobre estos tópicos ingresó en una fase de profesionalización, separándose así de las partisanas disquisiciones del pasado. En diálogo con las tendencias académicas internacionales, esto redundó en la aparición de investigaciones novedosas, particularmente las centradas en la imprenta y los manuscritos jesuítico-guaraníes. Habiendo expuesto en la introducción previa los objetivos, hipótesis, metodologías y documentos utilizados en esta investigación, a lo largo de las páginas que siguen propongo un breve estado de la cuestión sobre la cultura del libro en las misiones, enmarcando de este modo mi propia tesis en un cuadro historiográfico general. La primera parte del capítulo se focaliza en los aportes de la historiografía erudita, los coleccionistas aficionados y los bibliógrafos de fines del siglo XIX y principios del XX. La segunda parte analiza las contribuciones de Guillermo Furlong y de otros investigadores del período 1920-1970. La tercera parte examina los resultados de la historiografía más reciente y profesionalizada. Por último, en las reflexiones finales realizo un balance general sobre y enumero las tareas pendientes.

1.1. Los documentos del “imperio jesuítico”

1.1.1. Francisco Javier Brabo

La investigación acerca de la cultura del libro en las reduccionales se retrotrae hasta el siglo XIX; los estudios sobre las bibliotecas misionales han estado tradicionalmente asociados a los trabajos sobre la imprenta y, en menor medida, a las indagaciones sobre otras bibliotecas jesuíticas de la región, particularmente las de los colegios. En la primera mitad del siglo XIX, algunos eruditos y coleccionistas —como Saturnino Segurola y Pedro de Angelis— reunieron impresos, manuscritos y mapas producidos por los jesuitas. De Angelis en particular compiló un importante repertorio, que incluía varios manuscritos e impresos en la lengua guaraní y sin duda algunos libros provenientes de las misiones, y que tenía fundamentalmente fines utilitarios, por ejemplo obtener conocimientos geográficos en el contexto de formación del Estado-nación (Angelis, 1836 y volúmenes subsiguientes, 1853; Aquilanti, 2004; Obermeier, 2017; Perrone, 2019; Sabor, 1995). La segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX prolongaron esta veta coleccionista en historiadores, bibliófilos y escritores que combinaban la apropiación práctica de saberes jesuíticos y el interés por los libros en tanto que objetos exóticos y curiosos. El más importante para esta investigación fue Francisco Javier Brabo, que adquirió durante la segunda mitad del siglo XIX más de treinta mil documentos históricos sobre América dilapidados por dependencias estatales y comunidades religiosas de España, posiblemente en el contexto general del Sexenio Democrático (1868-1874) (en torno a la figura de Brabo y su colección, véase Beccar Varela, 2018; Mateos, 1958; Moreno Jeria, 2018). Brabo dijo haber reunido casi completamente el “Archivo de las temporalidades ocupadas a los Jesuitas al tener lugar su expulsión de América y de las islas Filipinas” (Brabo, 1872b, p. LXXIX). De este amplio corpus, seleccionó en 1872 los escritos relativos al Río de la Plata, los transcribió y los publicó en tres volúmenes, uno de los cuales contiene los inventarios de las misiones de la provincia del Paraguay realizados en 1767-1768: guaraníes, chiquitos y Chaco, además de Moxos, que pertenecía a la provincia del Perú (Brabo, 1872a, 1872b, 1872c). Dado que los documentos originales de los inventarios de 1767-1768 contienen los listados de libros, este volumen podría considerarse la primera noticia historiográfica sobre las bibliotecas de las misiones de guaraníes.

Pero Brabo estaba poco interesado en las dimensiones culturales y espirituales de los jesuitas del Paraguay, por lo que consideró innecesario transcribir el listado de los libros de las

bibliotecas contenido en cada inventario. En una nota aclaratoria, argumentó que, con la excepción de los textos “en lenguas de los indios” —en los que probablemente estaba interesado como coleccionista—, la mayoría de los volúmenes eran “de poca importancia” debido a su carácter religioso (Brabo, 1872c, p. 9). También señaló que las obras espirituales eran “de escaso interes” (Brabo, 1872c, p. 441). Su operación archivística implicó el ocultamiento de las bibliotecas —exclusivamente de las bibliotecas—: durante los siglos XX y XXI, pocos historiadores buscaron los inventarios originales que él había transcritos; algunos se refirieron a las “librerías” a través de los escasos datos publicados por él, como si estos fueran los únicos que hubieran sobrevivido a la dispersión de los documentos jesuíticos (Furlong, 1925a, 1925b; Obermeier, 2016). En este sentido, para la historiografía sobre el libro, la imprenta y las bibliotecas en las misiones, Brabo es una figura ambigua: por un lado, contribuyó a impedir la desaparición de los inventarios, puesto que tras sus publicaciones donó una parte de los documentos y vendió otra; pero, por el otro, encubrió —aunque más no fuese indirectamente— los contenidos mayoritarios de las bibliotecas.¹

1.1.2. Otros coleccionistas y bibliógrafos

Los coleccionistas e historiadores de la época estaban menos interesados en la bibliografía religiosa y espiritual, que abundaba en las “librerías”, y más en la producción rara y excepcional de la imprenta, por lo que nadie más en la época se refirió a las primeras, pero sí se publicaron varios textos sobre la segunda. Ricardo Manuel Trelles escribió un artículo inaugural acerca de la edición de más de cuatrocientas páginas (íntegramente en guaraní y con más de cuarenta grabados) de *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (1705), de Juan Eusebio Nieremberg (Trelles, 1890; antes el autor había publicado un artículo y documentos sobre catecismos en guaraní: 1882).² El bibliógrafo más destacado de este período fue el chileno José Toribio Medina (Rovira, 2002). Basándose en bibliografías previas³ y en su propia investigación,

¹ Resta realizar una investigación completa sobre la adquisición y el destino de los documentos de Brabo. Los papeles que donó se encuentran actualmente dispersos entre el Archivo Histórico Nacional de España y el Archivo y Biblioteca de la Real Academia de Historia. Los que vendió forman la colección “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile.

² Antes que Trelles, Pedro de Angelis había mencionado este libro en una de sus bibliografías (Obermeier, 2017, p. 7) y Juan María Gutiérrez había aludido brevemente al mismo en 1865. En este texto, centrado en la producción tipográfica en América, Gutiérrez señaló además que los jesuitas introdujeron “clandestinamente” la imprenta en las misiones (J. M. Gutiérrez, 1866, p. 25 de la sección “Orígenes del arte de imprimir en la América española”).

³ Las bibliografías más importantes son la que Cipriano Muñoz y Manzano, conde de la Viñaza, dedicó a las lenguas indígenas americanas (Viñaza, 1892) y la serie de Augustin de Backer, Alois de Backer y Carlos Sommervogel sobre los escritores y obras jesuitas (De Backer, 1869; Sommervogel, 1884, 1890). Pero entre 1860 y 1930 se publicaron varios otros trabajos de orientación similar (Leclerc, 1867, 1868, 1878; Streit, 1924, 1927;

publicó una bibliografía exhaustiva sobre la imprenta misional (Medina, 1892b; la información fue repetida en otros textos luego: 1930, 1958). Allí describió siete de los nueve impresos que se conocen hoy, reprodujo algunas páginas de los mismos —incluyendo la totalidad de los grabados de *De la diferencia entre lo temporal y eterno*— y se inmiscuyó en debates por entonces irresueltos, como los relativos a los tipos utilizados o la causa del fin abrupto de la imprenta. La historiografía posterior cuestionó a Medina en parte por creer ingenuamente que los controles metropolitanos para la circulación de libros en América habían sido exitosos (Hampe Martínez, 2010, pp. 56–58; Leonard, 1949/1996, pp. 78–80), pero esto de ningún modo opaca el alcance de su investigación —que contiene datos y descripciones precisas—, mucho menos en lo relativo a la imprenta misional. Sin embargo, es necesario destacar que en ocasiones transmite cierta indiferencia hacia la cultura intelectual de las misiones.⁴

La obra de Medina fue sumamente influyente y varios otros autores que escribieron en la época se basaron en ella. Vicente Quesada, que descreía del desarrollo de una “vida intelectual” en la América hispánica, la utilizó para referirse a la imprenta de las reducciones, ahondó en el problema de si las ediciones misioneras fueron clandestinas o contaron con licencia y sugirió que los libros circularon por todas las misiones sudamericanas (Quesada, 1917, pp. 269–282). Bartolomé Mitre, el mayor coleccionista de volúmenes en lenguas indígenas en el Río de la Plata de fines del siglo XIX y principios del XX, sintetizó la información dispersa sobre la imprenta que circulaba en la época, destacó la importancia de la autoría indígena de dos de los libros misionales y proveyó definiciones felices de notable suceso en la investigación posterior, como que la imprenta “[n]o fue importada: fue una creación original” que “renació en medio de selvas vírgenes, como una Minerva indígena armada de todas sus piezas” (Mitre, 1896/1918, p. 184) y que los libros con ella producidos fueron “incunábulo guaranícos” (Mitre, 1896/1918, p. 191; ver también el catálogo de su colección personal: 1910).

Para principios del siglo XX, bibliógrafos y coleccionistas habían alcanzado un grado notable de síntesis de los conocimientos sobre esta imprenta, como se verificó en el debate

Uriarte, 1904; Valle Cabral, 1881; la única producida en el Río de la Plata fue la de Antonio Zinny: Zinny, 1887–1889/1975).

⁴ Por ejemplo, al referirse a la *Explicacion de el catechismo* escrita por el cacique Nicolás Yapuguay —uno de los primeros impresos de autoría indígena de la historia—, Medina afirmó que la sección “más importante sin duda alguna” de este libro “es la que contiene el catecismo de Fr. Luis de Bolaños, tanto por ser el primer documento en guaraní que se conozca (no hablo del tupí) como por las cuestiones a que dió origen” (Medina, 1892b, p. 30). Medina no destacó la autoría indígena en la *Explicacion de el catechismo* de Yapuguay y solo valoró la inclusión del texto de un sacerdote europeo, Luis de Bolaños. Para él, el catecismo no tenía un valor histórico en sí mismo —en tanto que escrito religioso—, sino en función de factores subsidiarios, como su primacía cronológica o su relevancia para el conflicto entre los jesuitas y el obispo Bernardino de Cárdenas a mediados del siglo XVII.

entre el filólogo alemán Rudolf R. Schuller, que descubrió un impreso misional hasta entonces desconocido —de temática espiritual— y que clamó erróneamente que era el primero producido en las reducciones, y el escritor costumbrista Martiniano Leguizamón, que lo acusó rápidamente de desconocer la investigación sudamericana y que señaló que el libro desconocido no tenía “importancia como obra de fondo” (Leguizamón, 1911, la referencia en p. 233; Schuller, 1910). ¿Por qué entonces prácticamente no se refirieron a las bibliotecas? Probablemente, el coleccionismo en que estaban involucrados, los preconceptos de la época y el carácter más bien anticlerical de la élite rioplatense de *fin de siècle* nublaron la lente con que observaron la cultura del libro misional: los autores citados se dedicaron a restar “importancia” —palabra que siempre utilizaron: “de poca importancia” (Brabo), “más importante” (Medina), “importancia como obra de fondo” (Leguizamón)— a los libros “religiosos” y a privilegiar las rarezas y curiosidades de la bibliofilia. Presentaron por tanto una imagen sesgada de la cultura del libro en las reducciones. Su aporte más relevante para una historia de las bibliotecas misionales es que erigieron importantes colecciones privadas, compilaron material disperso y, en última instancia, impidieron su desaparición.

1.2. Una apologética de la cultura letrada colonial

1.2.1. Guillermo Furlong

Posteriormente, entre las décadas de 1920 y 1970, varios historiadores del Río de la Plata indagaron en la historia del libro colonial, con perspectivas centradas en la región o en América en su conjunto. En el marco de un filo-hispanismo creciente y conservador, pretendían demostrar que la monarquía española no había inhibido la circulación de libros en América. Guillermo Furlong fue el más destacado (Imolesi, 2014a, 2014b). Publicó sus primeras investigaciones históricas en la revista *Estudios*, de la Compañía de Jesús, durante la década de 1910; con el tiempo se convirtió en uno de los investigadores más prolíficos que han existido en Argentina. Un “proletario de la cultura” que trabajaba y escribía “de 12 a 14 horas diarias” (Furlong, 2000), publicó más de mil novecientos textos, incluyendo ochenta libros (Imolesi, 2014a, p. 115). Dos temas cifraron la mayor parte de sus esfuerzos: la historia del libro y la (alta) cultura colonial rioplatenses. A lo largo de toda su obra, Furlong pretendió reivindicar “el valor de la contribución cultural ofrendada por la Compañía de Jesús” a Argentina, Paraguay y Uruguay (Furlong, 1933/1994; ver también sus obras de síntesis sobre el Río de la

Plata: 1969a, 1969b, 1969c). Estuvo además particularmente interesado en las misiones, cuya realidad consideraba que se acercó al “Paraíso Perdido” (Furlong, 1962b, p. 182).

La historia de las bibliotecas sirvió a Furlong para reivindicar valorativamente la época colonial y su cultura, puesto que argumentó que en América circulaban los mismos textos que en Europa y que las prohibiciones fueron escasas, fáciles de burlar y, en última instancia, razonables (Furlong, 1944; este texto fue en sentido estricto poco original, pues tomaba gran parte de las ideas de las siguientes obras: Cabrera, 1930; Caillet-Bois, 1929; Martínez Villada, 1919; Torre Revello, 1930, 1940). Por lo que refiere a las bibliotecas jesuíticas, identificó varios documentos, órdenes, reglas y testimonios novedosos sobre estas. Fue el primero en señalar que los volúmenes de las bibliotecas del Paraguay jesuítico eran adquiridos por los procuradores en sus viajes regulares a Europa, e incluso llegó a referirse a sus polémicas actividades de venta de libros en el Río de la Plata (Furlong, 1944, pp. 29–32 y 44–48). Respecto de las bibliotecas misionales, en dos artículos tempranos y breves presentó una contabilización basada exclusivamente en Brabo (Furlong, 1925a, 1925b) y declaró que tenía “entre manos” una monografía titulada “Las Bibliotecas de los Jesuitas en 1767”, la cual nunca se publicó (Furlong, 1925a, p. 469). En su libro más importante sobre las bibliotecas, dedicó únicamente tres páginas a las de las misiones (Furlong, 1944, pp. 56–58) y afirmó en primer lugar que eran “más modestas aún” que las más “[i]nferiores” bibliotecas de colegios. La contabilización de libros también se basó en Brabo y la única información novedosa fue una noticia sobre la catalogación de las “librerías” de las reducciones a mediados del siglo XVIII.⁵

Respecto de la imprenta, Furlong indagó su historia en artículos (Furlong, 1918, 1919a, 1919b, 1921, 1933, 1937), obras generales (Furlong, 1940, 1947c), reproducciones facsimilares (Yapuguay, 1727/1953) y bibliografías maduras (Furlong, 1953a). Actualizó el trabajo previo de José Toribio Medina e incorporó múltiples informaciones producto de sus viajes de investigación y su profundo estudio de archivos y documentos inéditos. Dado un debate irresuelto, se inclinó siempre por argumentar en favor de la postura más benévola hacia los jesuitas. Sus hallazgos más relevantes son bibliográficos. Contra los eruditos y coleccionistas de fines del XIX y principios del XX, fue probablemente el primero que probó y valoró la autoría indígena de varios impresos misionales (véase su postura sobre Yapuguay: Furlong, 1953a, pp. 409–410). Compiló una lista de todos los manuscritos producidos por

⁵ La afirmación sobre la modestia de las bibliotecas misionales es curiosa. En la contabilización de Furlong, el número de libros de la mayor biblioteca misional en 1768, la de Candelaria, está abultado por un error aritmético del autor (4222 volúmenes). Pero ninguna otra biblioteca colonial mencionada en sus investigaciones (con la excepción de la del Colegio Máximo de Córdoba) supera este número. Pareciera que la inferioridad numérica de las “librerías” misionales era un axioma que Furlong nunca intentó contrastar con la evidencia empírica.

guaraníes en que se revela su habilidad gráfica para reproducir la “letra de molde”, lo que incluye raros documentos que al día de hoy nadie ha podido ubicar (Furlong, 1953a, pp. 48–54 y 70–71). Rechazó las atribuciones erróneas de ciertos impresos como misionales y listó libros inexistentes mencionados en las bibliografías (Furlong, 1953a, pp. 54–56 y 92–93). También fue el primer investigador que llevó adelante una enumeración de ejemplares conocidos para cada título y que realizó una comparación básica entre los mismos (Furlong, 1953a). La obra de Furlong fue un paso inicial hacia lo que se podría considerar una bibliografía material de la imprenta misional, esto es, un estudio sistemático del proceso material de elaboración de los volúmenes. Asimismo, en el último texto citado, Furlong fue el primer investigador luego de Brabo que citó los inventarios originales de las bibliotecas de las reducciones, pero utilizó estos documentos como un elemento subsidiario en su argumentación relativa a la imprenta.⁶

1.2.2. Otras investigaciones de mediados del siglo XX

En espíritu, en metodología y en intención, la investigación de Furlong coincidió con una serie novedosa de estudios sobre el comercio y la circulación de libros en América. Fuera de Argentina, las figuras más destacadas fueron Francisco Rodríguez Marín (Rodríguez Marín, 1911), Francisco Fernández del Castillo (Fernández del Castillo, 1914/2002) y, sobre todo, Irving A. Leonard, que desde Estados Unidos revolucionó los estudios literarios latinoamericanos (Leonard, 1933, 1949/1996; ver también Lohmann Villena, 1944). En Argentina, los más relevantes fueron el hoy olvidado Nicanor Sarmiento (Sarmiento, 1930) y José Torre Revello, que utilizó información del Archivo General de Indias. Todos pretendieron demostrar que la monarquía hispánica no había impedido la producción y circulación de impresos en América. Sus trabajos estuvieron enfocados en rastrear la presencia de obras de ficción; su logro principal fue probar que efectivamente el movimiento de libros en América fue amplio, así como también que las regulaciones y prohibiciones de la Corona surtieron poco efecto. Su atención, sin embargo, estaba puesta en piezas literarias famosas, y desatendieron casi siempre las bibliotecas religiosas. Con relación a la Compañía de Jesús, Sarmiento se

⁶ Incluso antes de publicar sus primeras monografías, Furlong ya era influyente en el campo de la historia del libro. En su extenso volumen relativo a la imprenta en Argentina, por ejemplo, Félix de Ugarteche incluyó capítulos sobre la imprenta de las misiones y de Córdoba basados casi exclusivamente en la información publicada tempranamente por Furlong en *Estudios* (Ugarteche, 1929, pp. 9–54). Desde Paraguay, también el historiador Efraím Cardozo utilizó —resumiéndola— la obra de Furlong para referirse a la educación y la cultura letrada en las misiones (Cardozo, 1963/1996; la obra más importante de Cardozo se centró en la historiografía paraguaya y en ella se refirió a impresos y manuscritos históricos del Paraguay jesuítico, pero no remitió ni a la imprenta ni a las bibliotecas: 1979).

refirió solo brevemente a algunas bibliotecas de colegios del Río de la Plata; ignoró por completo las de las reducciones. Torre Revello publicó los documentos de un “envío de imágenes con destino a las misiones jesuitas”, que en realidad incluía también libros (Torre Revello, 1939), y describió con cierto detalle tanto los contenidos de la biblioteca del Colegio de San Ignacio que los jesuitas gestionaban en Buenos Aires como el último envío de cajas de libros por parte de los procuradores jesuitas antes de la expulsión (Torre Revello, 1965, pp. 63–81; ver asimismo un texto referente a las lenguas indígenas: 1962). En su *opera magna*, sin embargo, los jesuitas están casi por completo ausentes (Torre Revello, 1940).⁷

En este período hubo asimismo dos conjuntos de trabajos que exploraron aspectos colindantes con el objeto de estudio de esta tesis. Por un lado, varios investigadores publicaron noticias o transcripciones de las bibliotecas jesuíticas de Córdoba, Mendoza y Tucumán, así como también de la imprenta jesuítica de Córdoba. Utilizaron para esto documentos del Archivo General de la Nación de Buenos Aires o de distintos archivos del centro y noroeste de Argentina. Son especialmente destacables las indagaciones de Luis Guillermo Martínez Villada y Pablo Cabrera sobre la biblioteca del Colegio Máximo de Córdoba (Cabrera, 1924, 1925a, 1925b, 1930; Draghi Lucero, 1949; Martínez Villada, 1919, 1925; Robledo de Selassie, 1976). Por el otro, desde la década de 1940 —y extendiéndose hasta los años 1980—, hubo una amplia producción de historiadores del arte enfocada en los grabados de la imprenta misionera. Es particularmente significativa la investigación de Josefina Plá, que propuso la existencia de una amplia circulación de la cultura gráfica misional (no necesariamente conservada) y que analizó las adaptaciones realizadas por los artesanos indígenas y la incorporación de elementos locales en los grabados (Fabrici, 1983; Plá, 1975/2006; Ribera, 1983; Trostiné, 1949).

1.3. Las tendencias recientes

1.3.1. Una “jesuitología” global

Desde la década de 1980 hasta hoy, los estudios sobre la cultura del libro en las misiones de guaraníes se han diversificado sensiblemente. Una serie de mutaciones globales incidieron en esto. En primer lugar, los reajustes de las humanidades y las ciencias sociales como consecuencia de la crisis del paradigma dominante de la historia social, el impacto del giro

⁷ Este libro suscitó una interesante polémica privada entre los interesados por la historia del libro del Río de la Plata, en la que incluso participó Furlong (Maeder, 2001a, pp. 5–9; Torre Revello también mantuvo contacto privado con Leonard: Mariluz Urquijo, 2014).

lingüístico y el nacimiento de una nueva historia cultural. En segundo lugar, el surgimiento en años recientes de una suerte de “jesuitología” global (Fabre & Romano, 1999; el puntapié inicial está en el trabajo de O’Malley, 1995). Esta “jesuitología” constituye un campo de estudios *avant la lettre*, profundamente interdisciplinario y que cuenta con sus propios circuitos de publicación, sus jornadas y congresos regulares y sus canales de sociabilidad.⁸ La orientación predominante dentro de esta “jesuitología”, influida por la historia global (Gaune, 2017, pp. 305–310; Wilde, 2018a), es el examen de la circulación de personas, objetos y textos en una escala mundial. En particular, dos tendencias dentro de esta “jesuitología” son destacables por su cercanía con los temas de esta tesis. Por un lado, la indagación en torno de los saberes misionales, es decir, los dispositivos y flujos de conocimientos asociados específicamente a las necesidades de las misiones: historia natural, cartografía, medicina, botánica, lingüística, etc. (Castelnu-L’Estoile et al., 2011; Coello de la Rosa et al., 2012; Millones Figueroa & Ledezma, 2005; O’Malley et al., 1999, 2006; Wilde, 2011). Por el otro, la investigación sobre las redes globales jesuíticas orientadas a estimular el movimiento de personas, objetos, textos e ideas, centrada a menudo en los procuradores de la orden (Alcalá, 1998, 2007, 2017; Galán García, 1995; Harris, 1999; Martínez-Serna, 2009; Palomo, 2016; Scocchera, 2022).⁹

En este contexto, académicos distribuidos fundamentalmente en Argentina, Paraguay, Brasil, Francia, Alemania y Estados Unidos alumbraron publicaciones específicas, centradas y hasta cierto punto modestas sobre la historia del libro en las misiones. La renovación, sin embargo, estuvo precedida por y fue contemporánea a las exploraciones del lingüista y antropólogo español (asentado en Paraguay) Bartomeu Melià, tal vez el principal inspirador en el abordaje de los saberes misionales ligados a las lenguas indígenas (Estigarribia & Telesca, 2021). En más de un sentido, su obra se ubica a medio camino entre la historiografía apologética de Furlong y la nueva historia cultural. Por un lado, su investigación se inició tempranamente, ya en las décadas de 1960 y 1970, y su pertenencia a la Compañía de Jesús lo aproximó en ocasiones a perspectivas similares a las de Furlong: no en defensa del sistema colonial como un todo, pero sí del accionar puntual de los jesuitas. Por el otro, su compromiso

⁸ Algunas revistas de especial importancia para los estudios jesuíticos son: *Historia y Grafía* (fundada en 1993 en la Universidad Iberoamericana de México, particularmente influida por Michel de Certeau y actualmente dirigida por Ricardo Nava), *Antiguos jesuitas en Iberoamérica* (fundada en 2013 en la Universidad Nacional de Córdoba y dirigida por Carlos A. Page) y *Journal of Jesuit Studies* (fundada en 2014 en Boston College y dirigida por Robert A. Markys). Las jornadas de estudios acerca de la Compañía de Jesús más importantes son las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, que se realizan desde 1984 cada dos años en un país sudamericano.

⁹ Desde luego, ambas tendencias tienen antecedentes importantes, sobre todo en la historiografía jesuítica erudita (Borges, 1977; Egaña, 1578/1958; Furlong, 1944, 1945a, 1945b, 1946a, 1946b, 1947a, 1947b; Leite, 1953; Mörner, 1971; Zubillaga, 1947, 1574/1953)..

con la población indígena latinoamericana y su conocimiento del idioma guaraní lo vinculan indudablemente a una agenda de investigación más moderna. Melià fue el primero en leer la producción textual en guaraní y en estudiar el desarrollo de una cultura letrada al interior de las misiones. Su investigación estuvo orientada a revelar las características del proceso de creación de una lengua cristiana y de la política lingüística detrás de la misma. En su tesis doctoral, defendida en 1969 pero publicada tardíamente, analizó los catecismos guaraníes y la traducción de conceptos religiosos e incorporó innumerables referencias de interés para la historia del libro en las misiones, aludiendo a menudo a prácticas de lectura y escritura, en particular las relacionadas con el aprendizaje lingüístico (Melià, 2003). Asimismo, estudió los libros que contribuyeron a la reducción a gramática y diccionario de la lengua indígena y aquellos impresos y manuscritos que convirtieron al guaraní en un idioma con una compleja literatura propia, desde los sermones hasta los textos espirituales, así como también multitud de escritos producidos por la población indígena (Melià, 1970, 1627/1979, 1992, 2000, 2005). Los aportes también renovadores pero posteriores a Melià derivan de distintos campos disciplinares, como la bibliografía, la bibliotecología, la historia cultural, la historia del arte y la lingüística, sin excluir los vestigios de una historiografía tradicional todavía cercana a la apologética jesuítica. De manera simplificada, es posible agruparlos en estudios centrados en la imprenta, los manuscritos y las bibliotecas.

1.3.2. Estudios sobre la imprenta

Como en los períodos previos, el primer grupo es el más abundante. Una tendencia prolífica se enfoca en la búsqueda de títulos y ejemplares desconocidos. A principios del siglo XX, Ernesto Maeder descubrió un ejemplar del primer libro impreso en las reducciones, completando así la nómina actual de impresos conocidos (Maeder, 2000b; véase también su breve síntesis sobre la historia del libro colonial: 2001a). Agotada —aparentemente— la posibilidad de encontrar nuevos impresos, otros investigadores se dedicaron a describir ejemplares de los títulos conocidos. Así, Lucio Aquilanti presentó en detalle un volumen hasta entonces ignorado de la *Explicacion de el catechismo* (1724) de Yapuguay (Aquilanti, 2004) y Diego Medan descubrió otro ejemplar desconocido de este título en una colección privada, lo comparó con los restantes y describió novedosamente la presencia de *marginalia* manuscritas y marcas de uso realizadas por los indios (Medan, 2018). Las mayores contribuciones en este punto pertenecen a Franz Obermeier, que ha llevado adelante la enumeración más completa de todos los ejemplares de los impresos conocidos (Obermeier, 2019) y que, complementariamente, ha calculado la

posible tirada de los libros misiones —pero utilizando solo la información publicada por Brabo (Obermeier, 2016)—.

Otra tendencia en los estudios sobre la imprenta es la bibliografía material, centrada en los aspectos materiales y la elaboración de los libros. Así, José Carlos Balmaceda identificó la filigrana del papel de uno de los impresos y su proveniencia geográfica (Balmaceda, 2004) y Analía Fernández Rojo comparó ejemplares distintos de un mismo libro —para entender la manera en que fueron producidos— y sugirió que la imprenta funcionó como una escuela (Fernández Rojo, 2018, 2020). La investigación más destacada en este punto es la de Fernanda Verissimo, quien consultó exhaustivamente distintos ejemplares de cada impreso y realizó una descripción material de los mismos y una colación de sus variaciones, lo que le permitió demostrar que existió un “sistema complejo de emisiones” que implicaba correcciones durante el proceso impresión de los textos (Verissimo, 2011). Estas investigaciones se caracterizan por la atención a los rasgos materiales, gráficos y tipográficos de los volúmenes y constituyen un primer paso hacia una compulsión sistemática y exhaustiva (todavía por hacer) de todas las diferencias que existen en las copias conocidas de estos textos.

Otro conjunto de indagaciones sobre la imprenta se ha concentrado en los grabados de la edición guaraní de *De la diferencia entre lo temporal y eterno*. Varias investigaciones han estudiado su significado y proveniencia (Bailey, 1999a, pp. 172–173; F. M. Gil, 2019; R. González, 2009; Obermeier, 2006; Wilde, 2019, pp. 17–21). De estas, la más sistemática es la realizada recientemente por Pedro Germano Leal, que identificó la proveniencia de al menos un elemento de cada grabado y que, a través de este análisis, reveló la manera como trabajaron los artesanos guaraníes (Leal, 2022). Asimismo, se han publicado una indagación sobre la utilidad del texto en el contexto puntual de las reducciones (Hendrickson, 2018) y una reedición facsimilar (Nieremberg, 2010; existe una anterior: 1967). En paralelo, historiadores y lingüistas inauguraron una nueva tendencia —todavía tímida— de investigación centrada en el contenido de los impresos, incluyendo el texto de los volúmenes lingüísticos (Chamorro, 2018), de las obras espirituales y litúrgicas (Palomera Serreinat, 2002; Takeda, 2006) y de los libros del indio Nicolás Yapuguay (Saffi, 2009, pp. 77–104; Villagra-Batoux, 2002, pp. 261–274). El lugar más destacado dentro de esta tendencia corresponde a Thomas Brignon, el primer investigador en aproximarse a una lectura global del texto guaraní de varios impresos misionales distintos, con una atención a la dimensión intertextual que resulta de sumo interés para cualquier abordaje de la cultura del libro en la región (Brignon, 2018, 2019, 2020).

Para terminar con los estudios sobre la imprenta, cabe destacar algunos análisis de conjunto. René Krüger sintetizó los conocimientos existentes sobre la imprenta misional y

enumeró una lista de tareas todavía pendientes: la edición facsimilar de las obras, la traducción de los textos en guaraní a lenguas modernas, la búsqueda de impresos desconocidos mencionados en distintos documentos y la edición de las fuentes tipográficas, entre otras (Krüger, 2010). Desde el campo de la historia cultural, Guillermo Wilde elaboró una tipología de los impresos misionales (textos lingüísticos, doctrinales, políticos) y sugirió que estos, al mismo tiempo que contribuyeron a la formación de una identidad y memoria propias de la misión, dieron cuenta de múltiples adaptaciones a la cultura local (Wilde, 2014a; véase también 2020). Ampliando la lente hacia la escritura guaraní en su conjunto, Carolina Rodríguez-Alcalá sugirió que esta poseía una relación inescindible con la oralidad y propuso que el acceso a la lectura en las misiones estuvo mediado por los jesuitas, sin que existiera nada parecido a un público indígena (Rodríguez-Alcalá, 2010).¹⁰ A contramano de esta idea, mi colaboración con Capucine Boidin y Leonardo Cerno ha analizado las relaciones que existían entre espiritualidad ignaciana y cultura impresa y ha revelado la existencia de un libro espiritual directamente destinado a la población indígena (Boidin et al., 2020).¹¹

1.3.3. Estudios sobre manuscritos

El segundo grupo de estudios, centrado en manuscritos, contiene algunas de las investigaciones más novedosas sobre las reducciones jesuíticas de guaraníes. El historiador brasileño Eduardo Neumann ha llevado adelante una indagación profunda sobre las reducciones de guaraníes desde la perspectiva de la historia social de la cultura escrita (Neumann, 2015; Neumann & Barcelos, 2022). Inspirada en Armando Petrucci y Antonio Castillo Gómez (Castillo Gómez, 2003, 2006; Castillo Gómez & Sáez Sánchez, 1994; Petrucci, 1999, 2003), su obra explora los usos, funciones y prácticas de la escritura por parte de la élite indígena de las misiones. Su abordaje no está determinado por la lengua guaraní, sino por la materialidad de la escritura independientemente de su idioma. Neumann ha reunido un importante conjunto de documentos producidos por los indios (véase sobre todo Neumann, 2005, pp. 342–360), gracias al cual

¹⁰ De manera paralela, cabe mencionar aquí también algunos estudios que se publicaron en los últimos años sobre la imprenta jesuítica que funcionó en el Convictorio de Monserrat en Córdoba entre 1764 y 1767 (Benito Moya, 2011, pp. 136–139; Cremonini et al., 2016a, 2016b; Peramás, 1766/2005; Silverman & Gravier, 2021). Estos estudios prolongaron una tradición previa de investigaciones sobre esta imprenta (cito solo algunos: Cabrera, 1924, 1925b; Furlong, 1953a, pp. 101–113 y 419–452; Medina, 1892a; Ugarteche, 1929, pp. 43–54). Asimismo, cabe destacar un breve análisis tipográfico y material realizado por Marina Garone Gravier sobre los impresos guaraníes del siglo XVII, editados en Madrid (Garone Gravier, 2010b; este artículo se enmarca en su investigación más amplia sobre tipografía y lenguas indígenas: 2010a, 2014).

¹¹ No está de más señalar aquí que en los últimos años también se han publicado algunos trabajos que carecen de mayor originalidad (Poggi, 2017; Rizzo, 2014).

propuso una tipología detallada de los distintos géneros textuales a que recurrieron para expresarse (por ejemplo Neumann, 2015, pp. 134–135). Demostró que los guaraníes no escribieron únicamente textos de contenido religioso e indicó que se apropiaron de la tecnología de la escritura enseñada por los jesuitas en función de sus propios intereses. Su trabajo se focalizó en los momentos excepcionales de producción escrita por parte de los indígenas, que corresponden a las instancias de crisis política y autonomía de los jesuitas (Neumann, 2004; Neumann & Wilde, 2014). Respecto de la cultura del libro, Neumann demostró, en primer lugar, el impacto de la “razón gráfica” en la sociedad misionera y las transformaciones que generó la interacción entre las tecnologías de la oralidad y la escritura. En segundo lugar, aunque enfatizó que la escritura estuvo reducida a la élite indígena con acceso a la alfabetización, también identificó variados mecanismos de delegación (de la escritura y de la lectura) por los cuales la cultura escrita trascendía el pequeño círculo de los alfabetizados y alcanzaba a gran parte de la sociedad. Globalmente, su investigación apuntó a probar que los guaraníes podían escribir y que lo hicieron en función de sus propios intereses.¹²

Posteriormente, diversos investigadores se concentraron en el análisis de la producción, circulación y recepción de manuscritos en las reducciones, en especial por parte de la población indígena. Leonardo Cerno y Franz Obermeier han publicado un estudio general sobre la elaboración de manuscritos en las misiones; además de referirse al descubrimiento de documentos, sugirieron que en el siglo XVIII tuvo lugar una valoración jesuítica del discurso indígena, el ascenso de una élite letrada y una reorganización de la producción textual, que dio lugar al nacimiento de un *scriptorium* misional de elaboración de manuscritos (Cerno & Obermeier, 2013). El propio Obermeier ha hecho públicos varios hallazgos de manuscritos jesuíticos y/o guaraníes hasta entonces perdidos o desconocidos (Obermeier, 2012, 2017, 2018a, 2018b). Kollontai Cossich Diniz llevó adelante un análisis “tipográfico” de algunos de los manuscritos guaraníes que imitan la “letra de molde”, presentando así la primera indagación completamente concentrada en estos manuscritos (Diniz, 2015). Cerno y Brignon han estudiado manuscritos guaraníes que funcionaron como palimpsestos y que incluyen abundantes *marginalia*, reveladoras de sus usos (Cerno & Brignon, 2020). Mi colaboración con Guillermo Wilde ha dado lugar a estudios sobre la importancia de la producción escrita misional para las prácticas devocionales y la construcción de una memoria indígena, que no se

¹² Complementariamente, Neumann dirigió algunas investigaciones también centradas en la cultura escrita guaraní (Gris da Silva, 2017; Ranzan, 2015).

focalizan exclusivamente en manuscritos sino que incorporan también otros tipos de evidencia (Vega & Wilde, 2019; Wilde & Vega, 2019).¹³

1.3.4. Estudios sobre bibliotecas

El tercer grupo de investigaciones, relativo a las bibliotecas, ha concentrado un menor volumen de trabajos, a pesar de que hoy en día existen numerosas monografías sobre la circulación del libro en América. En efecto, en los últimos veinticinco años varios historiadores y bibliógrafos han recurrido a una metodología similar a la de la historia cuantitativa del libro para elaborar síntesis notables sobre el tema, utilizando a menudo inventarios de bienes de difuntos y registros de navíos del Archivo General de Indias (García Aguilar, 2020; González Sánchez, 1999, 2004, 2011a, 2011b; Hampe Martínez, 1996a; Palmiste, 2005; Rueda Ramírez, 1999, 2005). En lo que concierne al Río de la Plata, el Paraguay y el Tucumán, la atención se ha concentrado en las “librerías” jesuíticas de Córdoba. Esto incluye una compilación de Marcela Aspell y Carlos A. Page con capítulos sobre la dispersión de los libros jesuíticos, la censura, el derecho, la filosofía y las *marginalias* (Aspell & Page, 2000), los sugerentes análisis de Esteban Llamosas sobre los debates jurídicos y teológico-morales en las bibliotecas (Llamosas, 2006, 2008, 2011, 2012), descripciones sobre bibliotecas jesuíticas pequeñas de la ciudad y sus alrededores (Lovay, 2017; Vera de Flachs & Page, 2010), un estudio de las *marginalia* en los volúmenes de la Universidad de Córdoba, aunque ya en la etapa posterior a 1767 (Vera de Flachs, 1999) y el análisis de la escasa evidencia documental relativa a la censura inquisitorial (Vassallo, 2009, 2018). Los trabajos más significativos fueron llevados adelante por Alfredo Eduardo Frascchini y por Silvano Benito Moya. Frascchini publicó completo el catálogo de la biblioteca del Colegio Máximo de Córdoba (confeccionado en 1757) y su tarea merece

¹³ La investigación lingüística —centrada a menudo en manuscritos, aunque no siempre— ha sido muy prolífica en los últimos años, pero no todos los trabajos tienen una conexión directa con la cultura del libro. Existen actualmente dos escuelas importantes en el estudio del guaraní colonial. En Alemania, Harald Thun lidera un equipo especializado en el descubrimiento, descripción, transcripción paleográfica y traducción de manuscritos monolingües en guaraní, especialmente aquellos de temáticas no religiosas (Cerno, 2016; Thun et al., 2015). En un análisis general sobre la escritura indígena en las misiones, Thun identificó una “liberación de la escrituralidad” a partir de la expulsión de los jesuitas, una idea que goza de pleno consenso historiográfico (Thun, 2003). Leonardo Cerno forman parte de este equipo. En Francia, Capucine Boidin ha inspirado un conjunto de estudios sobre las prácticas de escritura de los guaraníes y su vínculo con las concepciones de poder (Boidin, 2014, 2016a, 2016b, 2017; Neumann & Boidin, 2017). Este equipo transcribió y tradujo un corpus relevante de textos en guaraní en el marco del proyecto *Langues générales de l'Amérique du Sud (LANGAS guarani, 2012)* y dio lugar a algunas investigaciones publicadas (Adoue et al., 2015; Chamorro, 2014; Orantin, 2020; Ruiz Zubizarreta & Orantin, 2021; véanse asimismo los trabajos contemporáneos y previos de Otazú Melgarejo, 2006, 2014). Desde luego, también se han desarrollado algunos trabajos por fuera de estas escuelas, centrados tanto en manuscritos como en la política lingüística en general en la provincia del Paraguay (por ejemplo: Morando, 2018; Ringmacher, 2014, 2021; Rona, 2014).

destacarse por la complejidad del documento y por la incorporación de información erudita útil para cualquier futuro análisis (Fraschini, 2005a, 2005b). Benito Moya investigó de manera original la formación y evolución de las “librerías” jesuíticas de esta ciudad, la clasificación y organización de los volúmenes, las prácticas de lectura y el impacto de las reformas borbónicas y la expulsión de los ignacianos en el plano intelectual y educativo (Benito Moya, 2011, 2012a; ver asimismo su trabajo sobre bibliotecas particulares: 2012b), Más recientemente, se enfocó también en las bibliotecas franciscanas (Benito Moya, 2015, 2019) y en la escritura expuesta en la región (Benito Moya, 2020).

Fuera de Córdoba, las investigaciones han sido escasas. Cabe destacar por un lado una serie de indagaciones centradas en el “patrimonio bibliográfico” conservado en instituciones religiosas. Martín M. Morales hizo un catálogo de algunos ejemplares presentes en el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús (Buenos Aires), una institución que aloja los volúmenes de la provincia colonial del Paraguay que los jesuitas pudieron recuperar durante los siglos XX y XXI, lo que desde luego incluye volúmenes de las bibliotecas misionales (Morales, 2002; ver también sus reflexiones acerca de la escritura jesuítica y la materialidad de las bibliotecas: 2011, 2012). Celina Lértora Mendoza describió los fondos actualmente conservados en varias bibliotecas conventuales de Argentina y los analizó a partir de la historia de la teología y la filosofía (Lértora Mendoza, 1997, 2004, 2005, 2013). Por otro lado, es posible mencionar investigaciones enfocadas en bibliotecas jesuíticas puntuales —como un breve comentario de los contenidos de la “librería” del colegio de Asunción (Telesca, 2009, pp. 144–151) y la edición de su inventario, que sin embargo posee algunos errores (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006)— o en la cultura del libro en general en el Río de la Plata colonial, que aluden en un lugar más o menos importante a la Compañía de Jesús (Batticuore, 2014; Parada, 2007; aunque posterior a la expulsión, es muy destacable el estudio de Di Stefano, 2001 sobre las bibliotecas del clero secular entre 1767 y 1840). En este último sentido, cabe destacar los trabajos de Daisy Rípodas Ardanaz, que sistematizó información conocida en torno a las bibliotecas jesuíticas en un estudio de conjunto relativo al libro en el Río de la Plata colonial y que, de manera original, se refirió a las prácticas de lectura en la región (Rípodas Ardanaz, 1999; ver también otros textos sobre la historia del libro: 1989, 1994).

Fuera de mis investigaciones personales (Vega, 2017b, 2017c, 2018b, 2020b, 2021), las bibliotecas específicamente misionales han pasado desapercibidas para la mayor parte de la investigación. Unos pocos estudios se refirieron a las bibliotecas de manera tangencial. Desde la historia del arte, Bailey utilizó los documentos originales e identificó tratados de pintura y arquitectura, sugiriendo su influencia sobre la producción de los talleres de las reducciones.

También rastreó las fuentes de pinturas y esculturas producidas en las misiones e identificó que la gran mayoría de ellas se inspiraron en grabados, que circulaban sueltos o en libros. En especial, los frontispicios de los volúmenes parecen haber sido utilizados recurrentemente en la obra artística misionera (Bailey, 1999a, pp. 144–182, 2017). María Elena Imolesi mencionó los libros de teología moral presentes en las bibliotecas para fundamentar sus trabajos sobre la importancia del probabilismo en la administración del sacramento del matrimonio (Imolesi, 2012, 2018). Aparte de esto, en las dos últimas décadas solo se publicó un artículo sobre las bibliotecas de las reducciones: una breve descripción de la “librería” jesuítica de Candelaria por parte de Ramón Gutiérrez, que únicamente menciona algunos aspectos de interés de su contenido, sin mayor análisis (R. Gutiérrez, 2004).¹⁴

1.4. Reflexiones finales

El balance sobre los trabajos reseñados es matizado. Estas investigaciones han contribuido al conocimiento de la cultura del libro en las misiones (directa o indirectamente) y a superar los límites de la historiografía apologética, situando en el centro de sus preocupaciones las prácticas profesionales de investigación y el diálogo con disciplinas anexas, en particular la lingüística, la historia del arte y la bibliografía material. Pero pocas indagaciones establecieron un intercambio fructífero con las corrientes más innovadoras de la academia internacional.

¹⁴ El grado de desconocimiento de las “librerías” de las reducciones de guaraníes contrasta con la situación de otras provincias jesuíticas de América. Hay estudios publicados acerca de las bibliotecas de Moxos, en la provincia de Perú (Block, 1983; Romero Romero, 1992), de Baja California, en la de México (Mathes, 1991) y de las misiones de Nueva Granada (Rey Fajardo, 1999, 2015), así como también una mención genérica de una biblioteca misional de Chiloé (Tezanos, 2015). Varios de los trabajos citados incluyen además la transcripción de los inventarios, lo cual es particularmente significativo a la hora de considerar la posibilidad de una comparación continental. Por otro lado, los trabajos sobre las “librerías” de los colegios se cuentan por decenas, sea de México (García Aguilar, 2014; Osorio Romero, 1986), Nueva Granada (Rey Fajardo, 1999, 2004, 2013; Rey Fajardo & Marín Cortés, 2008; Rubio Hernández, 2014), Quito (Barnadas, 1974), Perú (Guibovich Pérez, 2014a), Chile (Tezanos, 2015) o Brasil (Grover, 1993; Medeiros Rodrigues, 2011; Silveira & Carvalho, 2014). Existe al menos un comentario detallado sobre las bibliotecas de los colegios máximos de todas las provincias hispanoamericanas, pero solo están publicados los inventarios de las “librerías” de los colegios máximos de Bogotá y Córdoba —el colegio más importante de Brasil era el de Bahía, cuyo inventario no se ha conservado; sin embargo, sí está publicado el inventario del colegio de Río de Janeiro (Da Frota Gentil, 1973)—. La bibliografía para Europa es sumamente abundante y aquí menciono únicamente los trabajos de carácter más general (Bartolomé Martínez, 1988; Comerford, 2015, 2020; Connolly, 1960; García Gómez, 2010; Miguel Alonso, 2003; Vacalebri, 2016). Por su grado de síntesis, las monografías de María Dolores García Gómez y Natale Vacalebri son especialmente notables. El colegio más importante del orbe hispánico era el Imperial de Madrid; el inventario completo de su biblioteca nunca fue hallado (o realizado), pero a pesar de esto existe un estudio centrado en la documentación complementaria (Miguel Alonso, 1992). Ninguna duda cabe de que el colegio más importante de la Compañía de Jesús era el Colegio Romano, sobre cuyas bibliotecas no hay ninguna investigación sistemática, pero sí varios artículos (los más significativos son Diamond, 1951; Mancini, 2020; Miguel Alonso, 2018; Serrai, 2009). El catálogo de su mayor biblioteca, la *Bibliotheca Secreta*, está en proceso de publicación en el marco de un proyecto digital denominado GesuitiCA (Parlavecchia, 2021).

Capítulo 1

Algunos estudios contienen el eco de la nueva historia cultural, su énfasis en la reconstrucción de contextos de producción, circulación y recepción de textos y objetos y la consideración de la agencia indígena. Pero representan, en todo caso, una proporción escasa de los trabajos consignados. Las propias bibliografías contenidas en artículos y libros son elocuentes: las citas de autores como Roger Chartier, Robert Darnton y Armando Petrucci son marginales —la única excepción es Donald F. McKenzie, habitualmente citado por los especialistas en bibliografía material—. La influencia de la nueva historia cultural es ciertamente evidente en la renovación de la agenda de investigación, pero es mucho más limitada en la provisión de conceptos, categorías, preguntas-problema y metodologías de análisis. En este sentido, en una parte relevante de los trabajos es notoria la dificultad para superar la mera descripción empírica y documental.

En cuanto a los temas en sí de investigación, existen algunos aspectos que merecerían una mayor atención. Por lo que refiere a la imprenta, tres parecen las tareas fundamentales: a) agotar la búsqueda de impresos en repositorios públicos y privados, que todavía pueden deparar algunas sorpresas en cuanto a ejemplares o a títulos desconocidos; b) llevar adelante una colación sistemática de las copias conocidas; c) leer realmente los libros, independientemente del idioma en que se encuentren. Por lo que refiere a las bibliotecas, el panorama es claro sobre todo para Córdoba, de modo que las tareas más urgentes para la investigación son: a) explorar las restantes “librerías” jesuíticas, siendo las más significativas la del colegio de San Ignacio en Buenos Aires, la del colegio de Asunción (todavía mal conocida) y, por haberse establecido en contextos de interacción cultural, las de las misiones de guaraníes y las de las restantes reducciones (como Chaco y Chiquitos); b) incorporar herramientas estadísticas y de visualización de datos, que posibiliten un verdadero análisis de la cultura del libro en el Paraguay y no un simple comentario ambiguo enfocado en algunos textos; c) describir los mecanismos a partir de los cuales se formaron las bibliotecas, prestando especial atención a las conexiones atlánticas posibilitadas por los procuradores; d) explorar las prácticas de lectura, tanto a través de las marcas dejadas por los lectores en los libros antiguos que abundan en archivos y bibliotecas de Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil como, también, a través de los testimonios descriptivos presentes en decenas de documentos jesuíticos; e) descentrar la atención de la imprenta en sí para considerar la producción editorial de los jesuitas del Paraguay en general, sea que se haya impreso en América o en Europa. Tanto para la imprenta como para las bibliotecas, todavía hace falta una investigación que conecte la evidencia empírica con los problemas más amplios asociados al proyecto jesuítico de conversión, al modo de proceder la Compañía de Jesús y a la construcción de las misiones como un espacio complejo en términos

Capítulo 1

culturales y simbólicos. Esta tesis pretende realizar un aporte en este sentido, concentrándose puntualmente en las bibliotecas de las reducciones de guaraníes y estableciendo un diálogo con una agenda renovada de investigación. En este sentido, el capítulo que sigue a continuación provee los fundamentos para el establecimiento de una sociedad parcialmente letrada en las doctrinas a partir de la aparición en Sudamérica de un artefacto desconocido antes de la conquista: el objeto-libro.

CAPÍTULO 2

FRACASAR EN (NO) MARAVILLARSE. LA REPRESENTACIÓN DEL LIBRO ENTRE LOS GUARANÍES

A mediados de la década de 1620, Roque González de Santa Cruz (1576-1628) se encontraba misionando en el Tape; era uno de los primeros jesuitas en internarse en esta región. Tras establecer contacto con una población local y comenzar el proceso de conversión, fue atacado por un grupo de guaraníes no cristianizados que rechazaban su apostolado. Algunos indígenas aliados intentaron resistir el ataque, pero la batalla era desigual. Entonces Roque González ingenió una estratagema. Empuñó a manera de arma una sierra en una mano y un libro en la otra —seguramente un breviario o un misal— y se colocó en la primera fila de defensa. Al verlo, los rivales pensaron que, gracias al libro, era capaz de conocer secretos y de pronunciar ensalmos irresistibles, por lo que determinaron huir (Charlevoix, 1756/1912, p. 225; Del Techo, 1673/1897c, pp. 254–155). Poco tiempo más tarde, Roque González se enfrentó a una situación de similares características, cerca del río Uruguay, pero esta vez sin tanta suerte: fue martirizado junto a otros dos jesuitas (Blanco, 1929). Los tres misioneros son considerados santos por la Iglesia católica desde 1988.

La anécdota del santo jesuita presenta una imagen de la interacción inicial entre la tecnología del libro y sociedades que desconocían la escritura, poniendo así en primer plano los conflictos entre diversos sistemas de comunicación (Goody, 1985; Goody & Watt, 1996; Ong, 1982/1987). Provee, asimismo, un indicio sobre la temprana representación guaraní acerca del código. Es por lo tanto útil para, una vez que ya he recorrido el estado actual de conocimientos sobre la cultura del libro en las misiones (capítulo 1), comenzar en sentido estricto el análisis histórico. Desde fines del siglo XV, conquistadores y clérigos arribaron al Nuevo Mundo acompañados de volúmenes. Los misioneros jesuitas no fueron la excepción. Los primeros textos trasladados por los miembros de la Compañía de Jesús eran Biblias, breviarios y misales, como el volumen seguramente utilizado por Roque González. Con el paso del tiempo, sin embargo, empezarían a transportar por el océano Atlántico cajones cargados de mayores cantidades de libros (véase al respecto el capítulo 3) sobre temas mucho más variados, predominando la literatura espiritual, los sermones y los diccionarios, gramáticas y textos doctrinarios en/sobre guaraní (véase el capítulo 5). Para los guaraníes, todo esto representó una novedad: como muchos otros pueblos indígenas de América, eran sociedades primariamente orales en el sentido de Walter J. Ong, es decir que desconocían completamente la tecnología

de la escritura y los efectos de la cultura escrita: el libro era entonces un objeto extraño y externo.

La investigación postcolonial reciente ha concebido a los libros como artefactos funcionales a la colonización de los cuerpos, los espacios y las lenguas y resistidos por la población indígena, que en ocasiones manipulaba grafismos alternativos (Hill Boone & Mignolo, 1994; Mignolo, 2003, pp. 69–122). En un artículo en el que sintetizó esta perspectiva, Patricia Seed comparó las representaciones divergentes sobre la escritura y el libro en varias crónicas tempranas de la conquista de Perú e identificó que, para los cronistas indígenas, los nativos “fracasaron en maravillarse” frente al objeto-libro europeo, en el marco de una actitud de resistencia general y valorización de la cultura oral (Seed, 1991). En diálogo con estas perspectivas, a lo largo del capítulo analizo el lugar del códice en la representación de los guaraníes evangelizados por los jesuitas, sobre todo durante el siglo XVII. Concibo “representación” como el proceso a través del cual se hace presente un objeto o una realidad en una obra material (por ejemplo, una pintura o un poema) o en la imaginación (por ejemplo, en un sueño); entiendo además que este proceso tiene efectos concretos, no solo ideacionales, sobre la realidad cultural y social en general.¹ Ante la ausencia en los documentos de referencias al uso concreto de los volúmenes por estos indios durante el siglo XVII, sugiero que esta representación debe considerarse el primer momento en la conformación de una cultura del libro en las reducciones. Para esto, centro mi atención en observaciones provistas por las fuentes edificantes de los misioneros —cartas anuas, crónicas, relaciones, historias— que permiten reconstruir parcialmente los miedos, las fantasías y ensueños de los guaraníes en

¹ Mi concepto de representación está inspirado en la obra de Chartier. Para Chartier, la representación es, primero que nada, “hacer presente una realidad, un objeto, una persona, un concepto” (Chartier, 2022, p. 145). En este sentido, la representación del libro es el lugar, la presencia de ese artefacto en la imaginación o la conciencia, por ejemplo, de los indígenas. Las representaciones así entendidas articulan las clasificaciones sociales y configuran la propia identidad, conformando “matrices de prácticas constructivas del mundo social en sí” (Chartier, 1992, p. 56). Chartier señaló con precisión que este concepto “se constituyó en una noción clave para una nueva historia cultural” y que “sustituyó el vocabulario más tradicional de la historia de las mentalidades” (Chartier, 2022, p. 145). En este sentido, la noción de “representación” es superadora de las categorías más estáticas, homogéneas y pasivas de “mentalidad” e “imaginario”. Sin embargo, al pensar aquí en representaciones sobre el libro que no son materiales sino más bien mentales, es necesario recuperar el uso fructífero del concepto de “imaginario” que hizo Serge Gruzinski. En *La colonización de lo imaginario*, el historiador francés estudió los “[m]odos y técnicas de expresión, recuerdos, percepciones del tiempo y del espacio imaginarias”, así como también “los intercambios de adopciones, la asimilación y la deformación de los rasgos europeos, las dialécticas del malentendido, de la apropiación y la enajenación” (Gruzinski, 2016, p. 12). A la hora de explorar, en concreto, la cristianización de lo imaginario indígena, este historiador se concentró en “el indicio de un número considerable de fenómenos sobrenaturales —en este caso visiones— vividos por indios” y recogidos, precisamente, por la Compañía de Jesús. Estos fenómenos permitían captar definitivamente la transformación de las percepciones y los modelos de conducta y pensamiento que se hallan detrás de la categoría de imaginario. La atención a los miedos, asombros, creencias, sueños y visiones de los guaraníes en este capítulo toma su inspiración precisamente de esta aproximación de Gruzinski.

Capítulo 2

los que el código ocupa un lugar central. El interrogante central de este capítulo es: ¿cómo se representaron inicialmente los guaraníes el objeto-libro? Complementariamente, me pregunto: ¿de qué manera se modificó la recepción indígena al respecto en el transcurso de la evangelización? ¿Cuál es la relación entre la tecnología del libro y la alfabetización en las reducciones? ¿Cómo concibieron los indios más devotos este objeto? Para responder estos interrogantes, en la primera parte del capítulo estudio testimonios descriptivos sobre la representación del libro entre los guaraníes no reducidos. En la segunda describo la educación y la alfabetización en las reducciones, entendidos como fenómenos asociados a la construcción de una sociedad limitadamente letrada. En la tercera analizo los usos propiciatorios y curativos de estampas y códigos al interior de las misiones. Por último, en la cuarta parte analizo la representación sacralizada del código que manifestaron algunos indios en las reducciones.

Aunque los guaraníes entendieron inicialmente al libro como un objeto potente, mágico y dañino, mi argumento es que esta representación sufrió pronto un proceso de sacralización en el marco del proyecto de conversión impulsado por los jesuitas y orientado a construir prácticas, actividades y representaciones cristianas y devotas. En este sentido, los miembros de la Compañía de Jesús buscaron activamente que los indios entendieran al código como un artefacto benigno y solemne, vinculado a las habilidades letradas necesarias para el funcionamiento de las misiones y al universo sobrenatural cristiano. Por un lado, los misioneros establecieron un sistema de educación que implicó inculcar nociones cristianas básicas entre la mayoría de los indios, así como también alfabetizar una parte limitada de ellos, construyendo de este modo una jerarquía novedosa y una élite política, religiosa y letrada asociada a la evangelización y la reducción. Por el otro, los jesuitas estimularon el uso de libros y grabados como amuletos con capacidades milagrosas y curativas. Manifestando una tradicional apertura hacia las tecnologías, los artefactos y las prácticas llegadas de fuera, los guaraníes respondieron incorporando el libro —sus poderes simbólicos— y la sacralización propuesta por los jesuitas dentro de sus concepciones. En consecuencia, comenzaron a percibir al código, ya dentro de las reducciones, como un “libro de la vida” sagrado, un objeto devoto que de un lado denotaba la salvación y del otro exigía la plena transformación de conductas, comportamientos y prácticas.

2.1. “El *Tûpã quatiá* te ha dicho todo”: la temprana representación sobre el libro entre los guaraníes

2.1.1. La representación guaraní

El contacto de los guaraníes con la cultura escrita comenzó con la presencia de conquistadores españoles y misioneros franciscanos en la región, sobre todo en los núcleos de Asunción, Villarrica y Ciudad Real (Melià, 1992, pp. 51–78, 2003, pp. 17–42), pero a pesar de esto seguían siendo sociedades orales a la llegada de los jesuitas. Estos poseían una amplia formación letrada; como lo señala Antonella Romano, la jesuítica “es profundamente una cultura de lo escrito, del libro” (Romano, 2008, p. 241, 2013). En efecto, los jesuitas eran asiduos productores de textos, puesto que el sistema de comunicación de la Compañía de Jesús implicaba la escritura periódica y recurrente (Chinchilla & Romano, 2008; Friedrich, 2008a, 2008b, 2017a; Justo, 2013; Palomo, 2005; Vega, 2017a). En las relaciones, historias y cartas anuas que redactaron durante los siglos XVII y XVIII existen diferentes versiones de hechos que tuvieron lugar, sobre todo, durante las décadas de 1610 y 1620 y que son sintomáticos de la representación inicial de los indígenas sobre el libro. En una carta anua particular de las misiones de 1615, Roque González de Santa Cruz narró un hecho sucedido en la región del río Paraná ante Diego de Boroa (1585-1657) y que muestra bien la vinculación inicial que los guaraníes no reducidos establecían entre el libro y la muerte. Roque González decía:

Y como el demonio vioq la cosa yba tanadelante, o por si mesmo hablandoles, o por medio desus ministros (...), y assi sembraronp todo el Paranaq eramos espías, y sacerdotes falsos, yq *en los libros trayamos lamuerte*, y esto en tanto grado q estando p medio devnas estampas declarandoles el p^e Voroa avnos ynfieles los mysterios denra Sanctafee, serezelauan de llegar cercade las ymagines, no se les pegasse lamuerte (Leonhardt, 1929, p. 24, subrayado mío).

La descripción de Roque González pone el eje en la recepción de las imágenes figurativas, que no entraré a considerar aquí (Wilde, 2019 argumenta que las imágenes cristianas fueron entendidas como una amenaza a la autoridad de los jefes indígenas, aunque también hubo actitudes ambivalentes). El relato también muestra una primera representación del objeto-libro como un artefacto dañino (“en los libros trayamos lamuerte”). En una reescritura de este hecho

Capítulo 2

realizada a mediados del siglo XVIII, el historiador José Guevara (1719-1806) volvía a establecer una correspondencia entre el libro y la muerte, aunque en este caso la mecánica del daño era un “activísimo veneno” oculto en los volúmenes:

[L]a malicia de algunos Yanàs derramò algunas fabulas contra los misioneros. Entre otras, publicaron q.e los Padres *entre sus libros y papeles ocultaban activísimo veneno, que vsaban en las ocasiones con muerte segura de sus enemigos*. Ignorante estaba el Padre Diego de Boroa de la ficción que corria, quando para explicar con maior viveza a dos Indios venidos del Parana arriba el misterio de la encarnacion, tomo vn libro, en el qual tenia vnas estampas. Empezò a ojearle, y los Indios empezaron a: huir: arribabase el Padre, y ellos se retiraban temerosos: llamabalos, pero ellos rehuian el cuerpo, mirando con asombro de espantados por sobre el hombro los ademanes del Padre (Guevara, 1760/1910, pp. 131–132, subrayado mío).

Hasta aquí, entonces, el objeto-libro es percibido por los indios como un artefacto nocivo y perjudicial. Ahora bien, sin negar esto, varias narraciones sobre hechos contemporáneos recuperan un carácter mágico en la representación inicial de los indígenas sobre este artefacto. En efecto, distintos textos incluyen versiones sobre un suceso que tuvo lugar en 1626-1627 en la reducción de Itapúa. En este pueblo se encontraba el misionero Cristóbal de Mendoza (nacido en 1601); un grupo de guaraníes no reducidos había planificado su asesinato y enviado a un niño espía para mezclarse con la población cristianizada. Mendoza y sus aliados lo capturaron y torturaron para que confesase sus intenciones, sin resultados. En la carta anua de 1628, el provincial Nicolás Mastrilli Durán (1568-1653) anotó lo que sucedió a continuación:

Cansado pues el P. Christoval de lidiar con el, le mando dexar atado y començo a pasearse rezando sus horas, mas para que se vean las trazas admirables de la Divina Providencia y, como confunde al Demonio con sus mismos embustes, succedio aqui una cosa no menos maravillosa que apacible. Como a toda esta gente tiene el Demonio engañada con mil supersticiones, aziendoles por medio de sus egizeros consultar sus oráculos *quando el muchaco vio que el Padre rezava por el libro que tenia en las manos, hizo concepto que el Tupaguatia (que ellos llaman al libro o papel) le descubría su traición, porque han concebido quando veen que nos comunicamos por cartas que ellas nos hablan y nos revelan lo que esta secreto, y adivinan loque esta por venir, com esto*

Capítulo 2

llamando al Padre muy apriessa le dixo el muchaco: Padre, no me mandes mas castigar; haz que me dexter suelto, *ya que el Tupaquatia te ha dicho todo lo que passa* yo te quiero descubrir la verdad, conto entonces como estavan los camperos a punto para dar sobre aquel pueblo (Cortesão, 1951, pp. 242–243, subrayado mío; una versión casi textual en Leonhardt, 1929, pp. 336–337).

En 1639, Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) incluyó una versión levemente distinta de esta anécdota en su *Conquista espiritual*:

Entienden algunos de los viejos que *el breviario habla y avisa á los Padres las cosas ocultas*. Cometió uno de estos un delito, castigáronle los caciques para que lo confesase, negábalo él tenazmente; acudió un Padre, rogóle lo confesase, porque convenia para el bien público, nególo; acaso se puso el Padre á rezar en un diurno, y acabado el rezo le dijo: Ea, hijo, confiesa esto que se dice de ti. Respondió el indio: *Hátelo dicho ya ese libro*; dijo el Padre, coligiendo el intento del indio; este libro dice las verdades; ea pues, dijo, supuesto que ya ese lo ha dicho, bien será que yo diga verdad, y así, confesó luego y se remedió el inconveniente (Ruiz de Montoya, 1639/1989, p. 215, subrayado mío).

Varias décadas después, el historiador oficial de la provincia del Paraguay, Nicolás del Techo (1611-1685), narró el mismo hecho, con otras variaciones:

puesto al tormento el espía, aunque al principio se negó obstinadamente á declarar lo que sabía, terminó diciéndolo todo con el siguiente motivo: estando atado por disposición del P. Mendoza, éste abrió su Breviario para cumplir con el rezo; *y como creen los indios que los europeos descubrimos las cosas arcanas mediante las letras y los libros [per litteras & libros arcana quaevis Europaeis hominibus manifestari]*, juzgó el preso que al momento serían patentes sus secretos, y prorrumpió en las siguientes palabras: ¡Oh Padre, no permitas que me atormenten de nuevo: te contaré todo, *pues conozco muy bien que lo sabes mediante tus libros!* Entonces refirió la conjuración tramada, y añadió que los enemigos tenían un increíble deseo de comer carne de sacerdote y firme propósito de arrasar la nueva población (Del Techo, 1673/1897c, pp. 193–194).

Capítulo 2

Estos fragmentos contienen *topoi* propios de la literatura jesuítica (al respecto véase Pezzuto, 2017) pero al mismo tiempo dan cuenta de una recepción del código evidentemente mágica. La creencia en poderes del objeto-libro que iban más allá de lo ordinario estaba por lo menos extendida entre “algunos de los viejos”, es decir los ancianos que en toda sociedad oral actúan como organizadores del saber y guardianes de la memoria (Mignolo, 2003, pp. 109–118).² Los indígenas pensaban que el código era capaz de descubrir traiciones, revelar secretos o “cosas ocultas” y “arcanas” y adivinar el futuro. Según la investigación antropológica, en situaciones de cultura escrita restringida o de contacto entre oralidad primaria y escritura alfabética, el libro era comúnmente asociado a actividades mágico-religiosas. El culto de la palabra mágica —la creencia en los oráculos de los hechiceros o *mburubichas* entre los guaraníes— derivó a menudo en un culto del libro (Goody, 1985, pp. 165–182, 1996, pp. 21–30). La convicción guaraní estaba lejos de ser una incompreensión: la asociación del libro con el saber y la verdad era precisamente una prolongación de la representación y el fetichismo de los europeos, es decir, del poder más que evidente que estos asignaban a certificaciones y pruebas escritas y al conocimiento codificado en volúmenes (Lienhard, 2003, pp. 27–36).

Esta suerte de fascinación temerosa por el libro pudo ser aprovechada por los jesuitas en el marco de estrategias funcionales de manipulación. Mendoza refrendó la interpretación indígena al declarar precisamente que “este libro dice las verdades”, según la versión de Montoya. En el hecho contemporáneo mencionado al comienzo del capítulo, Roque González de Santa Cruz usufructuó la creencia en el mismo sentido para generar una honda impresión entre los habitantes del Tape, asociando (implícitamente) la representación mágica a la potencia dañina mencionada con anterioridad. Señaba efectivamente Del Techo:

Roque González (...) supo cómo los indios del interior habían resuelto quitarle la vida y corrían á ponerlo por obra; los caciques [reducidos] pudieron resistir la primera acometida de los enemigos; pero aumentándose el número de éstos, acudió el P. González á los recursos de su ingenio; tomó un libro y una sierra que llevaba para fabricar cruces; cuando tal vieron los exploradores del ejército adversario, volaron á los suyos, diciendo que el misionero tenía en las manos un instrumento férreo y dentado, con el que podía descabezar fácilmente muchos hombres, y *un libro en cuyas hojas*

² Estos ancianos tal vez correspondieran a los hechiceros o *mburubichas*, que lideraron el combate infiel contra los jesuitas (Rípodas Ardanaz, 1984, 1987; Wilde, 2009b, pp. 87–122).

Capítulo 2

sabía conocer las cosas más secretas (Del Techo, 1673/1897c, pp. 254–255, subrayado mío).

Una versión muy posterior, del historiador jesuita francés Pierre François Xavier de Charlevoix (1682-1761), contiene leves variantes:

como á cada instante crecía el número de los Tapes, la refriega llegó á ser muy desigual. Entonces el P. [Roque] González usó de un recurso que lo libró prontamente del riesgo. Tomó en la una mano un libro, y en la otra una especie de sierra que llevaba siempre consigo para mondar un árbol cuando quería plantar la Cruz, y avanzó hasta la primera fila. La vista de aquellos dos objetos deslumbró á los bárbaros: imaginándose que con la sierra iba á despedazarlos, y *que las palabras que pronunciaba leyendo en el libro tenían alguna virtud secreta á la que nunca habían de poder resistir*; y emprendieron la fuga (Charlevoix, 1756/1912, p. 225, subrayado mío).

El relato todavía más tardío de Guevara enfatiza la dimensión oral en la representación indígena:

De quatro años antes pretendieron martirizar al Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz, el qual *sacando vn libro, y ponienclose à hojearlo*, y tomando en la mano vna sierra, andad, dixo, à los que con el estaban, y decid à los Itayasecos que vengan, que *con esta quatia (asi llaman al libro al qual mucho temen porque juzgan que habla)* y con esta sierra à todos tengo de acabar (Guevara, 1760/1910, p. 322, subrayado mío).

En este sentido, es evidente que el carácter vocal de los libros utilizados por los jesuitas fue un factor significativo en esta recepción. Breviarios y misales eran a menudo leídos en voz alta, incluso de manera colectiva; las oraciones y rezos que estos textos contenían estaban destinados a la vocalización y constituyen un caso típico de influencias recíprocas entre diversas tecnologías de la comunicación (Ong, 1982/1987, pp. 109–116). En este sentido, la lectura vocalizada de los jesuitas era parte de gestos, movimientos y ademanes específicos, que ubicaban a los misioneros en un lugar jerárquico de autoridad (véase el capítulo 6 sobre otras formas de lectura en voz alta en las reducciones). Es probable entonces que la percepción mágica del código por parte de los indígenas fuese un reconocimiento del carácter ritual de esta

práctica.³ En cierto modo, los guaraníes percibían que esta forma de leer era similar, desde el punto de vista morfológico, a las prácticas adivinatorias de los *mburubichas*. Estas precisamente implicaban una conversación vocalizada con un objeto, por ejemplo una calabaza (Wilde, 2009a). Los fragmentos citados insisten en el carácter oralizado del código y en ocasiones atribuyen la observación directamente a los guaraníes: “nos hablan”, “habla”, “te ha dicho todo”, “[h]átelo dicho”, “juzgan que habla”. A menudo, las sociedades iletradas malinterpretaron la posibilidad de comunicación a través del espacio y el tiempo propia de la tecnología de la escritura alfabética, concibiendo a esta como un habla presente (Mignolo, 2003, pp. 171–175). Los guaraníes tradujeron a sus propios términos la tecnología del libro, reconociendo para ello la oralidad sagrada detrás de los rezos jesuíticos. En el contexto de las poblaciones reducidas, esta situación se prolongó a través del uso de catecismos y otros textos religiosos que funcionaban como apoyo escrito de una memoria oralizada (Neumann, 2015, pp. 58–65).⁴

2.1.2. *Tûpã quatiá*

Es probable que esta representación estuviese centrada en lo que ya las poblaciones no reducidas de la década de 1620 denominaban *Tûpã quatiá*. Durán, que no evangelizó entre los guaraníes, escribió que “llaman [así] al libro o papel”. Pero estos objetos no existían entre los indígenas antes de la llegada de los europeos; eran por lo tanto artefactos externos, llegados desde fuera. Es probable que la expresión haya sido forjada por los misioneros, puesto que estos seleccionaron la palabra *Tûpã*, que originalmente denotaba el trueno, para aludir al Dios judeocristiano (Melià, 2003, pp. 76–98).⁵ La elección fue parte de una política más general: la

³ La explicación que el historiador oficial del Paraguay en la segunda mitad del siglo XVIII, José Guevara, daba sobre un hecho de este tipo que tuvo lugar en Chile es particularmente significativa en este sentido. Para Guevara, la representación indígena era consecuencia puntual de los gestos y la murmuración de los jesuitas al usar los volúmenes: “Y como el Padre, mientras ellos conferian entre si, tomase el Breviario para rezar, y los Indios, q.e son por extremo supersticiosos, atendiesen a los movimientos del Padre, à las cruces con que se santiguava, à las inclinaciones de la cabeza, à la devota inquietud, y murmurio de los labios, *tu sin duda* ledicen, concluido el oficio, *tu sin duda debes de ser algun Hechicero, que hablas con el libro y de el oyes sus respuestas*” (Guevara, 1760/1908, p. 435, subrayados originales).

⁴ El carácter vocal de los libros en la representación guaraní debe ponerse en relación con la producción antropológica reciente, centrada en la agencia de los objetos en general. La capacidad de un objeto para comunicarse y hablar, para constituirse en cierto modo como sujeto y traspasar —en las representaciones colectivas— las presuntas fronteras existentes entre humanidad, artificialidad y naturaleza no sería entonces un atributo exclusivo de los libros, sino de los artefactos en general (Albert & Rita Ramos, 2002; Gell, 2016; Ingold, 2012; Mura, 2011; Severi, 2010). Sin embargo, evidentemente esta cualidad estuvo especialmente acentuada en algunos libros.

⁵ El uso de *Tûpã* y otras expresiones en el *Catecismo de la lengua guarani* (1640) de Antonio Ruiz de Montoya produjo a mediados del siglo XVII una agria polémica, que enfrentó a los jesuitas con el obispo franciscano de Asunción, Bernardino de Cárdenas. En un plano superficial, el prelado argumentó que *Tûpã* era una expresión

“reducción” de los idiomas indígenas era para los evangelizadores una tarea de primer orden, por razones tanto prácticas como espirituales. Los misioneros optaron por trabajar específicamente sobre las lenguas generales, aquellas que eran entendidas por múltiples poblaciones indígenas aunque no fuesen idiomas maternos en sentido estricto (Castelnaud L’Estoile, 2015; Daher, 2011; Estenssoro, 2015; Estenssoro & Itier, 2015; Melià, 1992, 2003). La familia del tupí-guaraní era comprendida en regiones fragmentarias entre el río Amazonas, la cordillera de los Andes, el Río de la Plata y el Océano Atlántico, producto de las prácticas migratorias tradicionales de estas poblaciones (Dietrich, 2010; Neumann, 2015, pp. 43–45). Los misioneros necesitaban un conocimiento profundo de esta lengua para predicar, administrar los sacramentos y traducir complejos conceptos teológicos y morales. La escriturización, gramaticalización y diccionarización del guaraní les permitió estudiarlo y producir materiales escritos con él (Neumann, 2015, pp. 43–65).

La impresión en Madrid, entre 1639 y 1640, de los libros *Tesoro de la lengua guarani*, *Arte*, y *bocabulario de la lengua guarani* y *Catecismo de la lengua guarani* de Antonio Ruiz de Montoya fue el punto culminante de este proceso durante el siglo XVII. Los textos contienen las primeras traducciones de palabras del campo semántico del libro, como “leer” y “biblioteca”. Aunque es evidente el rol de los jesuitas en la elaboración de estas expresiones, Melià y Graciela Chamorro coinciden en que el *Tesoro* contiene una dimensión lingüísticamente pragmática que permite pensarlo como una suma de información etnográfica sobre la vida cotidiana indígena, especialmente porque incluye múltiples ejemplos y acepciones de cada una de las palabras (Chamorro, 2015; Melià, 1992, pp. 89–95). Es probable que algunas definiciones de Ruiz de Montoya reflejen, aunque sea parcialmente, concepciones indígenas tempranas sobre la tecnología y la cultura del libro que se desarrolló en el período inicial de las misiones. En este sentido, los diccionarios y vocabularios muestran una indeterminación y ambivalencia general sobre el código, una manifiesta asociación con la oralidad y la constitución temprana de espacios y oficios ligados a esta tecnología.

La palabra central del campo semántico del libro en guaraní es *quatia*, que antes de la conquista aludía al dibujo o el diseño sobre el plano (Neumann, 2015, pp. 49–54). En la misión devino un conjunto de prácticas y objetos que las lenguas occidentales distinguen entre sí: “escritura, pintura, dibuxo, papel, carta, libro” (Ruiz de Montoya, 1639b, f. 329v). La expresión

para aludir a un demonio, mientras que los jesuitas respondieron que habían sido los franciscanos los primeros en utilizarla e incluirla en un catecismo. En un plano más profundo, el debate concernía a la estrategia de utilizar préstamos lingüísticos y resemantizaciones para la traducción de conceptos teológicos (Melià, 2003, pp. 209–260; ver también Brignon, 2021; Wilde, 2016, pp. 34–39).

designaba entonces: a) uno o varios soportes materiales, como el papel, el pergamino, tal vez otras superficies como la corteza de árbol; b) múltiples interfaces, como el códice pero también la hoja escrita, el mapa, el grabado, la pintura; c) más de un medio de comunicación, como el libro y la carta; d) y prácticas heterogéneas, como escribir, dibujar o pintar. Es probable que entre los indígenas existiera inicialmente una cierta indiferenciación de los distintos sistemas gráficos (Neumann, 2015, pp. 49–54, argumenta que con el paso del tiempo los indios prefirieron nombrar al medio “carta” con este hispanismo). La precisión en las definiciones concierne específicamente a las textualidades religiosas. En efecto, la frase usada por Durán, que Ruiz de Montoya anotó como *Tûpã quatiá* —literalmente ‘libro de Dios’— significaba “Missal, Breuario, Biblia”, mientras que *Tûpã ñẽẽ quatiá* —‘libro de las palabras de Dios’— era “Texto sagrado” (Ruiz de Montoya, 1639b, f. 329v).⁶

La traducción al guaraní de palabras relacionadas con la lectura manifiesta una asociación con la oralidad. En efecto, *quatia môngetá*, literalmente ‘hablar (con) el libro’, es “leer”. La importancia que tenía el aprendizaje de la lectura para los indígenas se refleja en las múltiples acepciones sobre el tema: *añẽmboé aó mbobĩrehé* es “aprendo a rezar, ó leer” (Ruiz de Montoya, 1639b, f. 122r), *añẽẽ quatiá môngetá quaa* es “sé leer” (Ruiz de Montoya, 1639b, f. 329v) y *ndaiquaábi ñẽẽ quatiá môngetá* es “no sé leer” (Ruiz de Montoya, 1639b, f. 329v). Lectura y educación eran dimensiones íntimamente conectadas. La expresión *ñẽmboé* —“aprender” (Ruiz de Montoya, 1639b, f. 250r), literalmente ‘enseñar [*mboé*] a sí mismo [*ñe-*]’— podía utilizarse en *ñẽmboé quatia rehé* para significar “leer” (literalmente, ‘aprender con el libro’). Además, varias expresiones anuncian la complejidad que a partir de mediados del siglo XVII tendría la cultura bibliográfica en las misiones (véase el capítulo 4). Ruiz de Montoya traduce así “abrir libro” como *aípecá(bo)*, *aipĩpirá quatia*— (Ruiz de Montoya, 1640a, p. 110 de la primera paginación), “a trancos leer” como *amôpâpã quatiá ymônguetábo* —literalmente ‘hablar el libro con algunos saltos’ (Ruiz de Montoya, 1640a, p. 198 de la primera paginación)—, “letor diestro” como *quatiá môngeta écatúbae*, *catupĩrĩ bae* y *yacátua catúbae* (Ruiz de Montoya, 1640a, p. 64 de la segunda paginación), entre otras. A su vez, “librería” es *quatiá rupába* y *quatiá requâba* (literalmente ‘solar de los libros’ y ‘morada de los libros’), “librero” es *quatiá rerequâra* y *quatia rí nãngarequâra*, y encuadernador (“librero

⁶ Utilizo “libro” en las traducciones literales por razones contextuales; en sentido estricto, aquí *quatia* podría estar designando “papel” o “escrito”. Más allá de esto, cabe destacar que las investigaciones enmarcadas en los *media studies* han contribuido a desentrañar la complejidad detrás de los medios de comunicación (Scolari, 2009, 2021), proveyendo en este sentido una distinción entre medios, interfaces, soportes, etc. Las categorías podrían ser eventualmente útiles para pensar la construcción de un vocabulario letrado en la lengua indígena y la variada “ecología de medios” que existía en las misiones de guaraníes, especialmente en su época de consolidación.

que encuaderna”) es *quatiá ñûbâhára* y *quatiá ñomâhára* (Ruiz de Montoya, 1640a, pp. 67–68 de la segunda paginación).

El detallismo lingüístico guaraní no está asociado a la diferenciación de soportes o interfaces, sino más bien a la particularización de temas, prácticas y espacios. Las soluciones lingüísticas fueron el resultado de la actividad de los jesuitas, que estimularon la producción de textos catequísticos y espirituales (Melià, 2003, pp. 157–206), del desarrollo letrado de las misiones, cuyas bibliotecas se empezaron a constituir a lo largo del siglo XVII con libros precisamente religiosos (véanse los capítulos 3 y 5) y también de una adopción selectiva por parte de los indios, que en última instancia “guaranizaron” el mensaje cristiano (Melià, 2003, pp. 261–271). En este sentido, el propio reconocimiento de la potencia del código —aunque enmarcado en un comienzo en una faceta más bien dañina— debe ponerse en relación con la apertura hacia la alteridad característica de las sociedades indígenas americanas (Fausto, 2005; Viveiros de Castro, 2014). Los guaraníes, en efecto, tendieron a incorporar e integrar activamente de atributos propios de la alteridad, sobre todo en función de su eficacia y de sus poderes.⁷ De esta manera, las traducciones y los fragmentos de cartas anuas e historias indican que los indígenas estuvieron lejos de negar la tecnología del libro, dando cuenta más bien de una recepción asombrada sobre el mismo, que reconocía sus poderes —en principio nocivos—. Diversas intervenciones de los jesuitas operarían sobre este asombro para construir, con el paso del tiempo, una representación sacralizada y cristianizada.

2.2. “De los más hábiles se escojan para la escuela”: la educación en las misiones

2.2.1. Educación y alfabetización

La educación y la alfabetización fueron dimensiones centrales en el proceso de conversión que se desplegó en las reducciones de guaraníes (Ballesteros, 1979; Furlong, 1962b, pp. 465–475; Neumann, 2015, pp. 67–97). La formación letrada era —como lo indiqué en la introducción—

⁷ La quema ocasional de libros y papeles por parte de quienes resistían la evangelización puede interpretarse precisamente como un reconocimiento implícito del poder del código. El martirio de Roque González de Santa Cruz y Alonso Rodríguez también estuvo acompañado de la destrucción de “imágenes y libros sagrados” (Leonhardt, 1929, p. 379). Según Del Techo, el día siguiente a este martirio, cuando tuvo lugar el martirio de Juan del Castillo, los indígenas asaltaron la iglesia y la residencia de la reducción de San Nicolás. Incendiaron el templo y atizaron el fuego “con las hojas de los libros del P. [Juan del] Castillo”. También utilizaron los papeles para hacer “adornos para sus cabezas” (Del Techo, 1673/1897c, p. 336).

uno de los ministerios privilegiados por la Compañía de Jesús, que se especializó en la fundación de colegios de segunda enseñanza —focalizados en gramática y latinidad— y la gestión de universidades. En la provincia del Paraguay, en la primera mitad del siglo XVII, los jesuitas ya habían establecido misiones consolidadas, una universidad en el Colegio Máximo de Córdoba, algunas escuelas de segunda enseñanza y varias escuelas de primeras letras, que instruían únicamente en lectura, escritura, aritmética y doctrina cristiana (Furlong, 1963, p. 67, 1967, p. 132, 1933/1994). Los colegios, además, llevaban adelante misiones volantes de predicación popular.⁸ En las crónicas y cartas anuas tempranas sobre las reducciones, la alfabetización, la catequesis y la liturgia son indisociables. El proyecto de conversión debe entenderse como una propuesta integral de educación religiosa, con implicancias políticas y simbólicas (Wilde, 2009b, pp. 49–86). El mensaje cristiano circuló a través de formas de expresión escritas, orales, icónico-visuales, sonoras y rituales. La tradición apostólica de transmisión oral y memorización de la doctrina fue particularmente importante en las misiones (Neumann, 2015, pp. 58–65). Las crónicas sobre el funcionamiento religioso (por ejemplo, Jarque & Altamirano, 2008, pp. 85–101) describen estas formas de expresión: el rezo, las múltiples explicaciones de la doctrina, los sermones y las pláticas, el sacramento de la confesión. La liturgia, la misa, la música sacra y las diversas fiestas del calendario católico contribuían también a la internalización de la educación cristiana. En todos estos planos, el redireccionamiento promovido por los jesuitas operaba modificando los temores guaraníes e impulsando un proceso general de “solemnización” de prácticas, creencias y representaciones.

La educación fue tal vez la intervención jesuítica más significativa en la modificación de la interpretación del libro. Los misioneros establecieron una escuela en cada una de las reducciones. Estaba ubicada en el primer patio de la residencia de los jesuitas, inmediatamente a continuación de la iglesia. La educación en las misiones fue tan relevante que en la misma

⁸ Según Furlong, en el Paraguay de mediados del siglo XVIII había escuelas de segunda enseñanza en Córdoba, Buenos Aires, Asunción, Santa Fe, San Miguel de Tucumán y Corrientes, mientras que en Tarija, Catamarca, La Rioja, Montevideo, San Luis, San Juan, Mendoza y Santiago del Estero solo había escuelas de primeras letras (Furlong, 1933/1994). Pero estos datos requerirían una revisión cuidadosa y actualizada. Algunos colegios dictaban cátedras de educación superior; los alumnos podían comenzar allí sus estudios, pero luego debían completar las asignaturas en una universidad. Este fue al menos el caso de Buenos Aires y Asunción, aunque los testimonios sobre qué cátedras existían en concreto son divergentes (Astraín, 1925, pp. 605–606; Furlong, 1933/1994, p. 1; Telesca, 2009, pp. 144–151). Manuel Querini señalaba que tanto en Asunción como en Buenos Aires “se leen cursos de filosofía”; asimismo, indicaba que en Asunción había “dos cátedras de teología escolástica” (Furlong, 1967, p. 132). Después de la expulsión, Francisco J. Miranda decía que en los dos colegios había cátedras de “Filosofía, y Teología Escolástica, Moral, y Canónica” (Furlong, 1963, p. 67; véase también 1967, p. 132). Sea como fuere, en sentido estricto la única universidad fue la de Córdoba. Las universidades de la época, además de enseñar gramática, graduaban en cinco facultades: la menor, de artes o filosofía, y las mayores de derecho civil, derecho eclesiástico (“cánones”), teología y medicina (E. G. González, 2017, pp. 40–61). El Colegio Máximo de Córdoba, igual que otras universidades jesuíticas, graduaba únicamente en artes y teología (E. G. González, 2017, pp. 299–317).

época generó una equiparación discursiva o argumentativa entre estas y los colegios. En un memorial de 1637, el provincial Diego de Boroa solicitó al prepósito general de la Compañía de Jesús que convirtiese a la misión de San Ignacio Guazú en colegio, a este en cabeza de las misiones y al superior de las mismas en rector. El argumento principal era que dicha misión “tiene ministerios como los demás [colegios] y escuelas de niños de leer y escribir y musica” (Corteseo, 1969a, p. 288). Después de la expulsión, las autoridades de la monarquía se refirieron a las reducciones como “colegios” en más de una ocasión (Alvear, 1791/2000, p. 128; por ejemplo, Brabo, 1872c, pp. 46, 232 y 353). Sin embargo, las misiones de guaraníes no eran colegios en sentido estricto, sino reducciones, esto es, pueblos que reunían población indígena dispersa y que, en teoría, estaban bajo el control de una orden religiosa solo temporalmente. Los jesuitas estaban a cargo de estas reducciones y por extensión de una serie de tareas administrativas, económicas y educativas, pero la situación desde el punto de vista jurídico y formal era muy diferente a la de un colegio. Dentro de la estructura corporativa de la orden, la única autoridad de las reducciones cuyo cargo era jerárquicamente equivalente al del rector de un colegio era el superior.

Sea como fuere, algunos investigadores han sugerido que en los comienzos de la evangelización la asistencia a las escuelas era masiva (Melià, 1992, pp. 135–156; Neumann, 2015, pp. 68–72). Los textos edificantes de las primeras décadas del siglo XVII ofrecen información contradictoria sobre las características de estas instituciones; algunos hablan de grandes cantidades de alumnos y a veces hasta de la inclusión de mujeres (Tabla 2.I). En una de las primeras cartas anuas del Paraguay se decía que niños y niñas “acuden todos los días ala escuela” y que “sauen la doctrina, y algu.^{os} el catecismo” (Leonhardt, 1927, p. 88). En una carta anua particular de 1634, Pedro Romero (1585-1645) indicó que en la reducción de San José “los niños comiençan ya a leer, cantar y danzar” (Corteseo, 1969a, p. 85). Una carta anua sobre las reducciones del Paraná en 1626 y 1627 sugiere que, aunque ya había dos escuelas diferentes, todos los estudiantes participaban de alguna de ellas:

entre tanto se juntan todos los niños del pueblo a oyr la doctrina, laqual *acabada se dividen en dos escuelas; una de los que aprenden a leer y escribir; y otra de los que presupuestos estos principios, se exercitan en la musica* de voces y instrumentos: unos y otros dan sus lecciones, y oyda su misa se van a casa. A las dos de la tarde se toca campana y acuden otra vez todos y juntamente las niñas y muchachas del pueblo que en lugar a parte aprenden la doctrina y buelven los niños al mismo exercicio de la mañana (Leonhardt, 1929, p. 266, subrayado mío).

Capítulo 2

Otros documentos ofrecen datos numéricos precisos. La carta anua de 1612 indica que la inicial misión del Paraná, San Ignacio Guazú, tenía mil habitantes y que “abra siento y sesenta muchachos de escuela” (Pastells, 1912, p. 167). Una carta anua de San Ignacio del Guayrá (pueblo posteriormente destruido por los *bandeirantes*) de 1617, redactada por Pedro de Oñate (1567-1646), decía que había cinco mil almas y “900 niños de escuelas” (Leonhardt, 1929, p. 155). En una relación de 1621, Marciel de Lorenzana (1565-1632) declaró que en la reducción de San Ignacio Guazú había “docientas y sesenta y seis familias, que, todos hazen numero de mil y sesenta almas” (Page, 1621/2018, p. 150) —una *ratio* de cuatro personas por familia—y que:

Ay escuelas diferentes. El numero de los muchachos que entran continuamente mañana y tarde son mas de cientos, las muchachas solamente entran a las tardes, quitando miércoles y viernes que tambien entran por las mañanas, *son mas de ciento y treinta*, y cada dia se van aumentando (Page, 1621/2018, p. 150, subrayado mío).

En el mismo sentido, la anua de 1635-1637 sobre la reducción de Santa Teresa (abandonada al poco tiempo) decía que había “más de mil familias de indios” y seiscientos estudiantes (Leonhardt, 1929, p. 640). En un testimonio de 1652 sobre la reducción de Santo Tomé, Noël Berthot (1601-1687) declaró que este pueblo tenía “mil y quatrocientas y mas familias”, mientras que “entravan en la escuela nuebecientos muchachos” (Cortesão, 1952, p. 99). Manteniendo la *ratio* de cuatro personas por familia sugerida por Lorenzana, estos testimonios muestran que había entre 15 y 22% de estudiantes en cada reducción.

La proporción tan elevada de estudiantes parece corresponder a la totalidad de los niños de cada pueblo. Pero esto no necesariamente significa que todos los jóvenes recibiesen el mismo tipo de educación. Las escuelas de las misiones eran de primeras letras (así se refirió a ellas Doblas, 1785/1836 a fines del siglo XVIII). La mayoría de las descripciones coincide en que formaban en escritura, lectura, música y danza; algunas añaden incluso aritmética. En la segunda instrucción para las misiones del Guayrá, de 1610, Diego de Torres (1551-1638) ordenaba la fundación de estas instituciones: “pongan luego la escuela de niños: en la cual uno de los compañeros les enseñará la Doctrina (...) También les enseñarán á leer y escribir, cantar y tañer” (Torres Bollo, 1610/1913, p. 586). Pero, aunque en algunas descripciones la enseñanza de la doctrina (el catecismo básico) y de la lectoescritura aparecen mezcladas, varios otros documentos distinguen entre estos dos tipos de educación. En su primera instrucción, de 1609,

Capítulo 2

Torres ordenó que solo algunos niños “se escojan” “para que deprendan á cantar, y leer” (Torres Bollo, 1609/1913, p. 582). En un memorial de 1619 para la misión de Itapúa, el provincial Pedro de Oñate explicitó que existía una precisa jerarquía detrás de las enseñanzas de la escuela: aunque todos los niños memorizaban la doctrina, solo los más selectos de ellos aprendían a leer y escribir y un grupo aún más reducido era entrenado en las artes musicales:

La doctrina se entable con grande exacción, poniendo mucha fuerza en que ninguno de los que pertenecen a ella falte, ni muchacho ni muchacha; y *de los más hábiles se escojan para la escuela no menos de cuarenta; y de los que mejor salieren con leer y escribir se hagan diez y seis y diez y ocho cantores*; y en esto y en todo lo demás que toca al culto divino se ponga gran cuidado y exacción; y entáblese también diez o doce muchachos de los más virtuosos en casa en lugar del colegio de hijos de caciques y uno de ellos lea en el refectorio (Piana & Cansanello, 2015, p. 32, subrayado mío).

La carta anua de 1632-1634 decía que “siempre se escogen” para la escuela “los mas expiertos [sic] y hábiles” (Maeder, 1990, p. 200). Durante su provincialato (1634-1640), Diego de Boroa ordenó que hubiese solo “asta 20 muchachos” en las escuelas (Morales, 2005, p. 553). En el mismo sentido, una carta anua de 1635 informaba la situación de la reducción de San Miguel y distinguía la enseñanza de la doctrina (en la que participaba un 22% de los habitantes, contando cuatro personas por familia) de la “escuela de leer”:

a crecido y aumentadose mucho esta reduccion. ay en ella ochocientas y tantas familias de Yndios y setecientos muchachos de escuela *que entran* todos los dias dos veces *en la iglesia a aprender las oraciones y cathecismo (...)* La musica y *la escuela de leer* esta muy adelantada y los muchachos muy aprovechados y assi leen todos los dias a manana y tarde en el refitorio y cantan las fiestas sus missas en la Iglesia” (Vianna, 1970, pp. 122–123, subrayado mío).

Independientemente de lo que haya sucedido en las primeras décadas de evangelización, desde mediados del siglo XVII las descripciones son enfáticas en lo relativo al carácter limitado y elitista de la educación misional. Además, estos documentos establecen una diferenciación clara entre distintos tipos de escuelas. La carta anua de 1650-1652 hablaba de “una escuela de primeras letras” y otras “para la música vocal e instrumental; para las danzas, y para las ceremonias litúrgicas”; este texto aludía asimismo a la enseñanza —fuera de la residencia

jesuítica— de “las artes mecánicas”, incluyendo “pintura y escultura” y “tejer y bordar” (en el caso de las mujeres) (Salinas, 2008, p. 26). Según José Cardiel (1704-1782), en el siglo XVIII había tres escuelas de distinto tipo: la de enseñanza de lectura y escritura; la de música y danza; y la “de escribir de letra de mano y de la de molde”, es decir de caligrafía (Cardiel, 1758/1900, p. 276). Más tarde, Juan de Escandón (1696-1772) señalaba que los niños de 4 a 6 años en su totalidad aprendían a rezar en la iglesia, pero que “[o]tros de esta y mayor edad están entre tanto en la escuela”, distinguiendo claramente los dos tipos de educación (Furlong, 1965, p. 94). Como lo muestra la Tabla 2.I, los relatos que incluyen el catecismo como parte de la escuela suelen hablar de elevadas cantidades de alumnos, mientras que los textos que restringen las escuelas a contenidos como lectura y escritura hablan de pocos estudiantes.⁹

2.2.2. *La construcción de una élite*

El proyecto de conversión de los jesuitas apuntaba a agrupar población previamente dispersa y a gestionar una nueva realidad, sin destinar para esto más que a dos misioneros por reducción. En consecuencia, era necesario construir una élite indígena colaboradora, capaz de encargarse de tareas administrativas, militares, económicas e incluso pastorales. A manera de ejemplo, desde temprano una carta anua explicaba que “los mas habiles de la escuela” podían servir como catecúmenos de los otros indios, complementando de este modo las tareas de evangelización de los jesuitas (Leonhardt, 1929, p. 86). La crónica de Francisco Jarque (1609-1691) es tal vez la que mejor provee una explicación del funcionamiento de las escuelas con relación a la conformación de una jerarquía y el encumbramiento de un sector definido de la población guaraní. Jarque señalaba:

⁹ Las mujeres solo integran el conjunto de estudiantes en las primeras crónicas, es decir las que se centran en la enseñanza de la doctrina. Esto no significa necesariamente que no hayan participado de la educación letrada; la coincidencia gráfica entre el género masculino y el neutro en la gramática del castellano impide identificar a qué se refieren en concreto las relaciones e historias cuando hablan de “los hijos”, “los indios”, etc. Solo un texto menciona explícitamente la formación letrada de mujeres. Se trata del relato sobre las misiones del capuchino Florentine de Bourges de principios del siglo XVIII, que menciona una escuela para mujeres en que se enseñaba a leer (pero no a escribir) y a hilar y coser, entre otras actividades (Rípodas Ardanaz, 2002, p. 285). Ahora bien, hay varios testimonios que explícitamente indican que las mujeres no eran receptoras de educación letrada. Pedro Lozano señalaba que “los parvulos de ambos sexos” aprendían la doctrina cristiana, pero solo “los niños” aprendían a leer, escribir y contar (Lozano, 1755, p. 168). Sepp indicaba que mientras los “niños indígenas” “aprender a leer y escribir” las “niñas, en cambio, aprender a tejer, bordar y coser” (utilizo la traducción portuguesa de este texto: “os petizes indígenas na escola, que aprendem a ler e escrever. As meninas, em vez disso, aprendem a tecer, bordar e costurar”, en: Sepp, 1951, p. 140).

Capítulo 2

Han producido tan singular efecto los misioneros, a costa de nuevo trabajo, como si les faltaran otros muy superiores a sus fuerzas. En cada reducción han abierto clases para enseñar *a los hijos de los caciques y principales del pueblo* a leer, escribir, contar, cantar y danzar; de estas escuelas nacen admirables frutos, porque se desbastan aquellos tronquillos, se les imprimen más de cerca las virtudes cristianas, *se hacen capaces para gobernar a los demás, para cuidar de las oficinas y haciendas comunes del pueblo; para sobrestantes de las obras y fábricas; para capitanes y cabos de guerra, y mandar a los otros indios* que conducen las embarcaciones; y sobre todo sirven *para ayudar a los misioneros*, enseñando a los más rudos y aun haciendo también algunas misiones (...). El contar se les enseña, porque (...) quedándose en tal rudeza no era posible distinguir el número de pecados en la confesión, y de otras cosas, fuera de ella, para el trato político y buen gobierno. Por esto *no sólo aprenden los muchachos en la escuela a contar, sino también a todo el pueblo*, después de concluido lo sagrado, se les hace repetir en la iglesia la tabla entera, para que sepan explicar con distinción los números. La música, sobre ser tan acostumbrada en la Iglesia de Dios para celebrar los Divinos Oficios y aún desde Moisés en la Ley escrita, es tanto lo que la estiman los indios, que tienen por la mayor divinidad a que puedan subir sus hijos la de cantor; éstos son celebrados en aquellos pueblos como los más letrados, que saben leer la misa y los breviarios en que rezan los padres (Jarque & Altamirano, 2008, pp. 90–91, subrayado mío).

El texto expone efectivamente que la educación misional estaba orientada a configurar una élite político-religiosa. En este sentido, muestra con precisión que había una diferencia entre el aprendizaje de ciertas habilidades generales (por ejemplo, contar) y la educación estrictamente letrada, dirigida exclusivamente a un sector definido de la población misional. En este esquema jerárquico, el mayor grado de alfabetización correspondía a los músicos, que necesitaban aprender a leer —no solo en guaraní sino también en español y latín— para poder entonar sus cánticos durante las prácticas litúrgicas y ceremoniales que ritmaban la vida misional (sobre la estrecha vinculación entre alfabetización y música ver Fahrenkrog, 2020; sobre la música en las reducciones de guaraníes: Illari, 2004, 2006). Estos músicos, y particularmente los “maestros de capilla” —los responsables de la música dentro de las iglesias— eran por lo general los encargados de la educación letrada, que los jesuitas delegaban (Morales, 2005, p. 553). La cita de Jarque manifiesta además el contacto cotidiano que adquirirían estos músicos

con algunos libros en particular, como breviarios y misales, así como también su capacidad para manipularlos.

Dentro de esta configuración elitista y letrada, el lugar de los caciques y su descendencia es ambivalente. El testimonio de Jarque sugiere que sus hijos eran alcanzados por esta educación. En 1742, un memorial del provincial Antonio Machoni (1671-1753) dirigido al superior de las misiones ordenaba precisamente que los hijos de los caciques fuesen educados en las escuelas, “para que aprehendan â leer, y escribir aunque no hayan de ser cantores”.¹⁰ El precepto de Machoni sugiere entonces que para esta época ya existía una distinción clara entre cantores y caciques. Al referirse a quiénes eran los estudiantes, Cardiel incluía a los caciques pero hablaba también de grupos más amplios: la “nobleza del pueblo”, educada en las escuelas, estaba integrada por “los hijos de los caciques, de los Cabildantes, de los músicos, de los sacristanes, de los mayordomos, de los oficiales mecánicos” (Cardiel, 1771/1913, p. 557). Como este testimonio sugiere, los jesuitas construyeron una élite amplia, integrada por los líderes tradicionales pero también por otros guaraníes. Cardiel explícitamente señalaba que “para las escuelas y para monacillos” los jesuitas escogían a los “más hábiles y menos rudos ó de gente de oficio” (Cardiel, 1758/1900, p. 276). Estos indios terminaban conformando “los doctos del pueblo” (Cardiel, 1758/1900, p. 281) y ocupando “los oficios de Alcaldes, Escribanos, Sobrestantes” (Cardiel, 1758/1900, p. 281). Los testimonios posteriores a la expulsión sugieren que los misioneros habían privilegiado precisamente a esos otros sectores —sacristanes y músicos— antes que a los caciques. Francisco Bruno Zavala, gobernador de las misiones tras el extrañamiento, señalaba precisamente:

Los Caziques no son entre los Indios los mas abiles por que los Jesuittas para dominarlos por la ([b])(v)ana altibez que ttienen, y avn soberbia presumptuosa, á muy pocos enseñaban â leer, y escribir ttenian formado para esto otro partido mas adherente, compuesto de los muchachos que les servían, delos s[a]cristanes y s(a)cristancillos, delos músicos y danzantes, estos eran los attendidos, y preferidos aun para los Casamientos y eran los que ttenian el manejo, y empleos del Pueblo, y delas Esttancias; a los Caciques solo los ocupaban en Empleos Milittares (Zavala, 1941, p. 163).

¹⁰ BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, Antonio Machoni, “Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior, y sus consultores, que comunicará â los Padres Misioneros de estas Doctrinas del Parana y Uruguay en la segunda visita del 7 de Mes de Marzo de 1742” (7 de marzo de 1742), en “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 298.

Es claro entonces que los jesuitas estimularon la construcción de una élite indígena sui géneris, hábil en la manipulación de las habilidades letradas e integrada a las prácticas litúrgicas y catequísticas que estaban en el corazón de la misión. En este marco, los caciques conformaban una autoridad que eventualmente podía rivalizar con la de los jesuitas (Wilde, 2009b). En cambio, la nueva élite político-religiosa se manifestaba como especialmente adicta a los misioneros y al proyecto de conversión. Este sector terminó monopolizando los puestos del cabildo, las tareas y actividades religiosas (más adelante me refiero precisamente a los indios congregantes) e incluso la propia formación educativa. La intervención de los jesuitas, en suma, reconfiguró jerarquías y estructuras de poder, estableciendo un contacto estrecho entre el objeto-libro y solo una parte específica de la población misional.

2.2.3. Idioma de la alfabetización

En este punto, es necesario realizar una aclaración sobre la lengua utilizada en la alfabetización de los guaraníes. En el siglo XVIII, las autoridades de la monarquía y los jesuitas discutieron acaloradamente si existía enseñanza del castellano en las reducciones. Los textos más apologéticos, producidos por los misioneros o por sus aliados, insisten en que había escuelas de leer y escribir en castellano y latín en todas las misiones. José de Peralta (1669-1746), obispo de Buenos Aires, declaró en la década de 1740 que los jesuitas enseñaban a “leer y escribir en castellano” a “los niños más capaces” para utilizar sus habilidades en el culto divino (Salinas & Folkenand, 2017, p. 615). El procurador general de Indias, Gaspar Rodero (1669-1742), aseguró que “en cada pueblo había una escuela donde se enseñaba a los niños a leer y escribir en español” (Charlevoix, 1757/1916, p. 89). José Cardiel explicó que los jesuitas intentaban instruir en castellano y comunicarse en esta lengua con los indios de las misiones, pero estos ofrecían una tenaz resistencia (por ejemplo, Cardiel, 1758/1900, pp. 221–227).

A pesar de estos comentarios, la enseñanza básica en las escuelas se realizaba en guaraní. Los jesuitas, ciertamente, instruían en la lectura en castellano y latín, pero no necesariamente en la comprensión de estas lenguas. El propio Jarque explicó que los cantores, es decir los guaraníes más letrados de las reducciones, no eran capaces de leer latín (Jarque & Altamirano, 2008, p. 91). El procurador Juan José Rico (1685-1748) señaló que los misioneros enseñaban “a los niños a leer y escribir en español y latín, lo que saben tan bien, que *cuesta trabajo de persuadirse que no sepan perfectamente estas dos lenguas*” (Charlevoix, 1757/1916, p. 91, subrayado mío), reconociendo una diferencia entre leer y entender estos idiomas. Las autoridades de la monarquía admitieron precisamente esto después de una serie de

Capítulo 2

averiguaciones, pues en 1743 el Consejo de Indias indicaba que los indios de las misiones tenían “escuela de leer y escribir” en “español, y aun latín, [pero] sin entender lo que leen ó escriben” (Pastells & Mateos, 1948, p. 492). Antonio Sepp (1655-1733) explicó con claridad, a principios del siglo XVIII, que las escuelas no pretendían enseñar a comprender y que el objetivo era evitar la comunicación fluida con los españoles e hispano-criollos:

Tampoco hay escuelas primarias o colegios ni academias de artes liberales como en Europa. Nuestros jóvenes aprenden solamente a leer y escribir textos en lengua castellana o latina, *no para que lleguen a hablar o a entender el castellano o el latín, sino para que sepan cantar en coro canciones en estos idiomas y para que los niños que nos sirven puedan leernos lecturas españolas o latinas en alta voz, durante las comidas en el refectorio. Procedemos de tal manera para evitar cualquier comunidad entre nuestros indios y los españoles* (Sepp, 1714/1974, p. 196, subrayado mío).¹¹

Desde luego, el debate del siglo XVIII no giraba en torno a si los indios de las misiones eran capaces de leer el castellano o el latín, sino más bien a si podían entenderlos. En su defensa polémica, los jesuitas aprovecharon los equívocos sobre la definición de la lectura en la época. De acuerdo a Margit Frenk, hasta el siglo XVII era posible (y aceptable) que alguien leyese sin entender.¹² Los misioneros impulsaron prácticas de lectura colectiva de este tipo, por ejemplo en el refectorio: sus descripciones insisten en la maestría guaraní para la pronunciación correcta (véase el capítulo 6). El orden de prioridades en la educación de la época era, primero, pronunciar con corrección; segundo, escribir adecuadamente; por último, comprender la materia leída (Frenk, 2013, pp. 46–53; como esto lo sugiere, leer y escribir eran habilidades que se adquirían por separado). En el caso del idioma guaraní, Neumann señaló que la enseñanza implicaba la capacidad de descifrar las letras para reconocer un texto ya conocido y a menudo memorizado (por ejemplo, el catecismo): la lectura era en este sentido una forma de recitación (Neumann, 2015, pp. 80–86). A pesar de esto, es evidente que algunos guaraníes, especialmente los que escribieron libros y sermones, eran capaces de entender el español y el

¹¹ Contrastando diversas fuentes pro-jesuiticas, Charevloix llegó a esta misma interpretación desde Francia (Charlevoix, 1756/1912, p. 57).

¹² En el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, “leer” es “pronunciar con palabras lo que por letras esta escrito” (Covarrubias y Orozco, 1611, f. 87r). El posterior *Diccionario de autoridades* repite la definición de Covarrubias, pero con un añadido significativo que da cuenta de la generalización de la lectura silenciosa: “Pronunciar lo que está escrito, o repassarlo con los ojos” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, primera acepción de “Leer”). La comprensión de la materia leída no forma parte de la definición en ninguno de los dos casos, pero cabe destacar que en el *Diccionario de autoridades* los ejemplos de la manera de usar el verbo parecen incluir el entendimiento.

latín, manejando incluso saberes propios de la formación retórica de los jesuitas (Brignon, 2019).

Aunque la literatura antijesuítica posterior a la expulsión cuestionó los alcances generales de la alfabetización en las reducciones,¹³ la educación misionera no pudo más que tener un hondo impacto en un sector de la población indígena. Según el historiador Pedro Lozano (1697-1752), el cacique Miguel Atiguayé pronunció un discurso en favor de los jesuitas en que señaló que “[n]uestros hijos [ahora] saben leer, saben escribir, saben musica, lo que nunca supo nuestra Nacion” (Lozano, 1755, p. 743). Además del valor concedido a estos conocimientos, el comentario de Atiguayé es una manifestación de la tradicional apertura hacia la alteridad de los guaraníes. Las sociedades indígenas americanas no conciben la identidad como un fenómeno cerrado e idéntico a sí mismo, sino más bien como un proceso flexible, múltiple y abierto hacia el afuera, que incluso integra poderes y atributos otros a través del canibalismo (Fausto, 2005). Siendo esto así, la formación letrada reconfiguró jerarquías y liderazgos entre los guaraníes, permitiendo solo a un sector específico de la población la plena incorporación y manipulación del poder externo representado por el código y la lectura. Para utilizar las categorías de la historia social de la cultura escrita propuestas por Petrucci (Petrucci, 2003, pp. 27–40), podría decirse que —dentro de un panorama general de analfabetismo— la educación misionera dio lugar al surgimiento de: a) alfabetizados profesionales en lengua guaraní, capaces de utilizar la lectura y la escritura de forma básica para fines laborales, como los mayordomos de estancias; b) alfabetizados instrumentales, acostumbrados a la lectura constante, como los secretarios, los cantores y los músicos, figuras todas sin duda habituadas a la manipulación de ciertos libros; c) y unos pocos indios plenamente cultos, que dominaban con maestría las habilidades letradas en más de un idioma y que podían discurrir sobre teología y predicación.¹⁴ La educación letrada y la transmisión de valores cristianos acercaron entonces a algunos indios a las bibliotecas, la lectura y los libros, contribuyendo a modificar sus representaciones en un contexto socio-político novedoso.

¹³ Negando incluso la capacidad de pronunciación de los guaraníes, en 1785 Doblas decía que los indios “no entienden lo que leen, ni pueden pronunciar bien el latín, ni el castellano” (Doblas, 1785/1836, p. 64). Félix de Azara, por su parte, declaraba que ningún indio “sabía leer, y los músicos decían de memoria las misas que cantaban”. Los que escribían habían aprendido “más bien á pintar las palabras, porque no las leían” (Azara, 1790/1904, p. 420).

¹⁴ Armando Petrucci formuló un esquema de seis categorías de alfabetizados: además de los analfabetos, los alfabetizados instrumentales, los alfabetizados funcionales y los cultos, el paleógrafo italiano incluyó a los semianalfabetos gráficos (personas que pueden escribir textos breves, como su firma, y sin capacidad de entender lo que leen) y a los semianalfabetos funcionales (quienes son técnicamente capaces de leer, aunque rara vez practican la lectura, y que escriben esporádicamente). Es evidente que existieron sectores de este tipo en las misiones, pero es difícil identificarlos en los testimonios y la documentación.

Capítulo 2

Texto	Autor	Año	Cantidad de escolares	Mujeres	Doctrina (en escuela)	Lectura	Escritura	Aritmética	Música	Danza	Hilar y coser	Castellano
<i>Cartas anuas 1609-1614</i>	Diego de Torres	1609 - 1614	Muchos	X	X	H	H	-	-	-	-	-
<i>Cartas anuas 1615-1637</i>	Varios	1615 - 1637	Muchos	-	-	X	X	X	X	X	-	-
<i>Relación de las misiones del Paraguay</i>	Marciel de Lorenzana	1621	Muchos	X	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>Conquista espiritual del Paraguay</i>	Antonio Ruiz de Montoya	1639	-	-	-	X	X	-	-	-	-	-
<i>Cartas anuas 1650-1654</i>	Varios	1650 - 1654	-	X	-	X	X	-	X	X	M	-
<i>Insignes misioneros</i>	Francisco Jarque	1687	Pocos	-	-	X	X	X	X	X	-	-
<i>Jardín de flores paracuário</i>	Anton Sepp	1714	-	-	-	X	X	-	-	-	-	X
<i>Viaje a las Indias Orientales...</i>	Florentine de Bourges	1718	Muchos	X	X	X	H	-	-	-	M	-
<i>Il cristianesimo felice</i>	Ludovico Antonio Muratori	1743	Pocos	-	-	X	X	X	X	-	-	-
<i>Carta y relación de las misiones...</i>	José Cardiel	1747	Pocos	-	-	X	X	-	X	X	-	-
<i>Declaración de la verdad</i>	José Cardiel	1758	Pocos	-	-	X	X	-	X	X	-	X
<i>Carta a Burriel</i>	Juan de Escandón	1760	Pocos	-	-	X	X	-	X	X	-	-
<i>Breve noticia de la numerosa...</i>	Jaime Oliver	Post-1768	Pocos	-	-	X	X	-	X	-	-	-
<i>Breve relación de las misiones...</i>	José Cardiel	1771	Ambiguo	-	-	X	X	-	X	X	-	-
<i>Costumbres de los guaraníes</i>	José Cardiel	1779	-	-	-	X	X	-	X	X	-	-
<i>Compendio de Historia del Paraguay</i>	José Cardiel	1780	Ambiguo	-	-	X	X	-	X	X	-	X
<i>La República de Platón y los guaraníes</i>	José Manuel Peramás	1793	Pocos	-	-	X	X	X	-	-	-	X

*Tabla 2.I. Las escuelas de las misiones según las crónicas de los siglos XVII y XVIII.*¹⁵

¹⁵ Las fuentes están consignadas en la propia tabla. La “H” refiere exclusivamente a “Hombres” y la “M” a “Mujeres”. La “x” en castellano para el *Jardín de flores paracuário* de Sepp alude solo a la pronunciación.

2.3. “Le aplicó el librito de las reglas”: usos curativos de los libros y la cultura gráfica

Las reducciones constituían espacios de producción, circulación y acumulación de escritura. Las autoridades de los pueblos utilizaban escritos asiduamente y la economía de cada misión era registrada en libros de contabilidad. La iglesia y el cementerio estaban saturados de inscripciones y mensajes escritos que podían ser vistos y leídos a la distancia (lo que se ha llamado “escritura expuesta”):¹⁶ por ejemplo, los muros incluían símbolos como los monogramas de la Virgen María (una “A” sobre una “M”, que significa “Ave Maria”) y de Jesús (“IHS”, es decir “Iesus Hominum Salvator”, utilizado como sinécdoque de la Compañía de Jesús: Imagen 2.I) (Furlong, 1962b, pp. 143, 145, 161, 234, 235, 237, 278, 451, 456 y 554), varias esculturas llevaban mensajes escritos, entre ellos el acrónimo “INRI” (“Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum”) (Emmerling & Gramatke, 2019, pp. 160–163, 200–201 y 362–363), y las lápidas concentraban “escrituras últimas” (Petrucci, 2013), a menudo en guaraní. Los símbolos y ciertos nombres eran en ocasiones representados por los guaraníes durante sus danzas y festividades (Furlong, 1953b, pp. 165–167; Peramás, 1946a, p. 86). Breviarios, misales y manuales litúrgicos estaban además ampliamente presentes en las iglesias y, aunque no todos los guaraníes circulasen regularmente por la residencia de los jesuitas, no podían ignorar que allí se encontraban la biblioteca y el archivo (sobre la distribución espacial de los libros véase el capítulo 4). Gracias a prácticas de delegación de la escritura y la lectura, existía un contacto mediado de la población misionera con el universo letrado, que de este modo trascendía los círculos alfabetizados (Neumann, 2015, pp. 80–86). La cercanía de los libros y la escritura con la iglesia y las tareas religiosas da cuenta del carácter hierático que los jesuitas atribuyeron a los libros en el contexto misional, usados como materiales sagrados.¹⁷

¹⁶ Armando Petrucci define “escritura expuesta” como “cualquier tipo de escritura concebido para ser usado, y efectivamente usado, en espacios abiertos, o incluso en espacios cerrados, con el fin de permitir una lectura plural (de grupo o de masas) y a distancia de un texto escrito sobre una superficie expuesta. En efecto, la exponibilidad y, por tanto, la exposición hacen de medio para un contacto potencialmente masivo, o, en cualquier caso, más relevante numéricamente de cuanto pueda ocurrir con un texto contenido en un libro o en un folio, destinado a la lectura individual. Condición necesaria para que esto ocurra es que la escritura expuesta sea suficientemente grande y presente de manera suficientemente evidente y clara el mensaje (verbal y/o visual) del que es portadora” (Petrucci, 1999, p. 60).

¹⁷ En algunas ciudades del Río de la Plata, como Córdoba, era común que los edictos de la Inquisición y las excomuniones se publicasen a través de su colocación en las puertas y los muros de las Iglesias y se leyesen colectivamente (Benito Moya, 2020). Esto constituía un eficaz dispositivo en el disciplinamiento social de las poblaciones. Es posible que en las misiones sucediese algo parecido, aunque los testimonios no abundan. En el inventario del pueblo de Santiago, en 1768, se indicó la existencia de “[d]os tablas, en donde están escritos los decretos de la Inquisición, que suelen leer cada año, y otra tabla, en donde está escrita la distribución ordinaria de los indios, y otra en donde están escritos los Padres que murieron en este pueblo” (Brabo, 1872c, p. 401).



Imagen 2.I. Monograma de la Compañía de Jesús en San Ignacio Miní.¹⁸

Entre las múltiples situaciones en que existía un contacto estrecho de la población misionera con la cultura gráfica en general y los libros en particular, cabe destacar las prácticas de uso curativo de estampas, dibujos, pinturas, pequeños papeles escritos y también volúmenes, cuyas alusiones se cuentan por decenas en las cartas anuas, relaciones e historias. Desde luego, no se trata de un fenómeno específico de las reducciones de guaraníes. Varias investigaciones han mostrado la imbricación entre usos curativos-propiciatorios y rituales físicos a partir de imágenes, estampas, libros como la Biblia e incluso textos manuscritos durante las Edades Media y Moderna en Europa (Bouza, 2001, pp. 93–108; Chartier, 1994b, pp. 171–175, 2016, pp. 29–31; Christian, 1991; Davies, 2010; Rudy, 2011). Para la Castilla de la segunda mitad del siglo XVI, William A. Christian ha señalado que los usos curativos de grabados, imágenes, esculturas y reliquias —de santos y de la Virgen María— estaban asociados a menudo a las ermitas y santuarios de pueblos rurales. Cada santo se especializaba en la curación de una dolencia específica, mientras que la Virgen María tenía poderes más generales, vinculados en particular con su rol maternal y los niños. Aunque estas prácticas eran comunes en Castilla

¹⁸

Fotografía tomada de: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/Ruinas_San_Ignacio_Mini_Placa_Iglesia.jpg [consultado 1/9/2022].

Capítulo 2

antes del Concilio de Trento (1545-1563), el uso de estampas y grabados se generalizó sobre todo a partir del siglo XVII, es decir, en el marco más general de la cultura barroca.

La especialización de cada figura estaba en las reducciones particularmente clara: los grabados de San Ignacio eran invocados en casos de partos peligrosos, mientras que los de San Francisco Javier y la Virgen María curaban enfermedades y pestes (esto último no sucedía sin embargo en Castilla: Christian, 1991, pp. 123–124). Los jesuitas conservaban algunas de estas imágenes dentro de sus libros religiosos, disponibles para ser utilizadas en cuanto tuvieran necesidad. Diego de Torres indicó en la carta anua de 1613 que un jesuita “saco del Breuario vna estampadnr So Pe Ygnacio” y la envió a través de “un muchacho” a “una yndia [que] dos días [atrás] auia Reuentado deparato”, gracias a la cual parió sanamente (Leonhardt, 1927, p. 189). Las cartas anuas de 1626 y 1627 mencionan el poder sanador de “una estampa de la Santíssima Virgen”, así como también de la estampa de San Ignacio (Leonhardt, 1929, pp. 319–320). Diversos tipos de imágenes, no solo grabados, podían cumplir esta función curativa (Bollini & Levinton, 2018, pp. 105–119) y al parecer los indígenas solían guardarlas “como medios para atraer las bendiciones de Dios, y experimentar muchas veces maravillosos efectos” (Maeder, 2007, p. 106). En una carta anua sobre el colegio de Asunción de 1628-1631, los jesuitas explicaban que las estampas de Ignacio que utilizaban eran “de las primeras q hizo sacar el P.º P.º de Rivadeneyra y della se ha hecho celebre mencion en las annuas passadas” (Leonhardt, 1929, p. 430). El historiador jesuita Pedro de Ribadeneira (1526-1611) publicó efectivamente en latín una *Vita Ignatii Loiolae* en 1572, que años más tarde fue traducida al español y a otros idiomas. Algunas de estas ediciones contienen grabados de Ignacio; la Imagen 2.II es, en este sentido, la primera representación visual del fundador de la Compañía de Jesús incluida en una de estas ediciones (Page, 2019).

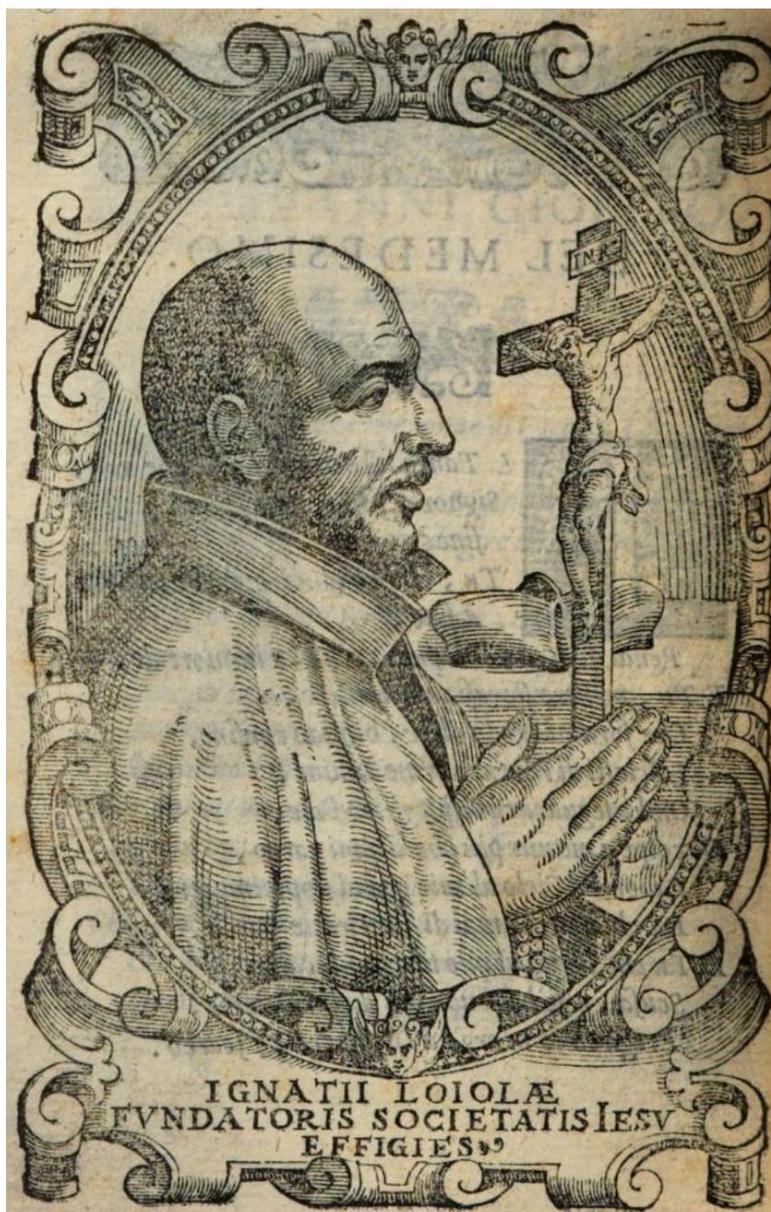


Imagen 2.II. Retrato de Ignacio de Loyola en Vita del P. Ignatio Loiola (1587) de Pedro de Ribadeneira.¹⁹

Pero no se trataba únicamente de representaciones visuales. Según la carta anua de Santos Mártires del Caaró (pueblo trasladado luego a la actual ubicación de Mártires, provincia argentina de Misiones), en 1634 los jesuitas usaron, junto a una imagen de San Ignacio, “el librito de las reglas” para procurar el parto saludable de una mujer enferma, lo que sugiere un solapamiento ambiguo entre cultura visual y cultura del libro. La expresión “libro de las reglas” es común en la documentación jesuítica: alude a una amplia variedad de códigos impresos y

¹⁹ Ejemplar de British Library disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=AVBsn5pD3isC> [consultado 1/9/2022].

Capítulo 2

manuscritos normativos de la Compañía de Jesús, entre los que cabe destacar las *Constituciones* de la orden, las varias ediciones de las reglas (*Regulae Societatis Iesu*), los volúmenes del cuerpo jurídico completo (*Institutum Societatis Iesu*) y los múltiples manuscritos realizados en el contexto misional, que consisten en compilaciones de preceptos, órdenes y cartas de las autoridades (provinciales y prepósitos generales) y de los cuales se conservan algunos ejemplares.²⁰ Es probable que en este caso la expresión refiera a los pequeños libros de las reglas, de los que ya existían varias impresiones en la década de 1630, muchas de ellas con el monograma de la Compañía de Jesús —que los indios conocían bien: véase de nuevo la Imagen 2.I— en su portada (Danieluk, 2018). El documento señala:

Otra Yndia llamada Ana tobayase estaba assi mismo muy apretada con recios dolores de parto. vinieron sus deudos a avisar al P.^e el qual fue luego a la chacara donde estaba La enferma hallola muy apretada. confessola y luego *le aplico el librito de las reglas y una Imagen de nro P.^e S. Ignacio*, diziendole a la india que le prometiese dos missas al S.^{to} que el se las diria, y que el niño se llamaría Ignacio (...) al cabo de los ochos dias pario un niño y ella reconocida a su bien hechor cumplio luego su voto, y quedo sana (Vianna, 1970, p. 110, subrayado mío).

Nicolás del Techo relata un hecho similar que tuvo lugar durante la construcción de una iglesia en Itatín, pero en que la mecánica de la salvación operó no a través de la aplicación de un libro, sino de la lectura del Evangelio:

Mientras se fundaba la iglesia, cayó un gran madero sobre la cabeza de un operario, y éste quedó como difunto. Temiendo el P. [Ignacio] Martínez que con motivo de tal desgracia vacilase la fe de los indios, imploró el socorro divino, y con buen éxito, pues apenas se puso las ropas del culto y *leyó el Evangelio*, el indio reputado por muerto se levantó, y al día siguiente continuó en la fábrica del templo (Del Techo, 1673/1897d, p. 222, subrayado mío).

La costumbre de utilizar grabados y libros como artefactos con poderes curativos estaba sin duda extendida dentro de la Compañía de Jesús. La carta anua de 1663-1666, redactada por Andrés de Rada (1601-1672), muestra que los misioneros encontraban inspiración para esto en

²⁰ Véase la nota 6 del capítulo 6.

Capítulo 2

los volúmenes de las bibliotecas de las reducciones. El documento alude específicamente a *Opera parthenica de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei* de Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), uno de los autores más populares en las “librerías” jesuíticas de todo el mundo —y uno de los pocos escritores que tuvo el privilegio de ser traducido al guaraní—. El libro, publicado póstumamente en 1659, era un tratado espiritual y no un texto de medicina. Rada indicó:

El pueblo de Santa María [la Mayor] sufría mucho por la cruel peste (...) y todavía no se veía mengua del contagio; cuando se les ocurrió a los padres, combatirlo de un modo. Estaba a la mano un libro recién publicado del padre Juan Eusebio [Nieremberg] intitulado: *Opera Parthenica*. Lo leía uno de los padres y en el séptimo opúsculo, epíst. 10, pág. 409 encontró, que a muchos era saludable remedio agua tocada con cierta esquila con la inscripción: *In conceptione tua, Virgo, immaculata fuisti: Ora pro nobis Deum, cuius filium peperisti*. ¡Cosa maravillosa! Se tomaba el agua con aquella esquila, y al instante amainó aquella calamidad, tanto que ya nadie fue atacado por la epidemia, y los postrados en cama para esperar su último instante, recobraron sus fuerzas y sanaron (Salinas & Folkenand, 2013, p. 105; el subrayado figura en la edición citada).²¹

La Iglesia católica cuestionaba el uso de amuletos y talismanes como dispositivos mágicos, pero la censura afectaba a los papeles escritos —como el utilizado en Santa María la Mayor— únicamente cuando incluían fórmulas supersticiosas o idiomas extraños que pudieran canalizar mensajes satánicos (Bollini & Levinton, 2018, pp. 158–166).²² Como se observa en la cita de Rada, los jesuitas tenían cuidado en escribir estos papeles en latín y no en guaraní (ni siquiera en castellano). Francisco Jarque refirió un ejemplo similar en su crónica de 1687, en este caso con la invocación de San Francisco Javier:

a su fe sencilla, corresponde nuestro Señor con milagrosos efectos; porque no son pocos los enfermos que sanan con sólo aplicarles un papelito con el nombre de san Francisco

²¹ La traducción de la frase es: “Virgen, en tu concepción fuiste immaculada; ora por nosotros a Dios, cuyo hijo pariste”.

²² El principal manual de demonología producido al interior de la Compañía de Jesús, *Disquisitionum magicarum libri sex*, de Martín del Río, editado por primera vez en 1599-1600, incluía una sección de su primer libro (“De Magia in genere, et de Naturali, ac Artificiosa in specie”) sobre amuletos y talismanes (“Quaestio IV. De amuletis, et periapsis”). El libro estaba presente en las bibliotecas de los colegios del Paraguay (Fraschini, 2005a, p. 331; Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006, p. 266). Actualmente, se conserva un ejemplar de 1633 con el exlibris relativo al colegio jesuítico de Corrientes. Véase BN, TES3A153101, Martín del Río, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex* (1633), portada.

Capítulo 2

Javier, que piden escriba el misionero, diciendo: *Sancte Francisce Xavieri, ora pro nobis*, por no alcanzarse allí reliquias del santo ni aun estampas, sino raras. En dicho papel hallan receta para curar cualquier dolencia (Jarque & Altamirano, 2008, p. 109; el subrayado figura en la edición citada).

Es posible que, como señala este documento, las estampas fuesen todavía “raras” en el siglo XVII; los viajes de los procuradores, que analizo en el capítulo 3, importaron grabados de a miles, pero lo hicieron sobre todo en la centuria siguiente. En cualquier caso, este tipo de prácticas acercaban la cultura gráfica en general y la cultura del libro en particular tanto a los sectores alfabetizados como iletrados de la población misionera. Los libros, los textos y los grabados circulaban ampliamente entre los indios, convirtiéndose en objetos familiares y cotidianos que tenían un valor añadido: su capacidad milagrosa y curativa, que contrarrestaba la representación de los volúmenes como artefactos dañinos. Christian ha explicado los mecanismos psicológicos detrás de la extensión de este tipo de curaciones milagrosas: para que un grabado o un libro de un santo o de la Virgen María fuesen eficaces en sus fines rehabilitadores, la persona que los utilizaba o a quien se les aplicaban debía tener una profunda creencia en ellos. Dado un conjunto de personas enfermas e intervenidas de este modo, necesariamente existiría una proporción variable de individuos que, “ya sea por intervención divina, por pura suerte o por la fuerza psicológica de la fe” (Christian, 1991, p. 128), sentirían la cura de su dolencia. El conocimiento de este hecho en poblaciones más amplias extendería la creencia: cada vez más personas recurrirían a estos grabados o a estos libros; en consecuencia, necesariamente crecería el número absoluto de personas curadas (no así la proporción relativa). El mecanismo era por lo tanto particularmente eficiente por el impulso que daba a la evangelización, pero además los jesuitas no utilizaban cualquier imagen o libro, sino fundamentalmente aquellos asociados a su orden religiosa. La intervención, junto a la escritura expuesta misional, formaba así parte de un programa gráfico que apuntaba, en última instancia, a construir la identidad y el espacio de la reducción como dimensiones cristianas e incluso ignacianas. La orientación curativa recibida abiertamente por los indios constituía entonces un componente más general del proyecto jesuítico de conversión.

2.4. “En este libro están escritas todas las buenas obras que has hecho”: una síntesis cristiana y devota

2.4.1. El “libro de la vida”

La divinidad y el libro estaban íntimamente conectados con las concepciones católicas de la época: era común aludir a la existencia de un código arquetípico, que contenía todo el conocimiento a través de la palabra divina, o comprender al universo como un libro y a Dios como su escritor (Mignolo, 2003, pp. 69–96). En las reducciones, estas nociones se manifestaron a través de sueños y visiones indígenas que canalizan el *topos* cristiano tradicional del “libro de la vida”, metáfora del libre albedrío y de la persona cristiana como autora de su destino y salvación.²³ El “libro de la vida” constituye la síntesis en la configuración de una representación sacralizada del libro, asociada a los aspectos benignos de la evangelización. Los ejemplos al respecto son abundantes. En una carta anua de 1634 relativa a la misión de Santos Mártires de Caaró, se señala que una india que estaba a punto de morir producto de la “enfermedad de las cámaras” (probablemente disentería) vislumbró a un santo —a quien confundió con uno de los jesuitas del pueblo— que le anunció su pronto deceso. Este tenía “en una mano una cruz muy linda, y en la otra un libro muy resplandeciente” (Vianna, 1970, p. 84). Un lustro más tarde, Ruiz de Montoya relató que a un indio de la reducción de Concepción se le apareció una figura que “parece fue San Francisco Javier”, que vestía “sobrepelliz y estola” y que tenía “un libro en la mano” (Ruiz de Montoya, 1639/1989, pp. 211–212). El santo instó al indio a confesarse correctamente y ahuyentó a un demonio.²⁴ La carta anua de 1650-1652 habla de un cacique “muy tentado a la voluptuosidad” que “vio en sueños a un joven” quien

²³ La metáfora era común en la escritura hagiográfica jesuítica. Por ejemplo, en la *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu* (1673) de Nicolás del Techo hay varias alusiones a esta idea relativas a la vida de determinados jesuitas: “Cuánto padeció (...) es cosa que estará escrita en el libro de la vida” (Del Techo, 1673/1897a, p. 134); “aquellos héroes ejecutaban cosas que merecen constar en el Libro de la Vida” (Del Techo, 1673/1897a, p. 235); “todo está escrito en el libro de la vida” (Del Techo, 1673/1897e, p. 57); “sus actos heroicos estarán escritos en el libro de la vida” (Del Techo, 1673/1897e, p. 100). En una carta anua de 1661 se menciona la confesión de un indio de Santo Tomé: “en reconocim.¹⁰ hizo una confession general de toda su vida, para... començar libro nuevo. Muy viejo y envejecido tenia el [libro] de su vida passada” (Vianna, 1970, p. 207). Libro y vida son aquí equivalentes. Es probable que los misioneros utilizaran este tópico en la predicación oral y que a través de esta vía fuese internalizado por los guaraníes.

²⁴ El libro en que se contiene esta anécdota, la *Conquista espiritual*, fue traducido al guaraní durante el siglo XVIII y tuvo una amplia circulación en las misiones (se conocen al menos tres copias de distintas fechas). Aunque el traductor fuese probablemente un jesuita, el texto estaba destinado a un público indígena (Cerno, 2016; Ringmacher, 2021). La aparición del santo fue traducida de manera literal, incluyendo la referencia al libro (“San Francisco Xavier Sobrepelliz, hae Estola pıpe oñe mondebo, hae quatia opope herecobo oyehechauca ychupe na oyabo”) (Almeida Nogueira, 1733/1879, p. 300). Este texto sugiere una de las posibles maneras en que circulaban este tipo de representaciones entre la población guaraní.

Capítulo 2

“le mostró escritos en un libro” sus malos pensamientos, a raíz de lo cual se arrepintió y confesó (Salinas, 2008, p. 32). Las figuras aparecidas en sueños encauzaban la misma propuesta de disciplinamiento de los jesuitas, orientada a la dirección y modificación de comportamientos y conductas.

En una carta anua de 1653-1654, Diego Francisco Altamirano (1626-1704) aludió específicamente a la visión de un congregante de San Ignacio Guazú:

la mesma Reyna vino del cielo a consolar a un devoto congregante en cuyo pecho tubierõ siempre el mejor lugar los obsequios desta S.^{ra} llegò en su ultima enfermedad a los terminos de su vida, pero antes de morir, durmiendo un misterioso sueño, se le apareciò toda gloriosa Maria, y con un hermoso libro en las manos, le hablò cariñosa, diciendole: *hijo en este libro estan escritas todas las buenas obras, q as hecho en mi servicio: consuelate q presto vendras a recibir el premio de ellas* (Cortesão, 1952, p. 245, el subrayado es de la edición).²⁵

Este libro “hermoso” o “muy resplandeciente” contenía las pruebas de las buenas obras de los indios misionales y se constituía en garantía de su salvación. El volumen onírico se asociaba así a la importancia de la experiencia y las buenas obras en la concepción salvífica del catolicismo. Las imágenes de estas visiones probablemente estaban inspiradas en la predicación y la imaginería estimulada por los jesuitas. La expresión “libro de la vida” es efectivamente común en la Biblia (Éxodo 32:31-33; Salmos 69:27-28, 56:8 y 139:16; Daniel 12:1; Malaquías 3:16; Filipenses 4:3; Apocalipsis 17:8, 20:15 y 21:27) y Serge Gruzinski ha argumentado que la aceptación indígena de lo sobrenatural cristiano, en tanto que experiencia subjetiva, se canalizó precisamente a través de sueños y visiones. Los jesuitas estimularon esta exaltación religiosa y utilizaron su contenido como materia de predicación. Construyeron así una “dramatización deliberada con trazas de psicodrama colectivo” que les permitía llevar a las poblaciones indígenas a “estados de depresión o de excitación profundos” (Gruzinski, 2016, p. 197), por lo demás característicos de la cultura barroca.

Los jesuitas intervinieron directamente sobre las representaciones indígenas al proponer modelos específicos de interpretación, consistentes en una lectura cristiana

²⁵ Existe una versión diferente de este mismo sueño: “Había un congregante moribundo, el cual no sólo vio una luz, sino a la misma Santísima Virgen, la cual lo consoló en sus angustias mostrándole un hermoso libro, diciendo que contenía los obsequios que había ofrecido en su honor con tanta frecuencia, por lo cual pronto sería premiado en el cielo eternamente. Que se sosegara por lo tanto. Tres días después, rodeándolo y llorándole los suyos, vio a dos ángeles hermosísimos, que habían venido para llevarle al cielo” (Salinas, 2008, p. 157).

Capítulo 2

simplificada de las visiones comunes. Los modelos fueron internalizados e incorporados por los indios; como no podía ser de otra manera, incluían los contenidos básicos de la imaginería cristiana (el cielo, el infierno, los santos y los demonios) y el mensaje de reforma de los comportamientos propios del catolicismo postridentino. En este sentido, se configuró entre los indios una representación general del libro que expresaba la orientación general de la religiosidad misional y de las prácticas devocionales ignacianas, tendientes a la interiorización de una sensorialidad y una visualidad cristianas, en un sentido disciplinador. La intervención de los jesuitas explicando (cristianizando, sacralizando) los sueños y visiones de los indios aparece con claridad en un testimonio muy temprano, de 1615. Un habitante de las misiones de Loreto y San Ignacio del Guayrá relató un sueño en que vio solamente a una persona con un libro, sin tener en claro cómo interpretar este hecho. Entonces el jesuita “explico” el sueño “sacando alg^a moralidad”:

Vnapers^a que otro tiempo no auia tenido buena vida affirmo q estando vna noche ensu aposento vio entrar por lapuerta vn bulto grande figura de hombre, el cauello largo, y envna mano vna espada reluciente, y debaxo el brazo vngran libro pendiente del hombro... vnas correas, y de la cintura avajo el vestido erade trompetas, y en laotra mano traya vngran trompeta. Elp^e le explico esto sacando alg^a moralidad conque lapers^a se enmendo, y prosigue bien (Leonhardt, 1929, p. 35).

Este testimonio no explicita de qué manera concreta el jesuita “explico” el sueño, pero es evidente que para hacerlo recurrió a las imágenes generales de lo preternatural y sobrenatural cristiano. En las reducciones de guaraníes se desarrolló una amplia circulación y producción de esculturas de bulto que representaban santos (Bailey, 1999a, pp. 144–182; Bollini & Levinton, 2018; Plá, 1975/2006; Sustersic, 2010). En esta imaginería, la figura del santo que sostiene un libro es habitual y, por lo tanto, ha de haber contribuido a dotar de un sentido a las visiones de los indios. Los jesuitas importaron muchas esculturas para adornar las iglesias de las misiones, pero el grueso de la producción corresponde a los talleres indígenas. La mayoría de las obras conservadas, como sucede en general con el arte reduccional, corresponden al siglo XVIII. La representación suele consistir en un santo con un libro cerrado en su mano izquierda, aunque en ocasiones puede estar abierto e incluso servir como soporte de una custodia o del Niño Jesús. Héctor H. Schenone ha indicado que el libro es un “atributo muy genérico” y que está especialmente presente en las esculturas de los sujetos que redactaron las reglas de las órdenes religiosas (Schenone, 1992b, p. 790). En las misiones, la escultura más común con un

Capítulo 2

libro es la de San Pedro, cuyo texto es obviamente su evangelio bíblico, un *Tûpã quatiá* para los guaraníes. Pero es destacable la figura de San Ignacio (*El Barroco en el Mundo Guaraní. Colección Latourrette Bo*, 2004, p. 34; Emmerling & Gramatke, 2019, pp. 318–321), cuyo libro es el de las reglas jesuíticas, que los misioneros utilizaron en sus prácticas curativas (Imagen 2.III). Estos santos manifiestan una actitud de contención y acogida similar a la descrita en las ensoñaciones de las cartas anuas. Bollini y Levinton han sugerido que las apariciones de los santos o la Virgen en los sueños de los guaraníes “quizá surge[n] de una pintura o escultura que ha visto el indio” (Bollini & Levinton, 2018, p. 176), al mismo tiempo que señalaron que la iconicidad misional está atravesada por un halo onírico, resultado por lo menos en parte de la imaginación plástica propia de los ejercicios espirituales (Bollini & Levinton, 2018, pp. 167–172). Dada la importancia de esta imaginación plástica y de una imagería ubicada por lo general en la iglesia, es probable que los ensueños en que el libro ocupaba un lugar central estuviesen particularmente extendidos entre los indios más devotos de cada reducción, integrantes de un sector particular de la élite: los congregantes.²⁶

²⁶ Sin ánimo de exhaustividad, hay esculturas misioneras de santos con libros en Paraguay (Museo de San Ignacio Guazú, Museo Jesuítico de Santiago, Museo de Santa María de Fe, Colección Latourrette Bo de Asunción, Museo Monseñor Juan Sinforiano Bogarin de Asunción, iglesia y oratorio de Nuestra Señora de Loreto en Santa Rosa), Brasil (Museo Municipal Apparício Silva Rillo de São Borja y Museu das Missões de São Miguel das Missões) y Argentina (Museo Jesuítico Nacional en la estancia de Jesús María. Las referencias pueden encontrarse sobre todo en los catálogos de museos e historiadores del arte, además de algunas investigaciones puntuales (Bollini & Levinton, 2018; *El Barroco en el Mundo Guaraní. Colección Latourrette Bo*, 2004; *Museo de San Ignacio Guasú*, 2009; Emmerling & Gramatke, 2019; Schenone, 1992a, 1992b; Trento, 2003).



Imagen 2.III. Escultura misional de San Ignacio en el Museo Municipal Apparício Silva Rillo de São Borja (fotografía tomada de Emmerling & Gramatke, 2019, p. 319).

2.4.2. Congregaciones indígenas

El testimonio de la carta anua de Diego Francisco Altamirano citado anteriormente insinúa efectivamente que las visiones de este tipo serían abundantes entre los congregantes. En cada uno de los pueblos existían dos congregaciones, que permitían el ingreso tanto de hombres como de mujeres: la de San Miguel Arcángel (para los jóvenes de entre 12 y 30 años) y la de la Virgen María (para los adultos) (Martini, 1992; Takeda, 2017; Wilde, 2018b). Eran equivalentes a las cofradías de las ciudades de América y Europa (Leonhardt, 1931), cuyas prácticas letradas son ciertamente conocidas (Julia, 2004, pp. 447–454). Las fuentes sugieren que un 10-20% de los habitantes de las misiones integraban estas instituciones.²⁷ Gracias a su

²⁷ En 1687 el cronista Jarque indicó que “en los pueblos mayores suelen llegar a ochocientos los congregantes” (Jarque & Altamirano, 2008, pp. 87–88). En las décadas de 1670 y 1680 las cinco reducciones con más habitantes oscilaron entre 3600 y 7000 habitantes (Jackson, 2004, p. 163), lo que significa una proporción de 11-22% de

participación en el oficio divino, los congregantes estaban regularmente en contacto con libros vistosos, como los descritos en los sueños y visiones. Algunos breviarios y muchos misales, que se guardaban en las sacristías, estaban forrados en terciopelo carmesí y guarnecidos en plata (véase al respecto el capítulo 4). Esta participación señala también su imbricación con músicos, cantores y maestros de capilla, que conformaban el sector más letrado de las misiones, del cual los jesuitas seleccionaban a los maestros de lectura y escritura.

Los congregantes eran posiblemente los indígenas más alfabetizados y su contacto con la cultura escrita era constante (Vega & Wilde, 2019; Wilde & Vega, 2019). Franz Obermeier ha sugerido que los libros impresos en las misiones y los manuscritos de contenido espiritual producidos durante la primera mitad del siglo XVIII estaban destinados precisamente a los miembros de estos grupos (Obermeier, 2018a, pp. 92–95). La investigación reciente ha indicado que incluso realizaban los ejercicios espirituales (Boidin et al., 2020). Existen manuscritos de sermones que, por su contenido, parecen destinados a las congregaciones (Cerno & Brignon, 2020, pp. 99–115). Una manifestación especialmente significativa de este contacto es el uso de papeles escritos a manera de pendientes que demostraban su pertenencia a la congregación. La exposición de Jarque da cuenta de la apropiación de este tipo de papeles como si se tratara de reliquias, tal vez en continuidad con las curaciones a través de estampas y libros ya mencionadas:

estiman tanto el ser congregantes, que el papel de la obligación con que se ofrecen por esclavos de la Serenísima Reina del Cielo, cuando se incorporan, firmado del padre que cuida de la Congregación, *le traen siempre consigo en la bolsa de reliquias, como una de las más preciosas*; y con igual sentimiento se aflige cualquiera cuando por no corresponder a sus obligaciones le quita el padre la dicha Carta de Esclavitud, y le borra de su Congregación (Jarque & Altamirano, 2008, p. 88, subrayado mío).

congregantes. Según documentos preparatorios de las cartas anuas de 1716, había 861 y 506 congregantes en Concepción y Santo Tomé (con 4116 y 5683 “baptizati”, es decir habitantes bautizados, respectivamente). Un año más tarde, según los mismos documentos, Concepción tenía 916 congregantes y una cantidad de 4176 “almas”. Véase AGN, Sala IX, 18-6-6, “Annua enumeratio oppidi de la Concepcion Anni de 1716” y “Annua enumeratio animarum oppidi Sancti Thome anno 1716” (en el cuadernillo cuyo primer título es “Annua del año de 1716 de la Doctrina delo [sic] Santos Apostoles San Pedro y San Pablo”) y AGN, Sala IX, 6-9-5, documento 258, “Annua de la Doctrina de la Concepcion del año de 1717” (en el cuadernillo cuyo primer título es “Uruguay. Annua del Pueblo de los SS. Apostoles del año de 1717”).

Capítulo 2

Una descripción del siglo XVIII de José Cardiel informa de la extensión de la alfabetización, puesto que este misionero señala que eran los propios indios los que firmaban la carta; asimismo, señala que el papel se usaba “como si fuera un amuleto”:

Cuando uno ingresa por primera vez, *firma la carta* de entrega o esclavitud. Porque *por escrito hacen promesa* de guardar las reglas y buenas costumbres. Esta carta, encerrada en una cajita, se la cuelgan al cuello como si fuera un amuleto; y así se glorían de ser esclavos de la Virgen y devotos de San Miguel (Cardiel, 1779/1918, p. 520, subrayado mío).

En suma, los sueños y visiones en que los libros ocupaban un lugar relevante proveen indicios de la extensión de una representación benigna y salvífica de este artefacto. Es probable que una interpretación de este tipo haya estado más extendida en el devoto sector de los congregantes, puesto que la educación, la evangelización y la alfabetización configuraron en las reducciones una jerarquía novedosa, asociada a la construcción de una élite sui generis, hábil en la manipulación de la tecnología de la escritura y con un contacto fluido con la cultura del libro. La intervención de los jesuitas y la apertura de los guaraníes dieron lugar entonces a una transformación general en la representación del objeto-libro, desde un artefacto dañino hacia otro capaz de anunciar la salvación. En esa transformación, la condición mágica no necesariamente desapareció: Bollini y Levinton han sugerido que el uso de imágenes en la curación era una extensión de la magia de los hechiceros tradicionales en la figura de los enfermeros indígenas (Bollini & Levinton, 2018, pp. 105–119) y al fin y al cabo el carácter mágico-sagrado era uno de los “poderes del impreso” incluso en Europa (Chartier, 2016, pp. 29–31). Conferir un carácter sagrado a la representación del libro podría considerarse, en última instancia, un rasgo más general de la cultura barroca de la que hablé en la introducción, puesto que esta propició una “renovación de las formas mágicas del pensamiento” manifiesta en milagros, portentos y prodigios (Maravall, 1980, p. 458). En definitiva, la intervención de los jesuitas y la colaboración del sector más devoto y alfabetizado de la población indígena se orientaron a sacralizar actividades, objetos, representaciones y prácticas corporales e imaginativas. La ubicación del libro en una posición solemne dentro de la configuración de la realidad cotidiana misional fue, precisamente, una de las operaciones que contribuyó a esta sacralización.

2.4. Reflexiones finales

A lo largo de las páginas anteriores he mostrado que la representación guaraní del objeto-libro puede pensarse a partir de dos momentos diferenciados. En un primer momento, los guaraníes no reducidos entendieron al libro —artefacto llegado desde afuera— en términos de sus propias concepciones, como un objeto con capacidades mágicas y orales, capaz de revelar los arcanos y el futuro a través del habla. Sin embargo, esta representación no fue duradera. La intervención de los jesuitas y la apertura hacia la alteridad de los indígenas dieron lugar a un reacomodamiento global de esta interpretación. En efecto, los guaraníes absorbieron e integraron objetos, gestos y tecnologías externas, en particular aquellas que entendían como eficaces en términos políticos y simbólicos. Al mismo tiempo, los jesuitas intervinieron de diversos modos sobre las concepciones indígenas. Por un lado, configuraron a las misiones como una sociedad parcialmente letrada, en que la alfabetización se extendía de manera desigual. La constitución de las misiones hacía necesario establecer una administración y una jerarquía socio-política, recurriendo para esto a la colaboración de un sector de la población indígena. Este sector construyó su prestigio e influencia precisamente a partir de la manipulación de las tecnologías europeas de la escritura, la lectura y el libro. Por otro lado, los jesuitas impulsaron una concepción del libro —y de otros materiales gráficos— como canales para la circulación de milagros, portentos y curaciones. Enlazaron de ese modo un objeto percibido hasta entonces como dañino con los aspectos más benignos de lo sobrenatural cristiano.

En este sentido, el segundo momento fue uno de los efectos de la transformación general de prácticas y representaciones que tuvo lugar en las misiones. En el contexto de un espacio parcialmente letrado y en que el libro estaba ampliamente presente (como se verá también en el capítulo 4), los guaraníes —sobre todo los más devotos entre ellos— empezaron a soñar al libro como “libro de la vida”, metáfora de sus buenas obras y anuncio profético de salvación. La sacralización misional convirtió así al código en un objeto solemne, aunque manteniendo para esto una serie de continuidades respecto de la interpretación inicial: el libro, en efecto, seguía teniendo poderes preternaturales y sobrenaturales y seguía conteniendo un saber vedado a los mortales. Lejos de “fracasar en maravillarse”, entonces, los guaraníes quedaron prendados por el código, lo que en última instancia contribuyó al proyecto de conversión y redireccionamiento de los comportamientos y las conductas impulsado por los jesuitas. Desde luego, esta representación no agota lo que los indios misioneros pudieran pensar

Capítulo 2

sobre el libro: como explicaré más adelante, para mediados del siglo XVIII hay evidencia sobre el contacto concreto de los guaraníes con la literatura espiritual (véase el capítulo 6) y, para fines de dicha centuria, hay testimonios claros sobre un adueñamiento material de los volúmenes de las bibliotecas (véase el capítulo 7). Ahora bien, para llegar a tal punto, fue necesario el proceso inicial de transformación y sacralización de las representaciones que he explicado en las páginas precedentes. El cambio en la interpretación de este artefacto constituye así el primer estadio cronológico y político para la construcción de una cultura del libro en las misiones. Antes de llegar a las mencionadas formas de apropiación, es necesario todavía recorrer un largo camino, comenzando por el proceso a través del cual llegaban los libros a las bibliotecas.

CAPÍTULO 3

“LOS LIBROS QUE VAN EN UN CAJÓN”. LOS PROCURADORES DEL PARAGUAY Y LA CONFIGURACIÓN ATLÁNTICA DE LA CULTURA DEL LIBRO

En la década de 1770, el jesuita expulso José Sánchez Labrador (1717-1798) se preguntaba cuál era la “mutua correspondencia entre la America y la Europa” e hilvanaba un complejo razonamiento sobre los intercambios materiales y simbólicos de ambos continentes. Por un lado, decía Sánchez Labrador, “la America há enriquecido a la Europa” suministrándole “materiales apreciables”, como “preciosos metales y pedrería” y “estimables drogas”. Por el otro, la “siempre sabia e industriosa” Europa, “en cambio de sus frutos”, había enviado “libros, llenos de erudición y doctrina”.¹ De este modo, “la Europa y la America corren con igual passo” en lo que respecta a conocimientos letrados y científicos; gracias a los envíos europeos, en las ciudades americanas “se hallan libros de todas facultades, y genios para cualesquiera ramo de literatura”.² El razonamiento de Sánchez Labrador presenta de manera precisa la percepción que un jesuita español tenía acerca del movimiento de libros en el Paraguay y el Río de la Plata; en ese sentido, se podría conectar con la importancia general del comercio atlántico y el rol de los mercaderes en la provisión de libros para el Nuevo Mundo según la investigación clásica y reciente (Fernández del Castillo, 1914/2002; González Sánchez, 2011b; Rueda Ramírez, 2005; Torre Revello, 1940). Ahora bien, ¿era correcta la impresión de este jesuita sobre el papel de Europa?

En gran parte, lo era. Los jesuitas establecieron dos imprentas en el Río de la Plata, pero los productos locales representaban una proporción escasa de los volúmenes de las bibliotecas, que no superaba el 5%, y tampoco había prácticamente libros impresos en Lima o en otros lugares de América. El 95% de los volúmenes provenía de Europa.³ Pero la mecánica a través de la cual dichos códigos llegaban al Río de la Plata, al Paraguay y a las misiones de guaraníes era peculiar. Los libros no eran comprados en el mercado local: un jesuita decía en 1748 que

¹ ARSI, Paraq., 17, José Sánchez Labrador, “Paraguay Natural Ilustrado”, parte II, f. 2v.

² ARSI, Paraq., 17, José Sánchez Labrador, “Paraguay Natural Ilustrado”, parte I, f. 5v (hay publicaciones fragmentarias de este documento: Sánchez Labrador, 1948, 1968, 2015, 2020).

³ Estos datos provienen de mi trabajo estadístico sobre los inventarios mencionados en la introducción. Para más detalles sobre proporciones y porcentajes, véase el capítulo 5.

Capítulo 3

un libro de horas romano costaba en Buenos Aires diez veces más que en Europa (Gramatke, 2019, p. 193); otro señalaba que los impresos eran particularmente caros en el Paraguay, por lo que recomendaba a otros miembros de la Compañía de Jesús que viajasen allí “proveer[se] de buenos libros” antes de abandonar el Viejo Mundo (Mühn, 1946, p. 63). En el Río de la Plata no hubo tiendas especializadas de venta de libros hasta después de la expulsión de los jesuitas (Torre Revello, 1965, pp. 63–81). Tampoco hay evidencia de que las reducciones de guaraníes hayan recibido donaciones de libros o de que los hayan importado a través del contacto particular con un comerciante. En el capítulo anterior expliqué que jesuitas e indios establecieron una sociedad (parcialmente) letrada en las reducciones; en los capítulos siguientes examino los contenidos más relevantes de las bibliotecas y las prácticas de lectura, entre otros aspectos. Este es el lugar adecuado para responder la pregunta, entonces, de cómo llegaban los volúmenes a este territorio. La respuesta es muy sencilla: los propios jesuitas iban a buscarlos a Europa. Los procuradores de la provincia del Paraguay —jesuitas encargados de realizar viajes periódicos a España e Italia— los adquirirían efectivamente del otro lado del océano Atlántico. Europa, entonces, no enviaba estos volúmenes (tampoco lo hacían los mercaderes); los procuradores, siguiendo a veces las solicitudes de los misioneros, se trasladaban al Viejo Mundo para hacerse con ellos.

Teniendo en cuenta esta idea, a lo largo del capítulo estudio las diversas estrategias y la mecánica para la adquisición de libros en Europa por parte de los jesuitas del Paraguay. El principal interrogante que intento responder es: ¿cómo logró la Compañía de Jesús obtener los libros para las bibliotecas de las misiones de guaraníes? Ya he adelantado que la pista clave para esto está en los procuradores de la orden, de manera que más particularmente me pregunto: ¿qué gestiones realizaron estos agentes con el objetivo de facilitar la compra de libros en Europa? ¿Cuál fue el itinerario de sus viajes? ¿Qué tan relevantes fueron sus adquisiciones en comparación con las de otras órdenes religiosas y los mercaderes privados que enviaban algunos libros al Paraguay? ¿Los volúmenes estaban destinados exclusivamente a las misiones de guaraníes o a los colegios de la Compañía? Para responder estas preguntas, me valgo de una metáfora simplificadora, que sugiere pensar la actividad de los procuradores como una cadena de anillos de distinto tamaño, que conectaba las necesidades bibliográficas del Paraguay jesuítico con el mercado europeo. Los siete anillos son: el viaje de ida, el itinerario por Europa y las redes construidas por los procuradores (aspectos que analizo en la primera parte del capítulo); la actividad editorial (segunda parte); las gestiones realizadas en la Casa de Contratación y el viaje atlántico de regreso (tercera parte); y finalmente la distribución de volúmenes en América (cuarta parte). A través de estos anillos, la cadena de los procuradores

Capítulo 3

enlazó —a través del libro— Europa y América. Los procuradores eran representantes de la provincia jesuítica del Paraguay en su conjunto, no exclusivamente de las reducciones de guaraníes, incluso aunque pudiesen llevar consigo solicitudes de libros de los misioneros. Esto significa que lo que señalo a lo largo del capítulo, válido desde luego para las reducciones, es en gran medida aplicable también a otros espacios de *Paraquaria*.

Mi argumento principal es que, en un movimiento de ida y vuelta, los procuradores contribuyeron a la configuración de la cultura del libro misional, recurriendo para esto a las ventajas y las facilidades asociadas a la estructura corporativa de la Compañía de Jesús. Las interpretaciones clásicas sobre el comercio del libro en América, la cultura barroca y la producción jesuítica de conocimiento siguen lo que se podría denominar un esquema difusionista: los libros, los textos y los saberes se mueven desde los centros de poder hacia rincones periféricos y pasivos, en una dirección única (González Sánchez, 2011b; Maravall, 1980; Harris, 1999). Frente a esto, a lo largo del capítulo describo las estrategias de los procuradores para facilitar la adquisición de libros entre América y Europa, reponiendo una dimensión global y atlántica detrás de la constitución de las bibliotecas de las reducciones. Al tener una conexión directa con el Viejo Mundo, los misioneros no estaban obligados a conformarse con la exigua oferta local de libros: podían trasladar directamente sus intereses a los procuradores o confiar en su criterio y sensatez. Los procuradores no fueron, sin embargo, simples mediadores, sino que tuvieron también un rol activo en la definición de la cultura del libro misional. En última instancia, fueron ellos quienes establecieron contactos personales e institucionales y aprovecharon los privilegios y ventajas de la Compañía de Jesús dentro del comercio atlántico, valiéndose de una cultura corporativa construida sobre las ideas de confianza y fiabilidad asociadas a los comportamientos ignacianos. Una dimensión fundamental de esta actividad fue lo que aquí denomino “edición transatlántica”: la impresión en Europa de textos originalmente redactados en el Paraguay, que convirtió la circulación de textos plenamente en un movimiento de ida y vuelta. La agencia atlántica de los procuradores —incluyendo esta edición transatlántica— debe considerarse así la condición de posibilidad de dos fenómenos que analizo más adelante en la tesis: por un lado, las dimensiones peculiares de las bibliotecas misionales (véase el capítulo 4); por el otro, la forma concreta que asumieron sus contenidos, asociados a un barroco pragmático construido al menos en parte en torno de la identidad ignaciana (véase el capítulo 5).

3.1. Del Puerto de Santa María a Roma. Un itinerario para la compra de libros

3.1.1. Procuradores de provincia

Dentro de la estructura corporativa de la Compañía de Jesús, existían varios agentes que se encargaban de tareas de gestión económica, de actuar en nombre de una provincia dada y, más en general, de contribuir a la circulación de personas, objetos, noticias, textos y dinero: los procuradores (Alcalá, 1998, 2007; Fechner, 2014b; Fechner & Wilde, 2020; Gramatke, 2019; Martínez-Serna, 2009; Palomo, 2016; Scocchera, 2022). Había varios tipos de ellos: a) los procuradores de colegios, a cargo de la gestión económica de residencias, colegios, misiones e incluso provincias y que no viajaban grandes distancias; b) los procuradores de misiones, que se ocupaban del aprovisionamiento de las reducciones de indios, residiendo para esto en puertos de ciudades hispano-criollas cercanas;⁴ c) los procuradores de corte o “generales”, que representaban los intereses de la Compañía de Jesús en su conjunto, de una provincia dada o de un grupo de provincias, por ejemplo en la corte del rey en Madrid o en Roma ante el Papa, pero sin viajar de un lugar a otro ni moverse de manera itinerante; d) los procuradores generales de Indias, que estaban asentados en Sevilla, Cádiz, Madrid o Lisboa y que realizaban gestiones económicas y políticas en favor exclusivamente de las provincias “de Indias” de la Compañía; e) y los procuradores de provincia o “procuradores a Roma” (Fechner, 2014a, pp. 31–39; Martínez-Serna, 2009, pp. 182–189).

Estos últimos concentrarán mi atención a lo largo del capítulo. A diferencia de los otros, eran itinerantes: se encargaban de realizar viajes regulares entre Sudamérica y Europa y se movían también al interior de Europa. Cada seis años, las congregaciones provinciales del Paraguay —una suerte de asambleas deliberativas y resolutivas— designaban a uno o, desde la congregación provincial de 1677, dos procuradores que se trasladaban a Madrid y Roma para llevar adelante las negociaciones propias de su provincia y mantener contactos con las autoridades de la monarquía y de la orden (sobre las congregaciones ver Fechner, 2015a, 2015b). Antes de esta fecha, la provincia del Paraguay había designado en una ocasión a un jesuita para que viajase en “compañía” del procurador y para que realizase una representación particular ante el rey de España (Jarque, 1662, pp. 490–493): fue el caso de Antonio Ruiz de

⁴ Las reducciones de guaraníes contaban con dos procuradores de misiones, ninguno de los cuales residía en las doctrinas: uno vivía en Santa Fe y el otro en Buenos Aires, ciudades en las que a menudo se comercializaba la producción guaraní.

Capítulo 3

Montoya (1585-1652), quien, aunque actuó en muchos sentidos como un procurador, no viajó a Roma (véase la Tabla 3.I para la nómina de procuradores). Los procuradores permanecieron en Europa entre dos y nueve años, aunque la estancia promedio fue de entre tres y cuatro años.⁵ En España, debían visitar la corte del rey y, en Roma, debían participar de una reunión consultiva periódica de la Compañía de Jesús, la congregación de procuradores, que podía convertirse en una congregación general en el caso de que fuera necesario designar un nuevo prepósito general (Fechner, 2014a, 2015b; Mörner, 1971). Asimismo, podían entrevistarse con el papa. Los procuradores se ocupaban también de atraer nuevas camadas de misioneros hacia América, recorriendo colegios para avivar los deseos “de Indias” y las vocaciones de los jóvenes jesuitas (Maldavsky, 2012a). Asimismo, adquirirían los objetos y las mercancías que misiones y colegios necesitaban: ropa, telas, medallas, pinturas, crucifijos, agnuscéi, relicarios, anillos, esculturas, reliquias, cruces, estampas y, desde luego, también libros. Como resumió gráficamente Luisa Elena Alcalá, durante la estancia en el Viejo Mundo estos jesuitas estaban “de compras por Europa” (Alcalá, 2007).

⁵ Utilicé las fechas provistas por Hugo Storni y Fabian Fechner para realizar este cálculo (Fechner, 2015b, pp. 173–175; Storni, 1980).

Capítulo 3

Procuradores	Años	Regreso desde	Cajas con libros	Fuente de cajas
<i>Juan Romero (1560-1630)</i>	1608-1610	Portugal	Sin información	-
<i>Juan de Viana (1565-1623)</i>	1615-1617	Lisboa	Sin información	-
<i>Francisco Vázquez Trujillo (1571-1652)</i>	1620-1622	Lisboa	Sin información	-
<i>Gaspar Sobrino (1584-1656)</i>	1626-1628	Lisboa	Sin información	-
<i>Juan Bautista Ferrufino (1581-1655)</i>	1632-1636	Portugal	Entre 30 y 50	AGN; Gramatke, 2019
<i>Francisco Díaz Taño (1593-1677) y Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)</i>	1637-1640 y 1637-1643	Portugal y Cádiz	Al menos “mil cuatrocientos cuerpos”	Artigas, 2016
<i>Juan Pastor (1580-1658)</i>	1644-1648	Sevilla	27	JFB
<i>Simón de Ojeda (1589-1673)</i>	1651-1658	Cádiz	Sin información	-
<i>Francisco Díaz Taño (1593-1677)</i>	1658-1663	Cádiz	Entre 7 y 31	AGI; Gramatke, 2019
<i>Cristóbal de Altamirano (1602-1698)</i>	1670-1674	Sevilla	47	AGI; Gramatke, 2019
<i>Cristóbal Grijalba (1613-1681) y Tomás Donvidas (1618-1695)</i>	1679-1681	Cádiz	24	AGI; Gramatke, 2019
<i>Ignacio de Frías (1637-1705)</i>	1693-1698	Cádiz	9	AGI; Gramatke, 2019
<i>Francisco Burgés (1624-1725) y Nicolás de Salas (1639-1713)</i>	1703-1712 y 1703-1706	Cádiz	17	AGI; Gramatke, 2019
<i>Bartolomé Jiménez (1657-1717) y José de Aguirre (1661-1727)</i>	1714-1717	Cádiz	25	AGI; Gramatke, 2019
<i>Jerónimo Herrán (1672-1743) y Juan Alzola (1670-1743)</i>	1725-1729	Cádiz	32	AGI; Gramatke, 2019
<i>Antonio Machoni (1672-1753) y Sebastián de San Martín (1678-1759)</i>	1731-1734	Cádiz	22	Furlong, 1944
<i>Diego Garvia (1668-1759) y Juan José Rico (1685-1748)</i>	1739-1745	Cádiz	54	AGI; Gramatke, 2019
<i>Ladislao Orosz (1697-1773) y Bruno Morales (1691-1748)</i>	1746-1749 y 1746-1748	Portugal	7	AGI; Gramatke, 2019
<i>Pedro de Arroyo (1689-1754) y Carlos Gervasoni (1692-1773)</i>	1751-1754 y 1751-1756	Cádiz (carga)	76	AGN
<i>Simón Bailina (1693-1760) y Juan de Escandón (1696-1772)</i>	1757-1760 y 1757-1764	Cádiz	88	AGI; Gramatke, 2019
<i>José de Robles (1709-1789) y Domingo Muriel (1718-1795)</i>	1764-	No regresan	80 con libros entre otras cosas	AGI; Gramatke, 2019

Tabla 3.I. Procuradores del Paraguay y cajas de libros transportadas en sus viajes.⁶

⁶ El cuadro se basa en el contraste de información disponible en investigaciones diferentes (Fechner, 2015b; Galán García, 1995; Gramatke, 2019; Page, 2007), así como también en los documentos publicados por Pastells. Tanto

3.1.2. Itinerario en Europa

Crónicas, biografías y papeles internos de la provincia del Paraguay contienen detalles que permiten reconstruir aproximadamente el cruce del océano, el itinerario europeo de los procuradores y las redes construidas en el Viejo Mundo. En la introducción sugerí utilizar la metáfora de una cadena conformada por distintos anillos para entender la compra de libros efectuada por los procuradores. En este sentido, el primer anillo —el primer paso— era el viaje atlántico. Para trasladarse a Europa, los jesuitas se valieron de tres rutas posibles: a) el camino Buenos Aires-Brasil-Lisboa; b) el complejo trayecto Buenos Aires-Lima-istmo de Panamá-Andalucía, a través del tradicional sistema de galeones; c) y la vía directa Buenos Aires-Andalucía, usando navíos de registro desde Buenos Aires —barcos unitarios que cruzaban el océano sin escolta militar, para evitar ser detectados por posibles enemigos (más adelante me refiero en detalle a esta forma de navegación)—. Los seis primeros viajes, entre 1608 y 1637, ingresaron a Europa por la vía de Brasil y Lisboa; también utilizarían este camino Ladislao Orosz (1697-1773) y Bruno Morales (1691-1748), procuradores entre 1746 y 1749 (debieron solicitar un permiso especial para esto: Pastells & Mateos, 1948, p. 717). En 1640 se produjo la separación de las coronas de España y Portugal, con lo que los jesuitas del Paraguay debieron utilizar en general alguna de las otras dos vías. Juan Pastor (1580-1658), procurador que arribó a Europa en 1644, fue el único que navegó desde Lima, tal vez porque en una fecha tan temprana los jesuitas no estaban habituados al sistema de navíos de registro. Este camino, sin embargo, era trabajoso por las distancias que se debían recorrer por tierra y los constantes cambios de barcos. Los restantes viajes se realizaron directamente desde Buenos Aires hasta Andalucía, ingresando a Europa por Cádiz o Sevilla.⁷

Una vez en Europa, comenzaba lo que podría considerarse el segundo anillo de la cadena —el itinerario—, aunque los jesuitas no realizaban siempre el mismo recorrido (véase

Page como Galán García (Galán García, 1995, p. 254) han indicado que Simón de Ojeda regresó desde Lisboa, pero Gramatke rectifica esta cuestión (Gramatke, 2019, p. 206). Aunque no hay información sobre la cantidad de libros dentro de cada viaje, en el viaje de Arroyo y Gervasoni el promedio fue de 104 volúmenes por caja. Véase AGN, Sala IX, 18-6-6, “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, 1755 (primer cuadernillo).

⁷ A fines del siglo XVII, un memorial de los jesuitas del Paraguay solicitaba poder volver a utilizar la ruta de Brasil (y Lisboa), porque “los navíos de registro o de permiso se suelen dilatar mas tiempo del competente” y “es tan costoso el pasar enellos”. La flota que viajaba desde Brasil a Portugal era más cómoda porque “siendo regular todos los años, como lo es, se evitan las contingencias dela dilacion de muchos años y los excessivos costos”. Para poder viajar desde Brasil, los jesuitas necesitaban —según informa este documento— una cédula real puntual del rey. ARSI, Paraq. 11, “Memoria de los negocios que lleva asu cargo el Padre Cypriano de Calatayu [sic], Procurador General de la Provincia del Paraguay dela Compañía de Jesus y por su defecto el Padre Ygnacio de Frias, su substituto, para tratarlos en España encomendados por el Padre Lauro Nuñez, provincial de dicha Provincia”, f. 503.

el Mapa 3.I). Entre 1637 y 1643, Antonio Ruiz de Montoya —que acompañó al sexto procurador y que no viajó a Italia— recorrió, según la biografía de Jarque, las ciudades de Lisboa, Madrid, Sevilla, Zaragoza, Loyola (donde se encuentra el Santuario de Ignacio, actualmente País Vasco), Javier (específicamente la basílica de San Francisco Javier, actual Navarra), Orihuela del Tremedal (Teruel, Aragón), Sevilla nuevamente y Cádiz, desde donde regresó a Sudamérica (Jarque, 1662, pp. 493–569; documentos que cito más adelante sugieren que estuvo también en Lisboa en alguna fase de su regreso).⁸ Entre 1644 y 1648, Pastor —que escribió un detallado recuento de su propio viaje— pasó a la ida por las ciudades de Cádiz, Madrid, Valencia, Génova, Milán, Loreto y Roma y a la vuelta por Livorno (Toscana), Génova, Valencia, Madrid y Sevilla (Salinas, 2008, pp. 18–25). Entre 1739 y 1745, y aparte de las ciudades obligadas del trayecto de todo procurador, Diego Garvia (1668-1759) y Juan José Rico (1685-1748) estuvieron al menos en Alicante, Génova y Civitavecchia (cerca de Roma).⁹ Entre 1746 y 1749, Ladislao Orosz realizó el itinerario más peculiar de todos los que han dejado registros: fuera de España e Italia, visitó Viena y varias ciudades de las actuales Hungría y Eslovaquia, como Košice, Trenčín y Trnava (Szabó, 1984, pp. 85–86; Orosz había nacido en Csizér, en la actual Rumania).

Un documento sobre el viaje de los procuradores Pedro Arroyo (1689-1754) y Carlos Gervasoni (1692-1773), que arribaron a Cádiz en 1751, explicita los desembolsos de dinero “del Puerto [de Santa María, frente a Cádiz] a Madrid”, “de Madrid a Barcelona”, “de Barcelona a Genova” y “de Genova a Roma” y luego, ya de regreso, “de Roma a Genova”, “de Genova a Barcelona” y “de Barcelona a Madrid”. Dentro de España, Arroyo y Gervasoni se movieron en una calesa, un pequeño carruaje tirado por un caballo, en que cabrían solo los dos jesuitas y el conductor; la travesía entre Barcelona y Génova, en cambio, la hicieron en barco, igual que entre Génova y Roma, pues registraron gastos en el puerto de Civitavecchia.¹⁰ Desde cada una de estas poblaciones, Arroyo y Gervasoni también frecuentaron otras; un cuaderno de cuentas fragmentario informa efectivamente que compraron libros en Zaragoza, adquirieron

⁸ Según Furlong, existe una “libreta de bolsillo” que Ruiz de Montoya habría utilizado durante su viaje. El documento contendría, entre otras cosas, información sobre el movimiento físico de este jesuita: “Salí de Loreto, víspera de la Anunciación [23 de marzo]; salí de Córdoba, el 11 de agosto de 1637; salí de Buenos Aires, el 15 de octubre de 1637; entré en Río el 6 de noviembre; salí de Rosario el 19 de mayo de 1638; pasamos la línea, día de San Antonio de Padua; entré en la Corte el 22 de setiembre; salí la octava de San Ignacio, 7 de agosto de 1640” (Furlong, 1964, p. 57). Este documento podría incluir información útil sobre el itinerario de Ruiz de Montoya en España. Sin embargo, fuera de señalar que el mismo se encuentra en el Fondo Compañía de Jesús del Archivo General de la Nación (Buenos Aires), Furlong no indicó mayores detalles. En mi búsqueda no he podido dar con este documento.

⁹ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Deve el Padre Juan Joseph Rico, en septiembre 1744”, f 1r.

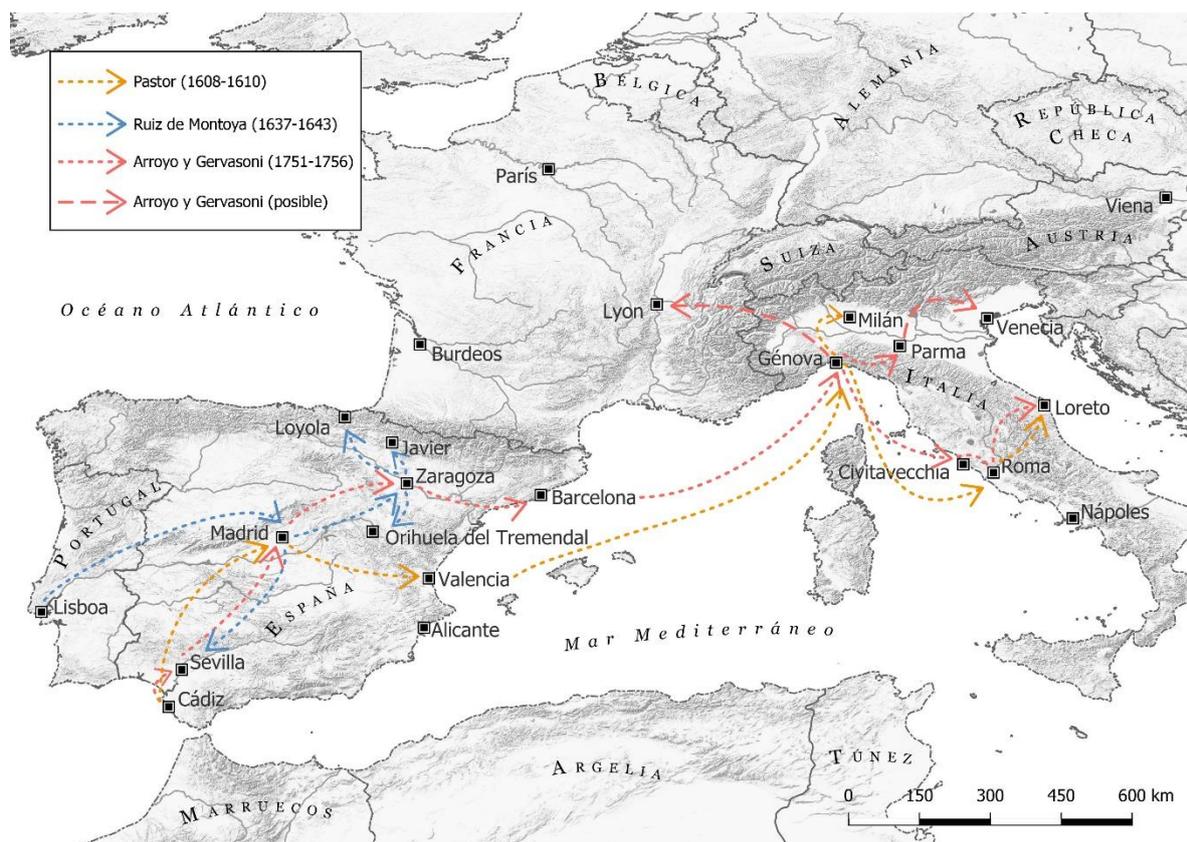
¹⁰ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Lo que el Padre hagastado por la Provincia desde Buenos Aires á España segun los apuntes del librito mas angosto”, en especial f. 1r.

Capítulo 3

objetos devocionales en el santuario de Loreto (actualmente en la región de Marcas, Italia) y entregaron regalos a los estudiantes de los colegios jesuíticos de Alcalá de Henares, Zaragoza y Parma.¹¹ Una memoria de las cajas transportadas por Arroyo y Gervasoni menciona además cientos de libros que provenían de Lyon y Venecia, por lo que es posible que hayan acudido personalmente a estos lugares.¹² En cualquier caso, en la mayoría de estas ciudades los jesuitas se alojaron en colegios de la Compañía; la estructura corporativa de la orden y su extensión reticular por Europa occidental y central permitió así a cada procurador hacer “sus viages con tanta comodidad y siendo tan agasajado en los Colegios” (Jarque, 1662, p. 524; el cronista señalaba esto específicamente respecto de Ruiz de Montoya).

¹¹ Hubo también regalos para los rectores jesuitas de Barcelona y Zaragoza, y para los “criados del Papa”: AGN, Sala IX, 7-1-2, “Quaderno que contiene distintas cuentas simples, sin fecha y sin firma alguna”, especialmente ff. 7v-8v. Este documento corresponde al viaje de Arroyo y Gervasoni.

¹² AGN, Sala IX, 18-6-6, “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, ff. 2r y 3r-3v, 1755 (primer cuadernillo). Las cuentas de gastos también mencionan desembolsos en estas ciudades: AGN, Sala IX, 7-1-2, “Quaderno que contiene distintas cuentas simples, sin fecha y sin firma alguna”. En su estudio a partir de un libro de cuentas de Nueva España de 1744, Alcalá identificó el siguiente recorrido de los procuradores: México, Veracruz, La Habana, Puerto de Santa María, Sevilla, Madrid, Barcelona (y la abadía de Monserrat y Manresa), Roma, Nápoles y de regreso Roma, Bolonia, Venecia, Padua, Turín, Milán, Lyon, Auxerre, París, Burdeos, Bayona, Pamplona (y el santuario de Loyola), Madrid, Salamanca, Sevilla (Alcalá, 2007, pp. 142–143).



Mapa 3.1. Itinerarios de ida de algunos procuradores del Paraguay.¹³

¿Cuál era el centro principal de aprovisionamiento de libros entre todos los lugares visitados? La recién mencionada memoria de cajas, correspondiente al viaje de Arroyo y Gervasoni, aclara la procedencia de un millar de volúmenes: 463 eran de Barcelona, 270 de Lyon, 219 de Madrid, 62 de Roma y 59 de Venecia. La información no es, sin embargo, completa; refiere exclusivamente al 14% de todos los libros comprados por estos procuradores. El 86% restante podía provenir de las mismas ciudades, con lo que —a los fines estadísticos— esta información está lejos de ser concluyente.¹⁴ Dentro de España, es probable que Madrid fuese uno de los centros principales; un documento del siglo XVII ya mencionaba que los libros eran más baratos allí que en Sevilla o incluso que en ciudades de Italia y Francia (Borges, 1977, p. 426) y, como mostraré más adelante, la correspondencia tardía de los procuradores sugiere

¹³ Basado en AGN, Sala IX, 7-1-2, “Lo que el Padre hagastado por la Provincia desde Buenos Aires á España segun los apuntes del librito mas angosto” y AGN, Sala IX, 7-1-2, “Quaderno que contiene distintas cuentas simples, sin fecha y sin firma alguna”, además de textos publicados (Jarque, 1662, pp. 493–569; Salinas, 2008, pp. 18–25). A los fines de que la visualización sea más clara, he evitado señalar a Alcalá de Henares (por su cercanía con Madrid) y al Puerto de Santa María (frente a Cádiz).

¹⁴ AGN, Sala IX, 18-6-6, “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, 1755 (primer cuadernillo). Arroyo y Gervasoni compraron en total 7932 libros.

que dirigían sus demandas específicamente a un librero de esta ciudad.¹⁵ Fuera de España, Italia parece haber ocupado un lugar de privilegio. Además de libros, los procuradores compraban en este territorio bienes ligados a la devoción religiosa y el consumo de lujo (Alcalá, 2007, pp. 146–152, refiere las especialidades que se conseguían en Nápoles, Loreto, Venecia, Milán y Roma y argumenta que las adquisiciones se dirigían a los bienes típicos de cada lugar). Garvia y Rico, que viajaron a Europa entre 1739 y 1743, dejaron varios documentos sobre su estancia en Italia. Entre ellos cabe mencionar dos listas: una, redactada en italiano, contiene alrededor de 160 volúmenes pagados por Rico;¹⁶ otra, más extensa pero sin fecha, refiere a la adquisición de alrededor de 250 libros, todos despachados desde Génova.¹⁷ En Italia, el centro de compras más importante era seguramente Roma. Una “memoria” de libros comprados para un jesuita particular del Paraguay, Pedro Delogu (1700-1769), menciona la adquisición de 36 ejemplares.¹⁸ El número es, sin embargo, insignificante en comparación con otras compras: una nómina del viaje de Sebastián de San Martín (1678-1759) y Antonio Machoni (1672-1753), entre 1731 y 1734, menciona casi doscientos volúmenes,¹⁹ mientras que un documento relativo al viaje de Arroyo y Gervasoni alude a la compra de más de 500 ejemplares.²⁰ Tal vez fuese cierto, como señalaba Pastor, que un procurador no se sentía atraído en Roma por “su grandeza y fausto, ni sus grandiosas antigüedades, ni sus construcciones monumentales modernas, ni las cortes de los cardenales y de otros personajes, sus huertas y villas, ni el mismo Sacro Palacio” (Salinas, 2008, p. 22). Pero, aun así, Roma era un nodo en el cual proveerse de mobiliario, de ropa, de pinturas, de bienes de lujo (Ago, 2013): principal bazar de la globalización católica, centro de la cultura barroca y capital de la Compañía de Jesús, era evidentemente también un lugar en el que adquirir con facilidad el tipo de libros con que los jesuitas llenaban sus bibliotecas.²¹

¹⁵ En ocasiones, los procuradores aceptaban pagar precios altos con el objetivo de satisfacer un pedido puntual. Rico y Garvia informaban que los dos volúmenes de un libro de Manuel de Nájera, “que no se hallaban mas en Madrid” y que había solicitado el misionero de Chiquitos Bartolomé de Mora, “costaron mas que antiguamente todo el jugo entero nuevo”. AGN, Sala IX, 7-1-1, “Razon de el dinero para algunos libros de que le hizo en cargo el Padre Bartholome Mora a el Padre Juan Joseph Rico con el costo y costos hasta Buenos Ayres”, f. 1r.

¹⁶ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Padre Giuseppe Rico procurador del Paraguay nella cassa del numero 7 vanno le cose seguenti”.

¹⁷ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Lista de los dos cajones despachados de libros de Genova”. Otras listas similares son: AGN, Sala IX, 7-1-2, “Libri proueduti in Genova del... Padre Giovanni Giuseppe Rico della Compagnia di Gesù” y “Stagni lavorati che spettano al Padre Giuseppe Rico, procuratore del Paraguay”.

¹⁸ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Memoria de libros comprados en Roma para el Padre Pedro de Logu costeados hasta Buenos Ayres”.

¹⁹ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Lista delos libros sueltos que vinieron de Roma en un cajon. Con las marcas del margen y son quenta del Padre Procurador San Martin los quales les he dado a en cuadernar y son los siguientes”.

²⁰ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Razon delas cosas compradas en Roma”.

²¹ Con respecto a los objetos devocionales adquiridos en Italia, el Procurador General de Indias en 1674 informaba que era común que los procuradores de distintas provincias comprasen: “algunas baras de tela de Milan de damasco para frontales y casullas algun lienzo cera y papel de Genova algunos relicarios laminas medallas

3.1.3. Redes

La urdimbre establecida por los procuradores para adquirir volúmenes constituye el tercer anillo en la cadena metafórica de este capítulo. La circulación de libros hacia el Paraguay jesuítico era el resultado de la peculiar estructura organizativa de la Compañía de Jesús, que enlazaba redes personales y nexos institucionales con el itinerario y la actividad de los procuradores. En este sentido, la circulación de objetos, personas y textos era un componente central de una cultura corporativa más amplia, característica de esta orden religiosa. Los valores colectivos, la identidad común y los objetivos compartidos generaban entre los jesuitas altos niveles de confianza interpersonal, incluso entre provincias diferentes (Harris, 1999; ver también Meures, 1998). Al mismo tiempo, dado que los jesuitas no fueron —en sí mismos— impresores y vendedores de libros, la red por fuerza debía extenderse a individuos ajenos a la Compañía. El movimiento de dinero era así una base importante de estas conexiones, pero dentro de ella circulaban también dones y regalos, hábilmente impulsados por los procuradores para granjearse favores de jesuitas y no jesuitas. A grandes rasgos, los nodos más importantes de esta urdimbre eran: a) autoridades de la Compañía de Jesús; b) librerías e impresores; c) escritores y autores de libros.

El primer nodo estaba conformado por las autoridades de la Compañía de Jesús. Rectores de colegios, provinciales y prepositos generales ayudaron a los procuradores en la adquisición y traslado de libros. En 1634, el preposito general Mucio Vitelleschi (1563-1645) prometía en una carta a un misionero entre los guaraníes que intentaría enviarle un “libro de Architettura, y dibujos” a través de los procuradores de la provincia (Morales, 2005, p. 508). En 1734, los procuradores San Martín y Machoni transportaron tres volúmenes al Río de la Plata, destinados al misionero Jerónimo Núñez, que a fines de la década estaba evangelizando entre los guaraníes. Los libros eran un regalo de quien había sido su maestro en España y que para el tiempo del viaje de San Martín y Machoni se desempeñaba como procurador general de Indias.²² Pero los procuradores no eran únicamente receptores de estos regalos; también demandaban bienes. Antes de emprender el viaje de regreso a América, por ejemplo, Ladislao

camendulas agnus y otras cosas de devocion”. El Procurador General de Indias escribía este texto para recordar que los jesuitas estaban exentos de impuestos sobre este tipo de bienes (véase más adelante). AHN, Clero-Jesuitas, 956, expediente 1, número 5, “Manuel de Villabona de la Compañía de Jesus, Procurador General delas Provincias de Indias...”, f. 1v.

²² AGN, Sala IX, 6-9-7, “Memoria de un cajón depositado en Cádiz a cuenta de Sebastián de San Martín y a cargo de Carlos Roldán”.

Orosz solicitaba al provincial jesuita de Austria que le enviara “algunos libros espirituales y un ejemplar de la fraseología del Padre Wagner, para uso de nuestros estudiantes” (Furlong, 1966, p. 22). La trama que unía autoridades y procuradores se extendía también a otros jesuitas. En 1766, el procurador José de Robles (1709-1789) solicitaba a Madrid que se realizase un pago al rector del colegio jesuita de Murcia y que el mismo se cargase “a mi cuenta”. El desembolso no correspondía a una compra o una deuda de Robles, sino de un hermano jesuita del Puerto de Santa María, donde Robles estaba.²³ Meses más tarde, Robles pedía un libro en francés, tal vez difícil de conseguir en Andalucía, para otro hermano del Puerto de Santa María, “porque es preciso corresponder al buen afecto de este señor”.²⁴ Autoridades y jesuitas de menor jerarquía quedaban enlazados en esta distribución de favores y correspondencia de “buen afecto”, que nutría entonces la confianza interpersonal característica de la orden.

Entre las autoridades, las conexiones más importantes eran los procuradores generales de Indias. La Procuraduría General de Indias de la asistencia española de la Compañía de Jesús, es decir, de las provincias hispánicas de América y de Filipinas, cumplía un rol de coordinación general de estas provincias, colaboraba con los procuradores cuando llegaban a Europa, realizaba gestiones y trámites de autorización y servía como enlace central en las actividades económicas respaldadas con el dinero de los jesuitas de América (Domínguez Ortiz, 1998; Galán García, 1995; Martínez-Serna, 2009, pp. 201–204; Zubillaga, 1947, 1574/1953). Estuvo asentada oficialmente en Sevilla (hasta 1719), Cádiz (entre 1719 y 1729) y el Puerto de Santa María (desde 1729 hasta la expulsión) y tuvo también representantes permanentes en el Colegio Imperial de Madrid (e incluso momentáneamente en Lisboa). Era financiada por las provincias americanas de la Compañía y por emprendimientos propios, incluyendo la venta de libros al por menor en América (Galán García, 1995, pp. 61–82). Si los jesuitas del Paraguay sufrían dificultades, como sucedió en la década de 1750, cuando el procurador Arroyo falleció y Gervasoni fue expulsado de la monarquía española a raíz de los conflictos políticos de la Guerra Guaranítica (1753-1756) —impidiéndole su regreso a América—, el procurador general de Indias con residencia en Andalucía se hacía cargo de la situación (Gramatke, 2019, pp. 214–215). Además, la Procuraduría contaba con almacenes y depósitos en que los jesuitas conservaban algunos objetos, incluyendo los libros que habían adquirido a lo largo de su

²³ BNE, Sala Cervantes, Mss. 18619-64, Carta de José de Robles a Ignacio José González, 22 de julio de 1766, Carta de José de Robles a Ignacio José González, 18 de noviembre de 1766, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P. C.: Amigo y señor: estimo la diligencia que Vuestra Reverencia ha hecho á...”, f. 1r.

²⁴ BNE, Sala Cervantes, Mss. 18619-64, Carta de José de Robles a Ignacio José González, 2 de diciembre de 1766, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P. C.: Mi dueño: es cierto que las cartas ultimas de Buenos Aires”, f. 1r.

travesía europea, mientras aguardaban la autorización para que un navío se embarcase al Río de la Plata (Galán García, 1995, pp. 93–96).²⁵

La Procuraduría General de Indias tenía también una sede en Madrid. En el Archivo Histórico Nacional de España se conservan 63 cartas escritas por Juan de Escandón (1696-1772) a Ignacio José González, procurador general de Indias en Madrid; en la Biblioteca Nacional del mismo país hay 33 cartas de Robles dirigidas también a González.²⁶ Esta centena de misivas, que va desde 1761 hasta 1766, muestra bien la importancia que tenía este enlace madrileño para los jesuitas del Paraguay. Escandón estuvo asentado en el Puerto de Santa María desde 1761 hasta 1764, esperando la partida de un navío hacia el Río de la Plata que por diversas razones se demoraba. En ese lapso, intercambió las cartas mencionadas con González; de todas ellas, la cuarta parte habla en mayor o menor medida de la compra y envío de libros. La adquisición de este tipo de bienes ocupaba entonces una buena parte de los contactos entre los procuradores y, probablemente, del trabajo de Escandón. Este constantemente solicitaba a González que le enviase cajas de libros y que realizase gestiones y compras en su favor. En una carta de octubre de 1761 ponía en sus manos estudiar el precio de libros “de musica y canto de organo” para decidir su compra: “Si cada libro no passare de diez ó 12 reales de vellon, compreme Vuestra Reverencia hasta 70; pero si passare de los diez ó 12 compreme Vuestra Reverencia uno solo”.²⁷ Ocho meses más tarde insistía sobre el tema: “si los libros de canto de organo de que hable á Vuestra Reverencia meses passados, vaxaren á un precio moderado qual sería el de 10, ó 12 reales, todavia deseo Vuestra Reverencia me envíe los 30 que pedí para los 30 pueblos de guaraní”.²⁸ En noviembre de 1761, le indicaba que en cuanto un grupo de misioneros partiese desde Madrid al Puerto de Santa María, le enviase con ellos varios cajones de libros.²⁹ En febrero de 1762 le recordaba: “no se olvide las Reglas que le tengo

²⁵ Galán García afirmó que la “provisión de las mercancías solicitadas por las provincias” americanas fue una ocupación exclusiva del procurador general de Indias y que solo “excepcionalmente la compartiera con los [procuradores] provinciales americanos” (Galán García, 1995, p. 96). Esto, que Alcalá cuestiona (Alcalá, 2007, p. 156), es erróneo, como lo prueban prácticamente todos los testimonios de este capítulo.

²⁶ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documentos 40 a 103; BNE, Sala Cervantes, Mss. 18619-64, Cartas del P. José de Robles al P. Ignacio González, Procurador General de las Indias en Madrid, sobre el embarque de misioneros para varios puntos de América.

²⁷ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 40, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 27 de octubre de 1761, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Recivi la cedula y se hará lo que Vuestra Reverencia me advierte con ella...”, f. 1r.

²⁸ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 57, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 11 de mayo de 1762, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: El correo passado me olvidé de contestarle á Vuestra Reverencia acerca...”, f. 1r. Sobre los libros de música véase la nota 26 del capítulo 4.

²⁹ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 42, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 26 de noviembre de 1761, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Me aseguran aqui por cosa totalmente pero...”, f. 1r.

encargadas”.³⁰ En enero de 1763 le pedía que le mandase “las obras que aí ha dado á luz el señor obispo electo del Tucuman, y las Apologias que por los jesuitas han salido en Francia” pues “no es razon privar” del gusto de esa lectura “á nuestros pobres paraguayos”.³¹ Solicitudes, pedidos, encargos y demandas nutren la correspondencia y muestran con precisión el rol activo e insistente de Escandón, quien, gracias a esta conexión madrileña, pudo gestionar la adquisición y entrega de varios libros sin tener que moverse del Puerto de Santa María. Al fin y al cabo, González realizaba gran parte de las gestiones por él.

El segundo nodo de la red estaba conformado por los libreros e impresores (me referiré a estos últimos en la siguiente sección, sobre la edición transatlántica), que se integraban así como apéndices a una urdimbre fundamentalmente jesuítica. En la documentación de los procuradores aparecen mencionados por el apellido al menos dos libreros, Semini —de Italia— y Fernández —de Madrid—. Al parecer, los procuradores tenían con ellos un vínculo estrecho y, por lo menos en el último caso, prolongado. Con respecto a Semini, una nómina de objetos en una caja de los procuradores Rico y Garvia menciona que “Signor Semini há aggiustato” un “breviario grande usato, in un tomo” que los procuradores habían comprado. El documento también registra: “2 Leonardelli P. Bonaventura Decisiones Practicae. In 4º, e due altri del detto Leonardelli usciti piu tardi alla luce e che il Signor Semini regala al P. Rico acciò l’opera non sii mancante”.³² Es decir, el librero —quien seguramente vivía en Roma o en Génova— regaló los volúmenes faltantes de un juego de libros a los procuradores una vez que estos salieron de imprenta y antes de que los jesuitas abandonasen territorio italiano. Lamentablemente, los papeles de Rico y Garvia nada más indican sobre este vínculo.

La información sobre el “señor Fernández” —como lo denominan los documentos— es más abundante y se concentra en la correspondencia entre Escandón y el ya mencionado procurador general de Indias con residencia en Madrid, González. Al parecer, el vínculo consistía en que Escandón seleccionaba los libros y los pagaba a través de González. La primera referencia es de octubre de 1761; en una carta dirigida a González, Escandón mencionaba desde el Puerto de Santa María su interés en un volumen que el librero —de quien había recibido una carta— ya tendría a la venta. En esa misiva, Escandón señalaba también que Joaquín Ibarra

³⁰ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 52, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 9 de febrero de 1762, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: A lo que Vuestra Reverencia me dize que cree huviera importado, el que...”, f. 1r.

³¹ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 64, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 11 de enero de 1763, “Mi Padre Procurador General Ignacio Gonzalez: P.C.: Le estimo á Vuestra Reverencia que le aya dado la carta al pretendiente...”, f. 1r.

³² “2 Leonardelli P. Bonaventura Decisiones Practicae. In 4º, y dos otros del dicho Leonardelli salidos más tarde a la luz y que el Señor Semini regala al P. Rico para que no falte la obra”. En AGN, Sala IX, 7-1-2, “Padre Giuseppe Rico procurador del Paraguay nella cassa del numero 7 vanno le cose seguenti”, f. 1r.

(1725-1785), impresor del libro en cuestión y de dos textos editados por Escandón (entre 1759 y 1761), era “amigo” del librero. Aunque la información no es todavía suficiente, podría hablarse de una red integrada por Escandón, González, Fernández, Ibarra, la Procuraduría General de Indias y el Colegio Imperial de Madrid y abocada a la tarea de proveer ejemplares para el Paraguay, en la que también las influencias y los contactos jesuíticos cumplirían un papel relevante.³³ Una vez que Escandón había pagado los libros, Fernández los conservaba en depósito, a la espera del mejor momento para enviarlos al Puerto de Santa María, donde el procurador aguardaba obtener un permiso para embarcar. En mayo de 1762, nuevamente a través de la intermediación de González, Escandón pedía al librero “que saque del caxon en que estuvieren” algunos volúmenes “y acomodados en un otro caxoncito me los remita con la primera ocasion”.³⁴ Días después de escribir esta misiva, Escandón recibió otro de los cajones que Fernández tenía para él. Faltaban en él, sin embargo, cinco tomos del predicador jesuita Cesare Calino (1670-1749). Por lo tanto, Escandón volvía a escribir, a principios de junio, pidiendo que Fernández le enviase a través de González:

los cinco tomitos de las monjas del Padre Calino, los cuales sin duda *se olvido dcho señor Fernandez de poner en el caxon que acá envió (...)*, pues aviendo de ser 32 los tomos que debia aver del Padre Calino en dicho caxon (...) no hay mas de 27, y los unicos cinco que faltan para completar hasta los 32 que su merced me apunta en su lista (...) son los dichos cinco de las monjas, y que añada de nuevo á todos un Compendio historico, el cual se servirá Vuestra Reverencia de pagarle á cuenta de la Provincia porque los otros ya están pagados.³⁵

³³ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 40, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 27 de octubre de 1761, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Recivi la cedula y se hará lo que Vuestra Reverencia me advierte con ella...”, f. 1r. Dentro de este expediente, las siete cartas que tienen referencias al librero Fernández son los documentos 40, 42, 58, 60, 67, 76 y 81. Mercedes Agulló y Cobo listó todos los librerías e impresores de Madrid durante la modernidad temprana, registrando treinta y seis hombres de apellido Fernández, simple o compuesto (Agulló y Cobo, 1992, pp. 89–97). La información no es en ningún caso suficiente para asociar alguno de estos nombres al “señor Fernández”; en función de datos fragmentarios y meramente cronológicos, podría tratarse de Francisco Fernández, activo en las décadas de 1750 y 1760 (Agulló y Cobo, 1992, p. 90).

³⁴ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 58, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 25 de mayo de 1762, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Dizeme Vuestra Reverencia que no abrá aí chapuzero con C grande que...”, f. 1r.

³⁵ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 60, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 4 de junio de 1762, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: El correo passado supliqué á Vuestra Reverencia que le dixese al señor Fernandez...”, f. 1r, subrayado mío.

Ninguna duda cabe de que, cuando Escandón solicitaba a González “avisarle á el librero para que me remita con ellos los caxones de libros que alla me tiene”,³⁶ se estaba refiriendo precisamente al señor Fernández, a quien llamaba “nuestro librero”, denotando así una implicación profunda con la Compañía de Jesús o por lo menos con los procuradores.³⁷ En marzo de 1763, Escandón todavía decía que había pedido “[o]tros libros”, pero aclaraba: “dexemoslos ya, si tambien el señor Fernandez, nuestro librero, se ha olvidado de ellos”.³⁸ En la extensa serie de cartas de Escandón para el procurador González hay una sola mención a la posibilidad de recurrir a otros librereros: esto solo sucede en el hipotético caso de que Fernández no fuese capaz de conseguir el *Lexicon Biblicum* (Venecia, 1760), un texto del jesuita Ignaz Weitenauer (1709-1783) impreso recientemente:

Tambien le estimo á Vuestra Reverencia (...) el cuydado en que está de enviarme los libros, que le tengo pedidos, con los caxones de ellos, que paran en poder del Señor Fernandez. Y si á dicho señor le huviere venido de Venecia el Lexicon Biblicum del Padre Vaintenaver, ó lo huviere en otra de essas librerias, le estimaré á Vuestra Reverencia que tambien me lo envie, y me mande, como á muy suyo.³⁹

Esta es la última carta de Escandón con una mención de Fernández. Sin embargo, una misiva de José de Robles al mismo procurador González, de julio de 1766, sugiere que los procuradores del Paraguay sostenían todavía el vínculo con este librero. Robles, también desde el Puerto de Santa María, pedía a González que le preguntase “al señor Fernandez el costo del tomo del Año Christiano del mes de septiembre”, en referencia al libro del jesuita Jean Croiset (1656-1738) que se había impreso en Madrid en varios tomos durante la década de 1760.⁴⁰ Fernández parece haber sido el librero de cabecera para dos misiones de procura diferentes: primero, la de Simón Bailina (1693-1760) y Juan de Escandón, entre 1757 y 1764; luego, la de

³⁶ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 67, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 1 de febrero de 1763, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Agradezco á Vuestra Reverencia el aviso que dió al Padre Provincial de Aragon...”, f. 1r.

³⁷ Esta expresión aparece por primera vez en la carta del 26 de noviembre de Escandón: AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 42, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 26 de noviembre de 1761, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Me aseguran aquí por cosa totalmente pero...”, f. 1r.

³⁸ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 81, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 8 de marzo de 1763, “Mi Padre Procurador General Ignacio Gonzalez: P.C.: Es así, que Vuestra Reverencia segun dize, se olvidó de escribirme...”, f. 1r.

³⁹ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 76, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 2 de junio de 1763, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Agradezco á Vuestra Reverencia mucho la noticia que me da...”, f. 1r, subrayado mío.

⁴⁰ BNE, Sala Cervantes, Mss. 18619-64, Carta de José de Robles a Ignacio José González, 22 de julio de 1766, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P. C.: He llegado finalmente á este Hospital sin mas trabaxos...”, f. 1v.

José de Robles y Domingo Muriel (1718-1795), entre 1764 y 1767. Teniendo en cuenta estas referencias y la anterior mención de Semini, no parece exagerado proponer que los jesuitas del Paraguay preferían establecer redes aceitadas con unos pocos librereros, con los que mantendrían un vínculo estrecho a lo largo de los años y quienes probablemente estarían vinculados a los jesuitas desde tiempo atrás. La conexión con estos librereros, y por lo tanto los vínculos casi personales —en que no faltaban regalos y olvidos— que los procuradores eran capaces de construir, aparecen entonces como un factor a considerar en el marco más general de la configuración de una cultura del libro específica en el Paraguay.

El tercer nodo estaba constituido por autores y escritores, con algunos de los cuales los procuradores también parecen haber desarrollado un vínculo estrecho. Un documento contable de Rico y Garvia informa el dinero pagado directamente “al Padre Jose Cassani”, “al Padre Jose Gumilla por los 12 ejemplares del Orinoco” y “a Don Jose Mañer la cantidad que se le estaba deviendo” por 51 ejemplares del *Mercurio historico y politico*. Se trata de José Cassani (1673-1751), jesuita que escribió varios libros de ciencia e historia sacra y que era uno de los autores más populares en las bibliotecas de las reducciones; José Gumilla (1686-1750), el famoso misionero que exploró y evangelizó en el norte de Sudamérica, escribió *El Orinoco ilustrado, y defendido* y fue procurador de la provincia de Nueva Granada entre 1738 y 1743; y Salvador José Mañer (1676-1751), un escritor que polemizó con Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764) y fundó uno de los primeros periódicos españoles —precisamente el *Mercurio historico y politico* que el documento mencionaba—. ⁴¹ Sin recurrir a la intermediación de un librero o un impresor, estos volúmenes fueron comprados directamente a los autores, tal vez a precios más accesibles. En paralelo, Rico y Garvia tenían un contacto fluido con el cosmógrafo y matemático portugués Manoel de Campos (1681-1758), quien llegaría a desempeñarse como confesor del príncipe portugués entre 1743 y 1757 (O’Neill & Domínguez, 2001, pp. 619–620). Campos no necesariamente vendió sus volúmenes de geometría y trigonometría a los procuradores del Paraguay, pero adquirió a través de ellos un “aparejo de chá” y un mapa de Brasil, así como varios textos, incluyendo los anteriormente mencionados de Gumilla, Cassani y Mañer, que a él estaban destinados. ⁴² La red de los procuradores se activaba entonces en varias direcciones diferentes y no servía únicamente al propósito de adquirir libros para el Paraguay.

⁴¹ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Cuenta de lo que se lleva gastado por el Reverendo Padre Manuel de Campos”, f. 1r. En el caso de Gumilla, es posible que Rico y Garvia coincidieran con él en Sevilla, en Madrid o en Roma, puesto que todos eran procuradores de sus respectivas provincias. Las conexiones que se producían en Europa entre procuradores de diversas provincias americanas son todavía un tema que aguarda investigación.

⁴² AGN, Sala IX, 7-1-1, “Quenta del Padre Campos con el Reverendo Padre Rico a 10 de 7 de 1743”, ff. 1r-v.

Es probable que estas interacciones no fuesen prácticas aisladas. El caso más significativo es la amistad personal entre el procurador Arroyo y Francisco Cutillas (1668-1756), un jesuita murciano que tradujo del latín y publicó en 1752 en dos volúmenes las *Cartas de S. Francisco Xavier, apostol de las Indias* (Javier, 1752a, 1752b). Se trata de la única edición en español del epistolario de Francisco Javier antes del siglo XX. Arroyo falleció en 1754, mientras se encontraba como procurador en Madrid; un documento posterior y relativo a las compras que había realizado en vida informa que, “para complacer a un amigo”, adquirió nada más y nada menos que la mitad de toda la tirada de la traducción de Cutillas, “750 ejemplares en 2 tomitos”. El redactor del documento no parecía comprender cabalmente la utilidad de esta compra, puesto que señalaba:

Tambien hallará bastante cantidad de epistolas de San Xavier y otras tantas dexaré aqui en papel sin llevarlas. Es el caso que el Padre Arroyo *para complacer a un amigo, cogió la mitad dela impression*, que son 750 ejemplares en 2 tomitos: se pagó todo el dinero, y *no he podido salir dela duda si se cobraron todos los 750* porque el mismo autor lo duda, y en los apuntes del Padre Arroyo no lo hallo: no he querido tomarme mas cuidado, porque aun delos que se han cobrado, saldremos con dificultad. Enquadernados salen a mas de 3 reales y 1/2 plata los dos juntos, y no llegan a 4.⁴³

Parte de los trastornos más generales en las cuentas producidos por la muerte de Arroyo, en este caso “el mismo autor”, o sea Cutillas, dudaba que se hubiese completado el pago. De todos modos, los contactos de Arroyo con Cutillas habían sido constantes; los procuradores le habían regalado “2 arrobas de chocolate”⁴⁴ y él les había prestado dinero para que pudiesen comprar su propia traducción.⁴⁵ Aunque en general la adquisición de libros era una respuesta a las demandas —o por lo menos las necesidades— de los misioneros y otros jesuitas del Paraguay, la conexión Arroyo-Cutillas ejemplifica también la autonomía de los procuradores y, sobre

⁴³ AGN, Sala IX, 7-1-2, “De las cosas encargadas a mi en particular, poco o nada he podido enviar...”, f. 2r, subrayado mío.

⁴⁴ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Quaderno que contiene distintas cuentas simples, sin fecha y sin firma alguna”, f. 7r.

⁴⁵ “Ytem al Padre Francisco Cutillas dio de la plata de su uso, para la impresion de las epistolas de San Xavier”. En AGN, Sala IX, 7-1-2, “Lo que el Padre hagastado por la Provincia desde Buenos Aires á España segun los apuntes del librito mas angosto”, f. 2r. Otro ejemplo de contacto entre procuradores y autores está dado por las cartas intercambiadas entre Ludovico Antonio Muratori y Ladislao Orosz (Furlong, 1966, pp. 33–34). En la biblioteca de Candelaria había al menos un ejemplar de *Il Cristianesimo Felice* de este autor: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 37v, y ANCh, Jesuitas, v. 141, f. 115r. Estos dos inventarios registran un ejemplar cada uno, pero es posible que se trate del mismo libro.

todo, un factor de contingencia que no debería desatenderse a la hora de comprender la circulación de bienes en general.

En resumidas cuentas, Europa —como lo señalaba Sánchez Labrador— facilitaba “libros, llenos de erudición y doctrina” a América, a las misiones y colegios, estimulando así intercambios a través del Atlántico. Pero, para que esto sucediese, los procuradores debían enlazar activamente los tres primeros anillos de la cadena, según la metáfora que estoy utilizando: el cruce del océano Atlántico, la recorrida de diversas ciudades y colegios de Europa y, sobre todo, la construcción de una densa red orientada a facilitar la compra de libros, conformada por libreros, autoridades y escritores. En última instancia, estas actividades estaban posibilitadas por, y a su vez estimulaban, una cultura y una estructura corporativas, características de la Compañía de Jesús. En efecto, los procuradores no viajaban a Europa exclusivamente a adquirir libros, sino que su viaje estaba institucionalmente definido y era un requisito para el funcionamiento de la maquinaria administrativa de la Compañía de Jesús; la recorrida de ciudades de Europa estaba enlazada a una trama interconectada de colegios y residencias de la orden; e incluso el vínculo de los procuradores con los libreros —que desde luego no eran jesuitas— pasaba por la mediación de otros miembros de la orden. La actividad de compra de libros acontecía entonces mayormente en asociación con canales internos de la Compañía de Jesús. Ahora bien, como explicaré a continuación, para cumplir el objetivo de enviar cierto tipo de volúmenes al Paraguay, los procuradores también debieron incluir en esta compleja red a los impresores, activando así un proceso de edición transatlántica.

3.2. “En dilatados volúmenes han fatigado las prensas”. Los procuradores como editores transatlánticos

3.2.1. Edición transatlántica

En las bibliotecas misionales, la proporción de libros impresos en las reducciones era pequeña, pero el número de volúmenes escritos por los jesuitas del Paraguay era ciertamente elevado. El guarismo llegaba al menos al 16% de todos los ejemplares, estuviesen escritos en guaraní, español o latín. ¿Cómo y dónde se producían estos textos? Se trata de ejemplares impresos en Europa, fundamentalmente en España, para cuya “edición transatlántica” cumplieron un papel central los procuradores, constituyendo así el cuarto anillo de la cadena que estoy analizando (Tabla 3.II). Los temas de estos textos son reducidos: a) libros lingüísticos, como el *Tesoro*, el

Capítulo 3

Arte, y vocabulario y el *Catecismo* en guaraní de Antonio Ruiz de Montoya (1639-1640), el *Arte y vocabulario de la lengua lule, y tonocote* de Antonio Machoni (1732) o *Ara Poru aguiyey haba* (1759-1760) de José Insaurralde; b) libros de historia e historia sacra, como la *Relacion historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos* de Juan Patricio Hernández (1726), *Las siete estrellas de la mano de Jesus* de Machoni (1733) o *Descripcion chorografica... del Gran Chaco* (1733) e *Historia de la Compañia de Jesús en la provincia del Paraguay* (1754-1755) de Pedro Lozano; c) y libros de literatura espiritual, como *Dia virgineo, o sabado mariano* de Machoni (1733, 1753) o las traducciones que Lozano hizo de textos de ejercicios espirituales de Fabio Ambrosio Spinola (*Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesu-Christo*, 1747-1748) y Carlos Ambrosio Cattaneo (*Exercicios Espirituales de San Ignacio y Maximas eternas propuestas en lecciones, para quien se retira a los Exercicios Espirituales de San Ignacio*, ambos de 1754). Como lo explicaré en el capítulo 5, literatura espiritual, lenguas indígenas e historia sacra estaban entre los cinco temas más populares en las bibliotecas misionales; los otros dos eran predicación y teología moral, aunque los jesuitas del Paraguay no publicaron ningún texto de estos temas en Europa. Exploro temáticamente las bibliotecas misionales en el capítulo mencionado; no entraré por lo tanto a analizar aquí la edición transatlántica desde el punto de vista de los contenidos, sino exclusivamente de los procedimientos.

Los textos estaban destinados a circular tanto en Europa como en América. Ruiz de Montoya, autor de una breve historia del Paraguay, explicaba que escribió este libro en España porque varios jesuitas y notables habían leído las cartas anuas, quedando “edificados todos de la materia, pero ofendidos del estilo”. Una vez redactado el libro, el rector del Colegio Imperial de Madrid le “instó muchísimo a que lo imprimiese” (Furlong, 1964, p. 113). En referencia a una *Compendiosa relacion de la vida, virtudes y muerte por Christo del P. Francisco Ugalde* —a cuya impresión había contribuido—, Escandón señalaba un siglo más tarde que algunos ejemplares se debían repartir en las provincias de Toledo y Castilla para “ver si los podemos aficionar un poco mas al Paraguay”.⁴⁶ Los testimonios sobre esta voluntad propagandística podrían multiplicarse y figuran con claridad en los prólogos y prefacios de los textos; Europa no era, sin embargo, la destinataria exclusiva de estos libros —quizás tampoco la principal—. Respecto del volumen biográfico recién mencionado, el propio Escandón señalaba que a las provincias españolas “no van mas [ejemplares] porque solo me ha traído tres dozenas de ellas,

⁴⁶ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 67, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 1 de febrero de 1763, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Agradezco le á Vuestra Reverencia el aviso que dió al Padre Provincial de Aragon...”, f. 1r.

y la mitad siquiera la guardo para la Provincia”.⁴⁷ Los procuradores llegaron a trasladar tiradas casi completas de algunos de los libros que publicaron. Los volúmenes eran así parte de un movimiento complejo y multidireccional, de ida y vuelta. Los libros impresos circulaban en varias direcciones dentro de la densa red constituida por la corporación jesuítica; los procuradores utilizaron los nodos centrales de la estructura para diseminar la producción intelectual del Paraguay y, tal vez sobre todo, para regresar al Río de la Plata con manuscritos convertidos en impresos y multiplicados en número.

Si por lo menos algunos de los textos estaban en gran medida destinados a la región, ¿por qué no se imprimían entonces en Sudamérica? Principalmente, porque no existieron siempre imprentas en el Paraguay. Las congregaciones provinciales de 1614 y 1620 solicitaron editar libros sobre guaraní; en al menos una ocasión, el prepósito general respondió “[q]ue se imprima en Lima” (Furlong, 1953a, p. 49, 1964, pp. 129–130).⁴⁸ En 1620, Mucio Vitelleschi escribía que un texto de este tipo debía llevarse a Italia porque “se lo bolvera impresso con menos costa” (Morales, 2005, p. 211). En 1632, la quinta congregación provincial del Paraguay solicitaba la instalación de una imprenta local (Wilde, 2014a, p. 273). En 1637, Vitelleschi señalaba “[d]eseo se halle un Hermano impresor [para el Paraguay]: no sé si se presente será posible. Lo que hubiese que imprimir se podía enviar a la Provincia del Perú, donde habrá más comodidad, en el interim [sic] que en esa no se descubra propósito” (Furlong, 1953a, p. 48). En un memorial de 1637, el provincial Diego de Boroa (1585-1657) reprochaba a Vitelleschi que “aunq V. P. avia concedido un her.º impresor”, ese sujeto nunca había llegado, por lo que la provincia debía designar a Antonio Ruiz de Montoya como acompañante del procurador, en parte para que pudiese ayudar en la publicación de sus libros en España (Cortesão, 1969a, p. 288).⁴⁹ En 1639, Vitelleschi nuevamente decía, respecto esta vez de la historia de la provincia del Paraguay escrita por Juan Pastor, que “si se trata de *que* se estampe, es neçessario inviarla aca” (Morales, 2005, p. 588, subrayado del editor). Es probable que los jesuitas del Paraguay hayan desechado invariablemente la opción de imprimir en Lima por los costos de transporte

⁴⁷ AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 79, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 14 de junio de 1763, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Antes de ayer llegó aquí el Padre Españaque con los otros tres...”, f. 1r.

⁴⁸ Furlong registra este comentario, en teoría, como respuesta a la congregación de 1614 (Furlong, 1953a, p. 49), pero también de 1620 (Furlong, 1964, p. 130).

⁴⁹ La cita completa es: “El P.º Ant.º Ruiz lleba algunos libros de la lengua guarani muy bien trabajados p.º imprimir, pero juntam.º lleba en su instruccion de no ocuparse ni perder punto en su negocio hasta tenerlo concluído. Y a esta causa sera lo mas cierto el no poderio hazer. Y aunq V. P. avia concedido un her.º impresor, el p.º Ju.º Bautista ferrufino no le trajo. Buelbole a pedir a V. P. el impresor conforme a lo q el p.º Proc. dirá acerca de la emprêta de los libros del p.º Ant.º y juntam.º un herm.º pintor, q por ser muchas las reduc.º es muy necces.º” (Cortesão, 1969a, p. 288).

Capítulo 3

(terrestre) entre Perú y el Río de la Plata —como indiqué, eran pocos los volúmenes limeños en las reducciones de guaraníes—. Es sintomático, sin embargo, que durante los períodos de funcionamiento de imprentas jesuíticas en el Río de la Plata (en las misiones entre 1700 y 1727 y en Córdoba entre 1764 y 1767) en Europa solo se haya impreso un libro paraguayo, la *Relacion historial* (1726) firmada por Juan Patricio Hernández (1667-1733).⁵⁰

⁵⁰ Más allá de la polémica suscitada por la conveniencia de imprimir los textos en un lugar o en otro, existe evidencia temprana sobre lo que podía considerarse una política oficial de la orden jesuita para efectivamente publicar los textos lingüísticos. En la primera congregación provincial del Paraguay, que tuvo lugar en Santiago de Chile, los jesuitas ya pedían poder remitir a Roma y dar “a luz publica” un “Manual y Directorio delos Misioneros de Indios” (Guevara, 1760/1908, p. 444). La tercera congregación provincial, de 1620, consultaba al general “si convenía se publicara algún Arte y cuál, para aprender el idioma de los indios, y agradó a la Congregación que el Padre Procurador llevara el Arte Guaraní a Castilla, como también el compendio de doctrina, el Catecismo y el diccionario, trabajado en el mismo orden, cuando estuviese terminado por alguno de los Padres peritos en el dicho idioma, y que el Procurador se había de encargar este negocio” (Furlong, 1964, p. 129). En una carta de 1620, Vitelleschi refrendaba que la publicación de un diccionario, catecismo y gramática sería útil “a los *nuestros* [los jesuitas] que van de nuevo” a la provincia (Morales, 2005, p. 211, subrayado del editor). En 1625, el mismo prepósito general insistía al respecto y ordenaba al provincial que “de traça que se impriman” los textos lingüísticos redactados por Antonio Ruiz de Montoya (Morales, 2005, p. 326). En 1630 volvía a la carga y sugería a un nuevo provincial, Francisco Vázquez Trujillo, que realizase una consulta sobre la conveniencia de imprimir el arte y vocabulario de Ruiz de Montoya.

Capítulo 3

Año	Autor	Título	Impresor	Lugar	Idioma	Evidencia de rol de procuradores
1603	Torres Bollo, Diego de	<i>Relatione breue del P. Diego de Torres della Compagnia di Giesù</i>	Luigi Zannetti	Roma	Latín	Sí, autoría
1636	Durán, Nicolás	<i>Litterae Annuae Provinciae Paraquariae Societatis Jesu... missae a R. P. Nicolao Duran</i>	Ioannis Meursi	Amberes	Latín	No
1639a	Ruiz de Montoya, Antonio	<i>Conquista espiritual</i>	Imprenta del Reyno	Madrid	Español	Sí, autoría
1639b	Ruiz de Montoya, Antonio	<i>Tesoro de la lengua guarani</i>	Iuan Sanchez	Madrid	Guaraní y español	Sí, autoría
1640a	Ruiz de Montoya, Antonio	<i>Arte, y vocabulario de la lengua guarani</i>	Iuan Sanchez	Madrid	Guaraní y español	Sí, autoría
1640b	Ruiz de Montoya, Antonio	<i>Catecismo de la lengua guarani</i>	Diego Diaz de la Carrera	Madrid	Guaraní y español	Sí, autoría
1642	Beroa, Diego de	<i>Litterae annuae provinciae Paraquariae Societatis Jesu... missae a R.P. Jacobo de Beroa</i>	Tossani Le Clercq	Lille	Latín	No
1649	Schirmbeck, Adam (editor)	<i>Messis Paraquariensis: a patribus S. J. per sex annuum in Paraquaria collecta</i>	Ioannis Wagner	Munich	Latín	No
1654	Rada, Andrés de Techo, Nicolás del	<i>Relatio triplex de rebus indicis</i>	Iacobum Meursium	Amberes	Latín	No
1673	Del Techo, Nicolás	<i>Historia provinciae Paraquariae Societatis Jesu</i>	Ex officina typog. J.M. Hovii	Leiden	Latín	No
1677	Gómez, Cristóbal	<i>Elogia Societatis Iesu</i>	Iacobum Meursium	Amberes	Latín	No
1696	Sepp, Antonio Böhm, Antonio	<i>Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen</i>	Joh. Hoffmanns	Nuremberg	Alemán	No
1697	Sepp, Antonio Böhm, Antonio	<i>Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen</i>	Joh. Hoffmanns	Nuremberg	Alemán	No
1698	Sepp, Antonio Böhm, Antonio	<i>Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen</i>	Georg Adam Holler	Passau	Alemán	No
1709	Sepp, Antonio	<i>Continuatio Laborum Apostolicorum</i>	Typis Thomae Grass	Ingolstadt	Latín	No
1710a	Sepp, Antonio	<i>Continuatio Laborum Apostolicorum</i>	Typis Thomae Grass	Ingolstadt	Latín	No
1710b	Sepp, Antonio	<i>Continuation oder Fortsetzung der Beschreibung</i>	Typis Thomae Grass	Ingolstadt	Latín	No
1712	Sepp, Antonio Böhm, Antonio	<i>Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen</i>	Johann Andreas de La Haye	Ingolstadt	Alemán	No
1726	Fernández, Juan Patricio	<i>Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos</i>	Manuel Fernandez	Madrid	Español	Sí, licencias (Procurador general de Indias)
1729	Fernández, Juan Patricio	<i>Relazione istorica della nuova cristianità degl'indiani detti Cichiti</i>	Antonio de Rossi	Roma	Italiano	No

Capítulo 3

1732a	Machoni, Antonio	<i>Arte y vocabulario de la lengua lule, y tonocote</i>	Herederos de Juan Garcia Infanzon	Madrid	Lule y español	Sí, autoría
1732b	Machoni, Antonio	<i>Las siete estrellas de la mano de Jesus</i>	Colegio de la Assumpción, Joseph Santos Balbas	Córdoba	Español	Sí, autoría
1733	Fernández, Juan Patricio	<i>Historica relatio, de apostolicis missionibus patrum Societatis Jesu apud Chiquitos, Paraquariae populos</i>	Mathiae Wolff	Augsburgo	Latín	No
1733	Lozano, Pedro	<i>Descripcion chorografica del terreno, rios, arboles, y animales de las dilatadissimas provincias del Gran Chaco</i>	Colegio de la Assumpción, Joseph Santos Balbas	Córdoba	Español	Sí, licencias (Procurador general de Indias)
1733	Machoni, Antonio	<i>Dia virgineo, o sabado mariano</i>	Colegio de la Assumpción	Córdoba	Español	Sí, autoría
1735	Fernández, Juan Patricio	<i>Impiger extremos operarius edocet indos, sive Tuba Evangelii de Jesu Christo, ex Europa in Americam, Paraquariae...</i>	Mathiae Wolff	Augsburgo	Latín	No
1739	Machoni, Antonio	<i>Palatii eloquentiae vestibulum</i>	ex Thyppographia Viduae Petri Enguera	Madrid	Latín	No
1741	Lozano, Pedro	<i>Relacion de la vida y virtudes del venerable martyr P. Julian de Lizardi</i>	Antonio Villagordo	Salamanca	Español	No
1746	Montenegro, Juan de	<i>Breve noticia de las misiones... de el venerable padre Augustin Castañares...</i>	Manuel Fernández	Madrid	Español	Sí, portada
1747	Spinola, Fabio Ambrosio	<i>Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesu-Christo para cada día del año II</i>	Manuel Fernández	Madrid	Español	Sí, licencias (Procurador general de Indias)
1748	Spinola, Fabio Ambrosio	<i>Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesu-Christo para cada día del año I</i>	Manuel Fernández	Madrid	Español	Sí, licencias (Procurador general de Indias)
1748	Suárez, Buenaventura	<i>Lunario de un siglo</i>	Francisco da Silva	Lisboa	Español	No
1750	Machoni, Antonio	<i>El nuevo superior religioso</i>	Roque Gomez Guiraun	Puerto de Santa María	Español	Sí, licencias (Procurador general de Indias)
1752	Suárez, Buenaventura	<i>Lunario de un siglo</i>	Pablo Nadal	Barcelona	Español	No
1753a	Machoni, Antonio	<i>Dia virgineo, o sabado mariano</i>	Lorenzo Francisco Mojados	Madrid	Español	Sí, fuentes independientes
1753b	Machoni, Antonio	<i>El nuevo superior religioso</i>	Lorenzo Francisco Mojados	Madrid	Español	Sí, fuentes independientes
1754	Lozano, Pedro	<i>Historia de la Compañia de Jesús en la provincia del Paraguay I</i>	Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández	Madrid	Español	Sí, licencias y fuentes independientes
1754a	Cattaneo, Carlos Ambrosio	<i>Exercicios Espirituales de San Ignacio</i>	Imprenta de D. Gabriel Ramirez	Madrid	Español	Sí, fuentes independientes
1754b	Cattaneo, Carlos Ambrosio	<i>Maximas eternas propuestas en lecciones</i>	Imprenta de D. Gabriel Ramirez	Madrid	Español	Sí, fuentes independientes
1755	Lozano, Pedro	<i>Historia de la Compañia de Jesús en la provincia del Paraguay II</i>	Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández	Madrid	Español	Sí, licencias y fuentes independientes
1759	Techo, Nicolás del y Orosz, Ladislao	<i>Decades virorum illustrium Paraquariae Societatis Jesu ex Historia ejusdem Provinciae</i>	Typis Academicis Societatis Jesu	Trnava	Latín	No

Capítulo 3

1759	Insaurrealde, José de	<i>Ara Poru aguñeyey haba I</i>	Jochin Ibarra	Madrid	Guaraní	Sí, licencias y fuentes independientes
1760	Insaurrealde, José de	<i>Ara Poru aguñeyey haba II</i>	Jochin Ibarra	Madrid	Guaraní	Sí, licencias y fuentes independientes
1761	Andreu, Pedro Juan	<i>Compendiosa relacion de la vida, virtudes y muerte por Christo del P. Francisco Ugalde</i>	Jochin Ibarra	Madrid	Español	Sí, portada
1762	Andreu, Pedro Juan	<i>Carta de edificacion sobre la vida del V. siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas</i>	Juan Nadal	Barcelona	Español	Sí, portada

Tabla 3.II. Libros escritos por jesuitas del Paraguay impresos en Europa entre 1600 y 1767 y evidencia del rol de los procuradores como editores.⁵¹

3.2.2. Proceso de impresión

Los autores no producen libros, sino textos que escribientes, artesanos, impresores, cajistas, copistas y editores convierten en objetos-libros (Chartier, 1992, p. 55; para la descripción que sigue a continuación, véase Garone Gravier, 2014, pp. 41–117; y Werner, 2019). Para esto, la tarea inicial era, obviamente, trasladar los manuscritos originales a Europa. Los procuradores recibieron los privilegios formales de publicación de varios de los volúmenes de la Tabla 3.II, lo que sugiere que ellos mismos fueron los encargados de este traslado —no recibieron, sin embargo, todos los privilegios; en ocasiones, quien los recibió fue el procurador general de Indias (ver al respecto Galán García, 1995, p. 100)—. Antes de entregar el manuscrito al impresor, era necesario corregirlo —el texto debía ser preparado para que el cajista pudiera utilizarlo como guía en la composición de las páginas del libro— y gestionar las licencias y autorizaciones de los poderes civiles y eclesiásticos. En este período los libros editados dentro de la monarquía hispánica requerían al menos una aprobación del poder civil, otra del eclesiástico —el obispo o quien él designase— y, en el caso de un texto escrito por un miembro de una orden religiosa, también una licencia de dicha institución. Además, los libros sobre América requerían una autorización especial del Consejo de Indias.

Entre los procuradores del Paraguay, las correcciones y aprobaciones generaron algunos sinsabores. Gaspar Sobrino (1584-1656) llevó a Roma entre 1626 y 1628 un “arte de la lengua guaraní” redactado por Alonso d’Aragona (1585-1629), al mismo tiempo que planteó

⁵¹ Los libros de la tabla figuran también en la bibliografía final. Incluyo aquí solo los textos de más de sesenta páginas. Excluyo: a) los memoriales, panfletos y pliegos sueltos escritos por los jesuitas del Paraguay, aunque sin duda los procuradores también cumplieron un papel de primer orden en su edición (entre otros: Herrán, 1726, 1733; Lozano, 1747; Rico, 1741); b) textos de contenido similar pero no escritos por jesuitas de la provincia del Paraguay (el caso más claro es Rodero, 1733, redactado por un procurador general de Indias); c) libros escritos por jesuitas del Paraguay e impresos después de 1767

al general que: “El arte de la lengua guarani que traygo para imprimirlo se hizo algo de priesa y podria ser que no estubiese con la perfeccion que se desea. Vea V.P. si conviene imprimirlo, o dilatarlo para otra ocasion” (Morales, 2005, p. 349). El general Vitelleschi simplemente respondió: “Buelvalo VR y hagase con la perfeccion que se requiere, y conviene, y despues en otra ocasion se imprimira” (Morales, 2005, p. 349). El arte de Aragona no llegó siquiera a ser evaluado por las autoridades, puesto que no pasó la prueba de una corrección y revisión genérica inicial.⁵² Un siglo más tarde, las licencias representaron un verdadero problema en el proceso de edición de la *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay* de Pedro Lozano (1697-1752) (Furlong, 1959, pp. 74–80). Al parecer, Lozano había escrito una primera versión del texto en la década de 1730. En el año 1740, el provincial y sus consultores —los jesuitas más ancianos y experimentados de una institución dada, que asesoraban al provincial— debatieron qué posición tomar ante censuras no completamente favorables expedidas por los propios jesuitas. Desafortunadamente, estos comentarios no se han conservado (desde luego, no se publicaron en la versión finalmente impresa):

Despues salieron los vocales y con los Consultores de Provincia, consulto Su Reverencia que les parecia de la censura que dieron los dos censores del 1º Tomo de la *Historia del Padre Pedro Lozano*. Y aunque en principio parecio a 3 de los Consultores ser uno demasiado menudo en sus censuras, el 4º juzgava que en estos tiempos assi debian ser todos, y que convenia que se procure la suma exaccion en la edicion de nuestros hermanos conforme al decreto de la ultima congregacion: lo cual parecio bien a Su Reverencia y todos despues y assi mando Su Reverencia que un traslado delas dichas censuras se le enterase al Padre Lozano, para que procurasse corregir su tomo conforme a la censura de sus censores.⁵³

Seguramente teniendo en cuenta estas censuras, Lozano finalizó una segunda versión de la obra en 1745 (Lozano, 1754, “Protesta del autor”, sin paginación). Sin embargo, esta demoró casi diez años en ser impresa. Los procuradores Bruno Morales y Ladislao Orosz llevaron a Europa el manuscrito en 1746. Morales solicitó la licencia a fines de 1747 y, en un gesto que

⁵² Se conservan dos manuscritos de la obra lingüística de Aragona. El original está en el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús y fue editado por Bartomeu Melià (Melià, 1627/1979). En el Museo Mitre existe una copia, cuya grafía es posterior al siglo XVII: MM, Biblioteca Americana, 14-3-5, Alonso d’Aragona, “Breve introduccion para aprender la lengua guarani”. Al parecer, Melià nunca vio el original, pues trabajó sobre una reproducción fotográfica facilitada por Furlong.

⁵³ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747”, ff. 106r-v, subrayado mío.

ejemplifica la densidad y la confianza interpersonal características de las redes jesuíticas, pidió que la misma —una vez aprobada— fuese remitida a Francisco Cutillas, el traductor de las cartas de Francisco Javier a quien Pedro Arroyo y Carlos Gervasoni, procuradores sucesores de Morales y Orosz, comprarían gran parte de la impresión unos años más tarde, quizás como una devolución de favores.⁵⁴ Pero el proceso se atrasó: el Consejo de Indias encargó la revisión a un oficial que falleció en 1750 sin haber completado su trabajo. Entonces el Consejo entregó el manuscrito al escritor benedictino Martín Sarmiento (1695-1772), quien aceptó el encargo en septiembre de 1750, pero cuya aprobación no figura en el texto impreso.⁵⁵ Sea como fuere, para 1751 Arroyo y Gervasoni ya estaban en España. Los jesuitas del Paraguay estaban todavía preocupados por la suerte del libro. En una carta de julio de 1753, el provincial José Barreda (1687-1763) escribía a Arroyo:

Mucho se há sentido por acá *el abandono que há tenido la Historia de la Provincia*, pero quedan con el consuelo de que Vuestra Reverencia *la dejará á lo menos habilitada para que se imprima*, y si se concissa, como Vuestra Reverencia previene, será mui conveniente, porque me han asegurado está mui difusa.⁵⁶

Arroyo no necesitó intervenir sobre la obra: para la fecha en que recibió esta carta, todas las licencias y aprobaciones estaban ya expedidas (Lozano, 1754, 1755).

Al imprimir textos en o sobre lenguas indígenas, los procuradores se enfrentaban al problema adicional de encontrar conocedores del idioma que otorgasen las autorizaciones necesarias, algo imposible en España. Por esa razón, prefirieron gestionar los permisos directamente en el Río de la Plata, antes de viajar. Ruiz de Montoya, para sus libros impresos en 1639 y 1640, solicitó licencias al provincial jesuita del Paraguay Diego de Boroa y a Gabriel Peralta (nacido en 1604), canónigo de la catedral de Buenos Aires.⁵⁷ Machoni, para su *Arte y*

⁵⁴ AGI, Indiferente, 1655, “El Padre Bruno Morales de la Compañía de Jesus, Procurador General por su Provincia del Paraguay...”.

⁵⁵ AGI, Indiferente, 1655, Martín Sarmiento, “Muy Señor mio. Ayer rezivi la de Vuestra Señoria con los dos tomos dela Historia delas Misiones de los Padres...”.

⁵⁶ AHN, Estado, 4798, caja 2, expediente 364, Carta de José Barreda a Pedro de Arroyo, Córdoba, 30 de julio de 1753, “Mi Padre Procurador General Pedro Arroyo: A pocos dias de llegado á este Colegio de...”, f. 3v, subrayado mío.

⁵⁷ Ruiz de Montoya también obtuvo una licencia de Lorenzo Hurtado de Mendoza, prelado de Rio de Janeiro que se encontraba en Madrid y que posiblemente tuviese ciertos conocimientos de tupí. Se conserva asimismo un documento Diego de Boroa, certificado por escribano, en que otorga diversos poderes a Ruiz de Montoya para actuar en Europa en nombre de la provincial del Paraguay, entre ellos “que pueda imprimir el Arte y Vocabulario de la Lengua Guaraní que lleva compuesto, y lo demas que hiciere y compusiere en ella, pidiendo la licencia y los demas requisitos que para ello se requieren” (Boroa, 1637/1872, p. 95). Cabe recordar en este punto que Ruiz de

vocabulario de la lengua lule, y tonocote (1732), pidió una licencia al jesuita Juan Montijo (1674-1729), que misionaba entre los lules. Por último, para el *Ara Poru aguñey haba* (1759-1760), Escandón consiguió autorizaciones del provincial Alonso Fernández (1697-1766) y del obispo de Buenos Aires, Cayetano Marcelino y Agramont —que no leía guaraní, por lo que delegó la tarea en un jesuita de la misma ciudad, Segismundo Baur (1719-1780), y nada más y nada menos que en el propio Escandón, a quien luego se encargó otra censura en Madrid—.

Obtenidas las licencias y preparado el manuscrito, este debía ser entregado a un impresor. Los procuradores del Paraguay recurrieron a menudo a los mismos talleres, entre ellos el de Manuel Fernández y su viuda, el de Lorenzo Francisco Mojados y el de Joaquín Ibarra —todos de Madrid—, así como también la imprenta del colegio jesuítico de Asunción, en Córdoba (Andalucía). Para financiar la impresión, probablemente utilizaban parte del dinero que la provincia del Paraguay enviaba a Europa, pero también hay evidencia de que se valieron de dádivas y financiamiento real, no necesariamente destinados a la producción de libros. En su memorial de 1643, Ruiz de Montoya afirmaba que había podido imprimir sus libros “ayudados [sic] de limosnas” con que el rey respaldaba a las misiones y con las que en verdad debería haber adquirido vestimentas: el procurador “ni un hilo de ropa ha comprado, ni tiene ya con qué, para el vestuario de los Padres, que es el título con que se da y recibe esta limosna” (Artigas, 2016, pp. 278–279). En otro documento recordaba “haber gastado en las emprentas de los libros de la lengua más de mil y quinientos pesos”, un tercio más de los recursos que las misiones le habían otorgado para el viaje (Furlong, 1964, p. 131; sobre el rol financiero de los procuradores, véase López Martínez, 1991).

Los procuradores todavía debían ocuparse de algunas tareas durante el proceso mismo de impresión. Una etapa fundamental en la producción de los libros estaba en manos de los cajistas, que combinaban los tipos para componer las páginas. Estos artesanos confeccionaban así las características visuales de los textos, la distribución de las líneas y la ubicación de ornamentos decorativos e imágenes. En los primeros tiempos de la impresión tipográfica, varios talleres se ocupaban de fundir sus propios tipos; esto ya no era usual en el siglo XVII, pero al menos en una ocasión los procuradores del Paraguay requirieron la fundición de tipos para diseñar los signos gráficos necesarios para representar los sonidos de la lengua guaraní. En el memorial ya citado de 1643, dirigido a Felipe IV, Ruiz de Montoya informaba que había debido “fundir caracteres diversos para diversas pronunciaciones” (Artigas, 2016, p. 285), una

Montoya no era exactamente un procurador, sino un acompañante del procurador. Este documento, sin embargo, le otorgaba un poder y una representación equivalentes.

tarea de la que en realidad se ocuparon impresores u orfebres pero en la que seguramente colaboró de manera activa. La biografía de Escandón, por su parte, indica que debió revisar continuamente el trabajo del cajista —que desde luego no entendía guaraní— para evitar errores en la impresión de *Ara Poru aguñey haba*.⁵⁸ Este fue el primer texto monolingüe en un idioma indígena que los jesuitas del Paraguay hicieron imprimir en España, de modo que seguramente representó un arduo trabajo para el taller del impresor —la portada misma está en guaraní—. La biografía de Escandón señala al respecto:

La Obra es plenamente elegante, instructiva y útil. Pero su edición forzosamente daría mucho que hacer a Escandón. Pues tendría que forjar un prólogo explicando los sonidos de la voz guturales, nasales o ambos a la vez, según los cuales los Guaraníes emiten las sílabas, de manera que un mismo nombre, pronunciado según un sonido diverso, significa cosas diferentes. *Después de confeccionar estas notas, tenía que ayudar continuamente al tipógrafo, dado que nada entendía, hasta el punto de tener que corregir varias veces los tableros para que no salieran de las prensas páginas con errores* (Peramás, 1946b, p. 221, subrayado mío).

Tal vez esta necesidad de ayudar continuamente al tipógrafo explique la distancia en este libro entre la censura y la licencia (fechadas en noviembre de 1758) y la tasa y la fe de erratas (marzo de 1760 para el primer volumen), signo inequívoco de la demora en el proceso de edición. En contraposición, Escandón dejó la impresión del libro *Carta de edificación sobre la vida del V. siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas*, escrito obviamente en castellano, enteramente en manos de los jesuitas del colegio de Barcelona, sin colaborar aparentemente con ellos.⁵⁹

En todo caso, una vez impresa una primera versión del texto, debía llevarse adelante la corrección de pruebas. Los procuradores no fueron los encargados de esto necesariamente, pero en el caso de libros en lenguas indígenas sin duda debieron colaborar en la tarea, dado que nadie fuera de ellos podía entenderlos en la península ibérica. Marina Garone ha señalado que, al menos en Nueva España, fue común que los autores de textos lingüísticos se ocupasen, ellos

⁵⁸ Curiosamente, Escandón se había desempeñado como impresor en el Colegio de la Asunción (Córdoba, España) antes de viajar como misionero al Paraguay (Peramás, 1946b, p. 200).

⁵⁹ En una carta escrita en el Puerto de Santa María, Escandón decía que “hazen sus hermanos imprimir la Carta de edificación del Padre Artigues”, sugiriendo incluso una distancia respecto del proceso editorial, a pesar de que la carta estaba dirigida a su persona y solo a través de él debió llegar a Barcelona: AHN, Clero-Jesuitas, legajo 249/1, expediente 1, documento 67, Carta de Juan de Escandón a Ignacio José González, 1 de febrero de 1763, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P.C.: Agradezco á Vuestra Reverencia el aviso que dió al Padre Provincial de Aragon...”, f. 1r

mismos, de la corrección de pruebas (Garone Gravier, 2014, p. 48). En última instancia, la necesaria colaboración de los autores en la revisión de los textos era una de las razones de mayor peso en la insistencia de la provincia jesuítica del Paraguay para instalar una imprenta local durante la primera mitad del siglo XVII. El procurador Juan Bautista Ferrufino (1581-1655) lo señalaba explícitamente, puesto que indicaba que, en su viaje de 1632-1636, no había llevado manuscritos lingüísticos a Europa porque no era posible imprimirlos “si es sin asistencia [editorial] de los que entienden las dichas lenguas”, entendimiento que sin dudas él no alcanzaba, puesto que nunca había estado en las misiones (Furlong, 1964, p. 131). La solución a este problema fue entonces que los especialistas en lenguas viajaran directamente como procuradores o acompañantes de los mismos; tal fue el caso de Ruiz de Montoya, Machoni y Escandón. Una vez concretada esta asistencia y corrección, las últimas tareas eran la confección de la fe de erratas y la tasación, que estaban en manos de oficiales especialmente nombrados por la Corona.⁶⁰

3.2.3. Tirada

La distribución comercial y venta de la mayor parte de los libros quedaba en manos de los impresores, pero los procuradores parecen haber querido conservar al menos una parte de las tiradas que producían. Además, los libros lingüísticos difícilmente alcanzaban una circulación mercantil. Tal vez porque se trataba todavía de una novedad, Antonio Ruiz de Montoya tramitó el privilegio de impresión de sus volúmenes lingüísticos —que le otorgaba un monopolio para su edición por un período de diez años—, pero ni Machoni ni Escandón gestionaron este derecho para los textos lingüísticos que editaron en el siglo XVIII, simplemente porque el objetivo estaba lejos de la comercialización. El *Arte y vocabulario de la lengua lule, y tonocote* (1732) de Machoni ni siquiera está tasado, es decir, carece de precio oficial (a diferencia de *Ara Poru aguñey haba*). En contraposición, cuando la edición transatlántica se focalizaba en textos en español, podía constituir incluso una inversión económica, aunque no siempre acertada. Una carta del provincial del Paraguay José Barreda de 1753, por ejemplo, exhortaba a los procuradores a paralizar la reimpresión de un libro de Antonio Machoni sobre gobierno religioso porque, aunque originalmente Machoni pensaba que podía generar ganancias “para

⁶⁰ La corrección de pruebas no debe confundirse con la “lectura de corrección” a la que aludo en el capítulo 6. Mientras que la corrección de pruebas era parte del proceso de impresión de un libro, la lectura de corrección, realizada por ejemplo por el autor, era posterior. En el caso de la imprenta que funcionó en las misiones de guaraníes es probable que estas dos formas de corrección estuvieran confundidas (Fernández Rojo, 2018, 2020; Verissimo, 2011).

beneficio de las nuevas reducciones” (de Chaco), había resultado en un fracaso rotundo. El problema, desde luego, no era el autor, sino un mal cálculo sobre un tema tan restringido; un libro de orientación espiritual de Machoni sobre la Virgen María, en cambio, sí había resultado rentable y podía reimprimirse:

Con esta ocasion de imprenta se me ofrece decir á Vuestra Reverencia que despues de 1500 cuerpos que han traído del Superior instruido, que escribió el Padre Machoni, fuera de los que se han dado de presente, *no ha havido quien compre ninguno*, y juzgando el Padre (á quien se lo llevó Dios el dia 25 de este més) que pudiesse resultar mucho dinero de los libros para beneficio de las nuevas reducciones, tenía animo de que se hiciesse 2^a impression de ellos, y tambien del otro librito del Sabado mariano (...) pero *por juzgar inutil la del Superior instruido, le escrivo en esta ocasion que solo se reimprima el Sabado mariano, que por ser piadoso, tiene aprecio*, y sacado el importe de dicha reimpression con los costos de su transporte, suspendiendo la otra del Superior instruido.⁶¹

Tal vez para evitar este tipo de equivocaciones, los procuradores establecieron a veces acuerdos particulares con los impresores, que les permitían reducir el desembolso de dinero líquido y, en todo caso, redistribuir la tirada, teniendo en cuenta en particular que algunos libros espirituales, científicos e históricos sin duda tenían un mercado en la misma Europa. Un documento sin autoría clara explica en este sentido el contrato de edición de los libros de ejercicios espirituales escritos originalmente en italiano por Cattaneo y traducidos por Lozano al español:

En el caxon numero 90 (...) hallará Vuestra Reverencia algunos exemplares de los ejercicios del Padre Catanei en dos tomitos traducidos por el Padre Lozano. El Padre Arroyo [procurador entre 1751 y 1754] mandó imprimirlos *á costa del impresor, con pacto que el impresor regalasse 50 al Padre y el Padre le comprase 100*. Yo estoy tentado a comprar mas, porque al dicho de todos estos Padres en la materia no ha salido

⁶¹ AHN, Estado, 4798, caja 2, expediente 364, Carta de José Barreda a Pedro de Arroyo, Córdoba, 30 de julio de 1753, “Mi Padre Procurador General Pedro Arroyo: A pocos dias de llegado á este Colegio de...”, ff. 3v-4r, subrayado mio. La carta no debió ser recibida a tiempo por los procuradores, puesto que ambos libros se reimprimieron.

cosa mejor. Aquí fue preciso regalar bastantes a estos Padres Superiores y magnates: su precio es 12 reales de vellon, esto es 6 reales plata y casi medio.⁶²

Igual que sucedía con el vínculo con “Signor Semini”, el acuerdo muestra que la relación entre los procuradores y los impresores era irreductible a una lógica puramente comercial; el vínculo y la distribución posterior de los libros parecen haber estado atravesados por una economía de dones, regalos y agasajos (“que el impresor regalasse”) que permeaban la urdimbre jesuítica en Europa.

Más allá de los contratos con los impresores, este documento menciona la cantidad de ejemplares del texto de Cattaneo, que como se verá más adelante no correspondía al número total de libros impresos y que era en verdad una cantidad reducida. ¿Qué sucedía, por ejemplo, con los libros lingüísticos, que no tenían mercado en Europa? Con base en un memorial de 1643, Furlong estimó que Ruiz de Montoya “[d]ebió de imprimir unos cinco mil ejemplares” en total del *Tesoro*, el *Arte*, y *bocabulario* y el *Catecismo* en guaraní (Furlong, 1953a, p. 48), pero su lectura del documento fue posiblemente errónea. Allí se dice que el procurador:

imprimió en esta Corte tres libros de aquella generalísima lengua, muy importantes para aprenderla, para predicar y para que los indios aprendan la Doctrina cristiana y juntamente el idioma castellano, como tiene mandado V.M.; *de que sacó mil y cuatrocientos cuerpos*, que ya encuadernados tiene para llevar a su provincia (Artigas, 2016, p. 278; Hernández, 1913b, p. 622, subrayado mío).

Como lo sugiere este documento, la tirada habría sido de quinientos ejemplares para cada libro, algo más comprensible que el guarismo propuesto por Furlong. En la época, era común imprimir entre mil y dos mil copias de libros con circulación mercantil (H.-J. Martin, 1990). El número no contradice, además, las cantidades de ejemplares que existían en las bibliotecas

⁶² AGN, Sala IX, 7-1-2, “De las cosas encargadas a mi en particular, poco o nada he podido enbiar...”, f. 2r, subrayado mío. La afirmación de que “en la materia no ha salido cosa mejor” tal vez no fuese una hipérbola, puesto que el jesuita Francisco Antonio Serrano escribía algo muy parecido en su aprobación de los dos libros: “Han salido, es verdad, muchos Libros de este assumpto, todos eficaces, todos llenos de fervor; pero el que se presenta traducido á nuestro Idioma, bebió tan de adentro el espíritu del Gran Patriarcha [Ignacio de Loyola], á quien debe el mundo Christiano esta santa invencion de ganar almas para Dios, que parece, no que expone el Texto de San Ignacio, sino que este hombre, todo de fuego, habla por esta práctica exposicion, que publicó en Italia el Padre Carlos Ambrossio Cathaneo, su hijo, no menos en el espíritu, que en la profession” (Cattaneo, 1754a, “Aprobacion del Padre Francisco Antonio Serrano, Maestro de Theologia Morál en la Casa Professa”, sin paginación).

del Paraguay en el momento de la expulsión.⁶³ En el caso del *Ara Poru aguñey haba*, producido un siglo más tarde, la tirada fue de 750 ejemplares por tomo. Así lo informaba el procurador Escandón en una carta dirigida a Roque Ballester (1716-1787):

En el primer navio remitiré á Vuestra Reverencia dos caxones de libros guaranis, con 700 cuerpos, para que se los reparta el Padre Superior de Misiones à los pobres indios, y aun á los Padres misioneros y no misioneros que saben la lengua y lo quisieren, les dé á cada uno el suyo a mi nombre. *Se tiraron mil quinientos*, pero ahora vá solamente esa mitad, para que si el navio se pierde, no se pierda toda la impresion. Solos los quinientos van con cubierta, y los otros sin ella, así para que abulten menos, como para que los indios allá sela pongan mas duradera, puesto que saben hacerlo. La otra mitad, si Dios quisiera, irá conmigo.⁶⁴

Aunque en sentido estricto esta tirada no está tan lejos de la de los volúmenes de Ruiz de Montoya, el número de ejemplares es realmente significativo. En los capítulos 5 y 6 exploro más en detalle esta cuestión, pero baste destacar aquí que mientras los textos de Ruiz de Montoya estaban destinados fundamentalmente a los jesuitas, *Ara Poru aguñey haba* era un libro monolingüe para ser leído por los indios. La publicación por parte de los procuradores de un texto con una tirada de 750 ejemplares por tomo informa el desarrollo que tenía la cultura letrada en el contexto misional y la extensión de las prácticas de lectura de la población indígena (Boidin et al., 2020).

¿Qué sucedía con los libros no lingüísticos? En su misión de procura, Arroyo y Gervasoni embarcaron 224 ejemplares de los libros de Cattaneo traducidos por Lozano (este número puede aludir a dos títulos distintos: *Exercicios Espirituales de San Ignacio* y *Maximas*

⁶³ Las menciones de Ruiz de Montoya a la tirada de sus libros son dos. En primer lugar, el memorial que recién he citado, a partir de la transcripción con ortografía actualizada de Artigas. El número de Artigas no difiere del que anota Hernández a partir del mismo documento. Por el otro, la posterior carta a Pedro Comental, escrita desde Lima en 1645. Al transcribir este documento, Furlong anotó “dos mil y cuatrocientos cuerpos”; más adelante Ruiz de Montoya señalaba que había perdido la mitad a raíz del levantamiento de los portugueses contra España (Furlong, 1964, p. 158). El original fue publicado, en reproducción facsimilar, tanto por Toribio Medina como por el propio Furlong (Furlong, 1964, p. 156; Medina, 1892b, p. 21). La letra no es clara; permite leer tanto “dos mil y quatrocientos cuerpos” como “los mil y quatrocientos cuerpos”. Ahora bien, el punto es que el documento original indica que “sacó” (es decir, *imprimió*) solo “mil y quatrocientos cuerpos”. En las misiones de guaraníes en el momento de la expulsión había alrededor de doscientos ejemplares de los libros lingüísticos de Ruiz de Montoya. Aparte, había 64 volúmenes de estos en los colegios y residencias fuera de las misiones y hay pruebas de que algunos incluso circularon en Europa (Vega, 2020b). Este guarismo es compatible con la impresión de 1400 ejemplares y la pérdida de la mitad de ellos.

⁶⁴ AGN, Sala VII, Colección Pedro de Angelis, 97, Juan de Escandón, “Mi Padre Procurador Roque Ballester”, f. 1r, subrayado mío.

eternas propuestas en lecciones, para quien se retira a los Ejercicios Espirituales), 133 del *Dia virgineo* de Machoni (indudablemente en la reimpresión de 1753) y 600 del *Lunario de un siglo* de Suárez (reeditado en 1752 en Barcelona).⁶⁵ Los números deben representar tan solo una parte de las tiradas respectivas. La carta ya mencionada del provincial Barreda explicita que la primera edición de *El nuevo superior religioso* de Machoni (Puerto de Santa María, 1750) tuvo una tirada de 1500 copias,⁶⁶ mientras que un documento con una memoria de libros embarcados por el procurador Escandón informa, por su parte, que este llevaba 1510 ejemplares de la breve *Compendiosa relacion de la vida, virtudes y muerte por Christo del P. Francisco Ugalde* (Madrid, 1761).⁶⁷ Con los datos fragmentarios que existen, podría postularse que los volúmenes editados por los procuradores tuvieron en general una tirada de 500-1000 ejemplares, que se elevaría excepcionalmente a 1500-2000 en el caso de textos breves y baratos como la *Compendiosa relacion...* Tanto para textos lingüísticos como no lingüísticos, la tirada parece haber sido mayor que la de la imprenta misional, que según la investigación de Franz Obermeier no pasó nunca de 50 ejemplares (Obermeier, 2016). Evidentemente, esta era otra de las ventajas que tenían los jesuitas al imprimir libros en Europa.

En resumidas cuentas, los procuradores activaron —a partir de lo que aquí he llamado una edición transatlántica— un cuarto anillo en la cadena de adquisición de libros para el Río de la Plata. La producción de textos de y para la región del Paraguay, en la que el viaje y el desplazamiento ocupaban un lugar de primer orden, puede y debe concebirse entonces de manera deslocalizada. En efecto, los jesuitas del Paraguay consideraban de fundamental importancia que sus procuradores se involucrasen —en persona— en el proceso de edición, corrección e impresión de los textos. Las mismas ciudades, a veces incluso los mismos colegios —adonde los procuradores iban a recolectar vocaciones y proveer información, en el marco de sus tareas corporativas—, ofrecían la tecnología para la diseminación de la escritura del

⁶⁵ Arroyo y Gervasoni cargaron entonces alrededor de mil ejemplares de volúmenes producidos por los procuradores, incluyendo alrededor de una centena de tomos de la *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (1754-1755) de Pedro Lozano —que por razones desconocidas no figuran en las memorias de libros embarcados—. Esto significa que el 19,5% de todos los ejemplares enviados al Río de la Plata en esta misión fueron editados por los procuradores. ¿Podría generalizarse este número a todos los viajes? En principio, no: aunque hubo veintidós viajes de procuradores del Paraguay durante los siglos XVII y XVIII, solo en seis de estos es seguro que los procuradores hayan motorizado la impresión de libros. Sin embargo, tanto Ruiz de Montoya como Escandón embarcaron (o pretendieron hacerlo) un número más grande de ejemplares de producción paraguaya que Arroyo y Gervasoni y el número de cajas totales transportadas fue por lo general más pequeño. No parece descabellado afirmar que, en los casos en que hubo producción, el 15-30% de los libros embarcados correspondía a ella. El guarismo coincide además con el 16% de los textos de este tipo que se encontraban en las bibliotecas misionales.

⁶⁶ AHN, Estado, 4798, caja 2, expediente 364, Carta de José Barreda a Pedro de Arroyo, Córdoba, 30 de julio de 1753, “Mi Padre Procurador General Pedro Arroyo: A pocos dias de llegado á este Colegio de...”, f. 3v.

⁶⁷ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Memoria simple de los libros que vinieron en seis caxones para el Padre Juan Escandón Procurador General de Buenos Ayres”, f. 2r.

Paraguay. La geografía de la producción de libros dentro de la Compañía de Jesús aparece así como una maquinaria institucional sofisticada, irreductible a un modelo de dirección única. Dentro de la red jesuítica, los procuradores conectaban nodos de América y de Europa y ponían a circular textos en las dos direcciones: en el Nuevo Mundo estaban los jesuitas que eran autores y escritores y que elaboraban los manuscritos; en el Viejo, los compositores y tipógrafos que transformaban los originales en libros impresos, producidos en centenas o miles de ejemplares. Pero esta geografía estática no era suficiente para que el sistema funcionase, sino que requería el movimiento —el viaje— de los procuradores, que trasladaban los manuscritos de una orilla del océano a la otra y los impresos en la dirección contraria. Por esta razón podría decirse, en última instancia, que fueron los procuradores quienes, en Europa pero pensando en América, “en dilatados volúmenes han fatigado las prensas” (Spinola, 1747, “Aprobacion del R. Padre Fr. Francisco de Buendia...”, sin paginación). Las imprentas “fatigadas” por estos viajeros transatlánticos significan así una vuelta de tuerca en la cultura del libro de las misiones de guaraníes (y del Paraguay jesuítico). Las peculiaridades, los rasgos, los trazos distintivos de esta cultura —en los que me enfocaré en capítulos sucesivos— fueron, al menos en parte, resultado de los acuerdos, los contactos, las correcciones, las revisiones y, en última instancia, la agencia editorial de los procuradores.

3.3. “Registró el Padre”. Las cajas de libros transportadas por los procuradores

3.3.1. Casa de Contratación

Para poder transportar al personal misionero, a los libros y a todos los otros bienes comprados desde Lisboa, Sevilla o Cádiz, los procuradores debían solicitar patentes y licencias a través de la corte, el Consejo de Indias y la Casa de Contratación —o su contraparte portuguesa, la *Casa da Índia*, de la que no hay registros (Gramatke, 2019, p. 195)—. Daban lugar así a lo que ampliamente podría considerarse el quinto anillo de la metafórica cadena que estructura este capítulo: las gestiones para el embarque de regreso. La Casa de Contratación y la *Casa da Índia* eran las instituciones encargadas de inspeccionar los barcos, conceder licencias, registrar cargas, prevenir el contrabando y calcular y cobrar impuestos (Page, 2007, pp. 9–16).⁶⁸ Para

⁶⁸ Los documentos de la institución portuguesa no se han conservado, pero los registros de navíos en el Archivo General de Indias contienen información útil. Véase la nota 12 de la introducción. Los más significativos de estos documentos han sido publicados por Corinna Gramatke (Gramatke, 2019).

esto, los procuradores recibían a menudo la colaboración del procurador general de Indias. La monarquía financiaba el pasaje en los navíos y el transporte del equipaje de mano. A todo lo largo de los siglos XVII y XVIII, diversas cédulas reales aprobaron estos envíos. Una cédula temprana, de 1609, autorizaba por ejemplo al primer procurador del Paraguay, Juan Romero (1560-1630), a regresar al Río de la Plata y pagaba a los jesuitas todo lo necesario “para trasladarse con sus libros y vestuario” (Pastells, 1912, p. 145). En favor de los jesuitas del Paraguay, el notable Gabriel Bernardo de Quirós solicitaba en 1673 a la Casa de Contratación que se financiase el matalotaje y “los libros y vestuario que llevasen” el procurador Cristóbal de Altamirano (1602-1698) y los misioneros por él transportados (Pastells, 1918, p. 60). En 1697, un jesuita del Colegio Imperial de Madrid pedía la entrega de “una arquilla mediana para su vestuario y libros, pues paga S. M. el flete” (Pastells, 1923, p. 394). Como es evidente, también en estas solicitudes se activaba la red personal de favores que existía en torno a los procuradores. Además del equipaje personal, las cajas misioneras —que contenían la mayor parte de los libros que nutrirían las bibliotecas misionales, entre otros objetos destinados en principio al servicio divino— requerían una licencia del rey para trasladarse al Río de la Plata (Galán García, 1995, pp. 83–112).⁶⁹

Una vez obtenida la licencia, empezaba el tramo final de la estancia europea de los procuradores, en que debían ocuparse de conseguir uno o varios navíos en que embarcar tanto la carga como el personal misionero que trasladaban al Nuevo Mundo. Al hacerlo, también debían abonar algunos impuestos, aunque las bibliotecas jesuíticas se beneficiaron de privilegios diversos concedidos por la monarquía. La circulación de mercancías en el Nuevo Mundo y desde España estaba gravada fundamentalmente por tres impuestos: a) la alcabala, una carga sobre la circulación interna, de 4% en el siglo XVIII (Macleod, 1990, p. 171); b) el almojarifazgo, relativo a la circulación atlántica, de 5% al salir de la península y 10% al ingresar en América (Calderón, 2018, p. 334); c) y la avería, un gravamen sobre el transporte marítimo, de porcentaje oscilante, del cual los jesuitas en general pagaron 1%. Ahora bien, el comercio de libros gozaba de amplias exenciones impositivas. En efecto, desde los tiempos de los Reyes Católicos en adelante, la Corona española había decretado que los libros no pagasen almojarifazgo ni alcabala, algo que fue refrendado en diversas disposiciones del siglo XVI

⁶⁹ La contrapartida de las licencias era que los jesuitas no tenían autorización para embarcar más que aquello que habían solicitado. Por ejemplo, la licencia de 1634 que autorizaba al procurador Juan Bautista Ferrufino a embarcar una cierta cantidad de bienes aclaraba: “y teneis cuydado de vissitar los navios en que fueren para que no lleven ni embarquen mas que tan solamente sus vestuarios y el matalotage neçessario para el viage” (Gramatke, 2019, p. 239). La expresión “cajas misioneras”, que uso por su carácter elocuente, en las fuentes del Paraguay solo aparece en el viaje de 1757-1764 (Gramatke, 2019, pp. 342–365).

(Lafaye, 2002, pp. 125–143; Reyes Gómez, 2000, pp. 695–697; Torre Revello, 1940, pp. 48–51). Al trasladarse a América, entonces, la única carga que pagaban era la avería. La documentación del Archivo General de Indias respecto de los libros trasladados al Río de la Plata por mercaderes privados es sumamente ambigua; algunas cajas de libros pagaron los impuestos de alcabala y almojarifazgo mientras que otras no lo hicieron.⁷⁰

Más allá de los libros, los jesuitas y otras órdenes religiosas gozaban de exenciones en el pago del almojarifazgo y la alcabala para sus “cajas misioneras”, siempre y cuando estuvieran destinadas a los colegios, las misiones o el oficio divino y no a la venta ni al comercio (Galán García, 1995, pp. 83–112; López Martínez, 1991, pp. 753–756; Mörner, 1986, pp. 117–120). Al final del capítulo retomo este último aspecto, asociado a las encomiendas para particulares. En consecuencia, los jesuitas tenían facilidades para evitar el pago de impuestos, sobre todo en lo concerniente a los libros. Varios documentos del viaje del procurador Altamirano, quien regresó al Río de la Plata en 1674, enfatizaban por ejemplo que los libros y los bienes de los jesuitas en general no debían pagar almojarifazgo (Gramatke, 2019, pp. 272–290), pero aunque eran “libres de derechos” sí tenían que abonar un 1% en concepto “de havería” (Gramatke, 2019, pp. 285–286). De los libros embarcados por el procurador Ignacio de Frías (1637-1705) en la década de 1690, los documentos señalan que “no se sacan derechos ningunos por no causar mas que el uno por ciento de Haveria que ya deja [el procurador] satisfecho” (Gramatke, 2019, p. 298).

En el primer tercio del siglo XVIII, diversas disposiciones reales intentaron establecer impuestos sobre los libros, pero las quejas de los libreros de Sevilla y de Madrid consiguieron anularlas hasta 1780. En 1720, sin embargo, las autoridades solo consiguieron establecer el pago de una contribución especial para los libros impresos fuera de España, de veinte pesos por cajón. En este sentido, algunos registros de los embarques de los jesuitas explicitan que ciertas cajas de libros “son libres de derechos por ser de ympresion de España”.⁷¹ Pero en ningún caso hay alusión de que alguna vez hayan pagado dicha contribución, a pesar de que muchos de los libros que compraban provenían de fuera de España. Una carta del procurador Robles de 1766 a este respecto es útil para entender las estrategias puestas en acción por los jesuitas del Paraguay para evitar pagar este tipo de cargas. En una fecha tan tardía como la

⁷⁰ Véase, a manera de ejemplo, los registros contenidos en AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1713. Torre Revello ha mostrado que los encargados de cobrar las tasas a menudo ignoraban las cédulas y disposiciones fiscales, cobrando impuestos que se habían anulado y desconociendo las exenciones (Torre Revello, 1940, pp. 48–51). Un rápido examen de los envíos de mercancías a Buenos Aires confirma este planteo.

⁷¹ AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1722, “Registró el Padre Marcos Escorza...” (también transcrito en Gramatke, 2019, p. 366).

mencionada, Robles desconocía completamente el pago de esta carga y manifestaba su preocupación al procurador general de Indias de Madrid, el ya mencionado González. Allí señalaba:

Vea Vuestra Reverencia esa orden que ha venido á Cadiz y se ha comunicado á esta Aduana, áloque se añade que *se deben pagar 20 pesos de derecho por cada caxon de libros venido de paises extrangeros*, y que se ayan de embarcar para la America. *Puede ser que si Vuestra Reverencia habla con los señores Arriaga y Muzquiz sobre el caso, se consiga libertar de esa orden los libros que se compraron en paises extrangeros con destino para la America, antes que huviese tal orden, ó se pudiese tener noticia de ella.*⁷²

Las dos figuras aquí mencionadas son Julián de Arriaga y Ribera (1700-1776), secretario de Marina e Indias, y Miguel de Múzquiz y Goyeneche (1719-1785), secretario de Hacienda y Guerra (Real Academia de la Historia, 2018, entradas “Julián Manuel de Arriaga Rivera de San Martín y Duque de Estrada” y “Miguel de Múzquiz y Goyeneche”). Para evitar pagar la contribución sobre los cajones de libros Robles recurría entonces a los contactos y los tratos posibilitados por la extensa estructura corporativa de los jesuitas, cuyos extremos alcanzaban nada más y nada menos que las más altas esferas de la monarquía hispánica. En este sentido, es probable que el movimiento de Robles haya dado resultados: en ningún documento del embarque se alude al pago de la contribución mencionada (véase a manera de ejemplo los publicados por Gramatke, 2019, pp. 365–377). Lo señalado hasta aquí concierne a los envíos destinados a los jesuitas; más adelante me refiero a la cuestión fiscal asociada a las encomiendas de particulares.⁷³

⁷² BNE, Sala Cervantes, Mss. 18619-64, Carta de José de Robles a Ignacio José González, 22 de julio de 1766, “Mi Padre Procurador Ignacio Gonzalez: P. C.: He llegado finalmente á este Hospital sin mas trabaxos...”, f. 1v, subrayado mío.

⁷³ Algunos de los documentos utilizados aquí incluyen los precios pagados por los procuradores, tanto para comprar libros como para adquirir otros bienes. Sería eventualmente posible utilizar estos papeles para evaluar el costo total de las remesas de bienes de los procuradores, la importancia de estos envíos en la economía general de la provincia y, tal vez, el ahorro representado por las exenciones impositivas. No obstante, sin entrar en consideraciones metodológicas sobre la problemática historia de los precios en la modernidad temprana (en el caso de los libros, véase Clavería Laguarda, 2017), para esto sería necesario contar con todos los precios pagados por los procuradores para la compra completa de una misión de procura específica. Como ya lo indiqué, el viaje para el que hay más información es el de los procuradores Arroyo y Gervasoni. Lamentablemente, en este caso no hay indicación de precios, excepto en lo que refiere al transporte de las encomiendas en el territorio rioplatense. Véase AGN, Sala IX, 18-6-6, “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, 1755 (primer cuadernillo) y “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibiduos aquienes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San

3.3.2. *Cajas embarcadas*

Como consecuencia de la exención de impuestos, los jesuitas no estaban obligados a declarar detalladamente el contenido de las “cajas misioneras” —a diferencia de otros mercaderes—, sino que debían hacerlo tan solo a título general, algo que por cierto a menudo tampoco cumplieron. Esto explica que en el Archivo General de Indias no haya nóminas de libros adquiridos por los procuradores del Paraguay, pero sí muchas listas de volúmenes comprados por mercaderes. En los diversos legajos de navíos de registro destinados a Buenos Aires se conservan únicamente los dossiers de cada barco, constituidos por una serie de documentos oficiales, las numerosas hojas de registro, las licencias inquisitoriales, los despachos efectuados por el capitán del navío y un cuadernillo que sintetizaba esta información (la mejor descripción de estos documentos está en Gramatke, 2019, pp. 199–201). Aunque evolucionaron desde el siglo XVII al XVIII, las hojas de registro —los documentos quizás más comprensibles— tienen a menudo una forma fija y definen al mismo tiempo quién registraba las cajas, quién debía recibirlas en el puerto de destino y la persona o institución que las había pagado (“cuenta y riesgo de”).⁷⁴ También la licencia inquisitorial —centrada explícitamente en los libros— tenía una estructura regular.⁷⁵ Los papeles permiten aproximar una idea de la cantidad de cajas de

Xavier” (1765). No obstante, sí existen documentos con precios para otros viajes, aunque se trata forzosamente de información fragmentaria.

⁷⁴ Un ejemplo de esta hoja de registro es el siguiente: “Registró Reverendo Padre Juan Escandon de la Compañía de Jesus, procurador general de la provincia del Paraguay, que tiene cargado por cuenta y riesgo de dicha su provincia en el navio nombrado El Principe San Lorenzo de que es Maestre Don Fernando Cortes que se está despachando al Puerto de Buenos Ayres las Mercaderías, ó Efectos, que se expresarán, para entregar en primer lugar á sí mismo y por su falta al Padre Francisco Corrio, procurador de Misiones de dicha ciudad ó á quien estubiere en su lugar, y juró á Dios y á una cruz ser comprados los efectos que se expresaran con dinero y por cuenta de dicha su provincia, por lo que se le consigna y se justifica por relacion jurada que queda en esta contaduría (...)”. En AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1724 (también transcripto en Gramatke, 2019, p. 324).

⁷⁵ Un ejemplo de esta licencia inquisitorial: “Marcos Escorza de la Compañía de Jesus, procurador general de las provincias de Indias y superior del Hospicio de esta ciudad certifico, y en caso necesario juro in verbo sacerdotis, que los libros contenidos en los siete caxones de libros que en navio nombrado San Ignacio tiene que embarcar el Padre Juan de Escandon de la misma Compañía de Jesus, procurador general de la provincia del Paraguay, son todos corrientes y ninguno prohibido por los decretos del Santo Tribunal de la Inquisicion”. En AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1717 (también transcripto en Gramatke, 2019, p. 343). Los miembros de órdenes religiosas tenían potestad para otorgar este tipo de autorizaciones sin recurrir a la revisión de un comisario inquisitorial. Más allá de estos documentos, es necesario destacar que, una vez en el Paraguay jesuítico, los libros podían ser eventualmente inspeccionados por la Inquisición (para el caso de Perú ver Guibovich Pérez, 2003, 2014b). Los encargados de revisar las bibliotecas y controlar los libros expurgaron en ocasiones algunos volúmenes de Córdoba (Vassallo, 2009, 2018). La evidencia sobre controles inquisitoriales en las reducciones de guaraníes es muy reducida y la he explorado en un artículo independiente (Vega, 2017c). Los comisarios inquisitoriales, al parecer, no ingresaban a las misiones. En consecuencia, las tareas de control estaban en manos de los propios jesuitas.

libros embarcadas por los jesuitas, pero la información que contienen es imprecisa y contradictoria, de modo que cualquier contabilización está sujeta a revisión.

Jesuitas y mercaderes dividían habitualmente la carga en viajes distintos, para evitar los peligros que acechaban la travesía atlántica, como ataques y naufragios.⁷⁶ Dentro de cada barco, los libros que nutrirían las bibliotecas rioplatenses se distribuían en cajas, cajones y baúles de diverso tamaño: de carga completa, de media carga, de tres en carga, de cuatro en carga, etc. También los introducían en cajas con otro tipo de objetos, para rellenar espacios; por ejemplo, un documento de mediados del siglo XVIII aseguraba que en dos cajas que transportaban esculturas “los huecos que que [sic] dexaban” fueron completados con “libros, y ropa, que pertenece a la Provincia” del Paraguay.⁷⁷ La información sobre la cantidad de cajas transportadas en cada viaje de los procuradores es imprecisa (véase Tabla 3.I), pero lo suficientemente abundante como para identificar un crecimiento progresivo en la provisión de ejemplares. No hay datos para los primeros viajes, que partieron de Lisboa, pero no sería extraño que las cajas de libros embarcadas fuesen pocas. Al promediar el siglo XVII, el procurador Juan Bautista Ferrufino embarcó entre treinta (según los documentos del descargo del navío en Buenos Aires) y cincuenta (según la licencia solicitada a la monarquía) de todo tamaño (Gramatke, 2019, pp. 237–247; ver también: Morales, 2005, p. 535; Pastells, 1912, p. 517, 1915, p. 113). La información fragmentaria de un viaje posterior, el de Juan Pastor, menciona 27 cajas.⁷⁸ La misión de Cristóbal de Altamirano embarcó alrededor de 47 cajas de libros en la década de 1670 (Gramatke, 2019, pp. 272–290).⁷⁹ A lo largo del siglo XVIII, la cantidad de cajas embarcadas aumentó progresivamente: Machoni y San Martín transportaron 22 en 1731-1734 (Furlong, 1944, p. 45); Garvia y Rico embarcaron 54 en 1739-1745 (Gramatke, 2019, pp. 317–332); Arroyo y Gervasoni gestionaron el envío de 76 en 1751-1756;⁸⁰ y Escandón transportó aproximadamente 88 en 1757-1764 (Gramatke, 2019, pp. 342–365).⁸¹

⁷⁶ Juan Pastor, por ejemplo, transportó libros impresos por Ruiz de Montoya en una misión de procura previa: JFB, mb9782, 2, 25, 6, “Licencia para el transporte de bienes al Paraguay”, f. 1v.

⁷⁷ AGN, Sala IX, 7-1-2, “De las cosas encargadas a mi en particular, poco o nada he podido enbiar...”, f. 1r.

⁷⁸ JFB, mb9782, 2, 25, 6, “Licencia para el transporte de bienes al Paraguay”.

⁷⁹ Para este viaje se enumeran múltiples embarques de cajas, que se repiten entre sí, de modo que no resulta posible una contabilización precisa. Es probable que el verdadero número de cajas embarcadas sea menor que el indicado.

⁸⁰ AGN, Sala IX, 18-6-6, “Nomina de las caxas y caxones” en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibuidos aquiennes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier...”, 1765, y “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, 1755 (primer cuadernillo).

⁸¹ Aunque como explicaré más adelante no todos estos libros estaban destinados a las bibliotecas jesuíticas, la mayoría sí terminaban en los estantes de la orden. Ocasionalmente, los propios jesuitas incluyeron las noticias de compras de libros y engrandecimiento de las bibliotecas en su producción edificante. La carta anua de 1730-1735 informaba sobre el Colegio de Córdoba y las adquisiciones de San Martín y Machoni: “Se adelantó, aunque

¿Qué significan estos guarismos en el contexto general de la provisión de libros para las bibliotecas rioplatenses? Existían varias vías por las cuales los habitantes de la región adquirirían volúmenes: el comercio a través del monopolio oficial, el contrabando, las bibliotecas personales transportadas *in toto* por el océano Atlántico, las subastas de bienes de difuntos, etc. Es probable que la mayor parte de los libros hayan llegado, al menos hasta fines del siglo XVIII, en los navíos de registro que partían de Sevilla y Cádiz. La documentación del Archivo General de Indias permite medir, al menos de manera aproximada, la importancia de los jesuitas dentro de la circulación de libros en la región, tal y como lo muestra el Gráfico 3.I, que realicé exclusivamente para el período de cincuenta años que va de 1715 a 1764.⁸² Esta contabilización muestra, en efecto, que los mercaderes transportaron la proporción mayoritaria de cajas con volúmenes. Pero más de una cuarta parte de estos fueron llevadas por los procuradores jesuitas, un número considerable si se tiene en cuenta que en el período seleccionado se registran al menos doscientos comerciantes contra únicamente siete viajes de procuradores (uno de los cual se realizó a través de Lisboa).⁸³ Resulta entonces imposible ignorar el papel de los jesuitas en la circulación de libros en el Paraguay y el Río de la Plata en el siglo XVIII. Al menos en parte, esto debe considerarse el resultado de las estrategias, las conexiones y las redes activadas por los procuradores; una consecuencia, en última instancia, de una compleja maquinaria corporativa puesta a funcionar por los jesuitas a escala atlántica y global.

lentamente, el nuevo edificio del colegio, habiéndose colocado en la parte nueva la biblioteca, aumentada recientemente con más de setecientos volúmenes, traídos acá de Europa el 30 de junio del año próximo pasado, con ocasión de la llegada de la nueva expedición de misioneros, comprando los libros el padre procurador Antonio Machoni” (Salinas & Folkenand, 2017, p. 208).

⁸² La medición tiene desde luego una serie de imprecisiones. En primer lugar, opté por considerar únicamente las cajas que contenían explícitamente y mayoritariamente libros, con lo que los ejemplares transportados en los huecos y espacios de otras cajas y en los equipajes personales —especialmente abundantes en las órdenes religiosas— quedan invisibilizados. En segundo lugar, la documentación de la Casa de Contratación sobre embarques es contradictoria: las discrepancias entre papeles de diverso tipo y tenor me obligaron a seleccionar únicamente las hojas de registro y las licencias inquisitoriales, haciendo a un lado otros tipos documentales que pudieran mencionar ejemplares. En tercer lugar, las cajas podían ser de distinto tamaño y evolucionar en el tiempo, pero en ocasiones no hay referencias al respecto, de modo que debí contabilizar cada caja como una unidad, independientemente de su tamaño.

⁸³ También embarcaron libros para los jesuitas del Paraguay al menos los siguientes procuradores generales de Indias: Francisco de Florencia (procurador entre 1673 y 1677), Francisco de Castañeda y Marcos Escorza (procurador entre 1754 y 1760). Véase AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1698, 1711, 1714B y 1722.

Capítulo 3

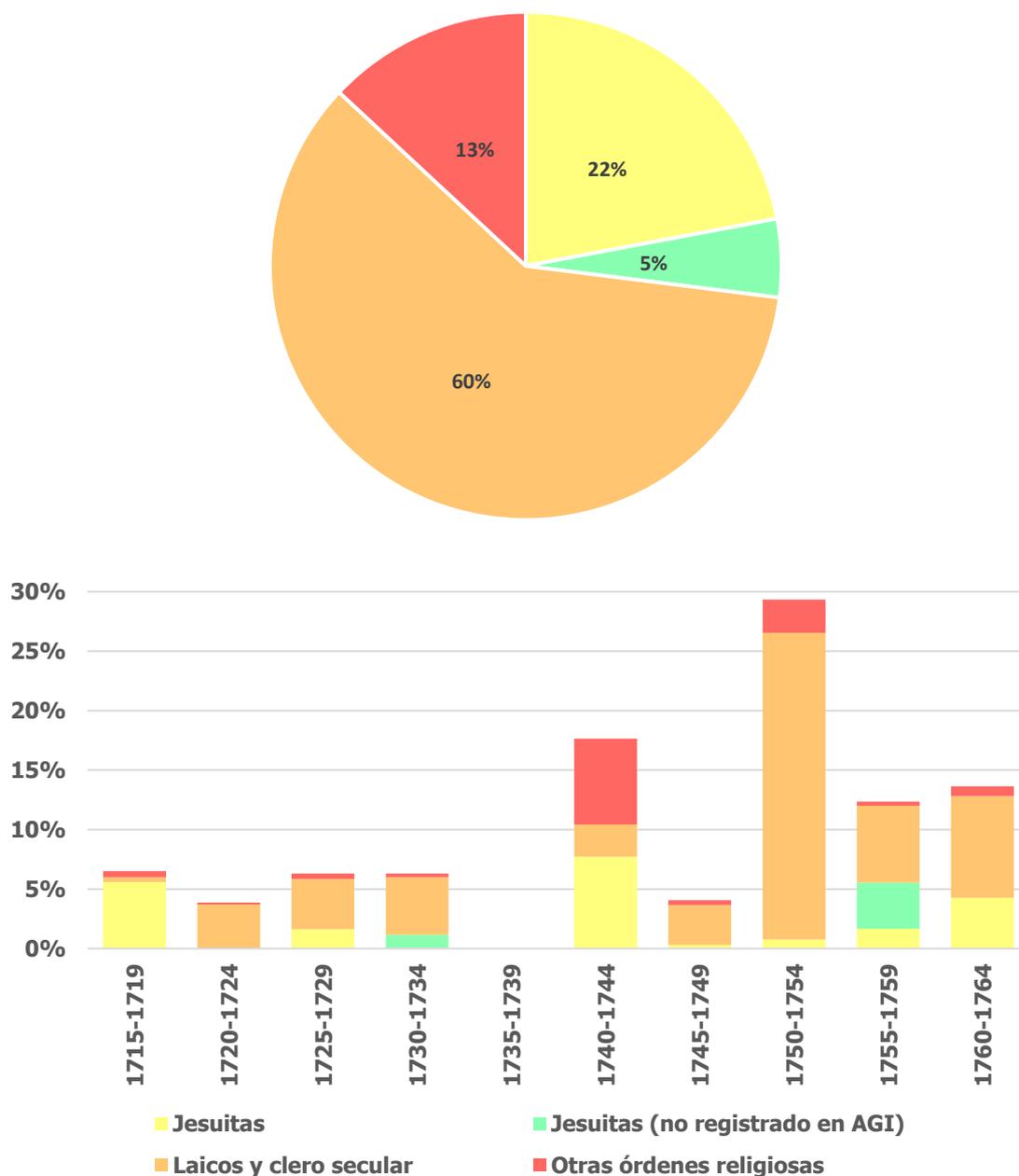


Gráfico 3.I. Cajas de libros embarcadas con destino a Buenos Aires entre 1715 y 1764 según pertenencia institucional.⁸⁴

⁸⁴ Este gráfico se basa en los registros de navíos y las licencias inquisitoriales contenidos en los siguientes legajos: AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1699, 1700, 1701, 1702, 1703, 1704, 1705, 1706, 1707, 1708, 1709, 1710, 1711, 1712, 1713, 1714A, 1714B, 1715, 1717 y 1724. Asimismo, añadido (en color verde) las cajas de libros para dos misiones de procura según información del AGN y de Furlong ya citada. Los registros para la época previa son más bien esporádicos. En 1767, los jesuitas realizaron un envío de al menos seiscientos libros, pero los procuradores no tuvieron permiso para embarcar como consecuencia de la expulsión. Véase AGN, Sala IX, 21-5-7 y 21-5-8.

3.3.3. Viaje de regreso

Una vez comprados (o impresos) y embarcados, los libros debían atravesar el océano. El viaje de regreso es el sexto anillo en la cadena imaginaria de este capítulo. Hasta la década de 1640, los procuradores retornaron al Río de la Plata desde Lisboa; luego lo hicieron por lo general desde Sevilla o Cádiz. Sevilla era el único puerto español autorizado en el marco del monopolio comercial atlántico hasta 1717, de modo que los libros que legalmente arribaban al Nuevo Mundo en teoría solo podían partir de allí. En 1717, el monopolio y la Casa de Contratación fueron trasladados a Cádiz, en parte por los problemas de navegación en el río Guadalquivir (González Sánchez, 2011b; Leonard, 1949/1996, pp. 114–126). En general, el monopolio comercial impedía viajar desde España directamente hasta Buenos Aires. La vía oficial era tomar el camino del sistema de galeones: un viaje en barco por el océano Atlántico hasta el istmo de Panamá, el cruce del istmo y, luego, un nuevo viaje en barco hasta El Callao y Lima, desde donde el camino hacia el Río de la Plata seguía a través de la Puna, usando mulas como medio de carga y transporte. Este viaje era trabajoso en exceso para el personal misionero y para el transporte de libros, como lo demuestra una descripción de la época, y los jesuitas siempre evitaron practicarlo (Leonard, 1949/1996, pp. 223–236). A mediados del siglo XVII, un documento real recuperaba los argumentos que los jesuitas presentaban para evitar esta ruta:

[si los jesuitas] avian de hazer su biaxe en los Galeones, y *ir a las dichas Probinzias por el piru seria de sumo gasto y costa para mi R[ea]l hazienda* y no se consiguieria lo que desea que es que los d[ic]hos Religiosos llegaren a aquellas Probinzias por que con *los travaxos y nezessidades que padezerian en tan dilatado e yncomodo camino Pedezerian muchos por aver de yr por tierras muy destempladas y enfermas* Con que el gasto que se abria hecho seria ynfrutuoso (Gramatke, 2019, pp. 247–248, subrayado mío).

La posibilidad de viajar directamente a Buenos Aires era más eficiente y económica. La ciudad rioplatense, ciertamente, no era un puerto autorizado ni, por tanto, un destino del tradicional sistema de flotas y galeones. Pero la Corona aprobaba cada cierto tiempo el envío de los llamados navíos de registro, barcos unitarios y carentes de escolta militar que atravesaban el mar intentando no ser detectados por piratas o flotas enemigas (para el siglo XVIII véase Mariluz Urquijo, 2003). Además, desde 1721 en adelante, la Corona reglamentó para América en su conjunto este sistema de navíos.

El viaje desde Sevilla o Cádiz tenía tres secciones distintivas. La primera iba desde la península ibérica hasta el fondeo obligado en las Islas Canarias. Por su cercanía a diversas orillas y la consiguiente presencia de piratas y corsarios europeos y africanos, el trayecto estaba entre los más peligrosos. Por eso los navíos, incluso los de registro, viajaban hasta Canarias con escolta armada. La segunda iba desde Canarias hasta la entrada al Río de la Plata, aunque para esto los barcos bordeaban la costa de Brasil, en la cual a veces estaban obligados a hacer una arribada forzosa (ver el comentario de Sepp al pasar por estas costas, en las que no desembarcó: Sepp, 1971, p. 140). El trayecto era, en principio, tranquilo: la lejanía de las costas hacía difícil el encuentro con navíos extranjeros.⁸⁵ El mayor peligro en esta fase eran las violentas tormentas, borrascas y tempestades, que levantaban grandes olas sobre los barcos (para la información de este párrafo, véase Page, 2007). La última sección era la navegación por el “río sin orillas”: además de los piratas, que aprovechaban la anchura de la desembocadura, el principal riesgo eran los bancos de arena, en donde encallaron y naufragaron muchos navíos. En el Río de la Plata, los barcos podían atracar en Buenos Aires o, debido a los problemas del puerto de esta ciudad, en Colonia del Sacramento o Montevideo, en cuyo caso la carga y la tripulación se cruzaban en canoas.⁸⁶

La carga de libros y otros bienes que los jesuitas trasladaban sufría los percances de estos viajes. Los más importantes tal vez eran los ataques de piratas y barcos enemigos en tiempos de guerra. Los primeros miembros de la Compañía de Jesús que viajaron al Río de la Plata, en la década de 1580 —antes de la constitución oficial de la provincia del Paraguay y del consiguiente envío de procuradores a Europa—, fueron atacados por piratas, en el contexto más general de la Guerra anglo-española (1585-1604). En una carta al rey Felipe II, el gobernador del Tucumán informaba que tres barcos ingleses habían atacado al navío de los jesuitas, que viajaba hacia Buenos Aires desde Brasil. Los ingleses “robaron todo lo de los PP. de la Compañía de Jesús que iban á aquella provincia, quemándoles los libros é imágenes, reliquias y otras cosas que traían” antes de abandonarlos en el mar (Pastells, 1912, p. 29). Refiriéndose a este viaje precisamente, una relación indicaba que los jesuitas “traían muchos libros”, además de reliquias e imágenes (Pastells, 1912, p. 37). Este fue también el caso del

⁸⁵ Así lo argumentaba el procurador Francisco Burgés en una carta al rey, en la que pretendía convencerlo de otorgar un permiso extraordinario para el viaje que comandaba: “no hay riesgo, pasadas las Canarias, que lo cojan los enemigos, pues desde dichas islas hasta Buenos Aires no hay isla ni enemigo alguno, por ser el mar muy ancho por aquellas partes” (Pastells, 1933, p. 210).

⁸⁶ Tal fue por ejemplo el caso del navío San Francisco Javier, que arribó al Río de la Plata en 1755. La carga y los jesuitas se transportaron en canoas y momentos diferentes. AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, portada y f. 2r.

Capítulo 3

procurador Francisco Burgés (1624-1725, su misión de procura se extendió desde 1703 hasta 1712), quien intentó partir desde Lisboa pero fue atacado por navíos holandeses, en el marco de la Guerra de Sucesión Española (1701-1713). Los jesuitas fueron tomados como prisioneros, perdiendo sus bienes. Un memorial del procurador general de Indias informaba en 1711 que Burgés y los misioneros que transportaba habían sido “apresados por los holandeses” y “despojados de un todo de libros, vestuario, cartas y papeles y lo demás prevenido para su embarque y transporte” (Pastells, 1933, p. 260), con lo cual debieron retornar a Sevilla, multiplicando los gastos. El memorial insistía en un nuevo pago de la Corona para financiar al procurador. Sobre el mismo viaje, Sepp señalaba que a los jesuitas los holandeses “les robaron todos sus trastos, libros e indumentos incluidos” (Sepp, 1714/1974, pp. 128–129). Burgés pudo finalmente embarcarse en un navío francés desde la Bahía de Cádiz y, a pesar de todos los problemas, fue capaz de cargar como mínimo diecisiete cajas de libros (Gramatke, 2019, p. 304).

Los naufragios no eran problemas menos importantes que los ataques. En el hundimiento del navío Duque de Chartres, en las costas de Brasil en 1743, perdieron la vida muchas personas, incluyendo 24 integrantes de la Compañía de Jesús. Un sobreviviente, misionero de la provincia de Chile, Melchor Strasser Feinem (1711-1779), describió lo sucedido: el navío se encontraba en mal estado antes del arribo a Canarias; a la altura de Brasil, el capitán, huyendo de presuntos barcos ingleses enemigos, se acercó demasiado a tierra y las olas terminaron por destrozarse el navío. Algunos jesuitas tomaron un bote y alcanzaron la costa; otros tripulantes lograron salvarse a nado; algunos construyeron balsas. Muchos perecieron y con ellos gran parte de la carga transportada. Ahora bien, más allá de estos casos dramáticos, la mayoría de los viajes fueron tranquilos. Las pérdidas humanas o materiales de los procuradores no deben considerarse significativas. Las cajas de libros, entonces, efectivamente llegaban al Río de la Plata. Allí, los jesuitas eran los principales destinatarios y los más beneficiados, por lo tanto, por esta estructura corporativa jesuítica orientada a la circulación de libros. No eran, sin embargo, los únicos.

3.4. Circuitos y distribución de los libros en el Río de la Plata

3.4.1. Encomiendas de jesuitas

Una vez en el Río de la Plata, tras descender de los barcos en que habían pasado meses, los jesuitas comenzaban a desempaquetar las cajas misioneras, cargadas de libros, y a preparar su distribución. Empezaba así la fase que corresponde —según la metáfora que estoy utilizando— al séptimo anillo de la cadena de adquisición de libros. En este punto es necesario dar un paso atrás: al trasladarse a Europa los procuradores llevaban dinero (para comprar libros) proveniente de: a) la provincia del Paraguay en su conjunto; b) jesuitas individuales; c) y sujetos particulares ajenos a la orden. La información fragmentaria sugiere que la mayor parte de los libros estuvieron destinados a la provincia en su conjunto, que proveería entonces los montos más grandes de dinero.⁸⁷ En los archivos, sin embargo, se han conservado decenas de pedidos o de documentos que muestran los encargos de encomiendas para jesuitas y no jesuitas. Varios de los pedidos particulares conservados provienen de miembros rascos de la Compañía de Jesús. Los procuradores parecen haber contado con la aprobación de las autoridades para cumplir estos encargos. En efecto, en la congregación provincial abreviada de 1738 (llamada “abreviada” porque en ella participaban menos jesuitas que en una congregación ordinaria), el provincial había preguntado a sus consultores:

Pregunto mas Su Reverencia si avia inconveniente *en que algunos sujetos embiassen plata*, que les habían dado y habían adquirido para remediar la pobreza de sus padres, o parientes? Y tambien *para traer libros*? Todos dixeron que no lo avia y que *siempre los Padres Provinciales habían dado dichas licencias*; y aun nuestros Padres Generales lo tenían a bien.⁸⁸

⁸⁷ Los datos correspondientes a la misión de procura de Arroyo y Gervasoni (1751-1756) arrojan el dato de la compra total de 7932 volúmenes. De estos, al menos 11% estuvieron destinados a jesuitas individuales y 4% a particulares ajenos a la orden (sin tener en cuenta aquí los regalos realizados por el provincial del Paraguay, a los que me refiero más adelante). A falta de otra información, es lógico suponer que el 85% restante estuviera destinado a los colegios y misiones, que tenían al fin y al cabo las bibliotecas más grandes de la región. El número total de volúmenes de esta misión de procura proviene de: AGN, Sala IX, 18-6-6, “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, 1755 (primer cuadernillo). Las cantidades correspondientes a encomiendas figuran en AGN, Sala IX, 18-6-6, “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibiduos aquiennes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier...”. La carga viajó en dos barcos; es posible que el último documento citado refiera a las encomiendas particulares de solo uno de estos navíos.

⁸⁸ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747”, f. 80r, subrayado mío.

Existen documentos de una misión de procura no definida de la década de 1740 que contienen memorias de los libros entregados a varios jesuitas y que muestran bien esta práctica. Cada hoja suelta incluye el listado destinado a un religioso específico. El redactor de los documentos anotó, en la sección inferior de cada página, la ubicación geográfica a la que se enviaban los libros: “Paraguai” (es decir, Asunción), “Santa Fe” y “Misiones”, lugares en donde estaban asentados los jesuitas que habían pedido los ejemplares: Juan Barrera (1693-1758), Juan Francisco Aguilar (1675-1762), Francisco Bautista (1696-1762) y José Guerra (1689-1750), que residía en las misiones de guaraníes y que recibió alrededor de cincuenta volúmenes.⁸⁹ Otro documento de la década de 1740 refiere a una compra institucional y explícita que se entregaron alrededor de ochocientos volúmenes y cuadernillos al Colegio de Córdoba, evidentemente destinados a las actividades pedagógicas y catequísticas de la institución.⁹⁰ También existe un registro de que los últimos procuradores del Paraguay, José de Robles y Domingo Muriel, viajaron a Europa llevando dinero de diversos jesuitas (y no jesuitas) que solicitaban libros, entre ellos Luis Colombo (1693-1769), Manuel Arnal (1710-1787) y el propio procurador Muriel.⁹¹ No hay dudas de que, al menos en el siglo XVIII, era común que jesuitas individuales solicitaran libros a los procuradores.⁹²

La misión de procura para la que existe más información es la de Arroyo y Gervasoni (1751-1756). Ya a comienzos de la década de 1750 el provincial Manuel Querini (1694-1776) redactó una razón “de las cantidades de oro y plata” que transportaban los procuradores, con encargos tanto de instituciones jesuíticas como de religiosos particulares.⁹³ Aparte del Colegio de San Ignacio en Buenos Aires, Luis de los Santos (1701-1775), Alejo Mejía (1725-1802), Marcos García (1718-1782), el “Procurador de los pampas y serranos” (“para unos libros precissos para aquellos pueblos”) y el propio Arroyo son los jesuitas que aparecen en este documento entregando dinero para adquirir volúmenes. No fueron desde luego los únicos;

⁸⁹ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Lista de libros para el Padre Francisco Bautista”, “Lista de libros para el Padre Juan Barrera” y “Lista de libros para José Guerra”.

⁹⁰ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Listas de los libros comprados para diversos particulares”.

⁹¹ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Memoria de lo que llebaron a España los Padres Procuradores Jose de Robles y Domingo Muriel, firmado de los Padres dichos y del Padre Nicolas Contucci y Juan Francisco Carrio”.

⁹² Para el siglo XVII, hay solo evidencia marginal de que Ruiz de Montoya adquirió libros que debieron ser enviados a Santiago del Estero, probablemente a la biblioteca del colegio: “Si llegaren los cajones y cosas del P. Antonio Ruiz, V. R. los podrá abrir y ver qué tales hubieren los órganos y los libros y lo demás que hubiere en ellos; más no consentirá que se repartan los libros dentro ni fuera de casa, antes bien les tornará a encajonar y les podrá remitirlos al procurador P. Pimentel a Córdoba, que me los guarde hasta que yo ordene otra cosa” (Piana & Cansanello, 2015, p. 483).

⁹³ AGN, Sala IX, 7-1-2, Manuel Querini, “Razon de las cantidades de oro y plata que llevan á su cargo los Padres Procuradores Generales de esta Provincia del Paraguay Padre Pedro de Arroyo y Padre Carlos Gervasoni en el navio de registro del capitan Don Thomas Ramos proximo ahazer viaje a los Reynos de España, de cuenta de esta dicha Provincia y de encomienda de varias particulares, como abajo de expressará”, c. 1751.

Arroyo y Gervasoni compraron también libros para jesuitas como Jaime Passino (1699-1772), superior de las reducciones de guaraníes entre 1757 y 1762,⁹⁴ y el historiador José Guevara (1719-1806), entre otros.⁹⁵ Las entregas más grandes estuvieron destinadas a Juan de Zuazagoitia (1724-1797), del colegio de Buenos Aires —recibió 332 volúmenes—, y a Manuel Querini, provincial hasta 1751, quien recibió 539 tomos, probablemente no destinados a él mismo sino a la biblioteca del colegio de Córdoba.⁹⁶

Estando en Europa, los procuradores debían actuar con criterio propio, fundamentalmente porque el conocimiento de la oferta bibliográfica europea en el Río de la Plata dieciochesco era limitado y porque, del otro lado del océano Atlántico, tenían que afrontar gastos que nadie había tenido en cuenta antes de la partida. En última instancia, la actividad “a la distancia” de los procuradores se fundaba en una confianza consustancial a la estructura internacional de la Compañía de Jesús: la separación espacial determinaba largos ciclos “postales” que entorpecían la comunicación y los procuradores precisamente habían sido elegidos como tales teniendo en cuenta su capacidad para servir a los fines de la provincia en una situación de este tipo (Harris, 1999, pp. 216–222). En este sentido, la precisión de los pedidos de libros era variable. De nuevo es la misión de procura de Arroyo y Gervasoni la que provee indicios sobre esta cuestión. En una memoria dirigida a Gervasoni, el jesuita Francisco Sama (1715-1775) solicitaba 47 volúmenes, entre ellos dos tomos de “Sermones” de Juan Rodríguez Coronel (1618-1700) y aclaraba: “De este author no corren por acá mas que dos tomos, si acaso tubiese mas impressos los podra comprar Vuestra Reverencia”. Demostraba así que ignoraba la existencia de otros volúmenes de Coronel, fallecido medio siglo atrás, pero

⁹⁴ El documento incluye también una advertencia: “Que en dicho caxon yva adentro otro de Triaca para las misiones o para un suxeto de ellas”. En AGN, Sala IX, 18-6-6, “Razon de las encomiendas de los suxettos a quienes ha benido lo que se les ha entregado y finalizacion de las quantas de este oficio para con ellos”, en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibuidos aquiennes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier...”, f. 7v.

⁹⁵ AGN, Sala IX, 18-6-6, “Razon de las encomiendas de los suxettos a quienes ha benido lo que se les ha entregado y finalizacion de las quantas de este oficio para con ellos”, en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibuidos aquiennes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier...”.

⁹⁶ Cabe destacar que Zuazagoitia había solicitado nueve tomos del “Diccionario de Jansenio” y cinco de su “Historia”. Se trata de Cornelius Jansen, el fundador de la corriente ideológica del jansenismo, una doctrina que rivalizaba con los postulados de la Compañía de Jesús. El “Diccionario” le fue entregado, mas la “Historia” fue “recoxida” por figurar en el *Index librorum prohibitorum*. La “Historia”, en cualquier caso, pudo ser embarcada en Andalucía, esquivando de ese modo los controles inquisitoriales, que solían ser realizados por los propios procuradores o sus asociados. AGN, Sala IX, 18-6-6, “Razon de las encomiendas de los suxettos a quienes ha benido lo que se les ha entregado y finalizacion de las quantas de este oficio para con ellos”, en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibuidos aquiennes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier...”, ff. 6v-7r. El *Index librorum prohibitorum* de 1747 nada dice de una “Historia” de Cornelius Jansen, pero sí manda a recoger completo su clásico *Augustinus (Index librorum prohibitorum ac expurgandorum novissimus pro...*, 1747, p. 244).

confiaba su deseo a la habilidad de los procuradores para explorar la variedad del mercado editorial europeo.⁹⁷ El jesuita Luis de los Santos (1701-1775), del Convictorio de Monserrat en Córdoba, entregó dinero destinado a su hermano, residente en España, y a la compra de libros. Arroyo y Gervasoni usaron el monto para pagar todo tipo de fletes, avíos y derechos. Intentaron comprar los libros pedidos en Madrid, pero allí “no se hallaban si no de mala imprenta y llenos de mentiras”, con lo que los encargaron fuera de la capital. Entonces debieron descontar una parte del monto para pagar un “regalito que se hizo a quien solicito estos libros”.⁹⁸ Tal vez como forma de lidiar con los problemas de la comunicación y la distancia, en su solicitud de libros el Colegio de San Ignacio en Buenos Aires formuló virtualmente dos listas: una de textos subrayados, los cuales deberían adquirirse “si no hubiere plata para comprar todos los libros”, y otra de libros en general, en el caso de que el dinero sobrase.⁹⁹ Por último, algunos jesuitas que habían facilitado dinero para comprar libros fallecieron en el transcurso de la misión de procura. Uno de ellos era Pedro Lozano, que al parecer estaba trasladado un encargo de un particular cordobés, Antonio Cebreros. Una carta del provincial del Paraguay, en 1755, aprovechaba la oportunidad abierta por la muerte de Lozano para reorientar, al menos en parte, la selección de libros en función de las necesidades de la provincia:

[T]engo en otra prevenido que por unas cartas que he visto de Doctor Antonio Zebreros, le tenía encargados algunos libros al Padre Pedro Lozano, y para ello le había dado algun dinero. *Sinose han comprado los libros, será bien que esta plata se emplee tambien en algunos libros espirituales* para los hermanos estudiantes y coadjutores, como son Kempis, Villacastiner, Exercicios y algunos libros blancos de cuentas, porque en esto he hallado mucho defecto en los colegios, que hé visitado, *como tambien algunos juegos de nuestro Instituto*, de que hay falta en algunos colegios. Tambien le entregó al Padre Carlos [Gervasoni] cien pesos el Padre Pedro Logu de cuenta del Padre Lozano, quien no sabe para lo que eran, y *sino fueron para alguna limosna de algun*

⁹⁷ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Memoria simple de los libros que pide el Padre Francisco Sama al Padre Carlos Gervasoni”, f. 1r. Sama cerraba su encargo pidiendo al procurador que “traslade la lista de su letra, para que assi se disimule mas”. Incluso aunque este tipo de encargos estuviesen aceptados dentro de la provincia del Paraguay, al cruzar de España podrían todavía levantar sospechas. El disimulo de Sama no apuntaba a las autoridades del Paraguay, que eran conscientes de estas prácticas, sino más bien a los controles del procurador general de Indias, que en ocasiones debía tutelar las actividades financieras de las provincias americanas.

⁹⁸ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Quaderno que contiene distintas cuentas simples, sin fecha y sin firma alguna”, f. 10v.

⁹⁹ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Memoria de los libros que han de traer para este Colegio de Buenos Ayres los Padres Procuradores Pedro de Arroyo y Carlos Gervasoni a cuenta de 200 pesos que llevan para esse fin”, f. 2v. Todo parece indicar que los jesuitas adquirieron la totalidad de los volúmenes solicitados y no únicamente los que iban subrayados.

*pariente suyo, se podrán también emplear en los mismos efectos arriba referidos, que assi se lo tengo prevenido al Padre Carlos por cartas que le escribí desde Buenos Ayres, luego que supe de dicha plata.*¹⁰⁰

Hasta aquí me he referido a jesuitas de Córdoba, de Buenos Aires, de Santa Fe. Unos pocos pedidos provenían también de las provincias jesuíticas vecinas de Perú y Chile. Un misionero de Moxos (actualmente Bolivia y en su momento parte de la provincia jesuítica del Perú), Antonio Magio (nacido en 1710), recibió nada más y nada menos que 105 tomos en algún momento de las décadas de 1740, 1750 o 1760.¹⁰¹ Los volúmenes probablemente estaban destinados a nutrir las bibliotecas misionales de Moxos, que tenían 125 tomos en promedio en el momento de la expulsión (Block, 1983, p. 295).¹⁰² Dado que el trayecto para adquirir libros desde Perú era complicado, ocasionalmente los jesuitas de Moxos prefirieron estrechar lazos con los de la provincia vecina y solicitar sus libros a través de Buenos Aires. Del mismo modo, aunque la provincia jesuítica de Chile contaba con sus propios procuradores —que a menudo viajaban a través de Buenos Aires hacia y desde Europa—, los del Paraguay también adquirieron libros para ellos. Arroyo y Gervasoni, por ejemplo, compraron diecisiete volúmenes destinados al jesuita Francisco Huviá (estos lazos interprovinciales eran comunes entre los procuradores de otras provincias; véase el caso de Nueva España y Venezuela en Alcalá, 2007, pp. 143–145; y el de Brasil en Martínez-Serna, 2009, pp. 189–194).¹⁰³

En los papeles de los procuradores conviven los pedidos de jesuitas individuales con las solicitudes más institucionales, a algunas de las cuales ya me he referido en los párrafos anteriores. Las misiones de guaraníes eran desde luego receptoras de libros, que a veces compraban con su propio dinero. Aparentemente, a principios del siglo XVIII la provincia del Paraguay se valió de los ingresos de estas reducciones para financiar gestiones asociadas a un

¹⁰⁰ AHN, Estado, 4798, caja 2, expediente 364, Carta de José Barreda a Pedro de Arroyo, Córdoba, 30 de julio de 1753, “Mi Padre Procurador General Pedro Arroyo: A pocos dias de llegado á este Colegio de...”, ff. 4r-v, subrayado mío. Los jesuitas efectivamente compraron los libros que Lozano había pedido: AGN, Sala IX, 7-1-2, “Razon del coste delos libros que el señor Don Antonio de Zebreros ha comprado para el Padre Pedro Lozano, son los siguientes”. Entre estos estaban los tres tomos de *Bibliotheca universa franciscana*, los tres del *Epitome de la biblioteca oriental i occidental* de Antonio de León Pinelo (†1660), seis de “Sermones” del mercedario Alejandro de San Antonio (†1740), la *Relacion historica del viage a la America meridional* de Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa, tres del excéntrico Diego de Torres Villarreal y ocho volúmenes de la *España sagrada* del agustino Enrique Flórez.

¹⁰¹ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Memoria de los libros que van en un cajon numero 8 para el Padre Magio”.

¹⁰² El promedio deriva de dividir los 2372 volúmenes que había en Moxos en total por los diecinueve pueblos que señala Block. Catalina Romero Romero, sin embargo, señala veinte pueblos para el momento de la expulsión (Romero Romero, 1992).

¹⁰³ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Razon de los libros de la Vida de San Ignacio que compró el Padre Pedro de Arroyo al Padre Francisco Huviá, firmada de dicho Padre Arroyo”.

conflicto particular con el obispo del Tucumán. El prepósito general Miguel Ángel Tamburini (1648-1730) censuró este accionar y, en referencia a la misión de procura de Burgués y Salas (1703-1712), aclaró: “De los libros que lleva para las Misiones el P. Burges ordené que se les aplicasen sin quitarles nada, antes aplicandoles de otros lo que se pudiere” (Page, 2013, p. 272). Otros indicios sugieren que las reducciones ocupaban un lugar destacado en el proceso de distribución de los libros. A raíz de la misión de procura de Arroyo y Gervasoni, las misiones de guaraníes recibieron por ejemplo seis “misales grandes de Venecia”, seis “juegos de breviarios medianos en dos cuerpos”, cuatro “rituales toledanos” impresos en Amberes, diez “misales de difunto” y veinticinco juegos de *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesus* escrita por el ya mencionado José Cassani;¹⁰⁴ más tarde compraron con su propio dinero algunos libros que habían sido depositados —sin un destino claro— en el colegio de Córdoba.¹⁰⁵

La misión de Arroyo y Gervasoni también adquirió al menos una centena de volúmenes de la *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (1754-1755) de Pedro Lozano. Desde Buenos Aires, los jesuitas hicieron entrega de un juego a cada una de las instituciones de la orden; así, recibieron dos volúmenes los colegios de Santa Fe, Corrientes, Asunción, Santiago del Estero, La Rioja, San Miguel de Tucumán y Salta (que debía compartirlos con la residencia de Jujuy), así como también la residencia de San Luis y la reducción de Miraflores (Chaco). Córdoba recibió seis, merced a la presencia en la ciudad del Colegio Máximo, el Convictorio de Monserrat y el Noviciado, y Tarija obtuvo asimismo seis, aunque no se explican las razones. Pero las verdaderas ganadoras de esta distribución fueron las misiones: las reducciones de chiquitos (junto al colegio de Potosí) se hicieron con veintiocho tomos y los pueblos de guaraníes obtuvieron sesenta, dos por cada biblioteca misional.¹⁰⁶ Mediante esta circulación, los procuradores contribuían a definir y configurar los rasgos de una cultura del libro peculiar en las reducciones, cuya asociación con la identidad ignaciana exploraré en capítulos siguientes. Sin embargo, aunque en esta distribución los jesuitas fuesen los ganadores, los procuradores también compraban libros para particulares que

¹⁰⁴ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 21. Además, la procuraduría de misiones, localizada en Buenos Aires, recibió dos volúmenes del *Institutum Societatis Iesu* y otros textos (p. 22).

¹⁰⁵ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 36.

¹⁰⁶ AGN, Sala IX, 18-6-6, “Razon de las Historias de esta Provincia escrita por el Padre Lozano que se han de repartir a los colegios y misiones”, en el cuadernillo “Individual noticia de los libros que satisfechas las encomiendas han quedado y son asaver”, 1765.

no integraban la Compañía. La red establecida a escala atlántica trascendía, de ese modo, la orden misma, y extendía sus extremos también hacia las élites locales.

3.4.2. *Encomiendas y dinero de particulares*

En efecto, los procuradores gestionaban encomiendas (de libros y de otras mercancías) de particulares, dando lugar así a lo que Luisa Elena Alcalá denominó una “vía no oficial de importación” de bienes (Alcalá, 2007, p. 142; Scocchera, 2022). Esta era una actividad en la que los procuradores generales de Indias estaban también plenamente involucrados (Galán García, 1995, argumenta que esto fue consecuencia de la insuficiente ayuda monetaria real) y formaba parte de una red más general de envío de remesas desde América hacia Europa, es decir, de una “intermediación financiera” que llevaban adelante los miembros de la Compañía (López Martínez, 2000). Para un individuo de una región periférica en el contexto de la monarquía hispánica, como el Río de la Plata y el Paraguay, comprar a través de los jesuitas era eficiente, puesto que permitía evitar la exigua oferta de los mercaderes locales, hasta cierto punto elegir el producto deseado y pagarlo a un precio menor cuando los jesuitas lograban evitar impuestos como alcabala, almojarifazgo y avería (Alcalá, 2007, pp. 142–143). A pesar de la participación de la Procuraduría General de Indias (que incluso ganaba dinero en concepto de “gastos de conducción”: Galán García, 1995, pp. 137–159), era una actividad controvertida, porque en principio los procuradores solo estaban autorizados a adquirir mercancías para las tareas de evangelización y oficio divino de la orden. Boroa, en un memorial dirigido a Vitelleschi en 1637, señalaba:

Por averse faltado mucho en dar larga los Sup.^{es} en dar licencias a los nros para pedir dinero a los seglares para el uso de cosas propias y para embiarlo a españa por libros y bolverlos a vender lo correji en la Congreg.^{on} y pido a V. P. confirme si juzgare convenir p.^a rem ... de ... el orden siguiente entre los de los Pro.^{les}. *No dara el Sup.^{or} licencia a alg.^o de los nros para pedir limosnas a los seglares en orden a comprar cosa alguna para el proprio uso proveyendoles de lo q tuvieren necesidad conforme a la regla, ni dará facultad de comprar o vender libros o otras cosas entre si ni a los de fuera poniendo en comun lo q no tuvieren neçesidad* (Cortesão, 1969a, pp. 288–289, subrayado mío).

Pero las concepciones de las autoridades parecen haber evolucionado casi inmediatamente. Entre 1639 y 1640, como lo he indicado, Ruiz de Montoya desvió la limosna del sínodo real para financiar la impresión de libros. En 1699, cuando las bibliotecas del Paraguay jesuítico eran todavía pequeñas, Tirso González (1624-1705) recomendaba a los procuradores que llevaran libros para vender sin pérdida ni ganancia a los Estudiantes: “Y lo que toca a la falta de libros no me parece malo el medio que propone de que los Procures. cuando vienen, llevan los libros necesarios, que después se diesen a los estudiantes en aquel precio, y Corte [sic, por coste], que tienen puestos allí sin pérdida, ni ganancia alguna” (Page, 2013, p. 266). La carta anual de 1730-1735 valoraba el crecimiento de la biblioteca del Colegio Máximo de Córdoba, “aumentada recientemente con más de setecientos volúmenes, traídos acá de Europa (...) con fondos que le habían regalado algunas personas devotas” (Salinas & Folkenand, 2017, p. 208). Está claro entonces que en esta época la entrega de limosnas por laicos, al menos para adquirir bienes destinados a las propias instituciones jesuíticas, era algo aceptado y valorado.¹⁰⁷

Los jesuitas también compraban libros directamente para los particulares que no formaban parte de la orden. Estas encomiendas particulares, cuando consistían en libros, no siempre significaban que los jesuitas estaban defraudando al fisco. Como indiqué, los volúmenes impresos en España no pagaron impuestos hasta 1780, y los impresos fuera solo empezaron a pagarlos en 1720. De este modo, por dar un ejemplo entre los muchos posibles, cuando el procurador Ignacio de Frías transportó en 1698 dos cajones de libros a cuenta y riesgo del tesorero de la catedral de La Plata (actual Sucre), Diego José Carrasco del Saz, no pagó ningún impuesto más allá de la avería (Gramatke, 2019, p. 300). Lo mismo habría sucedido si Carrasco del Saz hubiera comprado y trasladado los libros en persona. ¿Qué pasó con los libros extranjeros para particulares después de 1720? Los registros de navíos de procuradores del Paraguay posteriores a esta fecha son poco concluyentes, pero, en general, sugieren que los jesuitas encontraron la forma de evitar las contribuciones. La misión de procura de Rico y Garvia (1739-1745) adquirió varios libros para particulares; ante la Casa de Contratación, los

¹⁰⁷ Un problema más general, relacionado con este tipo de regulaciones, es el de los excesivos gastos de los procuradores, que por lo menos en algunas ocasiones parecen haber despertado cuestionamientos en las autoridades. En 1636, efectivamente, Vitelleschi ya indicaba al provincial Diego de Boroa que “es necesario en lo futuro tratar de que los Procuradores que vienen a Europa, tomen un paso moderado atendiendo solo a lo que vienen de llevar sugetos, y lo precisamente necesario para su Provincia sin llevar mas ropa de la que pueden con el dinero que traen, o les da el Rey, escusando el {-cargar} de cosas de precio para las iglesias, sacristias, librerías etta con que se empeñan notablemente. \\\ Y en vez de dejar la Provincia desahogada de deudas con la grande limosna que la hace su Magestad la dejan oprimida {-} con ellas}, de que se quejan los Procuradores de España pues corre por su cuenta el suplir sus aprietos” (Morales, 2005, p. 534, subrayado del editor). Como lo ha sugerido Magnus Mörner, estos cuestionamientos deben ponerse en relación con los controles sobre los gastos exorbitantes que por ejemplo los jesuitas del Paraguay realizaban en el adorno de sus iglesias (Mörner, 1986, pp. 125–127). Para Mörner estos gastos crecieron sobre todo en el siglo XVIII.

jesuitas registraron 88 cajas —tal vez la totalidad de la carga—, ninguna de las cuales abonó impuestos “en virtud de Real orden”.¹⁰⁸ Sin embargo, Rico y Garvia explícitamente señalaron en un documento que algunas cajas adquiridas no estaban destinadas a los jesuitas, sino a “diferentes Eclesiasticos”. Pero, en este caso, la información documental tampoco incluye referencias al pago de impuestos:

Lo expresado con algunas otras menudencias es el contenido de dichas caxas y caxones y no otra cosa, todo para el servicio de dicha mision y provincia, a expcepcion de los caxones desde el numero uno hasta seis, *que son libros para diferentes eclesiasticos de la provincia*, y como procurador de ella lo declaro y juro in verbo sacerdotis en toda forma de derecho.¹⁰⁹

El caso de la misión de procura de Arroyo y Gervasoni (1751-1756) también es significativo. Estos procuradores adquirieron al menos trescientos volúmenes que correspondían a encomiendas de particulares. Según la información del Archivo General de Indias, registraron 98 cajones —solo una parte correspondería a libros—, carga que “parece no aver pagado los derechos que siguientemente se expresaron”, según anotaba un oficial de la institución. Es que, tiempo antes, el procurador general de Indias, encargado del embarque dada la ausencia de Arroyo (fallecido) y Gervasoni (exiliado), había declarado que todos los cajones “pertenecen a la mision”.¹¹⁰ Ahora bien, un documento anónimo sobre este viaje, tal vez redactado por el mencionado procurador general de Indias, alude explícitamente a los impuestos que debía pagar un particular que adquirió libros a través de Arroyo y Gervasoni, el deán de Arequipa:

De encomiendas de externos, que deven aqui pagar derechos al Rey, no va mas, que lo que pertenece a Don Garay, dean de Arequipa, cuyos libros como van dispersos acá y acullá hize mi cuenta del palmeo que pueden ocupar, y pareciome que a poca diferencia era el palmo del caxon numero 93, que con despacho a parte y en su cabeza lleva Don Francisco Garcia arrimado al Padre Procurador Vera, quien lo entregará conlo demas

¹⁰⁸ AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1704, “Registró el Padre Diego Garvia...” (también transcrito en Gramatke, 2019, pp. 319–320).

¹⁰⁹ AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1704, “Lista de lo que contienen las quarenta y ocho caxas y veinte caxones que solicita embarcar la mision de la Compañía de Jesus de la provincia del Paraguai”, subrayado mío (también transcrito en Gramatke, 2019, p. 330).

¹¹⁰ AGI, Casa de la Contratación, Registros de navíos, 1713, “Registró el Padre Carlos Gerbasoni...” (también transcrito en Gramatke, 2019, p. 338).

dela carga, porque pertenece a la provincia. *De este caxon 93 hize que se pagassen los derechos al Rey, por el Doctor Garay a titulo desu encomienda de libros etcetera, y al Doctor se han de cargar con los otros gastos.*¹¹¹

Es probable que Garay haya tenido que pagar los mencionados derechos porque, en última instancia, ni Arroyo ni Gervasoni —los jesuitas con quienes mantendría contacto— pudieron embarcar las cajas y hacerse cargo del viaje. Sin embargo, no quedó ningún registro de esta contribución en la Casa de Contratación, lo que sugiere que tal vez los jesuitas hayan cobrado estos impuestos sin pagarlos directamente a la institución andaluza.

Los testimonios acerca del no pago de impuestos, a partir de los registros de navíos y de la información sobre cajas para los jesuitas y para no jesuitas, podrían desde luego multiplicarse (véase la compilación de Gramatke, 2019, pp. 237–377). Un administrador jesuita señalaba en 1760 que, por recomendación de un contacto personal de la Casa de Contratación, era conveniente para los miembros de la Compañía “no expresar las cosas en la lista” —es decir no discriminar los contenidos de las cajas— para que estas pudieran pasar como equipaje y matalotaje, puesto que “las cajas misioneras no deben contener más que ropa, libros y otras cosillas del uso de la misión, [esto] es porque dichas cajas son cosas de equipaje y que en el equipaje a ninguno le es permitido, ni a religioso, ni a secular, ni a eclesiástico, sino es lo dicho” (Galán García, 1995, p. 112). A fin de cuentas, las autoridades de la Casa de Contratación difícilmente podían verificar, viaje a viaje, qué bienes estaban destinados al “uso de la misión” y cuáles no. Ahora bien, a raíz de la cantidad y variedad de bienes embarcados, el Consejo de Indias abrigaba regularmente sospechas de que los miembros de la Compañía de Jesús abusaban de sus privilegios impositivos y que los utilizaban no con el objeto de financiar sus actividades de evangelización —algo que nunca fue cuestionado—, sino para hacer negocios. El administrador de la aduana de Cádiz en 1733, por ejemplo, decía que un vasto comercio:

tienen los Procuradores de esta Religion, porque *no ay genero que no trafican*, sin excepcion de ninguno, porque quanto ha inventado el hombre para su utilidad, lo mismo trafican, y hacen traer de su cuenta, *de fuera de estos Dominios, y extraen para los Reynos de las Indias*; pues ha llegado el caso, y continuamente sucede, el que cinquenta, ciento y docientos caxones, pocos mas, ó menos, ay día, que tienen de desacho en esta

¹¹¹ AGN, Sala IX, 7-1-2, “De las cosas encargadas a mi en particular, poco o nada he podido enbiar...”, f. 1v, subrayado mío.

Adauana: En fin, mi experiencia, y *crecido trafico de esta Religion, que no hallo en las demás*, me hace decir, que sin o se les contuviese en parte, lo mas crecido del comercio se traficaria en cabeza de estos Religiosos, y por consecuencia el Erario no tendria el equivalente para lo preciso, y en estos Padres se hallaria lo superfluo.¹¹²

Al menos hasta la expulsión, las averiguaciones no arrojaron resultados concretos y los jesuitas respondieron al cuestionamiento señalando que las cajas contenían objetos para el culto divino y que la mayor parte de ellas consistían en libros (Galán García, 1995, pp. 96–104). Esto último quizás fuese una exageración, pero lo cierto es que a todo lo largo del siglo XVIII los procuradores compraron libros para particulares. La documentación del Archivo General de la Nación de Buenos Aires es especialmente categórica en lo que respecta a las misiones de procura de Rico y Garvia (1739-1745) y de Arroyo y Gervasoni (1751-1756). Los primeros compraron libros para al menos seis personas, asentadas en las ciudades de Buenos Aires, Córdoba, La Rioja, San Juan y tal vez incluso Santa Fe. Los segundos adquirieron volúmenes para al menos once personas y un monasterio, de Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Yavi (Jujuy), un pueblo cercano a Santiago del Estero y Arequipa.¹¹³ A menudo, estos libros habían

¹¹² AHN, Clero-Jesuitas, 851, expediente 18, “Señor. El Procurador General de Indias de la Provincia de Andalucía, de la Compañía...”, pp. 3-4, subrayado mío. Este documento impreso es la respuesta de los jesuitas al administrador de la aduana, pero en ella citan sus argumentos. El documento original de la administración de la aduana es: AHN, Clero-Jesuitas, 851, expediente 11, “Informe de la Administrazion de la aduana de Cadiz de 20 de mayo de 1733”, pero se encuentra en mal estado de conservación y es imposible leer el texto completo.

¹¹³ La misión de Rico y Garvia (1739-1745) adquirió al menos 331 tomos para Juan Denis (quizás Juan Denis y Arce, un maestro que vivió en Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires y que probablemente se encontrase en Santa Fe en este momento), José Jofré (de la ciudad de San Juan, que en ese entonces formaba parte de la capitania general de Chile), el hijo de Francisco Merlo (1693-1758, miembro de la élite de Buenos Aires y fundador del pueblo de Merlo), Manuel Noble Canelo (vecino de Córdoba) y Domingo de Castro (seguramente Domingo de Castro y Bazán, nacido en la ciudad de La Rioja y fallecido en 1768, conocido por haber fundado el pueblo de Chilecito en 1715). En un documento anexo se añade el nombre de Manuel Martinera del Barranco, aparentemente de Buenos Aires. AGN, Sala IX, 7-1-1, “Lista delos libros encargados al Padre Juan Joseph Rico”. El documento que contiene específicamente la referencia a Martinera es: AGN, Sala IX, 7-1-1, “Listas de los libros comprados para diversos particulares”. La misión de Arroyo y Gervasoni (1751-1756) compró por lo menos 309 volúmenes para particulares, según sugiere un ajuste de cuentas tardío, de 1765. Ellos eran el ya mencionado Doctor Garay (deán de Arequipa), Antonio de Tribarren, el Marqués del Valle del Tojo —título detentado en la época de redacción de este ajuste de cuentas (1765) por Juan José Gervasio Fernández-Campero (1754-1784), pero en la época del viaje de los procuradores por su madre, Manuela Micaela Ignacia Fernández-Campero, ambos asentados en el pueblo de Yavi (actualmente provincia de Jujuy, Argentina)—, José Moyane Cabral de Mendoza, José de Villafañe (asentado en Córdoba pero proveniente de una familia de La Rioja), Antonio de Castro, Clemente Jerez (que vivía en Guañagasta, actual provincia de Santiago del Estero), el mercedario Pedro Melgarejo de Córdoba, el Monasterio de Santa Teresa —se trata del convento de carmelitas descalzas de Buenos Aires— y las monjas Thadea de Arroyo de Buenos Aires, Josefa de Arroyo de Córdoba (quizás emparentada con la anterior) y Gabriela de Santa Clara: AGN, Sala IX, 18-6-6, 1765, “Razon de las encomiendas de los suxettos a quienes ha benido lo que se les ha entregado y finalizacion de las quantas de este oficio para con ellos”, en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibiduos aquienes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier”. Para la última misión de procura, la de Robles y Muriel (1764-1767), se conserva la solicitud de libros por parte de la cofradía “Escuela de Cristo” de Córdoba: AGN, Sala IX, 7-1-2,

Capítulo 3

sido producidos por jesuitas y estaban centrados en temáticas como la literatura espiritual; las compras tenían entonces algunos rasgos en común (pero no todos) con las bibliotecas misionales, cuyos contornos generales exploro en el capítulo 5. En paralelo a estas adquisiciones dirigidas, hay indicios de que los procuradores llevaron libros al Río de la Plata con la intención de venderlos, al menos en el caso de volúmenes que eran resultado de la edición transatlántica. Arroyo y Gervasoni embarcaron hacia el Río de la Plata seiscientos ejemplares del *Lunario de un siglo* de Buenaventura Suárez (1679-1750), un libro de astronomía. Una parte de ellos se distribuyó entre instituciones jesuíticas, otra fue enviada en barco y vendida en Chile y una última fue a parar a Potosí. Así lo informaba un documento redactado años después del traslado:

de los dos caxones de lunarios que vinieron por cuenta del Padre Quirini, *el uno fue a Chile* despachado por el Hermano Miguel desde Buenos Ayres, y el otro vino aca, para que caminara a Potosi, como en effecto caminó, y porque era grande para la de carga desde Jujuy adelante, se abrio y se sacaron 66 lunarios, si mal no me acuerdo, y en el caxon que le acomodo para Potosi fueron 157 (...) *unos se vendieron aqui a 12 reales, y otros quedan en este officio*, y el producto o importe de estos 66 se ha de tener presente, assi para que de [roto] cobro el officio lo que gastó en fletes hasta Jujuy, que fueron 10 pesos, y de Jujuy a Potosi, de que dara razon el Padre Crespo.¹¹⁴

La porción de estos ejemplares que permaneció en Córdoba estaba destinada a venderse desde el principio, tal y como lo sugiere el hecho de que el Colegio Máximo no había podido pagar los fletes del traslado desde Buenos Aires hasta Córdoba porque “no se habían vendido los Lunarios todavía”.¹¹⁵ Encomiendas de jesuitas, encomiendas particulares y ventas: los caminos de salida de la producción jesuítica eran ciertamente múltiples y variados. A ellos es necesario sumar los regalos.

“Memoria de lo que llebaron a España los Padres Procuradores Jose de Robles y Domingo Muriel, firmado de los Padres dichos y del Padre Nicolas Contucci y Juan Francisco Carrio”, f. 1r.

¹¹⁴ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 12, subrayado mío.

¹¹⁵ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 12.

3.4.3. Regalos

Los jesuitas también entregaron libros a particulares a modo de regalos y dádivas, prologando una práctica que era común dentro de la amplia red atlántica. Como en muchos fenómenos referidos en este capítulo, la información más abundante corresponde a la misión de procura de Arroyo y Gervasoni (1751-1756). Antonio Miranda (1702-1794), el procurador de Córdoba que se encargó de ajustar las cuentas de este viaje, anotó que en el traslado de una de las cargas desde Buenos Aires hasta Córdoba (desde donde se distribuyó la mayor parte), “con algunos sugetos que nos regalaron se gastaron tres juegos de los Exercicios de Cataneo”. Un jesuita de Buenos Aires, Juan Miguel Martínez (1710-1788), recibió por su parte “algunos otros libros de devocion” en recompensa por la ayuda prestada a los misioneros que llegaron desde Europa en 1755.¹¹⁶ José Barreda, provincial entre 1751 y 1757, fue quien distribuyó la mayor cantidad de libros —a jesuitas y no jesuitas— en forma de dádivas. Miranda enlistó todo “lo que el Padre Provincial Barreda tomó de las cosas de la mission, o para si, o para otros, o que por su orden se dio a varios sugetos”.¹¹⁷ El provincial entregó desinteresadamente láminas y textos a los obispos de Buenos Aires y Córdoba e incluso el gobernador de Buenos Aires (seguramente José de Andonaegui, 1685-1761) recibió una biografía del emperador Leopoldo I del Sacro Imperio Romano Germánico (1650-1705) en dos tomos. Asimismo, regaló innumerables volúmenes a varios jesuitas, entre ellos Ignacio González (1724-1780), Simón Bailina (1693-1760), Juan Antonio Prado (1726-1774), Sebastián de San Martín (1678-1759), Jaime Passino (1699-1772), Juan Fecha (1727-1812), Pedro Ignacio Alcívar (1717-1787), Alejo Mejía (1725-1802) y Francisco Vila (1716-1779). Barreda regaló gratuitamente al menos 560 volúmenes, el 7% de la carga total embarcada en la misión de Arroyo y Gervasoni.¹¹⁸ Miranda señalaba:

mas huviera dado Su Reverencia, porque solo no tuvo [libros] el que no quiso (...) Ni yo pude apuntarlo todo tan cabalmente como quise: porque *mañana y tarde se me iba al almacen*, y mientras que yo atendia a otras cosas precisas, *cogia los libros que queria para sus ahijados*, que se puede decir lo eran todos los estudiantes, pero lo que pude apuntar es lo que aqui va escrito. Verdad es que la frecuencia, con que anduvo en esto

¹¹⁶ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 15.

¹¹⁷ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 23.

¹¹⁸ El porcentaje podría ser incluso más elevado, puesto que no hay elementos suficientes par inferir si el documento de Miranda refiere a la totalidad de la carga o solo a la trasladada en uno de los barcos, es decir la mitad de la carga.

Capítulo 3

Su Reverencia, intentó justificarla, fuera de ser superior, con decir que semejantes cosas o eran [roto] del Padre Arroyo (aunque de esto no avia noticia alguna, porque nada aviso el Padre Carlos [Gervasoni]) y que por tanto podia hazer lo que quisiesse de ello. Y mucho de lo que dio a muchos de los sugetos, intentó cohonestarlo, a mas del motivo dicho de espolios, con decir que *era gratitud debida, porque se sabia que dichos sugetos avian regalado a dicho Padre Arroyo quando se fue a Europa.*¹¹⁹

Barreda fue al parecer particularmente desprendido a la hora de entregar libros asociados a la identidad ignaciana. Regaló, por ejemplo, cuarenta volúmenes de las *Cartas de S. Francisco Xavier* compradas graciosamente por Arroyo y más de doscientos tomos de libros de ejercicios y meditaciones espirituales. La orientación temática de los regalos, entonces, estaba en consonancia con las compras generales de particulares y con la cultura corporativa de la Compañía de Jesús.

En suma, los procuradores del Paraguay fueron artífices de primer orden en la extensión de una cultura del libro no solo en las misiones de guaraníes, sino en el Río de la Plata en su conjunto. A través de la adquisición de encomiendas institucionales de la Compañía de Jesús destinadas a bibliotecas de colegios y misiones, de la compra de textos solicitados por jesuitas puntuales, de la distribución de encomiendas particulares para sujetos ajenos a la orden, del regalo y la donación e incluso de la venta, los procuradores nutrieron de volúmenes a gran parte de la región. Llevaron libros a Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes, Asunción, Córdoba, Santiago del Estero, La Rioja, San Miguel de Tucumán, Jujuy, Tarija, Potosí, San Luis, Arequipa, Moxos, Chile y las misiones de guaraníes, de chiquitos y del Chaco. El Mapa 3.II resume, de manera esquemática, este proceso de distribución; exhibe, asimismo, que la red atlántica que laboriosamente construyeron los procuradores del Paraguay se extendía por todo el Río de la Plata. Podría decirse que los particulares que solicitaban libros a través de los procuradores pasaban a conformar un apéndice de la estructura institucional y corporativa detrás de los movimientos, los viajes, los desplazamientos y la geografía de la Compañía de Jesús. La malla representada por la actividad, las estrategias y los contactos de los procuradores extendía así sus nervios tanto por Europa como por América, sirviendo para la transmisión de ideas, personas, objetos y libros de uno a otro lado. A través de los mecanismos internos de funcionamiento y de toda una distribución de confianza intra-jesuítica, la estructura corporativa

¹¹⁹ AGN, Sala IX, 18-6-6, Antonio Miranda, “Mision del año 1755 que vino en el navio San Francisco Xavier. Y razon de las encomiendas que en el vinieron...”, 1756, p. 26, subrayado mío.

de la Compañía de Jesús posibilitaba estos viajes y desplazamientos; posibilitaba también, mediante ellos, la extensión de una cultura del libro en el Río de la Plata, con inflexiones específicas.



Mapa 3.II. Distribución de libros para particulares jesuitas y no jesuitas de las misiones de procura de Rico y Garvia (1739-1745) y Arroyo y Gervasoni (1751-1756), según la información fragmentaria disponible.¹²⁰

¹²⁰ Basado en: AGN, Sala IX, 7-1-1, “Lista delos libros encargados al Padre Juan Joseph Rico” y “Listas de los libros comprados para diversos particulares”; AGN, Sala IX, 18-6-6, 1765, “Razon de las encomiendas de los

3.5. Reflexiones finales

A lo largo de este capítulo, utilicé la metáfora de una cadena y sus anillos para explicar la compra de libros por parte de los procuradores del Paraguay. El primer anillo es el viaje de ida, a través del océano Atlántico; el segundo, el itinerario recorrido por estos jesuitas; el tercero, la red construida a través de librerías, autoridades y escritores para comprar volúmenes con facilidad; el cuarto, la peculiar conexión con impresores que permite hablar de una “edición transatlántica” llevada adelante por estos procuradores; el quinto, las gestiones en la Casa de Contratación en Sevilla o en Cádiz orientadas a embarcar los libros, preferentemente evitando el pago de impuestos; el sexto, el viaje de regreso, nuevamente a través del mar; el séptimo y último, la distribución de los libros en el Río de la Plata, hacia bibliotecas jesuíticas y no jesuíticas. Los desplazamientos de los procuradores jesuitas permitieron enlazar los anillos entre sí; al hacerlo, crearon una larga cadena que se movía en ambas direcciones y que conectaba las necesidades bibliográficas del Paraguay con el mercado europeo del libro. El Gráfico 3.II constituye un diagrama que, de manera simplificada, representa y resume estos movimientos.

Las distintas actividades de los procuradores exhiben que estas figuras cumplieron un papel de primer orden en la configuración de la cultura del libro misional, papel que es necesario insertar en el marco más general de la cultura corporativa de la Compañía de Jesús. En efecto, las bibliotecas de las reducciones de guaraníes —y del Paraguay jesuítico en general— eran el resultado de una geografía institucional construida por los jesuitas a escala global. Una densa estructura conformada por nodos conectados entre sí estimulaba la circulación de personas, textos y objetos. Los procuradores se movieron dentro de esta estructura ágilmente, diagramando un itinerario particular, construyendo una red propia y personal con librerías, impresores, escritores y autoridades y aprovechando las ventajas y privilegios que la monarquía hispánica les concedía —por ejemplo, con relación al pago de impuestos—. A través de estos movimientos, los procuradores mediaron entre los intereses y necesidades de los jesuitas del Paraguay y la oferta bibliográfica europea; al mismo tiempo, actuaron con autonomía y criterio propios, a lo cual estaban por lo demás obligados en función

suxettos a quienes ha benido lo que se les ha entregado y finalizacion de las quantas de este oficio para con ellos”, en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibiduos aquiens les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier”. A los fines de clarificar la visualización, he resumido en un único punto los conjuntos misionales (guaraníes, chiquitos, Moxos) y no he colocado la ubicación exacta de Yavi (por su cercanía a Jujuy), la estancia de Santa Catalina (por su cercanía a Córdoba) y Guañagasta (por su cercanía a Santiago del Estero).

Capítulo 3

de la distancia. La mediación y la acción de los procuradores configuró así la cultura del libro de las misiones como un movimiento de ida y vuelta, integrado a y constituido por desplazamientos transatlánticos. Lejos de ser un resultado pasivo de los libros que los mercaderes ponían a circular en la región, el barroco pragmático característico de las “librerías” —que explico con más detalle en los capítulos siguientes— era el producto de deliberadas decisiones de compra, tendientes a movilizar “los libros que van en un cajón”, como se titulaba un documento.¹²¹ Estas decisiones eran tomadas por los jesuitas en general y/o los procuradores en particular. Eran asimismo facilitadas por una red internacional de la Compañía de Jesús, que dotó a este barroco de un carácter corporativo, y a la cual podían integrarse los miembros de las élites rioplatenses y algunos libreros e impresores. En última instancia, esta red contribuye a explicar los énfasis, acentos y rasgos características de las bibliotecas (que indago en el capítulo 5) y por lo menos algunas prácticas de lectura asociadas a la identidad ignaciana que se desarrollaron en las misiones (las cuales examino en el capítulo 6). Antes de analizar estas problemáticas, sin embargo, es necesario considerar cómo se distribuían los libros transportados por los procuradores una vez que ingresaban al territorio misionero.

¹²¹ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Memoria de los libros que van en un cajon numero 8 para el Padre Magio”.

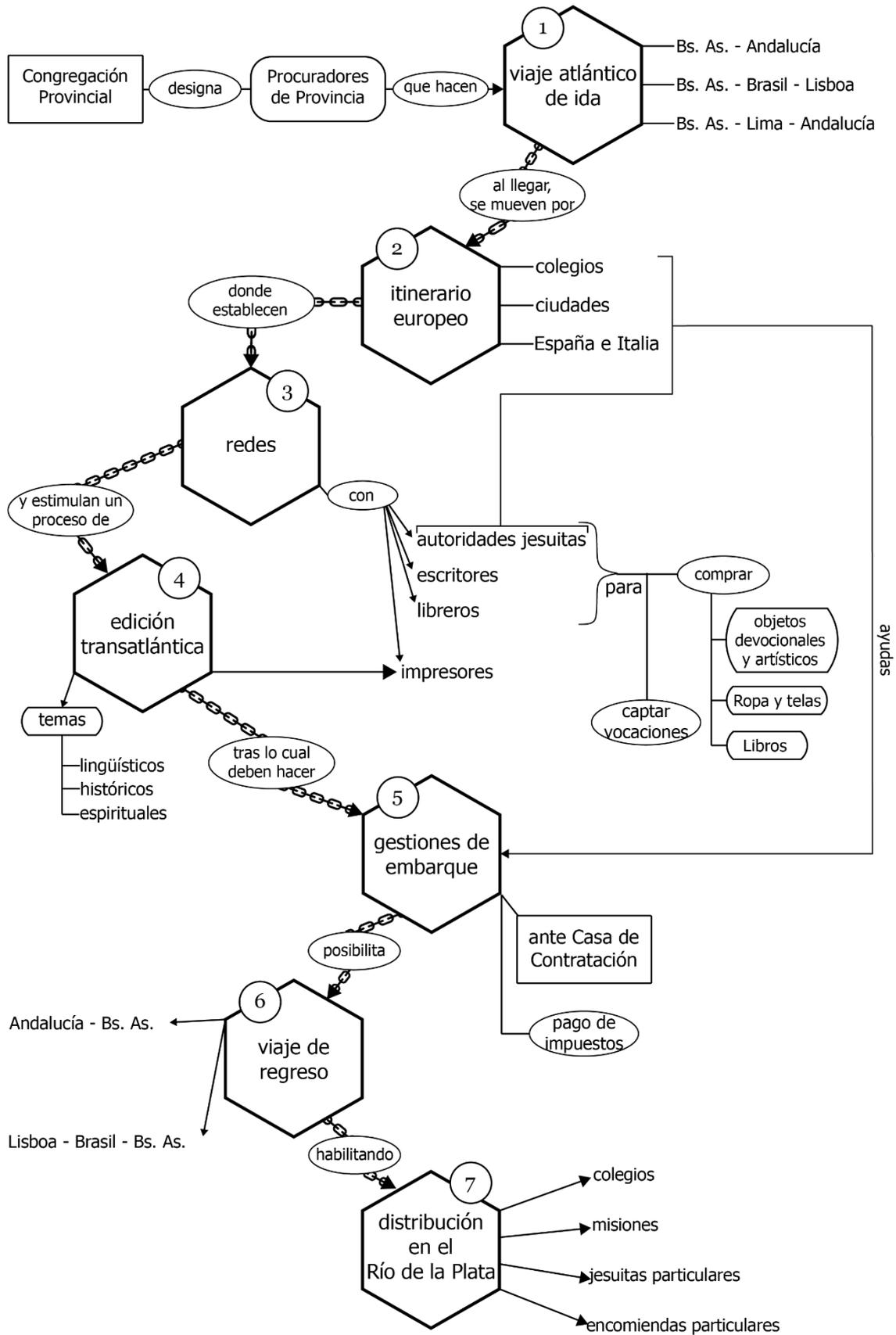


Gráfico 3.II. Esquema de la cadena representada por el viaje de los procuradores del Paraguay para comprar libros y sus siete anillos.

CAPÍTULO 4.

“LOS LIBROS QUE HAY EN TODOS LOS PUEBLOS”. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS LIBROS EN LAS MISIONES

En sus viajes periódicos a Europa, los procuradores compraban grandes cantidades de libros. Luego, una vez que los volúmenes arribaban al Río de la Plata, los distribuían por colegios, residencias y misiones. Pero, ¿qué sucedía con ellos cuando arribaban a los pueblos de los ríos Paraná y Uruguay? Las fuentes que hablan de las bibliotecas en tanto que tales son escasas; una de ellas es una orden de 1745, expedida en Nuestra Señora de Fe (actual departamento de Misiones, Paraguay) por Bernardo Nusdorffer (1686-1762), a la sazón superior de las misiones. Allí, el jesuita bávaro señalaba:

Quisiera que en cada pueblo se hiciese un nuevo catálogo de los libros que hay en todos los demás, por haberse añadido muchos. El catálogo habrá de ser del mismo modo que el del P. Francisco Ricardo y con las mismas advertencias que él puso al principio. Servirá esta diligencia para que sabiendo cada uno los libros que hay en todos los pueblos, pueda recurrir a ellos el que tuviere deseo de leerlos; y no dudo que muchos se ocuparían santamente en este retiro y soledad y se experimentarían muchas utilidades con la lectura de dichos libros (Piana & Cansanello, 2015, p. 348).

La norma presenta, apretadamente, algunas características de la organización y la distribución de los libros en las misiones y, por esa razón, puede servir para iniciar este capítulo. Nusdorffer aludía en ella a la progresiva acumulación de los libros durante el siglo XVIII (“por haberse añadido muchos”), a la necesidad de confeccionar catálogos y a la posibilidad de que misioneros de algunos pueblos utilizaran las bibliotecas y los libros de otros. Cantidad de libros, anclaje de los mismos en un lugar dado (en una reducción y no en otra) y necesidad de organización son tres elementos que hacen que hoy se pueda decir que en las doctrinas de guaraníes no había, meramente, algunos textos, sino que había más bien *bibliotecas* en sentido estricto, esto es, instituciones orientadas a facilitar y configurar la circulación, acumulación, organización y uso de los libros. La información central de este capítulo (y del siguiente, el capítulo 5 sobre los contenidos) no deriva, sin embargo, de órdenes y preceptos como el de Nusdorffer —único en su tipo—, sino más bien de los inventarios realizados en el contexto de la expulsión, que proveen una fotografía (en gran medida estática) del estado de las bibliotecas

en 1768. En efecto, los únicos datos para reconstruir de manera sistemática el estado global de las bibliotecas provienen de estos documentos, elaborados en el momento de la expulsión. Como lo sugiere el precepto de Nusdorffer, sin duda existieron catálogos previos realizados por los jesuitas (como el de Córdoba: Frascini, 2005a, 2005b), pero todo indica que no se han conservado. Esto establece un límite metodológico claro: gran parte de las afirmaciones de este capítulo y del siguiente son válidas, fundamentalmente, para un momento específico de la historia de las misiones jesuíticas.

Al haber presentado ya una explicación de la manera como los jesuitas adquirían los volúmenes destinados a las bibliotecas (capítulo 3), puedo utilizar los documentos mencionados en el párrafo anterior para abordar en estas páginas la distribución de los libros —en un sentido amplio— una vez que arribaban a los ríos Paraná y Uruguay. El interrogante central que guía las páginas que siguen, precisamente, es: ¿cómo estaban distribuidos los libros en las reducciones y cuál es el significado de esta distribución? Más particularmente me pregunto: ¿qué representaba esta distribución en el contexto más general del Río de la Plata colonial y del Paraguay jesuítico? ¿Cuáles eran los pueblos con más libros y por qué? ¿En dónde se guardaban los libros dentro de cada reducción? ¿Cómo se organizaba —cómo se distribuía— el saber en las bibliotecas? Entiendo la distribución como la división y asignación diferencial de volúmenes: a un nodo administrativo dentro de la provincia jesuítica del Paraguay antes que a otro, a una reducción antes que a otra dentro del territorio misionero, a un aposento o espacio físico antes que a otro dentro de cada reducción y a una categoría temática antes que a otra dentro de las estanterías de las bibliotecas. En términos más generales, la noción de distribución de que me valgo se asocia entonces con las cantidades de libros y las dimensiones de las bibliotecas.

El argumento principal de este capítulo es que la distribución, la organización y la acumulación de los libros en las reducciones de guaraníes configuró el espacio misional —entendido como la construcción social que ordenaba la vida cotidiana y las prácticas de jesuitas e indios— como una realidad jerárquica, asociada a la primacía de la religión, al poder simbólico de los misioneros y a la estructura institucional de la Compañía de Jesús. Planteo así que la distribución de los libros dotó a ciertos espacios de una mayor densidad y concentración de volúmenes, no casualmente vinculados con responsabilidades administrativas, políticas, letradas y eclesiásticas. En este sentido, propongo pensar la distribución y acumulación diferencial de volúmenes a partir de la idea de círculos concéntricos protectores del poder (Rama, 1984; este ensayista se inspiró, para desarrollar esta idea, en Maravall, 1980; véase Colombi, 2006). Antes de entrar a considerar esta cuestión, en la primera y la segunda parte

del capítulo —a manera de preámbulo— me refiero a la política jesuítica sobre la conformación de bibliotecas y a los datos sobre la evolución de las “librerías” en las misiones de guaraníes a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En la tercera parte del capítulo, explico que dentro de *Paraquaria* el área con mayor acumulación de libros era el territorio misionero de los ríos Paraná y Uruguay, que constituía una realidad institucional unificada y que concentraba las actividades de evangelización más significativas de la orden. Al interior de este territorio, tal y como señalo en la cuarta parte, los libros se agrupaban sobre todo en el pueblo de Candelaria, así como también en algunas doctrinas vecinas como Itapúa, San Ignacio Miní y Corpus. En la quinta parte refiero que, en cada reducción, los libros se aglutinaban en un único espacio, el conjunto edilicio representado por la iglesia y la residencia de los jesuitas; dentro de este edificio, los volúmenes se guardaban sobre todo en un aposento específico, la “librería”. Por último, al interior de la biblioteca, los libros estaban ordenados según una jerarquía religiosa formulada originalmente por jesuitas de Europa, según señalo en la sexta sección de este capítulo. La forma específica que asumió la distribución de los libros en el Paraguay jesuítico y en las reducciones contribuyó a definir un espacio y una cotidianeidad misional jerárquicas, en vinculación con las tareas pastorales de conversión.

4.1. Las bibliotecas de la Compañía de Jesús en general

4.1.1. Constituciones

El establecimiento de diversas instituciones jesuíticas estuvo habitualmente acompañado de la erección de bibliotecas, cuyo tamaño y organización se destacaron en el contexto general de la modernidad temprana (Connolly, 1960; García Gómez, 2010; Medeiros Rodrigues, 2011; Vacalebri, 2016). Las primeras normas de la Compañía de Jesús, elaboradas en el siglo XVI, ya señalaban la obligatoriedad de esta erección, particularmente en los colegios. Las *Constituciones*, redactadas por Ignacio de Loyola (1491-1556) en español en la década de 1550, aluden a la fundación de bibliotecas, el cuidado de los libros y la posesión de los mismos. En el capítulo sexto (“Cómo se aprovecharán para bien aprender las dichas facultades”) de la cuarta parte principal (“Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los prójimos los que se retienen en la Compañía”) se indica: “Haya librería, si se puede, general en los Colegios, y tengan llave de ella los que el Rector juzgare deben tenerla; sin esto los particulares deben tener los libros que les fueren necesarios” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas*

Complementarias, 1995, p. 140). Inmediatamente, se advertía en el mismo capítulo: “Con esto no los deben glosar. Y tenga cuenta dellos el que tiene cargo de los libros” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 140). Por último, en el capítulo segundo (“De lo que toca a la pobreza y cosas consiguientes a ella”) de la sexta parte principal (“De lo que toca a los ya admitidos o incorporados en la Compañía cuanto a sí mismos”) se señala:

no tendrá la Compañía derecho civil para retener cosa alguna estable fuera de lo que para su habitación y uso fuere oportuno (...) De otras cosas muebles, como dineros o libros o que toquen al comer o vestir, puede tener en común la Compañía propiedad para el uso suyo (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 184).¹

Las *Constituciones* establecieron entonces un trazo general de normativas. En primer lugar, los colegios estaban obligados a poseer al menos una biblioteca, que evidentemente podía ser una habitación en sí misma (incluso varias) o bien una estantería puntual, como sucedería en los colegios más pequeños. En segundo lugar, el acceso a la biblioteca debía ser cuidadosamente controlado y limitado, para lo cual se hacía necesario que existiese una llave y que esta estuviese en manos de unas pocas personas. En tercer lugar, la Compañía en tanto que orden religiosa podía “tener en común” propiedad en sentido jurídico sobre los libros. En cuarto lugar, debía haber una distinción entre la biblioteca y los volúmenes “necesarios” que “los particulares” podían poseer, indudablemente vinculados a los ministerios que cada jesuita puntual estuviese ejerciendo en un momento dado. No hay ninguna contradicción entre los dos últimos puntos mencionados: los jesuitas individuales no podían detentar la propiedad jurídica de los libros —merced al voto de pobreza que realizaban—; las *Constituciones* aludían, más bien, al uso, o a lo sumo al usufructo, de los volúmenes (vuelvo sobre esta cuestión más adelante). Por último, estaba prohibido escribir *marginalia* y marcas de todo tipo en los textos, precisamente porque los volúmenes no eran propiedad de los individuos, sino de la orden toda (para el análisis de este documento con relación a las bibliotecas, véase Vacalebre, 2016, pp. 33–37).

¹ Una nota de Peter-Hans Kolvenbach, superior de la Compañía entre 1983 y 2008, aclara que “los bienes de cada comunidad son propios de ella, y distintos de los bienes tanto de la Compañía como de la Provincia, como de las otras comunidades” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 184).

4.1.2. *Regulae Praefecti Bibliothecae*

Antes y después de las *Constitutiones* existieron reglamentos específicamente para las bibliotecas. El primero fue redactado por Simão Rodrigues (1510-1579) para el colegio de Coimbra en 1545 (Fernández Zapico, 1934, pp. 58–61). Después, Jerónimo Nadal (1507-1580) incluyó normas de este tipo en sus *Regulae in Hispania et Lusitania* (Fernández Zapico, 1934, pp. 478–479). Ambos reglamentos determinaron el contenido de las “*Regulae Praefecti Bibliothecae*”, que aparecieron inicialmente en una edición temprana de las reglas jesuíticas (*Regulae communes*, 1567, sin paginación) y, luego, en una versión definitiva en las *Regulae Societatis Iesu* de la década de 1580 (*Regulae Societatis Iesu*, 1583a, pp. 234–235; *Regulae Societatis Iesu*, 1583b, pp. 262–265).² Con el paso de los años, las “*Regulae Praefecti Bibliothecae*” reaparecieron en todas las impresiones de la versión extensa de las reglas de la Compañía (no así en las abreviadas, ciertamente más comunes) y en las ediciones del *Institutum Societatis Iesu* —como las de 1606-1607, 1705 y 1757— (con respecto a esta “forma discursiva” jesuítica, véase en general Danieluk, 2018). En las “librerías” misionales había casi doscientos volúmenes de reglas de la Compañía (incluyendo el *Institutum*).³

¿Qué novedades ofrecían las “*Regulae...*” respecto de las *Constitutiones*? En primer lugar, la obligatoriedad de contar con “el índice de los libros prohibidos” (la primera versión española fue promulgada en 1551; la primera romana, en 1564) y utilizarlo para “que no exista ninguno de entre los prohibidos o entre aquellos cuyo uso no debe ser común” (Játiva Miralles, 2008, p. 377). En segundo lugar, los volúmenes debían estar ordenados temáticamente (“los libros serán colocados en la biblioteca con un orden tal que todas las facultades tengan un lugar propio”). En tercer lugar, cada libro debía estar “señalado con todos sus títulos para que pueda fácilmente distinguirse”, es decir, era requisito incluir marcas gráficas y visibles para que resultase posible identificar los contenidos dentro de los estantes. Complementariamente, y en

² Vacalebre afirma que las “*Regulae Praefecti Bibliothecae*” definitivas ya formaban parte de las ediciones de *Regulae Societatis Iesu* publicadas en el Colegio Romano en 1580 y 1582 (Vacalebre, 2016, p. 50). Sin embargo, las digitalizaciones de ejemplares de estas ediciones que he consultado, pertenecientes a la Biblioteca nazionale centrale di Roma y la Biblioteca Casanatense, no las incluyen. Véase: <https://books.google.com.ar/books?id=uc4L-qEMPvUC>, <https://books.google.com.ar/books?id=OBUDUOr2t2kC> y <https://books.google.com.ar/books?id=QpAuqPyIYhgC> [consultados 1/9/2022].

³ Solo a manera de ejemplo, existían siete tomos de “*Institutum Societatis*” en Itapúa (ANCh, vol. 143, f. 223r), dos tomos duplicados *in folio* del “Instituto de la Compañía” y una edición del mismo en “diez tomos *in octavo*” en Corpus (ANCh, vol. 143, f. 298r) y seis volúmenes de *Decreta*, “*Formule Congregationum*” [sic], el *Instituto* y las *Regulae Societatis Iesu* en Santa Rosa (ANCh, vol. 141, ff. 263r-268r). Solo en la “librería” central de Candelaria había cincuenta volúmenes de decretos, reglas y el Instituto de la Compañía: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “*Imbentario de las piezas...*”, ff. 18v y 33v-41v.

relación con esto, era obligatoria la redacción de un catálogo, el cual debía estar organizado al mismo tiempo temática y alfabéticamente. En cuarto lugar, se establecía como función del bibliotecario mantener la limpieza tanto de los libros como de la biblioteca (lo que da a entender que la biblioteca en sí misma ya se concebía como una habitación, no únicamente como un armario o una estantería). En quinto lugar, se menciona por primera vez la compra de libros y el proceso de actualización de las bibliotecas. En sexto lugar, el bibliotecario debía mantener una suerte de catálogo de aquello que “se presenta públicamente” en el colegio (obras teatrales, conclusiones, tesis, etc.). En séptimo lugar, se permitían los préstamos, siempre y cuando se contase con una licencia “especial o general del superior”; en el caso de “préstamo externo”, debía confeccionarse además una lista con los detalles necesarios para recuperar el libro. Por último, “especialmente en grandes colegios” (es decir, con un carácter no necesariamente obligatorio), debía constituirse un “lugar público” con los “libros más habituales”, de libre consulta. Esta regla acabaría generando una diferenciación entre la biblioteca mayor o secreta (la más importante, restringida a los jesuitas y a quienes ellos autorizasen) y la biblioteca menor o común (con obras de consulta y abierta a los estudiantes) (García Gómez, 2010, pp. 37–41; Rubio Hernández, 2014, pp. 59–61; Vacalebres, 2016, pp. 47–55; la traducción castellana de las reglas que cito es de Játiva Miralles, 2008, pp. 377–378).⁴

4.1.3. *Ratio Studiorum*

Las reglas para los estudios en los colegios, o *Ratio Studiorum*, fueron redactadas por primera vez en 1569; la versión definitiva es de 1599, es decir, varios años posterior a la escritura de las *Constituciones* y de las “*Regulae Praefecti Bibliothecae*” (Vacalebres, 2016, pp. 7–9). Estas normas estaban ordenadas en función de los diversos roles que las personas cumplían: provincial, rector, prefecto de estudios, profesores, alumnos, etc. (Vacalebres, 2016, pp. 9–17). Las “Reglas del prepósito provincial” indicaban que: “Para que no falten a los nuestros los libros suficientes, aplique alguna entrada anual ya de los bienes del mismo colegio ya de otra

⁴ El catálogo de los libros del Colegio Máximo de Córdoba, realizado por los propios jesuitas en 1757, incluía en una de sus primeras páginas una transcripción (en latín) de las reglas, bajo el título “*Regulae bibliothecarii*” (Fraschini, 2005a, pp. 135–136), con algunas modificaciones. En su investigación sobre los volúmenes de la provincia del Paraguay que se conservan al día de hoy en el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús de Buenos Aires, Martín M. Morales citó y transcribió un “Oficio del que tiene cargo de la librería” a partir de un manuscrito en español del archivo romano de la orden (Morales, 2002, pp. 24–25). Estas normas son las mismas que Jerónimo Nadal incluyó en *Regulae in Hispania et Lusitania* y son por lo tanto una versión previa de las “*Regulae Praefecti Bibliothecae*” (ver la transcripción en Vacalebres, 2016, pp. 47–48). Morales no explicita cuál podría ser el vínculo de este manuscrito con la provincia del Paraguay.

parte, a aumentar la biblioteca: entrada que no se podrá por razón alguna emplear en otros usos” (E. Gil, 1992, p. 85). En el mismo sentido, las “Reglas del prefecto de estudios” declaraban:

Procure que los escolares ni carezcan de los libros útiles ni tengan abundancia de los inútiles. Por lo tanto sugiérale a su debido tiempo al Rector que no falte abundancia de los libros que usamos a diario o que usarán el año próximo tanto los nuestros como los externos (E. Gil, 1992, p. 110).

La referencia a los “libros inútiles” reaparecía en las normas sobre los alumnos externos (es decir, aquellos que no eran novicios de la Compañía): “Absténgase en absoluto, de leer libros perniciosos e inútiles” (E. Gil, 1992, p. 273).⁵ Una novedad destacable de la *Ratio Studiorum*, aunque en continuidad con las normas de las “Regulae...”, es que aludía al contacto con los libreros, con lo que el vínculo de los procuradores con el “señor Fernández” podría estar basado en este documento (véase el capítulo 3). En efecto, las “Reglas del prefecto de los estudios inferiores” indicaban: “Haga que se trate a su tiempo con los libreros públicos para que no falte abundancia de los libros que venimos usando o usaremos en el año siguiente, tanto nosotros como los externos” (E. Gil, 1992, p. 171). Las novedades principales eran, entonces, el establecimiento de una renta para la biblioteca, el intento de mantener la bibliografía actualizada y el reforzamiento en el control sobre las lecturas.

En suma, desde la fundación de la orden hasta fines del siglo XVI, la Compañía de Jesús formuló reglas relativas al funcionamiento y la organización de las bibliotecas. En general, estas estuvieron centradas en los colegios, lo que establece una dificultad a la hora de identificar cuáles podían ser las normas que los miembros de la Compañía consideraban obligatorias para instituciones estructuralmente diferentes, como las misiones. En todo caso, las normas dan cuenta de la importancia que tenían las bibliotecas para esta orden religiosa y, como se ha visto en los párrafos anteriores, referían con un grado variable de exhaustividad a los controles, la organización, la limpieza, la adquisición y el proceso de catalogación de los volúmenes de las “librerías”. Constituir una biblioteca e, incluso, establecer medios económicos para sostenerla eran obligaciones para los jesuitas desde antes de la fundación de la provincia del Paraguay, que tuvo lugar en 1604. Cabe preguntarse entonces, antes de entrar

⁵ En el mismo sentido, sobre los libros prohibidos la *Ratio Studiorum* decía: “Procure con todo empeño, teniéndolo por cosa de la mayor importancia, que nuestras escuelas se abstengan en absoluto de libros de poetas o de cualesquiera que puedan hacer daño a la honestidad y buenas costumbres, a menos que previamente sean expurgados de cosas y palabras deshonestas; o si de ningún modo se pudieren expurgar, como Terencio, es mejor que no se lean, para que la calidad de los temas no ofenda la pureza de las almas” (E. Gil, 1992, p. 85).

a considerar la distribución de los libros a partir de los inventarios, qué es lo que se sabe sobre el crecimiento de las bibliotecas misionales durante los siglos XVII y XVIII.

4.2. Las bibliotecas de las reducciones de guaraníes en particular: sus fases de evolución

4.2.1. Primera fase

Cuando los jesuitas establecieron las reducciones de guaraníes, tenían en claro que debían fundar una “librería” en cada una de sus residencias. Pero la información sobre la historia temprana de las bibliotecas misionales y sobre la evolución general de estas instituciones es escasa. Con los datos fragmentarios existentes, podría hablarse, a grandes rasgos, de dos fases. La primera fue desde la fundación del pueblo de San Ignacio Guazú (en 1610) hasta aproximadamente los años 1660-1670. En este período, los procuradores ya visitaban Europa, pero no hay información certera sobre la mayoría de los viajes (realizados hacia y desde Lisboa) y es probable que todavía no enviaran grandes cantidades de volúmenes hacia las jóvenes reducciones, con la excepción de los textos lingüísticos impresos por Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) en 1639-1640 (véase el capítulo 3). En consecuencia, el panorama general era de escasez de libros. En 1637, el jesuita Jerónimo Porcel (nacido en 1608) explicaba que los misioneros “estamos como en otro mundo, y no sabemos cosa ninguna, ni tenemos libros (...) estamos hechos indios” (Melià, 2003, p. 176). En la historia oficial de la provincia del Paraguay, redactada en las reducciones entre 1654 y 1657 e impresa tardíamente en Lieja en 1673 (Cardozo, 1979, p. 273), Nicolás del Techo (1611-1685) decía haber trabajado “en pueblos donde no había libros con cuyo estudio pudiera limar mi estilo, corrompido por el uso cotidiano [sic] de una lengua bárbara” (Del Techo, 1673/1897a, p. 21).⁶

Por otro lado, en estos años las reducciones sufrieron los ataques de los *bandeirantes*, habitantes de São Paulo que realizaban *razzias* sobre las misiones intentando hacerse con

⁶ La afirmación era tal vez exagerada, puesto que Del Techo citaba en el texto libros como la *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya (1639), la serie sobre “claros varones de la Compañía de Jesús” de Juan Eusebio Nieremberg (1643-1647), la *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* de Philippe Alegambe (1643), la *Variae virtutum historiae* de Giovanni Rho (1644), un texto no identificado de Nicolás Trigault e incluso obras de Diego de Boroa y Francisco Jarque sobre Marcial de Lorenzana y Ruiz de Montoya respectivamente (Del Techo, 1673/1897a, pp. 21, 252, 292 y 320, 1673/1897b, pp. 71, 91, 277 y 383-384, 1673/1897c, pp. 128, 347 y 355-356, 1673/1897d, pp. 165-166, 243, 326, 360 y 362, 1673/1897e, pp. 20 y 89-90). Es posible que estos volúmenes ya estuviesen en las misiones en este momento; es posible, asimismo, que Del Techo los haya consultado en las bibliotecas de los colegios. La biografía de Ruiz de Montoya escrita por Jarque se publicó en 1662, lo que sugiere además que Del Techo debió realizar añadidos al libro durante la década de 1660.

trabajo indígena esclavo (Maeder, 1989; Monteiro, 1994). Los *bandeirantes* ocasionalmente destruyeron libros; en un memorial dirigido al rey, probablemente de 1639, Ruiz de Montoya exigía que los paulistas pudiesen ser perseguidos por la Inquisición, puesto que destrozaban “halajas, Breviarios, libros y demás cosas” (Artigas, 2016, p. 264).⁷ Más importante, como consecuencia de estos ataques, jesuitas y guaraníes trasladaron las reducciones desde su ubicación original en Itatín, Iguazú, Tape y Guayrá hacia su emplazamiento definitivo en el sur, en los ríos Paraná y Uruguay. Aunque no hay referencias explícitas al respecto, es posible que esto tampoco haya contribuido a la consolidación de las bibliotecas; más aún, es probable que muchos libros se perdieran en estos traslados.⁸

4.2.2. Segunda fase

La fase de consolidación de las bibliotecas se extendió desde los años 1660-1670 hasta la expulsión. Los testimonios de esta época siguen siendo escasos, pero sugieren una acumulación progresiva y persistente de libros. La evidencia más clara se encuentra en los volúmenes transportados por los procuradores, que empezaron a crecer a fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII. Además, varios indicios dan cuenta de que esta época constituyó la era dorada de la cultura letrada misional; entre estos indicios cabe mencionar el funcionamiento de la imprenta de las reducciones (entre 1700 y 1727); la amplia producción de manuscritos lingüísticos; el nacimiento de toda una literatura monolingüe en guaraní; las prácticas de escritura de los propios indígenas; la producción científica manifiesta en herbarios y lunarios redactados por los misioneros; y la multiplicación de libros producidos en el marco de la “edición transatlántica” (Adoue et al., 2015; Asúa, 2014; Boidin, 2016a, 2017; Brignon, 2018, 2019; Cerno & Obermeier, 2013; Neumann, 2015; Thun, 2003; Vega, 2019; Wilde, 2014a).

El crecimiento progresivo de las bibliotecas dio lugar al establecimiento de los primeros controles, algo que no debería extrañar en la medida en que las bibliotecas religiosas de la época, aunque no eran completamente cerradas (Parada, 2007, p. 31; Vacalebre, 2016, pp. 114–144), estaban lejos de tener un carácter público como el que se empezaría a extender en el período ilustrado (véase al respecto el capítulo 7). En efecto, entre 1663 y 1669 tuvo lugar en la provincia jesuítica del Paraguay la visita general de Andrés de Rada (1601-1672). Las visitas

⁷ En el memorial impreso original, la referencia se encuentra en los ff. 3r-v. He consultado dos copias originales: ARSI, Paraq. 11, ff. 135r-141v del legajo (el texto citado en f. 137r) y JCBL, 1-SIZE BA639.D934h.

⁸ Hay evidencia fragmentaria de que en esta época, e incluso hasta la década de 1660, los misioneros debieron vender libros —los pocos que tendrían— para afrontar gastos elementales de las reducciones (Cortésão, 1954, pp. 208–209; Ruiz de Montoya, 1639/1989, pp. 200–201).

eran ordenadas por el preposición de la Compañía de Jesús y tenían como objetivo verificar la fidelidad de una provincia dada a la orientación general de la orden, así como también resolver todo tipo de problemas (McCoog, 2019). La efectuada por Andrés de Rada implicó un reordenamiento general de la provincia y el establecimiento de numerosas órdenes (Neumann, 2009, 2015, pp. 89–93; Page & Lovay, 2020). Como lo indicó Eduardo Neumann, respecto de las reducciones de guaraníes Rada emitió órdenes expresas que apuntaban fundamentalmente a limitar el acceso de los indígenas a la cultura escrita y letrada en general. Además de exigir que “las cocinas no esten continuas con los aposentos” —que incluían las bibliotecas— “sino aparte por razon del humo y del riesgo de que se pegue fuego”,⁹ Rada estipuló que los indios no pudieran ingresar a las “librerías” y los aposentos a menos que los jesuitas los autorizasen:

No se permita *que los indios lean nuestras reglas en romance* quando se leen en el refitorio, sino en latin, ni que vean nuestros ordenes o instrucciones o cartas de los superiores porque se eviten algunos inconvenientes, *ni que entren en nuestros aposentos estando el Padre ausente, para que se escuse que anden nuestros libros en manos de indios* y falten otras cosas de los aposentos, de que lean las cartas y papeles que el Padre dexa en la mesa y pacen las noticias a los demas indios, todo lo qual ya se ve de quan gran inconveniente sea.¹⁰

El crecimiento cuantitativo requería organización y catalogación. Poco tiempo después de la visita de Rada —quizás incluso como consecuencia de la misma—, el jesuita Francisco Ricquart (1607-1673), superior de las reducciones entre 1670 y 1672, mandó realizar un catálogo de las bibliotecas misionales. El único testimonio de esto es la orden de Nusdorffer citada al comienzo de este capítulo, de mediados del siglo XVIII. Allí el jesuita bávaro

⁹ BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, Andrés de Rada, “Carta comun de Su Reverencia del Padre Provincial para todos lo[s] Padres de estas reducciones del Parana y Uruguay” (29 de diciembre de 1667), en “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 48. En la década de 1640, por ejemplo, se había incendiado la residencia de los jesuitas de Loreto. Las cartas anuas establecían una asociación entre el fuego, el papel y el “trabajo literario” de los jesuitas: “Una noche, cuando los indios estaban entregados al primer sueño y el padre [Vicente Fernández] estaba preparando la plática para el día siguiente, fiesta de San José, se le acabó la vela y llamó al muchacho a su servicio para que le trajese otra. Como se demoraba, lo apuró. Este corrió y en su prisa, arrancó el cabo de vela encendido, y por descuido lo echó sobre unas hojas secas de maíz que se hallaban en la despensa. Cerró la puerta, dio al padre la vela y se acostó otra vez. Mientras los indios dormían profundamente y el padre estaba absorbido en su trabajo literario, prendieron las hojas y se propagó el incendio hasta el techo de paja. Cuando el padre se dio cuenta del incendio, ya era tarde. A la alarma se juntaron los vecinos más cercanos, para salvar del fuego lo poco que podían, es decir, cuatro libros de la biblioteca y dos alfombras de la sacristía, que se extendían delante del altar y dos vestiduras sacerdotales” (Maeder, 2000a, pp. 79–80).

¹⁰ BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, Andrés de Rada, “Carta comun de Su Reverencia del Padre Provincial para todos lo[s] Padres de estas reducciones del Parana y Uruguay” (29 de diciembre de 1667), en “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 48 (también citado en Neumann, 2015, p. 92), subrayado mío.

mencionaba la existencia de un catálogo ordenado por “Francisco Ricardo”. Se trataba, al parecer, de un catálogo unificado del conjunto de los libros de las reducciones —no de múltiples listas para cada uno de los pueblos— y tenía unas “advertencias que él [Ricquart] puso al principio”, sobre las cuales no hay información. No es casual que un catálogo general se haya realizado precisamente en este momento, cuando las “librerías” misionales empezaban a crecer y por lo tanto se requería algún tipo de instrumento para identificar los volúmenes que poseían. Lamentablemente, el catálogo de Ricquart no se ha conservado, lo que impide conocer a ciencia cierta el estado general de las bibliotecas en la década de 1670. En todo caso, resulta claro que las órdenes de Rada y Ricquart ordenaron y estructuraron —quizás por primera vez— las bibliotecas como un entorno delimitado y controlado y regido, desde luego, por las reglas generales de la Compañía de Jesús.

La consolidación de las bibliotecas sin duda se acentuó en el siglo XVIII. La orden del superior de las misiones Bernardo Nusdorffer, citada al comienzo de este capítulo y recién referida, fue expedida en 1745. Allí el jesuita bávaro estipulaba que se redactase “un nuevo catálogo” de los volúmenes que había en todas las bibliotecas, “por haberse añadido muchos”, es decir, porque las bibliotecas habían crecido sensiblemente desde el catálogo previo de Ricquart. Nusdorffer planteaba que el catálogo fuese “del mismo modo” que el anterior; el objetivo era que cada jesuita pudiese conocer “los libros que hay en todos los pueblos” y así utilizarlos en caso de tener “deseo de leerlos”. La “lectura de dichos libros” podía generar “muchas utilidades” en “retiro y soledad” a los misioneros (Piana & Cansanello, 2015, p. 348). Unos años después de esta orden, en el contexto del Tratado de Madrid de 1750 —que exigía mudar los siete pueblos de guaraníes ubicados al este del río Uruguay—, los jesuitas argumentaron que el traslado resultaba imposible, entre otras cosas, por las dificultades de mover las alhajas, retablos y “librería[s]” de cada pueblo (Instituto Geográfico Militar, 1938, p. 2). En 1766, justo antes de la expulsión, José Cardiel (1704-1782) ejemplificaba la prosperidad económica de las reducciones de guaraníes señalando precisamente la abundancia de relojes, sillas, cerraduras y “libros” (Cortese, 1969b, p. 44). Para el momento del extrañamiento, entonces, las bibliotecas estaban plenamente consolidadas. A partir de la fotografía estática representada por los inventarios, elaborados en 1768, resulta posible analizar el significado contextual de las dimensiones de las “librerías” misionales y la distribución de los libros —en el sentido más amplio de esta expresión—.

4.3. Los libros en el Río de la Plata colonial: las dimensiones de las bibliotecas misionales en contexto

4.3.1. Dimensiones de las bibliotecas

Para entender si una biblioteca del pasado era grande o pequeña, es necesario considerar la información del contexto histórico y espacial en que se constituyó. Los inventarios elaborados a raíz de la expulsión de los jesuitas de las monarquías portuguesa (en 1759) e hispánica (en 1767-1768) permiten conocer con un alto grado de detalle las dimensiones, los contenidos y la organización de las “librerías” jesuíticas del orbe ibérico. Estos documentos exhiben que la distribución de libros dentro de la Compañía de Jesús estaba asociada a patrones de importancia y jerarquía en el marco de la estructura organizativa de la orden. El colegio más relevante de la orden estaba fuera del universo ibérico: era el Colegio Romano, sede de residencia del preposito general. No sería extraño que su Biblioteca Mayor fuese la más grande de todas. No existe todavía, sin embargo, una contabilización exacta de la cantidad de volúmenes que había en esta institución en el siglo XVIII; una descripción impresionista de la década de 1840 menciona ochenta mil volúmenes, una cifra tal vez exagerada pero que en cualquier caso pondría a esta biblioteca a la cabeza de todas las “librerías” jesuíticas (Miguel Alonso, 2018, p. 362). Al interior de la asistencia española de la Compañía, la biblioteca más grande era la del Colegio Imperial de Madrid. Este colegio era la residencia del provincial de Toledo y un nodo central en una amplia red de producción y circulación de saber, de la que participaba una figura como Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) (Ledezma, 2005; Navarro, 2003). Aunque no se conserva un inventario sistemático de sus bibliotecas, diversas investigaciones han estimado que el número total de volúmenes rondaría los treinta mil (García Gómez, 2010, pp. 69–73). Una biblioteca particularmente grande en España era también la del Colegio de San Pablo de Granada, que tenía veintinueve mil volúmenes (García Gómez, 2010, pp. 74–77). Otras bibliotecas españolas eran más pequeñas: la del colegio de Santa Catalina en Córdoba tenía diez mil (Solana Pujalte, 2007); la de Murcia, 4700 (García Gómez, 2010, p. 99; Játiva Miralles, 2008); la del colegio de Encarnación en Montilla, cuatro mil (Sánchez Herrador, 2016, p. 46); la de Albacete (actualmente en la comunidad de Castilla-La Mancha), tan solo ochocientos (García Gómez, 2001, pp. 55–77).

A mediados del siglo XVIII, Sudamérica estaba dividida en cinco provincias jesuíticas diferentes: Brasil, dependiente de la asistencia portuguesa, y Perú, Nueva Granada, Chile y

Paraguay, todas integrantes de la asistencia española. En la provincia de Brasil, la residencia del provincial estaba en el colegio de Bahía, el inventario de cuya biblioteca no se ha conservado. La biblioteca del colegio de Rio de Janeiro, sin embargo, tenía unos cuatro mil volúmenes de libros tres décadas después de la expulsión, probablemente muy disminuidos respecto de lo que habría sido la época de los jesuitas (Medeiros Rodrigues, 2011, pp. 294–297). En la provincia de Nueva Granada, la biblioteca del colegio de Bogotá tenía 4100 volúmenes (Rubio Hernández, 2014, pp. 55–59). En la provincia de Chile, la biblioteca de Santiago tenía 6200 (Hanisch Espíndola, 1974, p. 107), mientras que una “librería” más pequeña, la del colegio de Mendoza —actualmente en territorio argentino— tenía tan solo 663 tomos (Draghi Lucero, 1949). En la provincia de Perú estaba la biblioteca jesuítica más grande de Sudamérica: me refiero a la “librería” central del Colegio Máximo de San Pablo en Lima —residencia del provincial—, que poseía más de nueve mil volúmenes (Guibovich Pérez, 2014a, p. 150; L. Martín, 1971 había hablado exageradamente de 25 mil). Otra biblioteca de esta provincia, la del colegio de Potosí, tenía 4413 volúmenes (Inch C., 2007). En conjunto, las bibliotecas sudamericanas eran inferiores a las españolas, pero el tamaño de las mismas seguía el patrón ya mencionado, asociado a la estructura jerárquica de la orden.

La información sobre las bibliotecas del Paraguay jesuítico es fragmentaria. La más grande de todas era la “Librería Grande” del Colegio Máximo de Córdoba, que tenía alrededor de seis mil volúmenes (Benito Moya, 2011, pp. 201–222; Fraschini, 2005a, 2005b). Este colegio era la sede de residencia del provincial y la única institución educativa en el Paraguay que otorgaba grados universitarios; además de la “librería” mencionada, había en Córdoba otras bibliotecas: la del Convictorio de Monserrat, la del noviciado y las de las estancias —la estancia de Santa Catalina (cerca de Jesús María) tenía 464 volúmenes (Lovay, 2017, p. 174)—, aunque no pareciera que en el organigrama de la provincia del Paraguay todas estas instituciones perteneciesen a la misma división administrativa.¹¹ Es probable que las dos “librerías” que siguiesen en importancia fuesen la del colegio de Asunción y la del Colegio de San Ignacio en Buenos Aires, los dos colegios jesuíticos de la región que —aunque no otorgaban grados— tenían por lo menos algunas cátedras de educación superior.¹² La biblioteca del colegio de Buenos Aires no ha sido aún contabilizada; la del colegio de Asunción tenía 4519 tomos (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006, p. 58). Otros colegios tenían bibliotecas más pequeñas;

¹¹ En los catálogos de la provincia, el Colegio Máximo, el Noviciado y el Convictorio aparecen como instituciones diferentes, mientras que las reducciones de guaraníes se presentan como un todo unificado. Véase, por ejemplo: ARSI, Paraq. 6 y 7a (para el siglo XVIII).

¹² Véase al respecto la nota 8 del capítulo 2.

Capítulo 4

la del colegio de Tucumán, por ejemplo, tenía 898 volúmenes (Robledo de Selassie, 1976). Como es evidente, estas “librerías” eran inferiores a las de Perú o España, algo razonable si se tiene en cuenta que prácticamente no existieron imprentas en la época colonial en la región y que no había tiendas especializadas en venta de libros.

En cualquier caso, las jesuíticas eran las bibliotecas más grandes del Río de la Plata, el Paraguay y el Tucumán coloniales (Gráfico 4.I). Fuera de ellas las más relevantes eran la del Convento franciscano de San Jorge en Córdoba —1347 tomos en su “librería” general en 1744 (Benito Moya, 2019, p. 54)— y las privadas de Juan Baltasar Maciel (1727-1788) y Manuel Azamor y Ramírez (1733-1796), con mil y dos mil volúmenes respectivamente. Aparte de estos dos, las otras bibliotecas personales en general no superaban los doscientos ejemplares (Benito Moya, 2012a; Furlong, 1944). Aunque allí no estuviese la biblioteca más grande, el área con mayor cantidad de libros era el territorio misionero: en conjunto, el número total de volúmenes en las bibliotecas de las reducciones era de 12432. Me referiré en breve a la distribución de los textos entre las doctrinas; baste adelantar aquí que Candelaria tenía 3766 volúmenes en total (3216 en la “librería” central), que el segundo pueblo con una biblioteca más grande era Itapúa (527 tomos) y que el promedio por biblioteca misional era de 414 tomos. En este sentido, la “librería” central de Candelaria —incluso sin contar los textos que pertenecían a los demás aposentos del pueblo— era, a falta de otros datos, la tercera biblioteca más grande de todo el Río de la Plata, el Paraguay y el Tucumán coloniales en el momento de la expulsión de los jesuitas. Una biblioteca más pequeña, como la de Itapúa, estaba también por encima de muchas bibliotecas privadas; no estaba lejos, tampoco, del número de volúmenes en algunos colegios, como Tucumán o Mendoza.

Capítulo 4

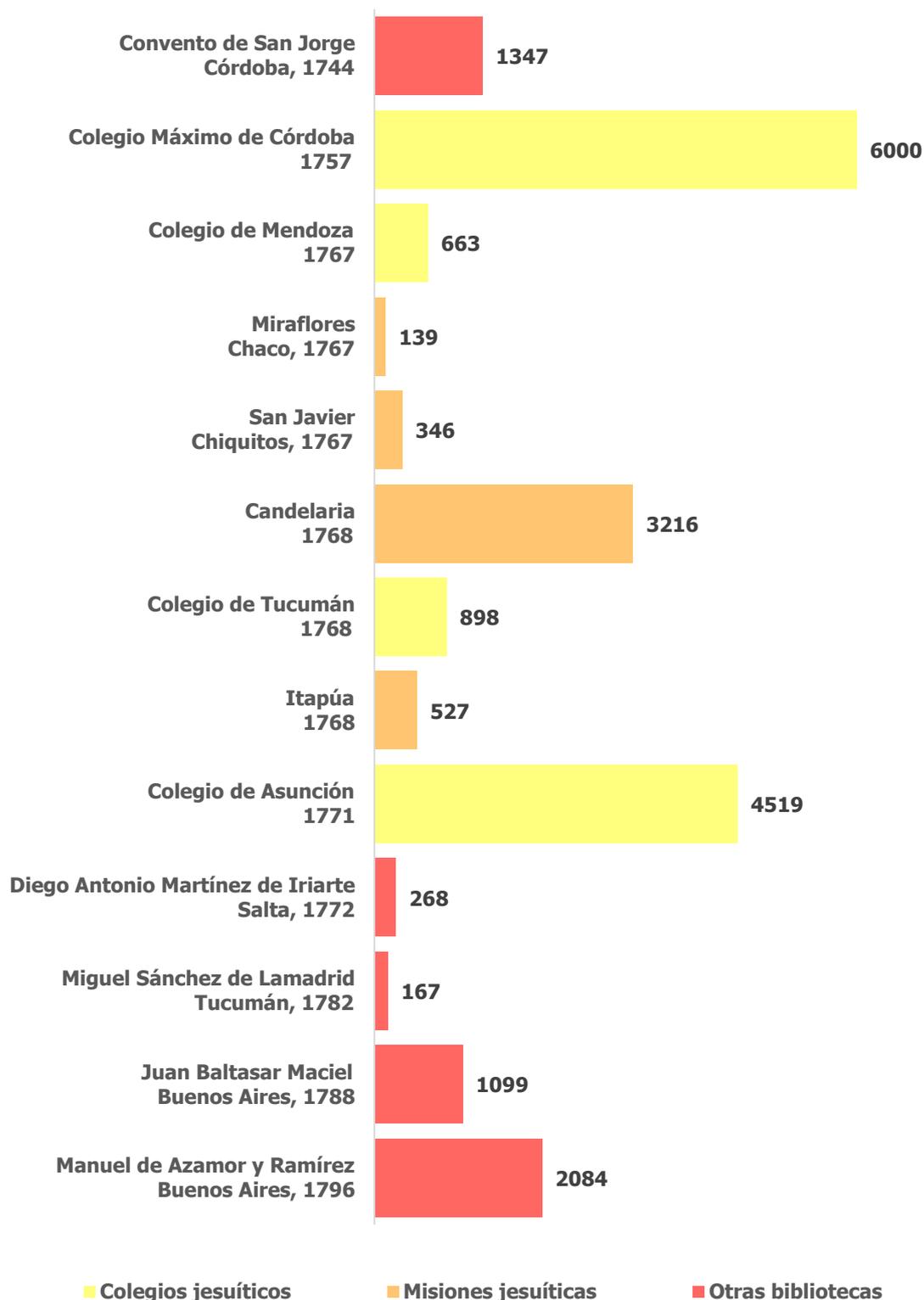


Gráfico 4.I. Dimensiones de diversas bibliotecas institucionales y privadas del Río de la Plata colonial, medidas en cantidad de volúmenes.¹³

¹³ Este gráfico no pretende agotar las bibliotecas que existían en el Río de la Plata colonial. Aparte de los documentos inéditos citados en el capítulo, los datos provienen de la investigación argentina sobre historia del

Capítulo 4

En comparación con otras bibliotecas jesuíticas misionales de América, las “librerías” de las reducciones de guaraníes eran grandes. Existen inventarios transcritos y publicados de Moxos (provincia jesuítica del Perú, actual Bolivia) y Baja California (provincia de Nueva España, actual México). Como ya lo indiqué, los pueblos de Moxos poseían 125 tomos en promedio (Block, 1983, p. 295). Existen datos detallados solo para tres pueblos; de estos, el que tenía la biblioteca más grande poseía 409 volúmenes (Romero Romero, 1992).¹⁴ En el caso de Baja California, la información de trece pueblos arroja un promedio aproximado de 143 volúmenes, siendo la misión con mayor cantidad de libros Loreto, con 340 (Mathes, 1991; véase también los inventarios completos en Coronado, 1987). Ninguna de las misiones de Chile tenía, según los datos de Walter Hanisch, más de 250 libros (Hanisch Espíndola, 1974, p. 107). En el caso de las reducciones de Chaco, una biblioteca como la de Miraflores tenía 139 volúmenes (Brabo, 1872c, p. 447); en Chiquitos, la “librería” de San Javier tenía 346 tomos (Brabo, 1872c, pp. 479–480). Estos pueblos no superaban el promedio de libros en las misiones de guaraníes; mucho menos a una reducción como Candelaria. En su temprano análisis sobre las bibliotecas de Moxos, David Block sugirió con justicia que los libros constituyen un signo de la estabilización de las misiones y formuló una división tripartita: en el primer lugar se ubican las misiones “extremadamente sofisticadas”, con grandes bibliotecas —las de guaraníes—; en un lugar intermedio, bibliotecas no tan grandes, como las de Moxos y las bibliotecas franciscanas de California; por último, las reducciones menos estables, en las que según Block “uno busca en vano menciones de bibliotecas” (Block, 1983, p. 300). Esta última apreciación es en realidad inexacta: incluso las misiones jesuitas menos estables tenían (pequeñas) bibliotecas, por más que estas fuesen una simple estantería o un baúl con una veintena de volúmenes. Más allá de esto, la propuesta tripartita de Block sirve para ejemplificar la importancia de las “librerías” en las reducciones de guaraníes.

libro (Benito Moya, 2012a, 2019; Brabo, 1872c; Draghi Lucero, 1949; Fraschini, 2005a, 2005b; Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006; Rípodas Ardanaz, 1994; Robledo de Selassie, 1976; Torre Revello, 1965). La biblioteca principal del Colegio de San Ignacio en Buenos Aires todavía no se conoce con precisión. Furlong afirmó que poseía “más de tres mil volúmenes” (Furlong, 1944, p. 54). Torre Revello describió sus contenidos, pero no contabilizó los volúmenes (Torre Revello, 1965, pp. 63–81).

¹⁴ Este número corresponde a la biblioteca de Buenavista. Pero es engañoso: incluye “107 libritos de media cuartilla”, probablemente opúsculos que no suelen incluirse en la mayoría de los inventarios. Sin estos “libritos”, el número de volúmenes de Buenavista es de solamente 302 (Romero Romero, 1992, p. 916).

4.3.2. Representación barroca del libro

A pesar de que las bibliotecas de la Compañía de Jesús eran considerables, los jesuitas tenían una representación ambivalente sobre la posesión (y el uso) de los libros —así como también de otros bienes materiales—. Podría decirse que había una oposición entre las tareas apostólicas consideradas realmente valiosas (como la evangelización) y las actividades librescas o intelectuales (esta dicotomía determinó innumerables debates a la hora de definir la identidad de las diversas provincias jesuíticas: Machado dos Santos, 2008; Maldavsky, 2012b; Wilde, 2017b). En la historia del Paraguay ya citada, Nicolás del Techo relatava aprobatoriamente que Diego de Torres (1551-1638), el primer provincial, había vendido la biblioteca de un colegio no especificado en que había trabajado, con el objetivo de que “nuestros jóvenes no se aficionaran á pláticas elegantes” (Del Techo, 1673/1897c, p. 248). También apostrofaba a los “académicos de Europa”, que estaban “revolviendo libros noche y día” mientras los misioneros “nos lamentamos siempre de la escasez de operarios” (Del Techo, 1673/1897d, p. 315).

Tal vez quien mejor definió el desprecio de los jesuitas por el libro en tanto que objeto material y por la actividad intelectual en tanto que vanidad fue Juan Eusebio Nieremberg en su afamado *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, que los misioneros tradujeron al guaraní en 1705 (sobre la espiritualidad de Nieremberg véase Hendrickson, 2015, pp. 126–162, sobre la versión guaraní véase: 2018). En el capítulo 5 me refiero más en detalle al carácter barroco de las bibliotecas a partir —entre otros elementos— de la abundancia de libros de Nieremberg. Baste destacar aquí que este escritor jesuita canalizó una representación barroca sobre el objeto-libro, que ponía sobre el primer plano nociones pesimistas de mudanza y desengaño. En efecto, Nieremberg postulaba que “todo ha de tener fin” (Nieremberg, 1684, p. 192): “los libros se quemarán” (Nieremberg, 1684, p. 192) y cuando se acabe el mundo nadie se acordará “de lo agudo que leyo” (Nieremberg, 1684, p. 199), puesto que toda memoria de papel ha de tener fin:

Ni aprovecha obrar, ni escribir, para hazer inmortal la memoria de los hombres. Aristarco escriviò mas de mil comentarios diversos, y yà no ha quedado ni un renglon suyo. Crisipo escriviò setecientos volumenes, y aun no ha quedado una hoja dellos. Teofrastrò escriviò trecientos volumenes, y apenas duran tres, ò quatro. Sobre todo esto es lo que se dize de Dionisio Gramatico que llegò à escribir tres mil y quinientos libros, y yà no tenemos dèl, ni una plana. Mas es lo que Iamblico testimfica del grande Tremegistro, que compuso treinta y seis mil y quinientos y veinte y cinco libros, y es

Capítulo 4

como si no hubiera escrito una letra: porque quatro, ò cinco pliegos que andan con su nombre, aun no son suyos. Ni libros, ni librerías dexa el tiempo en pie, aun antes que se acabe el mismo tiempo. El Rey Ptolomeo llegó una grandissima librería en su Corte de Alexandria, ayudandose para ello de Aristoteles, y despues de Demetrio Falereo, recogió en ella quantos libros pudo de Caldea, Egipto y Roma, llegó hasta setenta mil cuerpos; pero en la guerra civil de los Romanos pereció con el incendio que causó Iulio Cesar. Otra rara librería de los Griegos de Policrates, y Fisistrato la despojó Xerxes. La librería de Bizancio, que tenia ciento y veinte mil libros, tambien se quemó en tiempo de Basilisco. La de los Romanos del Capitolio, con un rayo que cayó en tiempo de Commodo, se resolvió en ceniza. Y aora que tenemos de la librería de Pergamo, donde avia docientos mil libros? Aun antes del mundo mueren las cosas mas constantes del mundo. Y que mucho que las memorias de papel se quemén, pues las de bronce se derriten, y las de marmoles se deshazen? (...) Pues si este fuego particular hizo tal estrago en el mas florido tiempo del mundo; aquel incendio general, que ha de acabar con el universo, como acabará con todo? (Nieremberg, 1684, pp. 212–213).

Lejos de una concepción idealizada del objeto-libro —como la que la teoría decolonial ha adjudicado a los europeos de la modernidad temprana (ver por ejemplo Mignolo, 2003)—, los jesuitas asumían que los volúmenes y las “librerías” eran realidades efímeras, destinadas a perderse en el fin de los tiempos. El libro, en efecto, era parte de los bienes temporales: codificación de una memoria externa opuesta a una imaginación interna construida por los propios jesuitas a través de los ejercicios espirituales (Fabre, 2013). En su ampulosidad barroca, Nieremberg exageraba al sugerir que ni la materialidad ni el contenido de los textos cumplían rol alguno en la salvación eterna, pero es claro que la mera posesión en sí de volúmenes era concebida como *vanitas*. En este sentido, Nieremberg ponía en tensión una marcada ambivalencia entre el placer de la sensorialidad y una vida interior ascética, purificada de excesos.

Ahora bien, a pesar de esta representación —sin duda compartida por los jesuitas de los colegios y las reducciones—, las bibliotecas de la Compañía de Jesús eran grandes, sobre todo en el contexto regional del Río de la Plata colonial. Los misioneros, que probablemente repetían las tajantes proposiciones de Nieremberg en sus sermones, poseían más volúmenes que prácticamente todos sus vecinos hispano-criollos. La contradicción entre una piedad ascética y disciplinada que enfatizaba las acciones tendientes a la salvación y una práctica concreta que abrazaba la posesión de bienes materiales y temporales era, en última instancia, consustancial

a la Compañía de Jesús temprano-moderna.¹⁵ Un aspecto de esta consustancialidad es que los jesuitas concentraban los libros allí donde eran más útiles: en grandes colegios, en universidades, en misiones afianzadas que dirigían las tareas de evangelización más significativas. En este sentido, la distribución desigual de libros tenía una evidente eficacia simbólica y comunicativa, que definía, configuraba y localizaba poderes, jerarquías y controles. La distribución de libros seguía patrones asociados a la repartición de responsabilidades institucionales, administrativas y educativas dentro de la estructura corporativa de la Compañía de Jesús. Incluso aunque en el territorio misionero no estuviese la “librería” más importante de la región, el área en sí poseía una cantidad apreciable de libros, que contrastaba con la situación general de los alrededores y que por lo tanto conforma un primer círculo de acumulación de volúmenes. El impacto simbólico de las grandes bibliotecas queda subrayado si, además de esta mera apreciación cuantitativa, se atiende a la distribución de los libros entre las misiones y dentro de cada reducción: si se atiende, en suma, a los otros círculos concéntricos que había dentro de la circunferencia inicial.

4.4. La distribución de libros en las misiones

4.4.1. Tamaños de las bibliotecas de las reducciones

La actividad de jesuitas y guaraníes definió el espacio misionero en términos políticos, económicos y simbólicos, dotándolo de rasgos particulares (R. Gutiérrez, 1978, 1987; Levinton, 2008, 2009; Levinton & Snihur, 2015; Wilde, 2014b). El tipo de viviendas indígenas, la estructura de los núcleos urbanos, las iglesias, la organización institucional y las actividades productivas fueron algunos de los factores que contribuyeron a esto. En parte, también lo hizo la distribución de los libros. Como lo indiqué anteriormente, Candelaria tenía la biblioteca más grande de las reducciones. En el momento de la expulsión, en este pueblo residían seis jesuitas (más que en ningún otro); era asimismo la sede del superior, con lo que hasta cierto punto podría considerarse la capital de las misiones. La cantidad total de volúmenes en sus bibliotecas

¹⁵ John O’Malley afirma que, aunque Ignacio de Loyola por momentos llegó a practicar una “pobreza real”, pronto se dio cuenta de que esa pobreza no podía aplicarse a la Compañía de Jesús. De este modo, la concepción de pobreza dentro de los jesuitas evolucionó eminentemente al rechazo del estipendio o remuneración directa por las actividades apostólicas que llevaban a cabo y al uso moderado y modesto de los bienes materiales de las instituciones de la orden. Pero la propia organización de la orden en colegios que enseñaban gratuitamente (por el rechazo recién mencionado) determinó la necesidad de contar con rentas para su dotación (O’Malley, 1995, pp. 421–426).

en 1768 ascendía a 3766.¹⁶ Fuera de Candelaria, las tres “librerías” que tenían más de 450 volúmenes eran las de Itapúa (527), San Ignacio Miní (482) y Corpus (468). Las reducciones con cierto renombre historiográfico en la cultura letrada misional, como aquellas en donde funcionó la imprenta —Loreto, San Francisco Javier, Santa María la Mayor— o aquellas en donde se escribieron algunos manuscritos en guaraní —como San Nicolás, considerada por Melià “un importante foco cultural” (Melià, 2003, p. 288)— no se caracterizaban por grandes bibliotecas: San Francisco Javier, por ejemplo, era el pueblo con menor cantidad de volúmenes (véase Tabla 4.I para los datos completos). Un registro contenido en el inventario de Candelaria sugiere que los libros remanentes impresos en las misiones —todavía no encuadernados ni distribuidos— estaba en Candelaria y no en aquellas doctrinas en donde, según la investigación existente, había funcionado la imprenta. Así, había allí, por ejemplo, “sesenta tomos poco mas o menos” de “Artes, catechismos y sermones” impresos en las misiones y “por encuadernar”.¹⁷

¹⁶ El número 3766 es resultado de sumar los 3216 libros que se encontraban en la biblioteca central según el inventario original de 1768 (Brabo, 1872c, pp. 271–272) más los volúmenes que yo mismo he contabilizado para otros aposentos (excluyendo la sacristía). Es decir, 195 en el aposento del cura, 294 en el aposento del Padre Superior, 48 en el aposento del compañero y 13 categorizados como “Varios otros pertenecientes así al pueblo de la Candelaria como a otros pueblos”. El número de libros que conté en el aposento del Padre Superior diverge sensiblemente de la contabilización realizada por los jesuitas que confeccionaron el inventario, que indicaron solo 255 libros. Por otro lado, cuando Brabo editó este inventario, consideró que los “Varios otros pertenecientes así al pueblo de la Candelaria como a otros pueblos” eran catorce volúmenes (aunque en verdad son trece) y que ya estaban incluidos en las otras categorías (Brabo, 1872c, p. 258), lo cual es erróneo, puesto que los títulos no se repiten con exactitud. Ahora bien, si en 1768 había únicamente 3216 libros en la biblioteca (aunque los jesuitas pudieron haber errado la contabilización, tal y como sucedió con el aposento del Superior), el inventario de 1777 enlistaba 3476. Véase: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”. Aparte de esto, este inventario enlistaba 309 volúmenes en el “Aposento del Padre Superior” (que no debe confundirse con lo que llama “Librería” “del Padre Superior”). La suma de la “librería” y el aposento del Superior en 1777 da como resultado 3785, un número no tan diferente del resultado total de 1768. Es posible que los libros que estaban dispersos en varios aposentos en 1768 se hubieran reunificado nueve años más tarde en la biblioteca central y el aposento del Superior, pero esto no se seguro: el cotejo entre los distintos inventarios no ha arrojado resultados concluyentes, y no puedo afirmar a ciencia cierta que *todos* los volúmenes que en 1768 estaban en alguno de los aposentos figuren en los inventarios de 1777. En cualquier caso, no hay ninguna duda de que Candelaria era la capital bibliográfica de las misiones. En el “Imbentario de las piezas de libros remitidos...” ya se mencionaba que los números de los distintos inventarios realizados no coincidían entre sí, probablemente porque algunos libros que estaban en distintos aposentos en 1777 podían en realidad pertenecer a la biblioteca central.

¹⁷ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 38v. La referencia refuerza la hipótesis de que la imprenta pudo funcionar en Candelaria, tal y como sugirieron algunos investigadores (por ejemplo Wilde, 2014a, p. 273), aunque el nombre del pueblo no figure en la portada conocida de ningún texto. Además, cabe destacar que una orden del provincial de 1714 dirigida a Candelaria indicaba que la “ropería vieja se derribará toda, y a la que ahora sirve se le dará desocupado en que ahora está la imprenta” (Piana & Cansanello, 2015, p. 82).

Capítulo 4

Misión	Subregión	Volúmenes	Población (1731)	Población (1764)	Km. respecto de Candelaria	Fundación
<i>Candelaria</i>	Paraná	3766	3317	2817	0.0	1627
<i>Itapúa</i>	Paraná	527	6548	4308	17.3	1615
<i>San Ignacio Miní</i>	Paraná	482	4356	3074	31.3	1610
<i>Corpus</i>	Paraná	468	4400	4280	43.4	1622
<i>Santa Rosa</i>	Paraná	433	6093	2031	125.3	1698
<i>Santo Ángel</i>	Uruguay	397	4601	3112	174.6	1707
<i>Yapeyú</i>	Uruguay	392	5666	7501	247.2	1626
<i>San Juan</i>	Uruguay	380	4503	3805	173.4	1698
<i>Apóstoles</i>	Uruguay	362	5185	1993	51.1	1632
<i>Santos Mártires</i>	Uruguay	347	3874	2220	37.4	1638
<i>Loreto</i>	Paraná	315	7048	4937	26.6	1610
<i>San Luis Gonzaga</i>	Uruguay	309	6149	3575	131.5	1687
<i>Santiago</i>	Paraná	299	3524	2712	105.5	1657
<i>Nuestra Señora de Fe</i>	Paraná	283	6515	4716	139.6	1651
<i>San José</i>	Uruguay	282	3720	1955	34.9	1633
<i>San Miguel</i>	Uruguay	275	4904	2726	169.3	1632
<i>Santa Ana</i>	Paraná	275	4527	4001	18.6	1633
<i>La Cruz</i>	Uruguay	271	4573	3568	210.3	1629
<i>San Ignacio Guazú</i>	Paraná	261	3195	3139	140.3	1610
<i>Concepción</i>	Uruguay	255	5848	2724	62.9	1620
<i>San Cosme</i>	Paraná	253	2306	2206	58.9	1634
<i>Santa María la Mayor</i>	Uruguay	252	3902	1228	139.6	1626
<i>San Carlos</i>	Uruguay	241	3388	2191	35.2	1631
<i>San Nicolás</i>	Uruguay	230	7690	3925	94.6	1626
<i>San Borja</i>	Uruguay	230	3629	2893	136.4	1690
<i>Santo Tomás</i>	Uruguay	207	3545	2511	125.6	1632
<i>San Lorenzo</i>	Uruguay	197	6420	1173	151.8	1691
<i>Trinidad</i>	Paraná	197	3569	2946	36.2	1706
<i>Jesús</i>	Paraná	133	2436	2361	44.3	1685
<i>San Francisco Javier</i>	Uruguay	113	3813	1724	75.7	1629

Tabla 4.I. Cantidad de volúmenes por bibliotecas y datos complementarios.¹⁸

¹⁸ Los colores en el gráfico indican progresiones numéricas. Una correlación absoluta entre las cifras de las bibliotecas, población, distancia a Candelaria y año de fundación implicaría que todas las celdas sean de color verde, lo cual como es evidente no sucede en ningún caso. Respecto de las bibliotecas, mis números —basados en los inventarios citados en las notas 3 y 4 de la introducción— difieren de los de Brabo y Furlong (Brabo, 1872c; Furlong, 1925a, 1925b). Al parecer, ellos no distinguieron siempre con precisión el hecho de contar volúmenes o de contar títulos. No he incluido en la contabilización a los misales y rituales que no se guardaban en los aposentos, sino en la sacristía (ver más abajo en este capítulo). Los datos demográficos provienen de Jackson (2018). Las fechas de fundación están tomadas de AGN, Sala IX, 17-3-6, “Misiones de Guaraníes. Pueblos. Año de Fundación. Familias. Parrocos” (c. 1768), f. 1r.

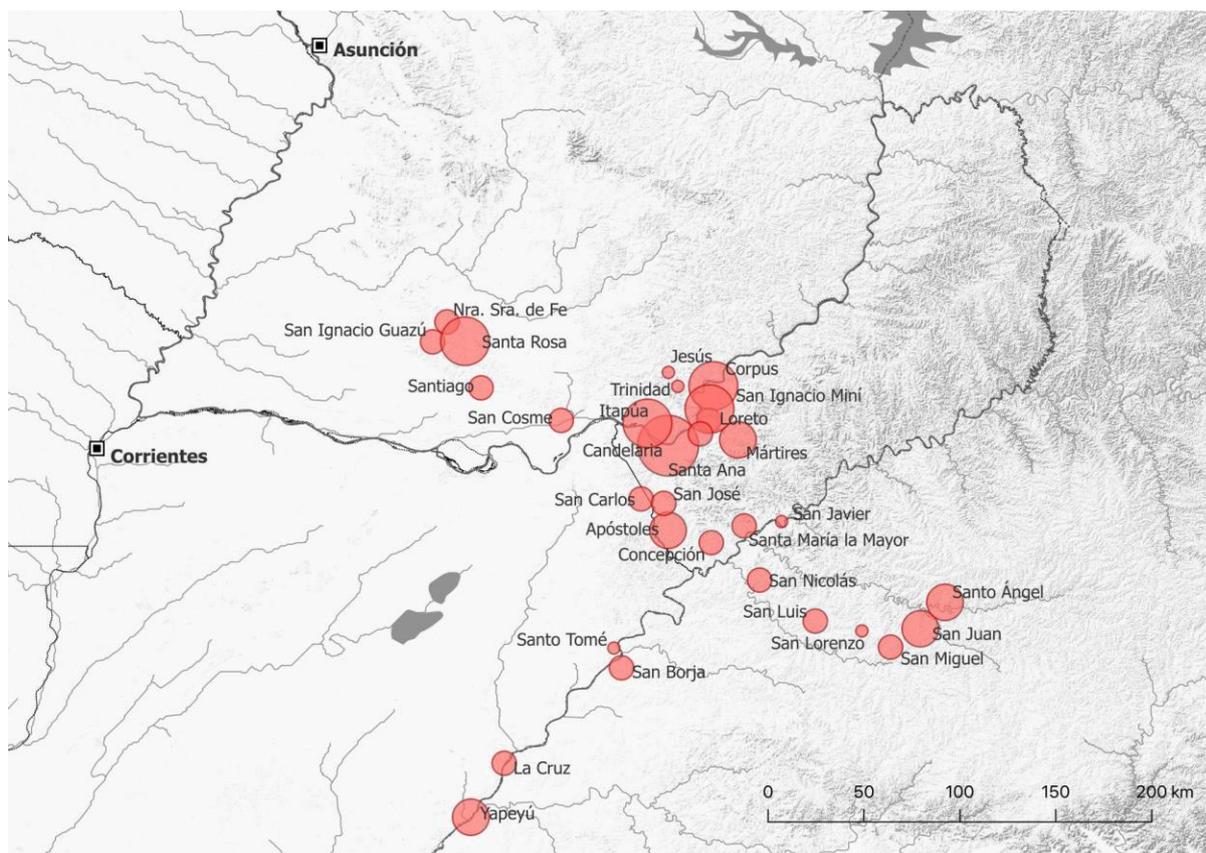
La concentración de libros en Candelaria sugiere que este pueblo constituía, por decisión deliberada de los jesuitas, algo así como el archivo central de libros de las reducciones y el nodo desde el cual podían circular volúmenes hacia las doctrinas vecinas. Candelaria era, entonces, el eje central en una geografía constituida por una densidad bibliográfica diferencial. Ahora bien, sin considerar a Candelaria, la distribución de volúmenes oscilaba entre 113 en San Francisco Javier y 527 en Itapúa. No hay una explicación sencilla de los tamaños variables de las bibliotecas. Aunque todavía es necesario estudiar en detalle de qué manera el accionar de ciertos jesuitas puntuales contribuyó a la construcción de un estilo misional específico en cada pueblo (asociado a ciertos patrones arquitectónicos, escultóricos, gráficos, lingüísticos y musicales), no parece existir un paralelismo entre *la cantidad* de volúmenes y la presencia frecuente en ellos de misioneros que se destacaron por su producción escrita. Nicolás del Techo misionó varios años en Santa María la Mayor y Santos Mártires (Real Academia de la Historia, 2018, entrada “Nicolás del Techo”); Antonio Sepp (1655-1733) fue el fundador de San Juan (Furlong, 1962a); Buenaventura Suárez (1679-1750) residió largos años en San Cosme y ajustó sus observaciones astronómicas a las coordenadas de esta reducción (Furlong, 1945a, pp. 42–68; Suárez, 1748); José Insaurralde (1663-1730) estuvo particularmente vinculado a Jesús (Salinas & Folkenand, 2017, p. 298); y Pablo Restivo (1658-1741) imprimió textos en Santa María la Mayor (Chamorro, 2018). Si estos jesuitas contribuyeron a la definición de un específico perfil bibliográfico misional a través de la acumulación de grandes cantidades de volúmenes, nada de esto parece haber dejado rastros en las bibliotecas: ninguno de los pueblos mencionados se destacaba por un número considerable de libros —tal vez con la única excepción de San Juan, en la octava posición—. Ahora bien, es cierto que Insaurralde o Restivo (también Ruiz de Montoya en el siglo XVII) ejercieron el superiorato de las reducciones, lo que podría contribuir a explicar —al menos en parte— la concentración de libros en Candelaria.¹⁹

De manera similar, no es posible establecer una correlación entre la cantidad de libros en cada uno de los pueblos y otras características cuantitativas de los mismos, como la población o el año de fundación (por esa razón no coinciden la mayoría de los colores de la Tabla 4.I). Así, por ejemplo, mientras que Itapúa tenía una cantidad apreciable de habitantes

¹⁹ Para analizar en detalle si la presencia de ciertos misioneros dejó rastros en la cantidad o el contenido de los libros en las bibliotecas de los pueblos sería necesario compilar toda la información sobre los catálogos de personal de la provincia del Paraguay. Aunque estos catálogos dan cuenta de la distribución de los jesuitas entre colegios y misiones, solo ocasionalmente explicitan a qué reducción concreta estaban asignados los misioneros: ARSI, Paraq. 4-1, 4-2, 5, 6, 7, 7a, 23 y 26. En un artículo previo he utilizado este tipo de información para atribuir la autoría principal de un manuscrito a un jesuita específico (Vega, 2019).

Capítulo 4

en 1731 y era el pueblo con más libros después de Candelaria, la reducción más poblada ese año (San Nicolás) no se caracterizaba por su biblioteca importante. Las tres misiones con más habitantes en 1764, Yapeyú, Loreto y Nuestra Señora de Fe, tenían bibliotecas medianas, que no superaban los cuatrocientos volúmenes. En cuanto al año de fundación, si bien reducciones tempranas como San Ignacio Miní (establecida en 1610) o Itapúa (1615) tenían “librerías” importantes, otras más tardías como San Juan (1698), Santa Rosa (también 1698) y Santo Ángel (1707) tenían bibliotecas por encima de la media. Por su parte, la primera reducción guaraní, San Ignacio Guazú (1610), estaba en el puesto 19 en cantidad de libros. La situación, sin embargo, es un poco más compleja por lo que refiere a la distancia entre Candelaria y otras misiones (además de la tabla, véase el Mapa 4.I). Dos reducciones muy cercanas a Candelaria, como Itapúa y San Ignacio Miní, tenían la segunda y tercera bibliotecas más grandes de las misiones. Otro pueblo vecino, Loreto, es conocido por haber sido sede de la imprenta de las misiones. Corpus, a menos de cincuenta kilómetros de Candelaria, tenía la cuarta biblioteca más grande. En función de estos datos, sería posible postular que existía en torno a Candelaria un área de particular concentración bibliográfica. Podría hablarse, siguiendo la metáfora que utilicé al comienzo de este capítulo, de un círculo asociado a la acumulación de libros. Sin embargo, más que de un círculo se trata de una línea bañada por las aguas del río Paraná, de norte a sur: Corpus, San Ignacio Miní, Loreto, Santa Ana, Candelaria, Itapúa. El único pueblo con más de cuatrocientos volúmenes que no se ubica en esta línea es Santa Rosa. La existencia de este eje fluvial es una posible explicación de que el promedio de libros en la sección Paraná fuese mayor que en la sección Uruguay de las reducciones: 327 (592 con Candelaria) contra 279.



Mapa 4.1. Cantidades de volúmenes en las distintas reducciones.²⁰

4.4.2. Movilidad y préstamos

El párrafo anterior propone la existencia un centro de gravedad bibliográfico en torno a Candelaria, determinado por las condiciones de movilidad de la época (la facilidad de trasladar objetos a través del río) antes que por distancias abstractas. Algunos testimonios sugieren que los volúmenes regularmente se movían; hay información para postular tanto préstamos como traslados permanentes. Respecto del primer caso, las reglamentaciones de las bibliotecas jesuíticas no prohibían el préstamo de libros; a lo sumo, limitaban cuidadosamente la entrega a “externos”, pero incluso consideraban esto como una posibilidad. Al referirse a las lecturas colectivas que tenían lugar en el refectorio (véase el capítulo 6), José Cardiel indicó que el libro utilizado para esto “o está en el pueblo o se envía de la biblioteca de Candelaria” (Muriel, 1779/1919a, p. 504). Dado que la lectura colectiva era una práctica periódica y regular, la circulación centrífuga de libros desde Candelaria debía ser un fenómeno frecuente.

²⁰ Los números provienen de los inventarios de 1768, citados en las notas 3 y 4 de la introducción. La visualización de las cantidades está ajustada según la clasificación de datos numéricos llamada “cortes” o “rupturas” naturales de Jenks.

Cuando se realizaron los inventarios en 1768, los funcionarios de la Corona tuvieron la intención de aclarar la situación contable de cada pueblo, de modo que los jesuitas debieron detallar cuidadosamente todo tipo de deudas y préstamos entre reducciones. Esto no sucedió en el caso de los libros, con la excepción del inventario de Santa María la Mayor, según el cual este pueblo tenía nada más y nada menos que 58 libros “aplicados”, es decir, prestados (el 23% del total).²¹ De los diez misales que poseía, uno estaba “refrendado con el nombre del pueblo de San Nicolás” (Brabo, 1872c, p. 153), es decir, poseía una marca manuscrita en la portada o en sus primeras páginas indicando su pertenencia a San Nicolás, ubicado a 34 kilómetros. El libro “se restituyó á su dueño, y así son nueve los [misales] que quedan” en Santa María la Mayor (Brabo, 1872c, p. 153). También Candelaria registraba, en el inventario de 1768, nueve volúmenes “aplicados a” los pueblos de San Borja, San Francisco Javier y Santa María la Mayor. El inventario de Santa Rosa mencionaba un préstamo de más largo plazo, desde esta reducción hacia las misiones de Tarumá (San Joaquín, establecida en 1746, y San Estanislao, fundada en 1749), situadas al norte de las misiones de guaraníes y cuyos inventarios no he identificado. La entrega era un “empréstito” y no implicaba el cambio de propiedad de los volúmenes, pero en el momento de la expulsión seguían allí:

En los pueblos del Tarumá, nombrados San Joaquin y San Estanislao, *hay algunos libros propios de este pueblo de Santa Rosa, los que llevaron sólo por via de empréstito* los Padres que salieron de allí. No se sabe fijamente cuántos y cuáles sean, y queda á la honrosidad y buena conciencia de los señores eclesiásticos que nos han sucedido, su devolucion, luégo que se les reconvenga (Brabo, 1872c, p. 386, subrayado mío).

Las marcas de apropiación en los libros, como la *marginalia* de San Nicolás que menciona el inventario de Santa María la Mayor, también dan cuenta de la movilidad de los volúmenes. En el patrimonio bibliográfico conservado, dos exlibris manuscritos juntos, relativos a instituciones o propietarios diferentes, indican casi seguramente el traslado de un texto de una biblioteca a otra y constituyen marcas de proveniencia (Azevedo, 2020). Esto sucede en al menos dos volúmenes de las misiones. En primer lugar, *Historia eclesiastica y seglar de la muy noble y muy leal ciudad de Guadalaxara* de Alonso Núñez de Castro (Madrid,

²¹ La palabra “aplicar” significaba, según el *Diccionario de autoridades*, “[a]llegar, acercar, ò poner una cosa junto à otra”; en otra acepción: “En lo forense vale adjudicar, assignar à uno tales bienes y alhajas, que le tocan por heréncia, por crédito, ù otro título” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, primera y tercera acepciones de “aplicar”).

1653), que posee tres marcas tachadas: “San Nicolás” y, dos veces, “De las reducciones del Paraná y Uruguay”. En el momento de la expulsión, el libro se encontraba en Candelaria, de modo que es probable que en el traslado desde San Nicolás alguien hubiese decidido reemplazar la marca de pertenencia tan específica por otra más general.²² El otro volumen es un primer tomo de *Institutum Societatis Iesu* (Praga, 1705), del cual Martín M. Morales reproduce la portada y ofrece una descripción (Morales, 2002, pp. 82–83). En la portada tiene dos exlibris: uno indica su pertenencia al colegio jesuítico de Buenos Aires y el otro dice: “del pueblo de Santo Angel / comprado | con su plata / año | 1752” (Morales, 2002, pp. 82–83). En una fecha muy tardía, 1752, la reducción de Santo Ángel utilizó el dinero del pueblo para comprar un libro fundamental de la Compañía de Jesús a otra institución jesuítica.²³ Además, un ejemplar del impreso misional *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*, de Pablo Restivo (Loreto, 1721), contiene la marca “Aplicado a la casa [ilegible] en donde murieron [ilegible]”.²⁴ Los libros se movían constantemente. No es casual entonces que la distribución de volúmenes configurase dentro del territorio misionero un área de concentración bibliográfica alrededor de Candelaria. Las bibliotecas se organizaban así en círculos concéntricos: las reducciones de guaraníes en conjunto constituían un círculo de acumulación de libros en el contexto de escasez del Río de la Plata colonial, pero dentro de ese círculo había otro, más reducido, conformado por pueblos como Itapúa, San Ignacio Miní y Corpus. Dentro de ellos se ubicaba, a su vez, Candelaria. La distribución de los libros estructuró entonces el territorio misionero como una suerte de pirámide escalonada, en que la concentración diferencial de volúmenes obedecía — al menos en casos específicos— a la cercanía con la “librería” central de los pueblos.

4.5. La distribución de libros dentro de cada misión

4.5.1. “Librerías” y sacristías

Los pueblos no se reducían a un núcleo urbano aislado de su entorno; cada misión era más bien una amplia red interconectada, que incluía estancias, yerbales y capillas, además de itinerarios rurales frecuentados por la población indígena (Wilde, 2014b). Este carácter reticular hace

²² BN, TES3A111505, Alonso Núñez de Castro, *Historia eclesiastica y seglar de la muy noble y muy leal ciudad de Guadalaxara* (1653), portada.

²³ Según Morales, el libro se encontraba en 2002 en el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús (Buenos Aires). Sin embargo, en mi visita a dicha institución durante el año 2019, la conservadora y encargada de la misma, Lic. Susana Brandariz, me comunicó que no pudo encontrarlo. Cabe destacar que el Fondo Antiguo carece de un catálogo de sus libros, muchos de ellos provenientes de instituciones jesuíticas coloniales.

²⁴ FACJ, sin catalogar, Pablo Restivo, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721).

patente, sin embargo, que la distribución de libros al interior de cada pueblo replicaba también un patrón jerárquico. Todos los libros que figuran en los inventarios estaban en la iglesia, la sacristía o el primer patio de la residencia de los jesuitas. Es probable que los libros circularan también en otros espacios, por ejemplo en las casas de los indios y en las capillas rurales, en donde también se desarrollaban actividades sociales y religiosas (Wilde, 2009b, pp. 291–292). Como lo sugiere un episodio que comentaré en las Conclusiones de la tesis, el uso de volúmenes en trayectos y caminos fuera del núcleo urbano debió ser bastante común: por ejemplo, en el traslado hacia los yerbales, en los movimientos de milicias indígenas, en las visitas que un jesuita realizaba a un pueblo vecino, etc. Pero estos movimientos —de los que hay poca información en las fuentes— eran en todo caso temporales: los libros eventualmente retornaban a su depósito en la biblioteca. Esta estaba siempre en una de las múltiples habitaciones que había en el primer patio de la residencia, según lo manifiesta la ubicación de los estantes de libros, que explicitan algunos inventarios (Brabo, 1872c, pp. 42, 97, 185, 327 y 353). Aunque había estantes explícitamente “para libros” en varios aposentos, no parece que los libros estuviesen dispersos dentro de la residencia. Por ejemplo, el inventario de la reducción de San Juan menciona mesas y estantes en cinco aposentos diferentes (Brabo, 1872c, p. 122). El de Santo Ángel, cuya residencia contenía quince aposentos, tenía estantes para libros en siete (Brabo, 1872c, pp. 30–32). Es ciertamente posible que en estos casos la biblioteca estuviese dispersa en los varios aposentos, pero nada permite asegurarlo y en ambos casos el inventario de los libros está unificado. A los aposentos de los jesuitas se accedía normalmente desde una galería o balcón, que daba al patio; del otro lado, los aposentos, y por tanto también las bibliotecas, tenían salida hacia la huerta, diseñada para ser a la vez funcional y ornamental y para establecer una conexión visual y espacial con la residencia (Roca, 2020).

Fuera de la biblioteca principal, había unos pocos libros dispersos. Misales, rituales y manuales litúrgicos solían figurar dentro de las alhajas de la sacristía, aunque desde luego también había volúmenes litúrgicos en las bibliotecas.²⁵ Probablemente estos libros fuesen más

²⁵ Por ejemplo, en la biblioteca de Corpus había un ritual romano y siete volúmenes de breviarios (ANCh, vol. 141, f. 297v) y en la de Santa Rosa existían también siete tomos de breviarios (ANCh, vol. 141, f. 261v). En la “librería” central de Candelaria había 53 “[c]uerpos de breviarios en octavo, folio y cuarto”, además de tres tomos de “rubricas generales del misal y breviario en castellano” y un “[r]itual romano en folio menor”: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, ff. 34v y 40v. Por lo demás, cabe destacar que los misales no solían estar en las bibliotecas: en todas las misiones solo había cinco, en los pueblos de Nuestra Señora de Fe (ANCh, vol. 141, f. 233r), Concepción (ANCh, vol. 141, f. 147r) y San Ignacio Miní (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 24, f. 23r) y en los aposentos del cura y del superior en Candelaria (ANCh, vol. 141, f. 67r y 115v). Los ejemplares del *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*, impresos en las misiones y con fragmentos en guaraní, solían figurar junto a otros textos lingüísticos en las bibliotecas. Sin embargo, en ocasiones estaban en la sacristía. Así, había un ejemplar en la sacristía de Santa Rosa (Brabo, 1872c, p. 393), dos en Concepción (“viejos”) y Santo Tomé (Brabo, 1872c, pp. 67 y 212) y tres en Santa María la Mayor y San Ignacio Miní (Brabo,

Capítulo 4

vistosos que la mayoría. Los inventarios mencionan misales forrados en terciopelo habitualmente carmesí (Brabo, 1872c, pp. 6 y 166) y chapeados de plata o con guarnición de plata (Brabo, 1872c, pp. 25, 92, 118 y 182), además de otros descriptos genéricamente como “bien adornados” (Brabo, 1872c, pp. 314 y 334). En San José había uno “forrado en terciopelo carmesí con guarnición de galon de oro y cintas anchas” (Brabo, 1872c, p. 105); en Santa Ana, dos “con sus cubiertas de damasco carmesí, su galon ancho de oro y con presillas de plata, para la fiesta principal del pueblo” (Brabo, 1872c, p. 239); en Trinidad había cinco, “dos forrados con terciopelo con guarnición de plata, otros dos forrados, el uno de brocato y otro con clase atisuada (...) todos los nuevos con sus manillas de plata” (Brabo, 1872c, p. 419). En cambio, los volúmenes que se han conservado de las bibliotecas misionales tienen en su totalidad encuadernaciones ordinarias de pergamino (e incluso algunas de cuero, véase el capítulo 6). Aparte de la sacristía, solía haber algunos libros en la habitación que servía para guardar instrumentos de música. En Apóstoles este cuarto conservaba “un libro grande, que se llama *Graduale de tempore*, con todos los psalmos que se usan en la iglesia, y todo con solfa impresa en Roma” y “dos misales y tres breviarios” (Brabo, 1872c, p. 22). En San Javier existía un “libro de solfa” junto a los instrumentos de música (Brabo, 1872c, p. 98).²⁶ En ningún caso he incluido estos volúmenes para la contabilización de la Tabla 4.I.

Dentro de una reducción, la distribución más compleja estaba en Candelaria, misión que tenía al menos seis habitaciones con una cantidad apreciable de libros (véase la Imagen 4.I). (Aparte de la iglesia y su correspondiente sacristía, la residencia de Candelaria tenía veintidós aposentos en el primer patio y once en el segundo.) En primer lugar, la sacristía; el inventario menciona “diez y ocho misales; cinco forrados en tripe y uno de ellos nuevo” y “cuatro rituales; dos romanos y dos manuscritos”, es decir veintidós textos litúrgicos en total (Brabo, 1872c, p. 254).²⁷ En segundo lugar, ya en el primer patio, el “Aposento del Padre Cura”,

1872c, pp. 153 y 314). También había un manual manuscrito en Santo Ángel, pero no se informa el idioma (Brabo, 1872c, p. 25).

²⁶ Aparte de estos volúmenes, en las misiones los únicos libros de música que había eran artes de “canto llano”, que se guardaban siempre en las bibliotecas. En efecto, había un ejemplar del *Arte de canto llano* de Jerónimo Romero de Ávila en los pueblos de Corpus (ANCh, vol. 143, f. 298r), San Lorenzo (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 16, sin foliación), San Ignacio Guazú (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 18, f. 17v) y San Ignacio Miní (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 24, f. 22v). También había un libro de este título, sin atribución autoral, en Santos Mártires (ANCh, vol. 142, f. 281v) y en Jesús (ANCh, vol. 140, f. 272v). La cuestión de los volúmenes de música requeriría una investigación más profunda. Desde las misiones, Sepp solicitaba por ejemplo libros del compositor Johann Melchior Gletle (Sepp, 1951, p. 126). Desde Buenos Aires, Matías Strobl decía de los indios músicos de Yapeyú que sus “libros de música, traídos de Alemania y de Italia, en parte están impresos y en parte copiados” (Mühn, 1946, p. 62). Al menos algunos de los libros que el procurador Juan de Escandón pedía al “señor Fernández” (véase capítulo 3) eran de música.

²⁷ El *Diccionario de autoridades* define “tripe” como “[t]ela parecida al terciopelo, y se distingue del en ser texido de lana” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, acepción única de “tripe”).

Capítulo 4

que tenía 195 de volúmenes. En tercer lugar, el llamado “Aposento de música”, en el que había un misal y dos breviarios. En cuarto lugar, el aposento del Padre Superior, que tenía 255 volúmenes según el inventario (como lo señalé, mi propia contabilización indica que había 294). En quinto lugar, la “librería”, con sus 3216 de volúmenes. Además, en una habitación contigua a la “librería” había “un misal chico” (Brabo, 1872c, p. 272). Por último, el “aposento del hermano enfermero”, que conservaba diecisiete volúmenes (Brabo, 1872c, p. 273). En sentido estricto, esta habitación correspondía a un jesuita coadjutor “que hace de enfermero” (Brabo, 1872c, p. 268), pero por el tipo de objetos que guardaba podría considerarse equivalente a una botica. Es evidente que la distribución de los libros en estancias estaba directamente asociada al uso de cada texto: los textos litúrgicos de la sacristía se utilizaban en la misa, durante el oficio divino, pero algunos otros se guardaban en la habitación de música porque serían utilizados por el coro; indudablemente, en el cuarto del enfermero habría libros de medicina, de los cuales Candelaria albergaba una colección importante.²⁸ En cualquier caso, desde el punto de vista cuantitativo la dispersión de los libros es mínima: incluso en Candelaria, el 85% de los volúmenes estaba en la “librería” central.

²⁸ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”, ff. 34v-36r. Los jesuitas que había en Candelaria en el momento de la expulsión eran: Lorenzo Balda (superior), Antonio Calderón (cura), Agustín Vileret (compañero del cura), Francisco Leoni (“gran procurador de las Misiones”, según Furlong), el pintor José Grimau y Blas Alberto Gorría (Furlong, 1962b, p. 149). Todos estos misioneros, incluyendo a Grimau, eran profesos de cuarto voto. Varios serían, sin embargo, coadjutores.

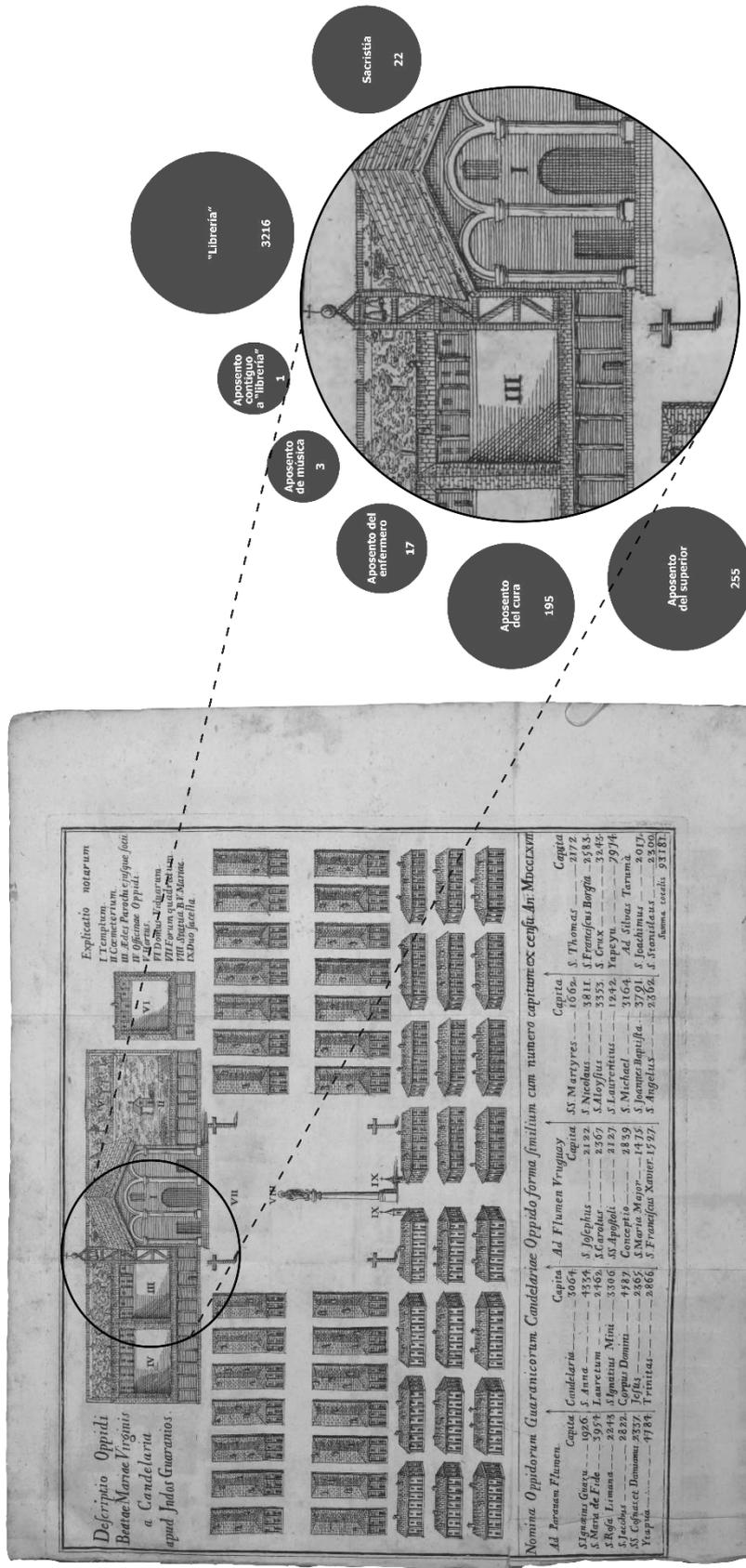


Imagen 4.1. Plano de Candelaria según José Manuel Peramás (Peramás, 1793 entre pp. XVI y XVII) e intervención esquemática que señala la ubicación de los libros.

4.5.2. *Aposentos personales*

En este punto, es necesario realizar una aclaración sobre la posesión individual de libros por parte de los jesuitas y sobre el vínculo entre los aposentos personales y las bibliotecas. Las *Constituciones* distinguían entre una “librería general” y el usufructo individual de volúmenes. Los colegios consolidados tenían una biblioteca mayor, una menor o común y el conjunto de libros en los *cubicula* de los religiosos. Esta triple distinción no parece automáticamente aplicable a las misiones. Allí, las bibliotecas estaban ubicadas en alguno de los aposentos de la residencia de los jesuitas, muy cerca de los *cubicula* (o incluso tal vez dentro de los mismos, como en algunas de las bibliotecas de Candelaria). Pero los entre cien y quinientos volúmenes que había en cada una de ellas no debían corresponder al usufructo personal de un religioso puntual; además, los misioneros rotaban entre pueblos de manera regular (a veces anualmente) sin que haya evidencia de que trasladaran los libros con ellos. En este sentido, la “librería” de cada misión probablemente deba considerarse en sí misma una biblioteca mayor o secreta, a la que tenían acceso regular solo los misioneros, tal y como lo había establecido el visitador Rada en la década de 1660. Tal vez las bibliotecas del cura y del superior en Candelaria incluyesen múltiples libros de uso personal de estos jesuitas, pero incluso en este caso los volúmenes eran demasiados como para constituir su posesión individual. Probablemente no hubiese una diferencia significativa entre estas bibliotecas y la “librería” central; en cambio, los diecisiete volúmenes que estaban en la habitación del hermano coadjutor enfermero seguramente sí constituyesen libros de su uso personal.²⁹

En cualquier caso, una serie de testimonios brinda información sobre el usufructo individual de libros por parte de los jesuitas de las misiones. El obituario de Cristóbal de

²⁹ En el inventario de Candelaria de 1777 había 87 volúmenes de medicina, mientras que en el de 1768 solo había 70 (Brabo, 1872c, p. 272). Es posible entonces que los diecisiete volúmenes del aposento del enfermero se hayan trasladado en la década de 1770 a la “librería” central. Sin embargo, en 1777 había otros doce libros en este aposento: “Doze libros, á saver, uno en folio intitulado Conspectus materii medice, otro Bocabulario frances, italiano y aleman, otro en octavo en aleman que parece trata de medicina, otro en 4° Diccionario de la lengua española y alemana, otro en 8° en italiano intitulado Los dos amantes de la Madre de Dios, otro en 8° de Theodoro Kiunker en aleman que trata de medicina, otro en 8° en aleman que tambien trata de medicina, otro en 8° en aleman que trae barias plantas, otro en 8° en aleman que trata de Zirujia, dos libros en 4° Meditaciones sobre la vida de Christo por el Padre Pedro Lozano otro en 8° en aleman Devocion de San Juan Nepomuzeno y otro tambien en 8° que parece libro de devocion en aleman”. En: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, ff. 46r-v. No está claro si estos volúmenes fueron incluidos en el inventario general de la “librería”, que tenía varios textos en alemán sobre medicina y cirugía. No los he incluido en las contabilizaciones y tablas de este capítulo; tampoco en las estadísticas del capítulo 5.

Altamirano (1602-1698), quien fue superior de las reducciones en dos ocasiones, era explícito respecto de lo que significaba este tipo de posesión:

En la guarda de los tres votos fue el padre Cristóbal muy observante. En el de la pobreza se mostró bien: pues cuando murió [en el pueblo de Apóstoles] no se halló cosa alguna, que fuese de su uso, *sino unos pocos y pobres libros*, los cuales siendo así, que *tenía licencia del provincial*, para aplicarlos al pueblo, donde estaba; no obstante, lo pidió al padre superior, para hacer dicha aplicación, mostrando a un tiempo exacta pobreza y obediencia humilde (Salinas & Folkenand, 2015, p. 297, subrayado mío).

Para empezar, según este testimonio, la posesión de muchos libros podía llegar a considerarse una violación de, o por lo menos no respetar a rajatabla, el voto de pobreza. En segundo lugar, para poseer individualmente los libros que las *Constituciones* reconocían se requería una “licencia del provincial”, que a su vez permitía “aplicarlos al pueblo”, es decir trasladarlos y prestarlos a la misión. La representación general que contrapone la posesión individual de muchos libros y el voto de pobreza reaparece en el obituario de Juan Bautista Zea (1654-1719), también superior de las misiones, pero fallecido en Córdoba. El documento en cuestión indica que Zea “era muy amante de la pobreza. Por esto tampoco quería retener en su aposento otros libros fuera de su breviario, ya casi inutilizado” (Salinas & Folkenand, 2017, p. 57). Aunque no refiere específicamente a las misiones, el obituario de Francisco Vázquez de la Mota (1579-1666) clarifica lo que implicaba para los jesuitas este tipo de posesión. En efecto, Vázquez de la Mota, “muy amante de la pobreza”, “no acumulaba libros en su aposento”, por lo que debía frecuentar “asiduamente la biblioteca común, donde consultaba las obras que necesitaba” (Salinas & Folkenand, 2013, p. 50).³⁰ Por otro lado, cabe destacar que fue común que los propios funcionarios encargados de la expulsión agregasen en los inventarios que existían breviarios y libros de devoción “de su uso” —o sea, del uso particular de varios jesuitas—, los cuales les fue permitido llevar en su exilio a Europa (Brabo, 1872c, pp. 1, 45, 59, 70, 232, 249, 268, 291, 303, 321, 345, 355 y 427).³¹

³⁰ Sobre el voto de pobreza entre los jesuitas, véase la nota 15 de este capítulo. Los testimonios de esta representación contraria a la posesión individual de libros podrían multiplicarse a partir de casos de jesuitas del Paraguay que no vivieron en las misiones, por ejemplo a partir del obituario de Simón de Ojeda (Salinas & Folkenand, 2013, p. 245).

³¹ En general, los jesuitas no tenían permiso para trasladar libros hacia el exilio. Sin embargo, un bando de Francisco de Paula Bucareli permitía expresamente que llevasen “el necesario vestuario con los breviarios y pequeños libros de devoción que han menester para el cumplimiento de sus respectivas obligaciones” (Hernández, 1767/1908, p. 357). Esto coincidía con las providencias generales de la monarquía (*Colección general de las providencias 1*, 1767, pp. 10–11).

Algunos otros documentos dan a entender que los volúmenes podían hasta cierto punto considerarse propiedad de los misioneros. Así, el obituario de Cayetano Cattani (1695-1733), fallecido también en las reducciones de guaraníes, mencionaba que antes de viajar a América había recibido dinero para comprar libros, a pesar de lo cual no tenía enfado en regalarlos. La cuestión es que el documento relata esto como un hecho más bien excepcional:

al partirse p.^a Paraguay, recibió p.^a comprar algunos libros necesarios en estas Misiones remotas pero los poseia tan sin pegarsele el afecto que ã qualquiera que mostraba aficion ã ellos se los daba generosam.^{te} por mas selectos que fuessen (Corteseo, 1955, p. 187).

El inventario de San Borja, redactado por el misionero Carlos Pérez (1715-1771), enlistaba específicamente unos treinta volúmenes “de mi particular uso”, una referencia que no existe en ningún otro inventario. Se trataba de bienes “que no pertenecen al pueblo”.³² En cualquier caso, nada de esto significa que Pérez o Cattani fuesen estrictamente propietarios de los libros; los misioneros solían viajar con volúmenes que a su muerte pasaban a formar parte de la institución en que habían residido, y el propio inventario de Candelaria explicaba que así se habían constituido parcialmente las bibliotecas (Brabo, 1872c, p. 273).³³ El historiador Guillermo Furlong, integrante él mismo de la Compañía de Jesús, explicó en este sentido que “el religioso no puede poseer bienes algunos, en razón del voto de pobreza” y que tan solo “pueden los superiores autorizar a un religioso el uso de tales o cuales libros, y aun el que los lleve consigo de una a otra parte”, en cuyo caso quedaban “aplicados” a una casa o biblioteca específicas (Furlong, 1954, pp. 23–24).

Para usufructuar individualmente los libros, los jesuitas requerían entonces licencias especiales, que no los convertían en bienes de su propiedad. Pero, incluso aunque los misioneros los utilizasen en sus *cubicula*, los volúmenes se alejaban poco de ese ámbito de concentración representado por las bibliotecas. Armando Petrucci sugirió “transitar idealmente” —con la imaginación— el “itinerario de escritura” de una ciudad, concentrándose no solo en

³² ANCh, vol. 142, ff. 173v-174v.

³³ Cabe destacar que el transporte de libros de un lugar a otro generó rispideces con las autoridades, evidentemente relacionadas con el voto de pobreza. Antonio Garriga, visitador de la provincia del Paraguay entre 1709 y 1713 y provincial del Perú en varias ocasiones, ordenaba a esta última provincia en 1718 “moderar los gastos supérfluos [sic]” y “remediar los desórdenes” en los viáticos para lo cual instaba a que cada jesuita no debía “cargar más libro (al pasar de un lugar á otro) que la Biblia, ó un libro devoto, y una Summa y los papeles ó manuscritos. Y en caso de dar licencia para llevar algunos cuerpos de libros , ordenó N. P. General Tirso Gonzalez, en carta de Febrero 21 de 1699, que este transporte sea á costa del sujeto, y no del Colegio” (Brabo, 1872c, p. 647).

avisos gráficos e inscripciones, sino también en las instituciones que funcionaban como depósitos librarios y de “memorias escritas”: las librerías, las imprentas, los museos, las bibliotecas (Petrucci, 2003, pp. 11–17). Petrucci ejemplificó este recorrido con la Roma antigua y moderna. Si se replicase el mismo ejercicio para las reducciones de guaraníes, el resultado sería que —aparte de las inscripciones alojadas en la iglesia, en la plaza, en el cementerio—, los depósitos de libros eran únicos y estaban en un solo lugar: la residencia de los jesuitas, más específicamente el primer patio de la misma. El conjunto representado por esta casa y por la iglesia constituía el edificio más grande de cada doctrina y podía ser visto desde cualquiera de sus calles merced al “sentido escenográfico” del trazado misional (R. Gutiérrez, 1987, p. 167): incluso para un indio que no supiese leer, era evidente que los libros estaban allí, no en otro lugar. La escritura, resumía Petrucci, “siempre ha señalado y delimitado espacios”, creando una relación específica entre espacio escrito y espacio no escrito (Petrucci, 2003, p. 17). La distribución de los libros dentro de cada reducción configuró entonces un espacio delimitado, controlado, solemne, contribuyendo de este modo a crear una espacialidad asociada a las actividades específicas de los misioneros y la definición de las tareas pastorales, cuya planificación tenía lugar en cierto modo dentro de estos muros.

4.5.3. *Cultura material*

Los libros de las misiones se guardaban en estancias y habitaciones puntuales; por la cantidad de volúmenes, algunas de ellas estarían atiborradas. En la época existía un esquema definido de formatos o tamaños de los libros. Los *in folio* (altura de 32-40 cm.) e *in quarto* (21-25 cm.) eran libros grandes, que ocupaban más espacio que los *in octavo* (18-20 cm.) de la época y que los libros de bolsillo contemporáneos (Garone Gravier, 2014, pp. 67–69). Las bibliotecas por lo tanto necesitaban una estructura material para sostenerse: mesas, cajones, estantes, muebles en general. Nada de esto se ha conservado; los inventarios post-expulsión constituyen de nuevo los únicos testimonios para conocerlos. La mayoría de los libros que estaban fuera de los aposentos se guardaban en la sacristía, seguramente en las mesas, escritorios y cajones que los inventarios mencionan en este cuarto (Brabo, 1872c, pp. 9, 15, 27, 47, etc.). Los muebles más importantes para el uso de estos textos eran los atriles, de los que había cientos en las misiones y que servían para apoyar los volúmenes durante el oficio religioso. Refiriéndose a un contexto histórico muy diferente, Roberto Bonfil afirma que los libros *in folio* e *in quarto* que se leían con la ayuda de un atril, desde luego de pie, eran “signo de deferencia con respecto a la autoridad del texto” (Bonfil, 2004, p. 303). El misionero Jaime Oliver (1733-1813) describió,

Capítulo 4

por ejemplo, la existencia de cuatro atriles en la reducción de Nuestra Señora de Fe, dos “de plata” y otros dos “de terciopelo carmesí, guarnecidos en plata”.³⁴ La información de los inventarios (véase Tabla 4.II) sugiere que los atriles podían ser o bien de madera o bien de plata, a veces con elementos que los volvían lujosos y vistosos. Así, por ejemplo, se mencionan atriles de plata “chapeados sobre terciopelo carmesí” (Brabo, 1872c, p. 1), “lisos sobre terciopelo carmesí, por fondo” (Brabo, 1872c, p. 138), “hermosamente labrados” (Brabo, 1872c, p. 241), “chapeado de plata en fondo de damasco encarnado” (Brabo, 1872c, p. 256), “forrados con un raso carmesí” (Brabo, 1872c, p. 297), etc. Tal vez la descripción más detallada de uno de estos objetos sea la del inventario de Santa Rosa, que menciona dos atriles de plata “de relieve entero, en que se representa el sacrificio de Abrahan [sic] y el cordero del Apocalipsis” (Brabo, 1872c, p. 290).

³⁴ ARSI, Paraq. 14, Jaime Oliver, “Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guarani”, ff. 95 y 96 del legajo (12r y 13r del documento).

Capítulo 4

Pueblo	Atriles	Muebles e instrumentos en general
Apóstoles	2 de plata "chapeados sobre terciopelo carmesí"	Estantes en que se guardaban los libros 28 cortaplumas
Santo Ángel	3 "de madera"	1 "cuchillo de cortar libros" y 1 "paquete de cortaplumas" 7 estantes de libros en varios aposentos, uno "con sus gavetas" y otro "con sus cajoncitos"
San Borja	-	6 estantes
San Carlos	-	1 estante con 19 gavetas, "su nicho pintado, con un Santo Cristo pintado, y encima un Santo Cristo de bulto, y una estatua de San Carlos [sic], dorada y con colores"
Concepción	-	1 estante "de madera con nueve cajones"
La Cruz	-	Estantes
San Javier	1 sin información 2 de plata	Estantes de libros
San José	1 "labrado á buril"	-
San Juan	5 "de plata" 5 "de madera"	Mesas y estantes en distintos aposentos, con descripciones variables: "mesa con cajones y encima estante con navetas y libros", "Dos mesas, un estante, una caja de madera", "Mesa y estante", "Mesa, estante con navetas y libros" y "Mesa, estante"
San Lorenzo	-	-
San Luis	2 "de plata de relieve" 2 "lisos sobre terciopelo carmesí, por fondo"	-
Santa María la Mayor	-	1 "mesa con su estante para libros" 1 estante de libros "en que está el archivo, con doscientos sesenta y tres cuerpos de dichos, entre grandes y pequeños, cuyo índice está aparte"
Mártires	1 atril "labrado"	-
San Miguel	1 sin información	1 "estante para los libros con sus gavetas, y cuatro cajones con sus puertecitas" Estantes en varios aposentos
San Nicolás	-	1 escritorio "que sirve de archivo"
Santo Tomé	-	-
Yapeyú	1 tal vez de plata 5 "de madera"	-
Santa Ana	Un "par de atriles de plata, hermosamente labrados"	-
Candelaria	7 "de madera" 1 "chapeado de plata en fondo de damasco encarnado" 2 sin información en el "Aposento de música"	1 "estante para los libros con trece divisiones, catorce gavetas, ocho cajones y una pintura en lienzo de Nuestra Señora Pasaviense" 8 "mesas largas con sus estantes para libros" 1 "un estante con doscientos cincuenta y cinco libros" "Queda más en la librería, un anillo solar grande con su aguja y nivel, un antejo ó tubo bueno, tres globos de madera, una mesa y una papellera" 1 estante con elementos de botica y libros en aposento de enfermero
Corpus	2 "de plata" 6 "de madera arqueados"	-
San Cosme	2 "chapeados en fondo de terciopelo, con sus espeluc.º" 3 "forrados con un raso carmesí"	-
San Ignacio Guazú	2 de plata 1 "de cobre"	-
San Ignacio Mini	2 de plata "chapeados" 5 de madera "forrados en terciopelo" 1 de madera "jaspeado"	7 estantes en varios aposentos
Itapúa	2 de plata "chapeados"	Mesa y estante para libros
Jesús	1 "forrado en plata" 1 "chapeados" [sic] (en la sección "Alhajas de estaño")	-
Loreto	3 "forrados de plata"	-
Nra. Sra. de Fe	2 "de terciopelo carmesí, guarnecidos con plata" 2 "de pura plata"	1 estante para libros
Santa Rosa	2 de plata, "de relieve entero, en que se representa el sacrificio de Abrahan [sic] y el cordero del Apocalipsis" 2 de plata "chapeados sobre terciopelo carmesí"	-
Santiago	2 de plata, "que con el forro pesan trece libras y tres onzas"	Estantes en varios aposentos 2 "mesas con dos estantes, en donde están los libros; la mesa larga tiene cajones abajo, y el estante grande tiene quince cajoncitos, y el del medio tiene llave"
Trinidad	2 "de plata"	1 estante

Tabla 4.II. Mobiliario para libros en las misiones (basado en Brabo, 1872c).

Por lo que refiere en concreto a las bibliotecas, los inventarios mencionan muchos muebles que podían ser utilizados para leer, apoyar o conservar los volúmenes: sillas, mesas, escritorios, cajas, cajoneras, baúles, etc. Sin embargo, no hay duda de que la gran mayoría de los libros estaban regularmente en los estantes, muchos de ellos destinados específicamente a los volúmenes. Los estantes a menudo tenían sus propios cajones o gavetas; a veces eran parte de un mueble más complejo, que incluía una mesa con sus propias gavetas. Como se observa en la Tabla 4.II, la mayoría de los estantes apenas fueron descritos, pero algunos inventarios puntuales incluyen detalles que permiten visualizar en qué consistían materialmente las bibliotecas misionales. En efecto, el inventario de la reducción de Santiago determina con cierta precisión lo que había en la biblioteca, puesto que en el llamado “Aposento primero”, donde se ubicaban los libros, menciona: “Hay dos mesas con dos estantes, en donde están los libros; la mesa larga tiene cajones abajo, y el estante grande tiene quince cajoncitos, y el del medio tiene llave” (Brabo, 1872c, p. 407). La única descripción de un estante suntuoso corresponde al inventario de San Carlos. Este incluía estatuas y un nicho pintado; el hecho de que sea la única mención de este tipo probablemente se deba a que las descripciones de otros estantes son sumamente sucintas y no a que San Carlos, que poseía solo 241 volúmenes, tuviese una biblioteca especialmente lujosa: “un estante con diez y nueve gavetas, su nicho pintado, con un Santo Cristo pintado, y encima un Santo Cristo de bulto, y una estatua de San Cárlos [sic], dorada y con colores, y con los libros siguientes...” (Brabo, 1872c, pp. 54–55).³⁵

Es indudable que los estantes más grandes estaban en Candelaria; desafortunadamente, el inventario nada dice de los que debía haber en la “librería” central y que guardaban más de tres mil volúmenes. En cambio, sí detalla un “estante para los libros con trece divisiones, catorce gavetas, ocho cajones y una pintura en lienzo de Nuestra Señora Pasaviense” en el aposento del cura —donde también había “una mesa larga con cuatro cajones” y dos relojes, uno “grande de péndulo y con despertador” y “otro pequeño en el tránsito”, y dos escritorios (Brabo, 1872c, p. 258)—; ocho “mesas largas con sus estantes para libros” en otros aposentos no identificados (Brabo, 1872c, p. 264); “un estante con doscientos cincuenta y cinco libros” en el aposento del superior de las misiones —junto con dos mesas y “dos cajones grandes con

³⁵ Nada de esto debe interpretarse en el sentido de que, desde un punto de vista material, el mobiliario de las bibliotecas fuese especialmente lujoso. En 1738, el provincial del Paraguay debatió con sus consultores qué debía hacerse con un jesuita que tenía en su aposento “varias alhajas, que parecían superfluas, como un escritorio rico”, además de libros. Los consultores resolvieron que el escritorio se le debía quitar; no así, sin embargo, los libros, que había comprado con el dinero del pueblo: AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747”, f. 74r.

sus gavetas, un cancel, seis sillas, un reloj de mesa, un Santo Cristo y diez y nueve cuadros” (Brabo, 1872c, p. 271)—; y por último un estante genérico en que convivían los libros y los elementos de botica en el aposento del hermano enfermero (Brabo, 1872c, p. 273).

Los objetos que se encontraban en los aposentos que constituían las “librerías” pequeñas de Candelaria dan cuenta de toda la cultura material que rodeaba a los libros. Aparte de los estantes y las mesas, existían algunos otros bienes, con utilidad concreta respecto de los libros o con una funcionalidad más bien decorativa. En Santo Ángel, por ejemplo, había un “cuchillo de cortar libros” (Brabo, 1872c, p. 29), es decir un objeto parecido a un abrecartas; el mismo pueblo contaba también con un “paquete de cortaplumas” (Brabo, 1872c, p. 30). Las resmas de papel eran asimismo objetos comunes y en un cuarto contiguo a las bibliotecas de Candelaria había, además de mesas y escritorios, “una prensa para cerrar cartas” (Brabo, 1872c, p. 272). A menudo los inventarios mencionan pinturas, lienzos y estampas; estas no necesariamente estaban en las bibliotecas, pero seguramente sí formasen parte de una “librería” las “pinturas devotas” que figuran en el inventario de San Javier y en otros pueblos (Brabo, 1872c, p. 97).³⁶ La presencia de objetos para la escritura y de pinturas decorativas sugiere que las bibliotecas eran espacios complejos, algo así como un taller de trabajo de los misioneros y una estancia de reclusión para una meditación de cuño ignaciano (al respecto ver los capítulos 5 y 6). Esto no era inusual en la época; más aún, en ocasiones las bibliotecas incluían objetos destinados a suscitar la curiosidad o la observación (Rozzo, 2016). En las misiones, este fue el caso únicamente de la “librería” de Candelaria, que, aparte de sus millares de volúmenes, contenía “un anillo solar grande con su aguja y nivel, un antejo ó tubo bueno, tres globos de madera, una mesa y una papelerá” (Brabo, 1872c, p. 272).³⁷ La acumulación de libros determinaba la necesidad de adquirir y constituir estructuras materiales para el sostenimiento de la cultura del libro en las reducciones. En esas estructuras —en esas estanterías—, los jesuitas también pudieron prolongar una distribución jerárquica de los libros, asociada a una organización religiosa del saber.³⁸

³⁶ El inventario que menciona más detalladamente los cuadros es, tal vez, el de Santo Tomé (Brabo, 1872c, pp. 210–218).

³⁷ Félix de Azara afirmó que al menos uno de los objetos científicos de esta “librería” había sido “fabricado por el P. Diego Suarez” (Azara, 1790/1904, p. 95), en referencia al misionero astrónomo Buenaventura Suárez, que había residido en la vecina reducción de San Cosme y Damián. Asúa confirma esta aseveración (Asúa, 2014, p. 227). Evidentemente, las autoridades de las misiones decidieron, tras la muerte de Suárez, trasladar estos objetos a la capital.

³⁸ Los datos de los inventarios podrían ser suficientes para reconstruir de manera virtual el aspecto de una biblioteca misional. Esto permitiría apreciar con claridad la manera como la distribución de los libros configuró una espacialidad misional específica. Desde hace algunos años existen proyectos sobre realidad virtual enmarcados en las humanidades digitales que apuntan precisamente a reconstruir bibliotecas del pasado. Véase, por ejemplo, uno de los adelantos del proyecto *Virtual Interiors*:

4.6. La distribución y organización de libros en las bibliotecas

4.6.1. “Bibliothecas”

Para entender la distribución de libros al interior de las estanterías de las bibliotecas, es necesario dar un paso atrás hacia las “bibliothecas”. Estas eran bibliografías que —desde el siglo XVI en adelante— ofrecían una propuesta de clasificación de una parte o la totalidad de la producción impresa, canalizando de este modo un orden del saber, una concepción específica del mundo y una jerarquía entre los diversos componentes de lo real (Blair, 2010b; Bouza, 1992; Chartier, 1994a). Algunos de los autores más representativos de estas bibliotecas “sin muros” o “portátiles” fueron Conrad Gessner (1516-1565), Justo Lipsio (1547-1606), Gabriel Naudé (1600-1653) y Nicolás Antonio (1617-1684). Los jesuitas también redactaron “bibliothecas”, centradas no en la totalidad de la producción impresa, sino en la porción católica de la misma o en los escritos de la propia Compañía de Jesús (Miguel Alonso, 2003; Rubio Hernández, 2014, pp. 61–63; Tezanos, 2015, pp. 111–115). Las más significativas fueron *Bibliotheca Selecta* (Roma, 1593) de Antonio Possevino (1533-1611) y *Musei sive Bibliothecae* (Lyon, 1635) de Claude Clément (†1642). En el ámbito hispánico, Pedro de Ribadeneira (1526-1611) produjo *Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Iesu Catalogus* (Amberes, 1608), que es en verdad una biobibliografía y que luego fue reeditada y ampliada por André Schott (1552-1629) en 1613, por Philippe Alegambe (1592-1652) en 1643 y por Nathanael Southwell (†1676) en 1676, ya en los dos últimos casos con el título de *Bibliotheca Scriptorum Societatis Ieus*.³⁹ En paralelo, Jean Garnier (1612-1681) publicó anónimamente *Systema Bibliothecae Collegii Parisiensis Societatis Iesu* (París, 1678), un catálogo de los libros de los colegios jesuíticos de París.

Estos textos configuran una disposición del saber que otorga una primacía simbólica definida a la religión católica (Gráfico 4.II). La bibliografía de Possevino es una clasificación de conocimientos específicamente católicos, es decir, autorizados en el contexto general de la Contrarreforma católica. La estructuración es temática y descendente: la “Divina Historia” es

<https://virtualinteriors.humanities.uva.nl/2020/07/02/private-libraries-as-microcosmos-of-knowledge-travelling-through-time-and-space-with-pieter-de-graeffs-book-collection/> [consultado 1/9/2022].

³⁹ Esta biobibliografía sería prolongada en el siglo XIX por Augustin y Alois de Backer y Carlos Sommervogel, dando lugar a la *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus* que constituye una obra de referencia clave hasta el día de hoy (Danieluk, 2006). Recientemente, la Compañía de Jesús ha dado un paso hacia el universo digital al proponerse construir un novedoso “Sommervogel Online” (Volk & Staysniak, 2016).

Capítulo 4

la fuente primaria del saber, por lo que aparece en primer lugar; luego la *Bibliotheca Selecta* avanza hacia las regiones en que el catolicismo no estaba consolidado (al final del primer volumen) y las disciplinas no teológicas (en el segundo) (Romano, 2011). El *Musei...* de Clément fue propuesto como modelo para la biblioteca del Colegio Imperial en Madrid. Esta organización, posiblemente conocida por los jesuitas españoles que viajaron al Paraguay, es menos lineal que la de Possevino: temas evidentemente religiosos, como “Historici sacri” o “Pii, Ascetici”, se ubican hacia el final, junto con una novedosa categoría para los libros de lenguas orientales. El *Systema Bibliothecae...* de Garnier es el catálogo de las “librerías” jesuíticas de París. La propuesta de organización es sumamente detallada; el orden es descendente, pero los temas están estructurados en diversos bloques, algunos de los cuales son “Cimelium” (es decir, “reliquia”, en el sentido de códices valiosos) y “Heterodoxia”. Por su parte, la obra de Ribadeneira tiene un orden alfabético primario, pero incluye a manera de apéndice una estructuración temática, que, sobre todo en las ediciones tardías, es también claramente descendente, pues avanza desde la Biblia y la teología escolástica hacia diversas ciencias, las humanidades y las lenguas “peregrinas” y “vulgares” —cuya sección final es “Linguis transmarinis”, o sea los idiomas no europeos—. Los jesuitas utilizaron estas jerarquías ideales para distribuir espacialmente los volúmenes dentro de las “librerías”. Los inventarios de bibliotecas europeas que se conservan muestran en general la adopción de estos modelos, aunque también una adaptación a lo largo del tiempo asociada a la progresiva acumulación de volúmenes. Esta derivó en la aplicación de clasificaciones cada vez más detalladas y en la redacción de catálogos alfabéticos, especialmente funcionales en los casos de grandes depósitos librarios (Vacalebre, 2016, pp. 114–144).

Capítulo 4

Possevino. *Bibliotheca Selecta...*

Prima parte

- ☛ Divina Historia, sive Theologia positiva, et Apparatus ad eam
- ☛ Theologia Scholastica, et Practica, sive de casibus conscientiae
- ☛ Theologia catechetica ad domesticos fidei instituendos
- ☛ De Seminariis Ordinum Regularium, etiam Militarium
- ☛ Ratio amanter agendi cum Graecis, Rutenis, seu Moscicis, et aliis qui ritus graecorum sequuntur
- ☛ Ratio agendi cum haereticis variarum sectarum
- ☛ De Atheismis Lutheri, Melanchtonis, Calvinii, Besae, Ubiquetariorum, Anabaptistarum, Puritanorum, Arianorum, et aliorum fidei hostium
- ☛ Ratio agendi cum Iudaeis, Saracenis, et Agarenis, sive Mahometanis, et Sinensibus
- ☛ Ratio agendi cum reliquis gentibus, praecipue Indis novi Terrarum orbis, et Japoniis

Secunda parte

- ☛ De Iuris prudentia
- ☛ De Philosophia generationes, mox de Platonica, deinde de aristotelica, et eius interpretibus
- ☛ De medicina generatim, mox de Hippocrate Choo, et Galeno
- ☛ De Mathematicis, ubi item de Architectura ad Religiosos praesertim spectante, deque Cosmographia, et Geographia
- ☛ De Humana Historia
- ☛ De Poesi, et Pictura Ethnica, vel fabulosa collatis cum vera, honesta et sacra
- ☛ De Cicerone collato cum Ethnicis, et sacris Auctoribus: cuius occasione agitur de ratione conscribendi Epistolas, et de arte dicendi etiam Ecclesiastica

Clément. *Musei sive bibliothecae...*

- ☛ Biblia sacra
- ☛ Patres Latini
- ☛ Patres Graeci
- ☛ Scripturae sacrae interpretes
- ☛ Controversiarum de Fide disceptatores
- ☛ Concionatores
- ☛ Theologi Scholastici
- ☛ Theologi morales
- ☛ Ius canonicum
- ☛ Ius civile
- ☛ Philosophia contemplativa
- ☛ Philosophia moralis
- ☛ Mathematici
- ☛ Physiologi
- ☛ Medici
- ☛ Historici sacri
- ☛ Historici prophani
- ☛ Philologi Polyhistores
- ☛ Oratores, Rhetores
- ☛ Poetae
- ☛ Grammatici
- ☛ Pii, Ascetici
- ☛ Codices manuscripti
- ☛ Hebraei, Chaldaici, Syriaci, Arabici, Aethiopici

Garnier. *Systema bibliothecae...*

Theologia

- ☛ Biblia
- ☛ Glossatores, Critici, Tractatores, Catenae
- ☛ Interpretes primum solius veteris, deinde solius novi Testamenti
- ☛ Collectiones Patrum utriusque linguae, Bibliotheca Patrum vocantur
- ☛ Patres Graeci
- ☛ Patres Latini
- ☛ Theologi scholastici
- ☛ Polemici, seu controversiarum de Religione tractatores
- ☛ Morales seu Casuistae
- ☛ Ascetici
- ☛ Concionatores

Philosophia

- ☛ Philosophi
- ☛ Mathematici
- ☛ Medici
- ☛ Grammatici
- ☛ Oratores
- ☛ Poetae
- ☛ Philologi

Historia

- ☛ Geographi
- ☛ Chronologi
- ☛ Historia Universalis, quae Ecclesiasticam et politicam complectitur
- ☛ Historia Ecclesiae universalis
- ☛ Historia Ecclesiarum particularium
- ☛ Historia Ordinum Religiosorum
- ☛ Historia Sanctorum
- ☛ Historia Graeca
- ☛ Historia Romana
- ☛ Historia Italica
- ☛ Historia Gallica
- ☛ Historia Hispanica
- ☛ Historia Germanica
- ☛ Historia Belgica
- ☛ Historia Anglica
- ☛ Historia Septentrionalis, Daniae, Sueciae, etc.
- ☛ Historia regnorum conterminorum Turcis, Hungariae, Poloniae, Moscoviae, etc.
- ☛ Historia peregrina seu novi orbis
- ☛ Historia Gentilitia
- ☛ Historia Literaria
- ☛ Historia Iconologica
- ☛ Historia Naturalis
- ☛ Historia Artificialis
- ☛ Historia Fabulosa

Eunomia

- ☛ Concilia et Literae Pontificum
- ☛ Ius Canonicum
- ☛ Ius Civile Romanum
- ☛ Ius Gallicum
- ☛ Ius externum varium
- ☛ Ius Gentium

Cimelium

- ☛ Libri manuscripti Graeci
- ☛ Libri manuscripti Latini
- ☛ Libri manuscripti peregrinarum Linguarum
- ☛ Libri manuscripti nondum editi PP. Societ. Jesu
- ☛ Libri manuscripti aliorum nondum editi

Heterodoxia

- ☛ Impios et Infideles
- ☛ Lutheranos prodromos et Lutheranos ipsos
- ☛ Zwinglianos
- ☛ Calvinistas Gallici nominis
- ☛ Calvinistas Batavos cum Palatinis et aliis Germanis
- ☛ Anglos Protestantes
- ☛ Socinianos
- ☛ Recentissimos

Pedro de Ribadeneira. *Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Iesu... (1608)*

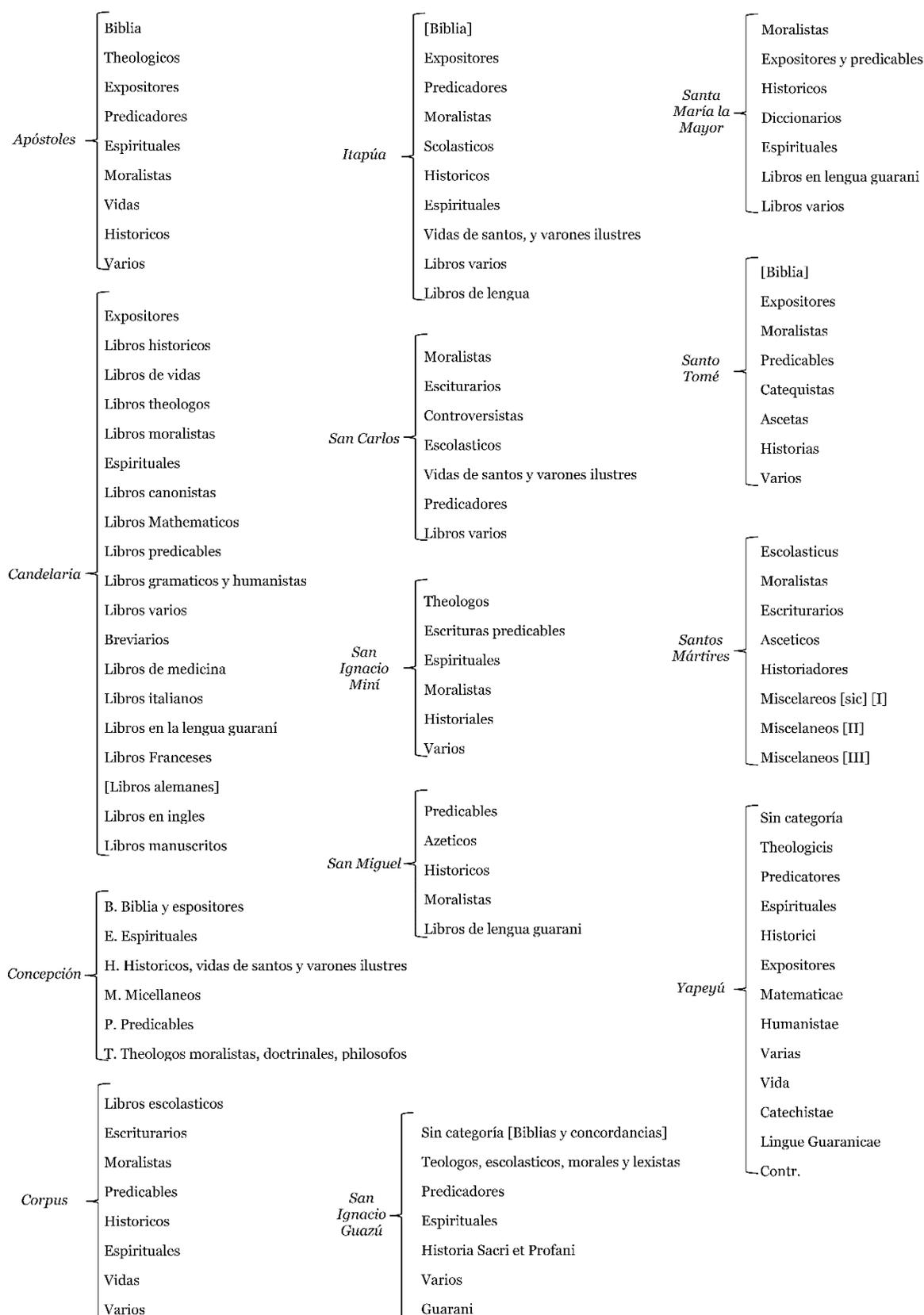
- ☛ In Vetus Testamentum.
- ☛ In Novum Testamentum
- ☛ In Biblia
- ☛ Scholastici Theologia
- ☛ De morali Theologia, seu casibus conscientiae
- ☛ Homiliarum et sacrarum concionum scriptores
- ☛ Catechismi variis linguis
- ☛ Controversias et adversus haereticos qui scripserint
- ☛ Ascetici, seu spirituales sociorum libri
- ☛ De Eucharistia et Missae sacrificio
- ☛ Mariae Virginis
- ☛ De sanctorum vitis et clarorum virorum
- ☛ Preces variorum
- ☛ In Concilia et synodos
- ☛ Historia a sociis illustrata
- ☛ Indica qui scripserint
- ☛ Mathematica
- ☛ Conversa a graeco sermone
- ☛ Illustrati scriptores sacri, et patres
- ☛ Philosophica
- ☛ Rethorica et Oratoria
- ☛ Grammatici et Philologi
- ☛ Peregrinarum linguarum interpretes
- ☛ Ignatii et Societatis Innocentia

Pedro de Ribadeneira. *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu... (1676)*

- ☛ Sacra Scriptura
- ☛ Theologia Scholastica
- ☛ Theologia Moralis seu Casus Conscientiae
- ☛ Theologia Paraenetica, seu Homiliae et Conciones
- ☛ Theologia Catechetica, seu Catechismi Variis linguis
- ☛ Theologia Polemica, seu Controversiae cum Haereticis, et Infidelibus
- ☛ Theologia Ascetica, seu libri Spirituales
- ☛ Theologia Mystica, seu Meditationes et Preces
- ☛ Theologia exemplaris, sive vitae Chrisit, et B. Virginis, Sanctorum, et Clarorum hominum
- ☛ Theologia positiva, seu Concilia, Synodi, Ius Canonicum Decreta Pontificum, et Patres illustrati
- ☛ Historia illustrata
- ☛ Philosophica
- ☛ Mathematica
- ☛ Oratoria
- ☛ Poetica
- ☛ Grammatica
- ☛ Linguae Peregrinae
- ☛ Societatis Iesu defensa
- ☛ Exempla Virtutum variarum, quae de Scriptoribus Societatis in hoc opere referuntur

Gráfico 4.II. Organización del saber en “bibliothecas” jesuíticas (basado en Clément, 1635; Garnier, 1678; Possevino, 1593a, 1593b; Ribadeneira, 1608, 1676).

Capítulo 4



*Gráfico 4.III. Organización del saber según los inventarios de las misiones.*⁴⁰

⁴⁰ Basado en los documentos de las notas 3, 4 y 7 de la introducción.

4.6.2. *Organización del saber en las misiones*

Una biblioteca de algunos centenares de libros no requiere, necesariamente, una estructuración específica; cualquier persona habituada a la misma podría encontrar los volúmenes que necesitase, incluso en ausencia de instrumentos descriptivos. Sin embargo, los jesuitas rotaban constantemente entre las distintas reducciones, con lo que ninguno llegaría a tener un cabal conocimiento de lo que había en cada biblioteca. Además, como lo indicó Nusdorffer en 1745, los misioneros querían tener conocimiento de las posesiones bibliográficas de todas las reducciones, “para que sabiendo cada uno los libros que hay en todos los pueblos, pueda recurrir a ellos el que tuviere deseo de leerlos”. Las bibliotecas misionales necesitaban entonces un orden; sin embargo, ningún catálogo previo a la expulsión se ha conservado. En consecuencia, para entender la organización espacial del saber en las misiones es necesario recurrir a los inventarios. Como lo indiqué en la introducción de la tesis, estos fueron redactados por los propios misioneros y no por funcionarios de la Corona, lo que constituye una rareza histórica en el contexto general del extrañamiento (García Gómez, 2010; García-Monge Carretero, 2004; Miguel Alonso, 2004). Las normas sobre la producción de estos papeles establecían que los listados de volúmenes debían ser alfabéticos, pero ni jesuitas ni funcionarios respetaron estos preceptos a rajatabla. Los inventarios de las reducciones de guaraníes tienen organización alfabética ciertamente, pero también temática y por formato o tamaño, además de unos pocos pueblos sin orden alguno. Las posibilidades no se excluyen entre sí: seguramente todas las “librerías” tenían un orden elemental por tamaño, puesto que en la época era común colocar los volúmenes más grandes o pesados en los estantes inferiores y los más pequeños o livianos en los superiores (Benito Moya, 2012a, p. 21; Miguel Alonso, 2003). En el caso de los pueblos con organización temática, es evidente que esta estructuración reflejaba un ordenamiento físico. De lo contrario, habría que pensar que los misioneros removieron todos los volúmenes de los estantes, los reordenaron temáticamente y, tras esta tarea, redactaron los inventarios, todo esto en el momento en que estaban siendo expulsados. La organización temática de las bibliotecas puede considerarse entonces el reflejo de una distribución física de los libros: es, también, la expresión de una configuración de espacios específicos dentro de los estantes y de los aposentos mismos de las “librerías”.

Los inventarios de siete reducciones carecen de orden para los libros: Nuestra Señora de Fe, San Borja, San Cosme, San Francisco Javier, San Juan, San Lorenzo y Santiago.⁴¹ Lo

⁴¹ Para las respectivas citas documentales de estos inventarios, véanse las notas 3 y 4 en la introducción.

mismo sucede con los libros del aposento del cura en Candelaria. Los de solo cuatro pueblos están estructurados alfabéticamente: San José, Santa Rosa, Santo Ángel y Trinidad.⁴² Los inventarios de dos pueblos están ordenados por formatos o tamaños (Jesús y San Luis Gonzaga) y además hay tres pueblos de los que no existe inventario completo, sino únicamente una contabilización de volúmenes que se presenta por formato (La Cruz, Loreto y Santa Ana).⁴³ La “librería” del aposento del superior en Candelaria estaba organizada en números — seguramente estantes—, pero solo había coherencia a nivel de tópico en unos pocos de ellos.⁴⁴ En cambio, los inventarios con una organización temática definida son doce: Apóstoles, Concepción, Corpus, Itapúa, San Carlos, San Ignacio Guazú, San Ignacio Miní, San Miguel, Santa María la Mayor, Santo Tomé, Santos Mártires y Yapeyú. La “librería” central de Candelaria tenía una organización sumamente compleja: era primariamente temática, pero cada uno de los temas estaba subdividido en formatos; además, contenía secciones específicas para diversos idiomas. Esto probablemente significa que había una estantería para cada uno de los temas (e idiomas), dividida en estantes para cada uno de los formatos. La distribución en sí y las categorías temáticas utilizadas eran divergentes entre los pueblos. A grandes rasgos, los rótulos más comunes eran: Biblias y expositores (también llamado “escriptorios” y a veces dividido en dos grupos), teología escolástica (o simplemente teología), teología moral, predicación, espiritual (o ascética), hagiografía (“vidas”, “vidas de santos y varones ilustres”, historia sacra), historia, lenguas indígenas (o guaraní) y “Varios” o “Misceláneos” (véase Gráfico 4.III). La categoría de controversia (es decir, obras polémicas) solo existía en dos pueblos, pero los textos que allí se ubicaron solían ser incluidos en teología escolástica en otras reducciones.

Registrar, organizar y distribuir espacialmente los libros dentro de los estantes es una tarea problemática, que exige la toma de decisiones específicas (Parada, 2012, pp. 80–90), en particular en un universo categorial con pocas opciones. Por eso, algunos inventarios poseen la sección de “varios”: este rótulo “comodín” permitía a los jesuitas ubicar una serie de volúmenes cuyo contenido no se ajustaba con perfección a su estructura de saber. En Itapúa,

⁴² Santa Rosa y Santo Ángel tenían bibliotecas grandes, de modo que tal vez esto haya estimulado la adopción de un orden alfabético. Pero no puede decirse lo mismo de San José ni de Trinidad. Por lo demás, es posible que la organización alfabética fuese aplicada exclusivamente al inventario —tal y como lo exigían las normas—, sin que esto fuese el reflejo de una distribución física.

⁴³ El inventario de San Nicolás no contiene el detalle de los libros, sino únicamente la contabilización, pero en este caso no se sugiere orden ninguno.

⁴⁴ Los distintos estantes estaban numerados desde el 1 hasta el 17, pero el 4 y el 6 estaban repetidos, mientras que el 11 y el 13 eran inexistentes. En el número 2 había libros fundamentalmente de derecho canónico, mientras que en el 4 y en el 4 bis se conservaban varios textos de humanidades, poesía latina y de la Antigüedad romana. Los restantes estantes o números no exhiben mayor coherencia temática. Véase ANCh, vol. 141, ff. 111v-116v.

por ejemplo, el rótulo incluía libros sobre ceremonial litúrgico, medicina, gramática, arquitectura, ciencias varias, *El ingenioso hidalgo Don Quixote de La Mancha* y la obra de Lope de Vega, etc.⁴⁵ En San Ignacio Miní había cartas de Francisco Javier, reglas jesuíticas, el *Elogia Societatis Iesu* de Cristóbal Gómez, un martirologio, *El superior instruido* de Antonio Machoni, textos de matemática y geometría, las comedias de Plauto, un “Arte de la lengua vazquenze”, una obra de Francisco Garau, un “Tratado de pintura y escultura” en italiano, breviarios y misales y el *Lunario de un siglo* de Buenaventura Suárez, entre otros.⁴⁶ Entre los “varios” de Corpus había libros de geografía, historia, gramática, liturgia, breviarios, medicina, música, reglas jesuíticas, martirologios, catecismos y, de nuevo, el *Lunario* de Suárez y *Elogia Societatis Iesu* de Gómez.⁴⁷ Un caso significativo es el de la “librería” central de Candelaria, que tenía categorías específicas para gramática, derecho canónico, matemática y medicina, pero aun así también contaba con una sección de “varios”, en la que había cuadernillos, obras de ejercicios espirituales y meditación, reglas jesuíticas, breviarios, las cartas de Francisco Javier, “Villansicos para la Noche Buena”, “Historia de los animales terrestres”, *El superior instruido* de Machoni y libros que hoy consideraríamos literatura, como la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz, la obra de Francisco de Quevedo y *Don Quixote*.⁴⁸ Como es evidente, varios de los títulos ubicados en esta categoría se repetían en distintos pueblos.

La distribución temática exhibe algunas incongruencias. En Yapeyú había varios tomos de un diccionario de español en la categoría de lengua guaraní, tal vez un síntoma de su uso.⁴⁹ El *Institutum Societatis Iesu* y los textos de reglas de la Compañía de Jesús en general no tenían un lugar claro: a veces fueron colocados en espiritual⁵⁰ y otras en historia,⁵¹ además de varios. Historia, al parecer, era una categoría que recibía libros de difícil clasificación: en Corpus se colocó allí un evidente texto de teología moral, “Casos raros de la confesion”,⁵² mientras que en Santa María la Mayor se guardó la obra de Francisco Garau, dos *Lunarios* de Buenaventura Suárez y varios textos de matemática.⁵³ La producción de Benito Jerónimo Feijóo y Martín

⁴⁵ ANCh, vol. 143, ff. 225r-226r.

⁴⁶ AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 24, ff. 20v-23r.

⁴⁷ ANCh, vol. 143, ff. 297r-298r.

⁴⁸ AGN AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, ff. 33r-34v. En la sección varios de Candelaria también se ubicaba un tomo *in quarto* de “Carta de Don Jose de Antequera y Castro”. Probablemente se trate de la *Carta que el Señor Doctor D. Ioseph de Antequera y Castro... Escribio al Ill.mo. y R.mo. Señor Obispo de el Paraguay...*, editada por la imprenta guaranítica en San Francisco Javier en 1727 (Antequera y Castro, 1727; Furlong, 1953a, pp. 410–417).

⁴⁹ ANCh, vol. 142, f. 48r.

⁵⁰ ANCh, vol. 143, f. 223r (Itapúa) y AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 18, 15v-16r (San Ignacio Guazú).

⁵¹ ANCh, vol. 143, f. 21r (San Miguel).

⁵² ANCh, vol. 143, f. 293v.

⁵³ ANCh, vol. 142, f. 226r-v.

Sarmiento solía quedar ubicada en historia.⁵⁴ El libro *El superior instruido* de Antonio Machoni cambiaba de categoría en función de las reducciones: fue colocado por ejemplo en varios, espiritual e historia.⁵⁵ *Don Quixote* por lo general fue incluido en la sección de varios, pero en el pueblo de Yapeyú los dos tomos de esta obra fueron incorporados en “Vida [de santos]”, probablemente porque algunas ediciones del libro llevaban por título *Vida y hechos del ingenioso hidalgo Don Quixote de La Mancha*.⁵⁶ Indudablemente, varias de estas ubicaciones tenían sentido para los contemporáneos, pero algunas debieron ser producto del error, el descuido y el desorden.⁵⁷

Entre los distintos pueblos, la llave de clasificación del saber ciertamente varía, pero existe una tendencia en la progresión temática. Si se eliminan las variaciones nominales mencionadas y se reducen a “Miscelánea” algunas categorías que solo existen en ciertos pueblos, esta tendencia se hace evidente (para esto, véanse en particular los colores de la Tabla 4.III). El hecho de que la estructuración sea a grandes rasgos similar en varias misiones sugiere que existieron órdenes generales para todas las bibliotecas, aunque la aplicación concreta debió ser deficiente. Los libros que figuran en primer lugar son usualmente las Biblias y los textos expositores (color verde oscuro); a continuación, suele seguir la teología escolástica —en tanto que conocimiento orientado a Dios—; después, la teología moral, la rama más práctica dentro de esta disciplina. Los siguientes tópicos están asociados a la actividad pastoral (predicación y literatura espiritual) y el saber histórico (historia profana y sacra o hagiografías). Posteriormente, los temas misceláneos y, por último, la lengua guaraní. Este orden del saber revela que los conocimientos religiosos se ubicaban en una posición jerárquica, en cierto modo

⁵⁴ ANCh, vol. 141, ff. 37v-38r (Apóstoles); ANCh, vol. 142, f. 42r (Yapeyú); ANCh, vol. 143, ff. 21r (San Miguel) y 223r (Itapúa).

⁵⁵ Varios: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 33v (Candelaria); ANCh, vol. 141, f. 38v (Apóstoles); ANCh, vol. 142, f. 44v (Yapeyú); ANCh, vol. 143, f. 298r (Corpus); ANCh, vol. 150, f. 243v (San Carlos); AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 24, f. 21r (San Ignacio Miní). Espiritual: ANCh, vol. 141, f. 144r (Concepción); ANCh, vol. 142, f. 277r (Santos Mártires); AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 18, f. 15r (San Ignacio Guazú). Historia: ANCh, vol. 142, ff. 124v y 226r (Santo Tomé y Santa María la Mayor).

⁵⁶ ANCh vol. 142, f. 47r. En todas las misiones identifiqué veinte volúmenes de Cervantes.

⁵⁷ La ubicación de los libros de lenguas indígenas también puede ser materia de análisis. En tanto que la “librería” central de Candelaria poseía la categoría de libros *en guaraní* (y no de lenguas indígenas en general), las gramáticas y vocabularios de quechua y lule debieron ser ubicadas en “Libros gramaticos y humanistas”: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 32r. En Corpus, seis tomos de *Sermones y exemplos en la lengua guaraní* (San Francisco Javier, 1727) de Yapuguay se colocaron en “Predicables” y un tomo de “Egemplos” (¿quizás solo la última parte del impreso recién mencionado?) directamente en “Vidas” (ANCh, vol. 143, ff. 292v y 296v). En Mártires, catorce volúmenes del *Ara poru* (Madrid, 1759-1760) se guardaron en la sección espiritual (ANCh, vol. 142, f. 278r). Concepción carecía de sección para lenguas indígenas; allí el *Ara poru* también estaba ubicado en “Espirituales”, mientras que los demás impresos se guardaban en miscelánea (ANCh, vol. 141, ff. 145r-146v). En Yapeyú, aunque había una categoría específica para estos libros, los textos guaraníes se ubicaron también en varias categorías, como “Predicadores”, “Varias” y “Catechistae” (ANCh, vol. 142, ff. 34r, 45r y 47v).

iluminando a los que seguían después. La progresión tiene hondas raíces en el pensamiento jesuítico: al analizar la *Bibliotheca Selecta* de Possevino, Antonella Romano propuso que los jesuitas estructuraron el saber católico a partir de una arquitectura intelectual linealmente construida desde Dios y basada fundamentalmente en Europa. Las Indias y el Nuevo Mundo aparecen ubicados en esta bibliografía en un último lugar, alejados del conocimiento bíblico primario (Romano, 2011). Possevino, cuyo trabajo como jesuita estuvo enfocado en Europa del Este, prolongaba la tradición occidental de las enciclopedias —que habitualmente comenzaban por el estudio de los dioses y avanzaban progresivamente hacia el mundo histórico y natural (Mignolo, 2003, pp. 186–202)— y adosaba los conocimientos novedosos adquiridos en el Renacimiento únicamente a manera de apéndice.

Podría pensarse que los misioneros aplicaron una organización occidental —incluso eurocéntrica— del saber. La estructura aquí mencionada sin duda tiene origen en Europa, así como también la mayoría de los volúmenes conservados en las “librerías” (recuérdese en este punto el capítulo 3). Pero el orden que figura en la Tabla 4.III parece deberle menos a Possevino que a las ediciones tardías de *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* de Alegambe y Southwell. Estas son las únicas que colocan en primer lugar a la Biblia, en una posición intermedia a la literatura espiritual y en una categoría final a las lenguas indígenas. Además, de todas las bibliografías jesuíticas que he mencionado, la *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* era la única que se encontraba en las reducciones. En la “librería” central de Candelaria existía un volumen en folio de “Biblioteca Scriptorum Societatis Jesu”, sin mayores detalles.⁵⁸ En Apóstoles había una “Bibliotheca scriptorum S.J. Padre Ribadeneira et aliorum”.⁵⁹ En Mártires se guardaba un tomo de “Viblioteca Societatis Jesu”.⁶⁰ En Santo Tomé existía un tomo en folio de “Viblioteca Scriptorum Societatis Jesu” atribuido directamente a Alegambe.⁶¹ En Nuestra Señora de Fe había una “Biblioteca del padre Rivadeneira”, impresa en Roma en 1676.⁶² Los jesuitas del Paraguay prefirieron utilizar esta popular biobibliografía —redactada originalmente en un contexto hispánico— antes que otras propuestas surgidas al interior de la Compañía de Jesús.

Ahora bien, en la *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* los conocimientos estrictamente históricos sobre el Nuevo Mundo no figuran en una categoría final o anexa, sino

⁵⁸ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 12r.

⁵⁹ ANCh, vol. 141, f. 36v.

⁶⁰ ANCh, vol. 142, f. 279v.

⁶¹ ANCh., vol. 142, f. 126r.

⁶² AGN, Sala IX, “Índice delos libros del pueblo de Nuestra Señora de Fee” 17-4-4, f. 1r. También en la biblioteca del Colegio Máximo de Córdoba la única bibliografía era *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (Benito Moya, 2011, pp. 217–220).

Capítulo 4

dentro de la sección “Historia illustrata”, bajo el rótulo “Indica, sive de Asia, Africa, America, Historicae Relationes” (Ribadeneira, 1676, pp. 908–911). Del mismo modo, los libros históricos y hagiográficos sobre el Paraguay en particular o América en general estaban en las bibliotecas misionales en la sección de historia o hagiografía.⁶³ Aunque se basaba en Ribadeneira, la ubicación de los libros en guaraní en una sección final debía tener un sentido práctico: estos eran probablemente los libros utilizados cotidianamente por los misioneros y, tal vez más significativamente, los únicos a los que podría llegar a tener acceso (una parte de) la población indígena. Los misioneros combinaron entonces una taxonomía mental que postulaba la primacía de los saberes bíblicos y teológicos con la necesidad de organizar la práctica concreta, asociada a la evangelización y las tareas pastorales. La ubicación de los volúmenes dentro de las estanterías configuraba así una estructuración jerárquica del saber, canalizando la idea de la centralidad de la religión católica y definiendo al mismo tiempo un lugar para conocimientos eminentemente pragmáticos. El espacio de la biblioteca aparece así atravesado por la realidad misional y el papel de los jesuitas en ella.

⁶³ Solamente en una reducción, Santo Tomé, he percibido la existencia de algo así como un estante específico del Paraguay. En efecto, el inventario de esta misión lista, uno tras otro, *Insignes misioneros* (Pamplona, 1687) de Jarque, la *Descripcion chorographica* sobre el Chaco (Córdoba, 1733) de Lozano, la hagiografía de Lizardi de este mismo autor, la *Relacion historial* de Chiquitos de Fernández y *Las siete estrellas* (Córdoba, 1732) de Machoni (ANCH, vol. 142, f. 124v). En Concepción sucedía algo similar: la *Relación* de Fernández, la biografía de Lizardi de Lozano, la *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (Madrid, 1754-1755) del mismo autor y *Las siete estrellas* estaban ubicados juntos (ANCH 141, 146r).

Capítulo 4

Pueblo	Categoría 1	Categoría 2	Categoría 3	Categoría 4	Categoría 5	Categoría 6	Categoría 7	Categoría 8	Categoría 9
Apóstoles	Teología escol.	Biblias y exp.	Predic.	Guaraní	Espiritual	Teología moral	Hagiog.	Historia	Misc.
Candelaria	Biblias y exp.	Historia	Hagiog.	Teología escol.	Teología moral	Espiritual	Predic.	Misc.	Guaraní
Concepción	Biblias y exp.	Espiritual	Historia	Hagiog.	Misc.	Predic.	Teología moral	Guaraní	Teología escol.
Corpus	Teología escol.	Biblias y exp.	Teología moral	Predic.	Historia	Espiritual	Hagiog.	Guaraní	Misc.
Itapúa	Biblias y exp.	Predic.	Teología moral	Teología escol.	Historia	Espiritual	Hagiog.	Misc.	Guaraní
San Carlos	Biblias y exp.	Teología moral	Teología escol.	Hagiog.	Predic.	Historia	Espiritual	Misc.	Guaraní
San Ignacio Guazú	Biblias y exp.	Teología moral	Teología escol.	Predic.	Espiritual	Historia	Hagiog.	Misc.	Guaraní
San Ignacio Miní	Teología escol.	Predic.	Espiritual	Teología moral	Historia	Misc.	Guaraní		
San Miguel	Predic.	Espiritual	Historia	Teología moral	Guaraní				
Santa María la Mayor	Teología moral	Biblias y exp.	Predic.	Historia	Misc.	Espiritual	Guaraní		
Santo Tomé	Biblias y exp.	Teología moral	Predic.	Espiritual	Historia	Misc.			
Santos Mártires	Teología escol.	Teología moral	Biblias y exp.	Espiritual	Historia	Misc.	Guaraní		
Yapeyú	Teología moral	Teología escol.	Predic.	Espiritual	Historia	Biblias y exp.	Misc.	Hagiog.	Guaraní
Síntesis	Biblias y exp.	Teología escol.	Teología moral	Predic.	Espiritual	Historia	Hagiog.	Misc.	Guaraní

Tabla 4.III. Progresión temática en la organización del saber en las misiones.⁶⁴

4.7. Reflexiones finales

Las páginas anteriores mostraron que la distribución de volúmenes en las misiones de guaraníes siguió un patrón jerárquico, que se puede interpretar a partir de la idea de círculos concéntricos de progresiva acumulación de libros (Gráfico 4.IV). En primer lugar, la distribución de los textos en la provincia jesuítica del Paraguay privilegió algunos colegios sobre otros y definió un área específica de amplia concentración de libros, el territorio misionero guaraní, que en

⁶⁴ Basado en los inventarios mencionados en las notas 3, 4 y 7 de la introducción.

conjunto poseía más de doce mil tomos al momento de la expulsión. De este modo, las doctrinas de los ríos Paraná y Uruguay pueden concebirse como un primer círculo de acumulación. En segundo lugar, adentro de este círculo había otro —más estrecho— conformado por una serie de reducciones en torno al Paraná, cuyas bibliotecas eran más grandes que las de otros pueblos: Corpus, San Ignacio Miní, Itapúa. En tercer lugar, al interior de este perímetro se ubicaba otra circunferencia, constituida por la reducción de Candelaria, sede de residencia del superior de las misiones y pueblo que en conjunto poseía más libros que prácticamente cualquier otra biblioteca institucional o privada de la región. En cuarto lugar, los volúmenes no estaban distribuidos equitativamente en los distintos espacios de cada reducción: adentro del pueblo había un círculo específico que los agrupaba, la “librería” ubicada en un aposento en la residencia de los jesuitas, junto a la iglesia. Por último, dentro de la biblioteca se configuraba una estructura jerárquica para la organización del saber, que —a tono con esta acumulación libresca escalonada— hacía destacar la primacía de la religión católica, reforzando así el carácter misional de las bibliotecas, destinadas fundamentalmente a nutrir las tareas pastorales de los jesuitas.

En síntesis, en las reducciones la distribución y acumulación de “los libros que hay en todos los pueblos” (Piana & Cansanello, 2015, p. 348) contribuyó a construir el espacio misional como un espacio densificado y jerarquizado, en parte como consecuencia de la estructura institucional y corporativa de la Compañía de Jesús —que asignaba responsabilidades administrativas diferenciales a distintos lugares—. En este sentido, la forma concreta de esta distribución “espacializada” de libros en las misiones y el establecimiento de bibliotecas de tamaño considerable asignaron un poder simbólico particular a los misioneros y a los lugares por ellos habitados, configurando de este modo un espacio recluso y solemne, restringido a la mayor parte de la población indígena de las reducciones, y en que se desarrollaban formas de leer peculiares (como detallaré en el capítulo 6). Umberto Eco escribió que la biblioteca, “rodeada de un halo de silencio y oscuridad”, es precisamente “una reserva de saber, pero solo puede preservar ese saber impidiendo que llegue a cualquiera” (Eco, 1982, p. 225): por su ubicación física, por su tamaño diferencial, por las normas que impedían el acceso a la población indígena no autorizada, las bibliotecas constituían una reserva de conocimientos, que funcionaba como una advertencia simbólica de que eran los educados jesuitas los directores del proceso de conversión detrás del proyecto misional. El mero establecimiento de las “librerías” formaba parte más general de la intención de dirigir y modificar los comportamientos y las prácticas que estaba detrás de la propuesta evangelizadora de los jesuitas y de la cultura barroca que acompañaba la circulación de libros en las doctrinas

Capítulo 4

en general. Como explicaré a continuación en el capítulo 5, los temas, los autores, los textos mismos de las estanterías contribuían también a este fin.

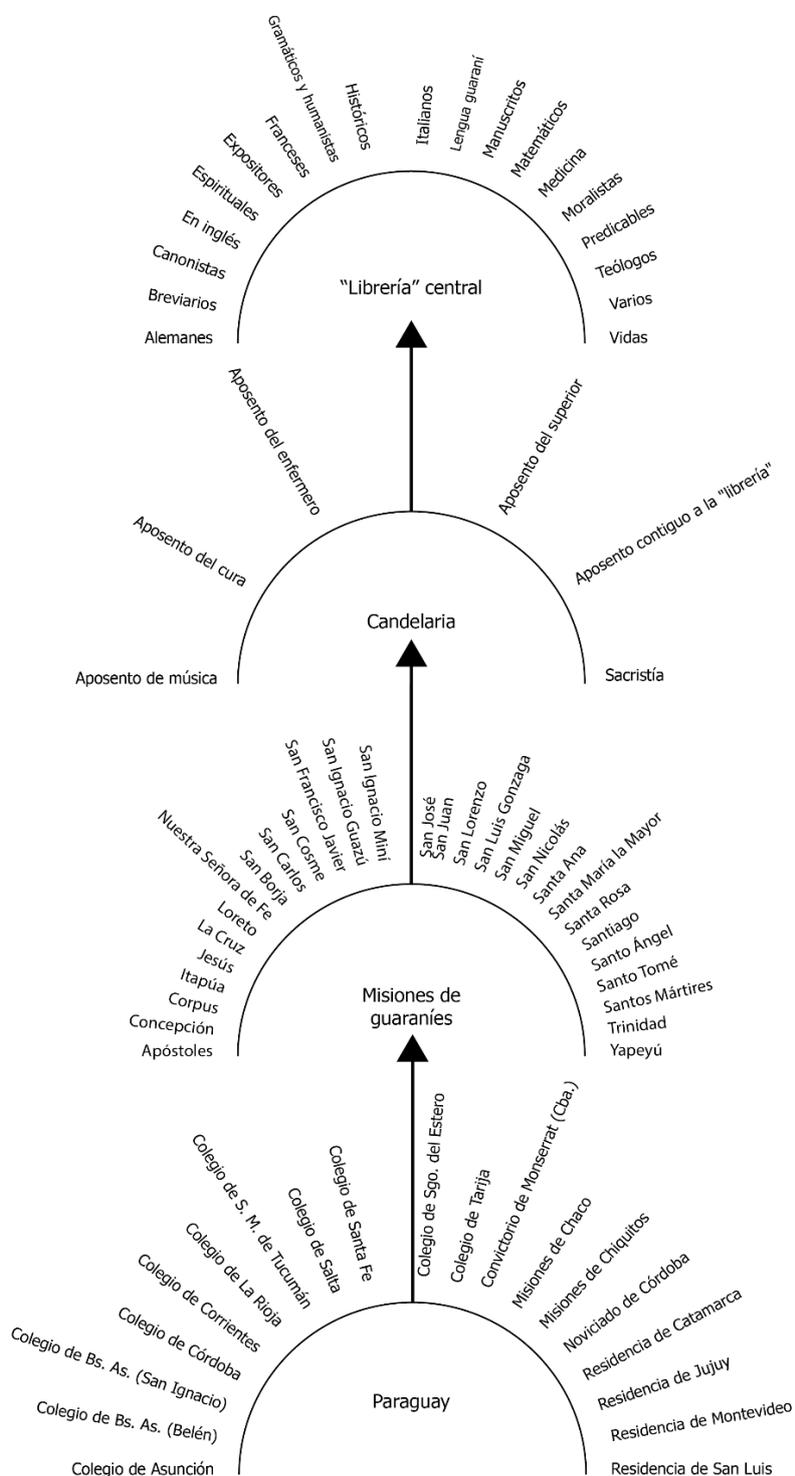


Gráfico 4.IV. Esquema de algunos círculos concéntricos de distribución y acumulación de libros en el Paraguay jesuítico y misiones de guaraníes (inspirado en Harris, 1999, p. 223).

CAPÍTULO 5

LOS LIBROS DEL CONQUISTADOR ESPIRITUAL. TEMAS Y AUTORES EN LAS BIBLIOTECAS MISIONALES

Como expliqué en el estado de la cuestión, los inventarios de las misiones fueron publicados por el coleccionista Francisco Javier Brabo (1825-1913) en la segunda mitad del siglo XIX. El comentario que este aficionado realizó al transcribir el primero de estos inventarios puede considerarse la mención inicial a los contenidos de las bibliotecas dentro de la historiografía sobre los pueblos de guaraníes. En la sección correspondiente a la reducción de Santa Ana (actual provincia de Misiones, Argentina), Brabo escribió una nota al pie que conviene citar *in extenso*:

Sigue el catálogo de los libros, que no insertamos, tanto por su extensión, como porque en su mayor parte consta de *obras de teología y devoción de poca importancia*, y que se repiten en casi todos los inventarios. Por estas razones, nos limitaremos en este y en los que siguen a indicar el número total de obras y a citar tan solo las que por estar escritas en lenguas de los indios, pueden ofrecer algún mayor interés, puesto que dan idea de los trabajos *verdaderamente útiles de los misioneros* (Brabo, 1872c, p. 9, subrayado mío).

De manera despectiva, este coleccionista imbuido de ideales modernizadores y anticlericales resumía como religión y lenguas indígenas el contenido de las bibliotecas. Esta síntesis de trazo tan grueso no es, sin embargo, errónea. La religión era omnipresente en la cultura del libro en la Edad Moderna y, como lo señaló Fernando Bouza, se leía para creer (Bouza, 1995, 2003; Chartier, 1994b). La mayoría de los volúmenes en las “librerías” misionales eran efectivamente de religión, aunque no solo de “teología”, y había en efecto una gran proporción de textos en o sobre guaraní. Brabo también acertó al indicar que las obras se repetían en distintos inventarios. Las múltiples investigaciones sobre las bibliotecas de la Compañía de Jesús se han enfocado, entre otras cosas, en revelar el núcleo de autores y temas que solía haber en estas “librerías” (García Gómez, 2010; Rey Fajardo, 2004; Vacalebri, 2016). En este sentido, la investigadora Araceli de Tezanos ha sugerido la existencia de un “isomorfismo” característico de estas instituciones (Tezanos, 2015). No obstante, el coleccionista español se equivocaba al juzgar que las obras lingüísticas eran las únicas “verdaderamente útiles”. Para los jesuitas del

Paraguay, tanto los textos religiosos como los lingüísticos tenían utilidad directa; más aún, no existía una diferencia marcada entre los dos “géneros” (Daher, 2011). Aunque tuviese algunos elementos correctos, entonces, la mirada de Brabo era en última instancia parcial.

Tras haber utilizado los inventarios para entender la forma de distribución de los libros en el territorio misionero (capítulo 4), en este capítulo recorro a los mismos documentos con la intención de complejizar la apretada síntesis de Brabo. El principal interrogante que guía las páginas que siguen es: ¿cuáles eran los contenidos mayoritarios y más representativos de las “librerías” de las reducciones? De manera más particular, me pregunto: ¿cuáles eran los temas y autores predominantes? ¿De qué período de la historia intelectual provenían los libros? ¿Qué lugar ocupaba la Compañía de Jesús en el conjunto? ¿Sobre qué espacios hablaban los volúmenes? ¿Cómo cambiaron y evolucionaron temáticamente las bibliotecas a lo largo del tiempo? ¿Qué ausencias se puede comprobar? Mi argumento principal es que los contenidos de las bibliotecas se encuadran en un barroco de orientación pragmática, con componentes corporativos. En la introducción expliqué en detalle estos conceptos. Allí utilicé la expresión “barroco” para nombrar a “una cultura que se desarrolló en las regiones católicas especialmente entre 1600 y 1750” y que “tuvo como objetivo general configurar una modificación y dirección de los comportamientos y las conductas de la población, en un sentido de disciplina, piedad y ascetismo” (González Sánchez, 2008; Maravall, 1980; Spadaccini & Martín-Estudillo, 2005). La producción textual barroca se caracterizó por tópicos y recursos idiosincráticos. Entre los primeros, cabe mencionar el pesimismo, la melancolía, el desengaño, la desconfianza del mundo, la truculencia, la muerte, la elección o la libertad de las personas (a la hora de definir su vida y su lugar en el mundo), la experiencia, la mudanza, el tiempo, la fortuna, la apariencia, los sueños, la teatralidad de lo real, el desprendimiento y los prodigios y los milagros. Entre los segundos, cabe destacar la exuberancia, el laconismo, las paradojas, las antítesis, la incompletitud, la dificultad, la artificiosidad, la visualidad y la sensorialidad.¹ En este punto, es necesario realizar dos aclaraciones: a) utilizo la expresión “barroco” en el sentido indicado, por lo que no me valgo aquí de otras interpretaciones, por cierto, tan abundantes y heterogéneas; b) en términos analíticos, en esta definición los elementos morfológicos y estilísticos (los tópicos y recursos que acabo de enumerar) son secundarios respecto de la orientación general de los textos, asociada a la dirección de las conductas.

¹ Tanto para los temas como para los recursos me he inspirado en la obra de Maravall (1980, pp. 307–414 y 417–520). Algunas expresiones utilizadas por este autor son poco claras y por eso no las he seguido aquí.

Este barroco era el resultado de una trama corporativa y tenía un carácter eminentemente pragmático. Aunque la condición corporativa es visible en muchos aspectos de la historia de las bibliotecas, en el caso puntual de los contenidos que poblaban los estantes se manifestó en forma de una endogamia jesuítica. En efecto, gran parte de los contenidos habían sido producidos por los jesuitas y estaban centrados en temáticas asociadas a la Compañía de Jesús, como la espiritualidad ignaciana, la historia de las misiones jesuíticas o las reglas de la orden. Por otro lado, entiendo por “pragmático” el conjunto de conocimientos, saberes y libros de carácter no erudito, que no estaban destinados al estudio o a la enseñanza universitarias sino más bien a la práctica concreta y la aplicación inmediata (Bragagnolo, 2020; Danwerth, 2017; Duve & Danwerth, 2020). En el plano específico de los textos religiosos, este pragmatismo se asocia al predominio de obras pastorales, enfocadas en las tareas de evangelización y las actividades apostólicas y diferenciadas en este punto de obras universitarias y escolásticas (Lértora Mendoza, 2005). Corporativismo y pragmatismo explican también la importancia general que tenían, dentro de las bibliotecas, los libros centrados en la realidad histórica, geográfica y lingüística local, fundamentalmente gramáticas, vocabularios, catecismos y doctrinas en guaraní e historias de las reducciones y los misioneros del Paraguay. Podría incluso decirse que los “saberes misionales” elaborados localmente eran en las bibliotecas de las reducciones especialmente abundantes (Castelnau-L’Estoile et al., 2011; Wilde, 2011, 2021). Las “librerías” de las misiones de guaraníes tenían varios elementos en común con las bibliotecas que existían en los siglos XVII y XVIII en Europa, pero la importancia de textos sobre las lenguas y la historia del Paraguay es un rasgo específico y original. Más aún: a pesar de lo que podría pensarse, ese énfasis en América no es una característica de otras bibliotecas coloniales, puesto que estas estaban constituidas a menudo a partir de materiales exclusivamente europeos (Hampe Martínez, 1993, 1996a, 2010). En el contexto de la historia del libro occidental, el pragmatismo, la relevancia de los volúmenes en/sobre guaraní y la presencia de textos históricos acerca del Paraguay confieren a las “librerías” misionales su mayor originalidad.

A diferencia de lo que pensaba Brabo, los volúmenes barrocos y pragmáticos de las bibliotecas eran “verdaderamente útiles” para el proyecto misional de los jesuitas. Aunque no me referiré en las páginas que siguen al uso concreto de los volúmenes (aspecto que analizo en el capítulo 6), los estantes de las bibliotecas conservaban textos y contenidos que los jesuitas podían eventualmente utilizar para configurar la realidad cotidiana de la misión, imponer las ideas de disciplina, piedad y ascetismo y construir prácticas corporales, tiempos, espacios, conductas e identidades cristianas. Para mostrar este carácter barroco y pragmático, en la

primera parte del capítulo presento un panorama “desde lejos” de las bibliotecas, focalizando en los temas, los autores y los formatos predominantes. Una vez identificados los temas representativos, me concentro en la segunda sección en los tres más populares (literatura espiritual, lenguas indígenas y predicación) para elaborar una explicación más detallada, mencionando los rasgos generales de estos libros y los autores y títulos más significativos. El carácter pragmático y barroco no se agota únicamente en los temas; por esa razón, estudio en la tercera parte a los autores presentes, focalizando en los atributos estadísticamente más constantes en ellos: de esta manera, me refiero a las regiones, las órdenes religiosas y los siglos que mayor cantidad de autores aportaron a las “librerías” de las reducciones. Dado que este análisis incorpora una dimensión temporal al capítulo, en la cuarta sección estudio los indicios que existen para estimar los cambios y continuidades en los contenidos de las bibliotecas, sobre todo en el siglo XVIII. Por último, en la sexta parte aludo brevemente a textos ausentes, centrándome en particular en la omisión de volúmenes y escritores eruditos.

5.1. Temas, autores y formatos: las bibliotecas misionales vistas desde lejos

5.1.1. Temas

Las categorías que organizaban temáticamente el saber en las bibliotecas, a las que me referí en el capítulo anterior (véanse las Tablas 4.III y 4.IV), se focalizaron fundamentalmente en la producción textual religiosa. Estas categorías podrían utilizarse para entender los rasgos centrales de las bibliotecas misionales e incluso confirmarían varios de los argumentos postulados en este capítulo (ver los números de Candelaria según el propio inventario de época: Imagen 5.I). Esto tendría la ventaja de mantenerse en el estrecho marco de la clasificación utilizada por los jesuitas. Pero esa clasificación no era constante a lo largo de los pueblos; a menudo aplicaba, por ejemplo, un mismo libro a dos categorías distintas. Además, los inventarios de solo trece pueblos poseen una organización temática del saber: focalizarse estadísticamente en estos dejaría en las sombras a más de la mitad de las reducciones. Preferí entonces elaborar una nueva clasificación *ad hoc* de los libros misionales para este capítulo. Mantuve en la mayoría de las ocasiones los rótulos temáticos de los jesuitas, pero: a) extendí la clasificación a todos los pueblos, no únicamente a los que poseen un orden temático en el inventario mismo; b) utilicé la expresión “historia sacra” en vez de “hagiografía”, incluyendo en esta categoría los textos de historia eclesiástica que los propios jesuitas solían ubicar en

“hagiografía”; c) dividí la sección de “varios” o “miscelánea” en seis categorías diferentes, no necesariamente “nativas” para los jesuitas pero que sirven para entender el contenido de estos textos: “derecho”, “reglas y gobierno religioso”, “catecismo”, “liturgia”, “ciencia” y “gramática y arte”; d) y corregí las adscripciones temáticas propuestas por los jesuitas que no se ajustaban al contenido de los libros. Como siempre sucede en este tipo de decisiones, mi metodología puede prestarse a la polémica. En la medida de lo posible, sin embargo, intenté no clasificar los textos en función de consideraciones actuales y ahistóricas, lo cual empobrecería particularmente el análisis (Bouza, 1992). Me basé entonces en dos bibliografías de la época ya mencionadas en el capítulo anterior, la *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (Ribadeneira, 1676) y la *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio (1617-1684) (Antonio, 1783, 1788) (véase una clasificación temática que parte de Antonio en: González Sánchez, 2011b); en algunos casos puntuales, también utilicé la clasificación de textos jesuíticos sugerida por Pierre Bliard en el décimo tomo de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Carlos Sommervogel (Bliard, 1909; sobre esta bibliografía ver: Danieluk, 2006).²

El Gráfico 5.I ilustra el resultado de la contabilización temática.³ En él mantuve, hasta donde fue posible, el orden del saber utilizado por los jesuitas y que identifiqué en el capítulo anterior. En términos estrictamente porcentuales, el gráfico muestra que los temas más abundantes eran literatura espiritual, lenguas indígenas y predicación, los tres en torno al 15%. Un segundo grupo está conformado por la historia sacra y la teología moral, categorías que superaban el 10% de los volúmenes. De estas cinco categorías, cuatro forman parte de la literatura religiosa pastoral, asociada a la actividad apostólicas y de evangelización, como la predicación, la espiritualidad, la teología moral, el catecismo y, en el caso particular de las misiones, las lenguas indígenas (Lértora Mendoza, 2005). Los temas que pueden considerarse pastorales en un sentido amplio —además de los mencionados, reglas y gobierno religioso, catecismo y liturgia— sumaban el 62,6% de todos los libros. En las bibliotecas predominaban

² La categoría de “ciencia”, en este sentido, es tal vez la que más se aparta de la taxonomía del saber de la época. Pero incluí aquí varios libros que en los siglos XVII y XVIII se consideraban parte de disciplinas, si se quiere, más pequeñas: matemática, astronomía, medicina, arquitectura, filosofía natural, navegación y cartografía. Asimismo, incorporé a esta categoría el género de las enciclopedias, en particular la obra de Benito Jerónimo Feijóo. La categoría de “gramática y arte” incluye las obras de gramática, la poesía, las obras de teatro, las novelas y las obras sobre música y pintura. La categoría de “lenguas indígenas”, por su parte, no distingue entre textos lingüísticos bilingües destinados al aprendizaje del idioma (gramáticas, diccionarios, etc.) y libros monolingües (completamente escritos en la lengua indígena). Esta última decisión se basa en las formas como los misioneros clasificaron estos volúmenes.

³ Las tablas y gráficos de este capítulo que contienen información de los inventarios toman en consideración únicamente los listados realizados en 1768 y el catálogo de la “librería” central de Candelaria. El conjunto de inventarios centrados exclusivamente en autores jesuitas elaborados en la década de 1770 (véase la introducción) no se han usado para los análisis estadísticos a menos que así se lo indique.

Capítulo 5

entonces los volúmenes prácticos, orientados a regular las normatividades, la cotidianeidad y los tiempos en el terreno concreto de la misión: en última instancia, materiales de trabajo para el sacerdocio (Duve & Danwerth, 2020). Los contenidos históricos también tenían un lugar destacado en la contabilización, aunque desde luego menor: las historias sacra y profana alcanzan juntas la cifra de 19,1%. Una parte de estos textos estaban centrados en la historia del Paraguay jesuítico.

Estado total de las dos Librerías que se hallan existentes en el Pueblo de Candelaria Señora de la Cañal del Capic! de el Gov. no. de las Misiones

Libros	Crociato	Quinto	Capic	Total
apocritas	0009	0016	0078	0103
historicas	0025	0048	0161	0234
vidas	0014	0070	0093	0177
teologas	0035	0023	0030	0088
qualitativas	0057	0036	0081	0174
pipirivas	0107	0143	0048	0298
monivras	0004	0005	0022	0031
athematicas	0022	0034	0029	0085
edicables	0030	0238	0040	0308
ornas y dñas	0073	0022	0014	0111
libros varios	0052	0045	0098	0195
medicina	0030	0037	0020	0087
italianos	0149	0042	0000	0191
uaranis	0850	0190	0002	1042
anceces	0012	0002	0000	0014
emaner	0064	0001	0002	0067
ogleser	0009	0000	0000	0009
anusoricoy	0001	0020	0000	0021
el P. Diego	0023	0008	0006	0037
loza Caosa	0011	0025	0009	0045
poes del P. Supr.	0037	0119	0136	0312
total	1635	1143	866	3644

Pueblo de Candelaria a 26 de Septiembre de 1777.
Francisco Barrera
Zavala

Imagen 5.I. “Estado total” de dos “librerías” de Candelaria en 1777.⁴

⁴ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imventario de las piezas...”, f. 44r. Esta tabla suma la cantidad de volúmenes que había en la biblioteca central de Candelaria y en la “librería” del aposento del Padre Superior, tal y como existían en 1777. Los números que presenta no coinciden completamente con los de mi base de datos a raíz de errores en la contabilización por parte de los redactores del documento y de la decisión de ignorar los volúmenes dañados por una tormenta (véase el capítulo 7). Más allá de esto, para mi base de datos no he utilizado la información de la biblioteca del aposento del Superior tal y como existía en 1777 (usé los datos de 1768, muy diferentes), aunque sí la de la “librería” central.

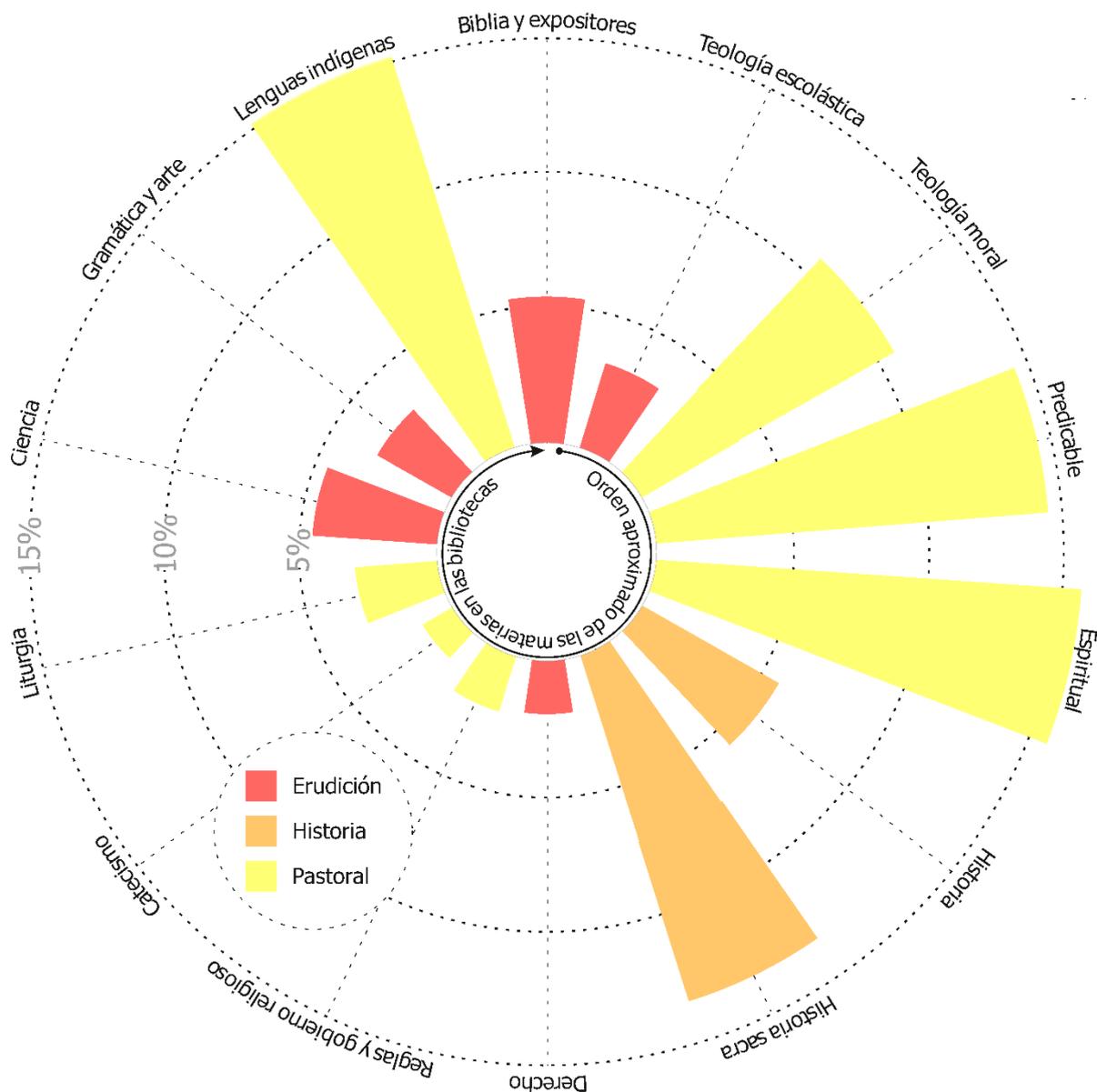


Gráfico 5.1. Volúmenes por tema (según categorías elaboradas para esta investigación).⁵

En cambio, los contenidos eruditos eran más escasos: en conjunto, alcanzaban únicamente el 18,3% de los volúmenes. La educación en los colegios jesuíticos que otorgaban grados universitarios consistía en un ciclo inferior, centrado en gramática, latín y humanidades, y dos ciclos superiores diferentes: la facultad menor de artes o filosofía y la mayor de teología (García Gómez, 2010, pp. 216–240; Julia, 2004, pp. 424–436; Vacalebres, 2016, pp. 1–31). En artes, los estudiantes aprendían lógica, física y metafísica, a partir sobre todo de la obra de

⁵ Elaboré este y los siguientes gráficos del capítulo a partir de la información de mi base de datos sobre las bibliotecas, que utiliza los documentos de las notas 3, 4 y 7 de la introducción. Véase también la aclaración metodológica y estadística en la nota 8, también de la introducción.

Aristóteles (384-322 a.C.); en teología estudiaban, fundamentalmente, el sistema de Tomás de Aquino (†1274). Como se puede observar en el Gráfico 5.I, ni la gramática ni la teología (y escolástica) ocupaban un lugar relevante en las “librerías” misionales; los volúmenes de o sobre Aristóteles eran, por su parte, casi inexistentes.⁶ Las universidades no jesuíticas podían graduar en otras tres facultades mayores: medicina, derecho canónico y derecho civil. Igual que sucedía con los saberes universitarios jesuíticos, la jurisprudencia representaba una proporción minúscula de las “librerías” de las reducciones. La cantidad de volúmenes de ciencia era más apreciable, pues alcanzaba el 4,6%, pero aquí he incluido las enciclopedias de Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764) y conocimientos con una orientación también práctica, como la arquitectura militar, la medicina doméstica y las artes de navegación. Por último, en la época las Biblias y los volúmenes de temática bíblica eran libros eruditos, pues no estaban destinados a la lectura de los seglares sino de los especialistas (Hansen, 2000a); no extraña entonces que fuesen también escasos en las misiones.

Una comparación entre las proporciones temáticas de las bibliotecas misionales y de las de los colegios del Paraguay podría ser reveladora, pero no existen análisis con el nivel de detalle que he aplicado aquí. Las clasificaciones ofrecidas en los estudios sobre los colegios de Córdoba y Asunción son genéricas: así, llegan al resultado de que 36% de los títulos de Córdoba eran de “Religión” (Fraschini, 2005a, pp. 17–46) y 78% de los de Asunción de “Religión, Teología y/o Moral” (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006, pp. 58–59), números obvios que poco informan sobre los contenidos concretos de “librerías” del siglo XVIII.⁷ Utilizando los datos más bien genéricos ofrecidos en la clasificación de Fraschini, que a diferencia de la mía se basa en títulos y no en volúmenes, he podido realizar una comparación

⁶ En el pueblo de Santiago un registro indicaba la existencia de “Aristoteles Problema un tomo”, mientras que en el de San Cosme había un ejemplar de “De anima” *in octavo*: ANCh, vol. 143, ff. 67v y 171v. En Candelaria también había dos volúmenes de Ignacio Francisco Peynado sobre Aristóteles: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 26r. En cualquier caso, la presencia de este tipo de textos es tan escasa que no fue necesario establecer una categoría específica: los libros de “filosofía”, en tanto eran parte del sistema escolástico, están integrados a “Teología y escolástica”. De Tomás de Aquino había en total dieciocho volúmenes.

⁷ La clasificación de Fraschini es, en realidad, más compleja, puesto que enumera más de cien posibles categorías. Pero estas mezclan temas y formas discursivas de manera poco coherente y recurren en exceso a etiquetas genéricas, como “Religiones. En general”, “Órdenes religiosas. Temas generales”, “Doctrina. General”, “Reflexiones religiosas. De temas generales”, “Compendios. De autores determinados”, “Manuales. De temas generales”, “Respuestas. A cartas”, “Antologías. Generales (de autores diversos)”, “Epistolarios. De temas varios”, etc. Estas pequeñas categorías están organizadas en grupos un poco más amplios. La contabilización que ofrece Fraschini al respecto se basa en títulos y no en volúmenes: Religión (36.1%), Teología (8.3%), Literatura (7.7%), Sagrada Escritura (7.6%), Ciencias matemáticas y naturales (5.5%), Filosofía (4.2%), Historia (5.1%), Derecho (3.9%), Compendios y manuales (3.8%), Comentarios (3.6%), Política, economía y finanzas (2.5%), Filología y lingüística (2.3%), Controversias (2.2%), Bibliotecas, enciclopedias y tesoros (1.3%), Antologías (1.2%), Cartas (1.1%), Artes (0.6%), Catálogos y colecciones (0.3%), Temas varios (2.6%). La categoría de “Religión” incluye temáticas que se corresponden con casi la totalidad de mis categorías.

sumamente aproximada (Gráfico 5.II). Mientras que las proporciones de textos de liturgia, reglas, historia sacra e historia profana no muestran grandes diferencias, la biblioteca de Córdoba tenía muchos menos libros de literatura espiritual, predicación, teología moral y, por supuesto, lenguas indígenas; al mismo tiempo, poseía muchos más de gramática, ciencia, derecho, teología (y escolástica) y Biblia y expositores.⁸ La comparación es imperfecta y aproximada, pero permite sostener, en principio, la idea de que los colegios del Paraguay tenían más textos eruditos y menos pastorales. En efecto, si estos datos son correctos, los libros de erudición representaban en Córdoba el 60,1% de los títulos, los históricos el 16,4% y los pastorales el 23,4% (casi tres veces menos que la proporción indicada para las reducciones de guaraníes). Los estudios sobre las bibliotecas de colegios jesuíticos españoles confirman esta idea, aunque se trata de instituciones pertenecientes a otras provincias de la orden y a contextos muy diferentes, por lo que he preferido no utilizarlas en una comparación directa con las “librerías” de las reducciones.⁹

⁸ Córdoba tenía también más volúmenes de catecismos. En las misiones, la escasez de textos catequísticos es fácil de explicar: los jesuitas utilizaron básicamente los catecismos en guaraní redactados por Antonio Ruiz de Montoya y Nicolás Yapuguay, así como también algunos manuscritos. Estos textos se ubicaban en “Lenguas indígenas”, no en “Catecismos”.

⁹ Considerando únicamente los textos del siglo XVI, la biblioteca del colegio de Santa Catalina de Córdoba (España) tenía 6,3% títulos de “Mística y espirituales” y 4,8% de “Sermones”, contra 14,4% de “Escritura y sus expositores”, 13% de “Gramática” y 10,2% de ambos “Derechos” (Solana Pujalte, 2007, pp. 125–126). En el colegio jesuítico de Montilla había, en conjunto, 54,1% libros eruditos (“Scriptura”, “Theologia Scholastica”, “Philosophía”, “Utrumque Jus” y “Humanitas”), 16% de libros de “Historia” y 29,9% de libros pastorales (“Conciones”, “Theologia Moralis” y “Spirituales”) (Sánchez Herrador, 2016, p. 123). La gran biblioteca de Granada tenía —dejando de lado categorías que podrían prestarse a confusión, como “Filosofía moral y natural” o “Miscelánea”— 59,7% volúmenes eruditos, 15% históricos y 25,1% pastorales (Saavedra Alías, 1997, p. 625). El colegio jesuítico de Orihuela tenía 44,1% de registros bibliográficos correspondientes a temas eruditos, 8,6% a históricos y 39,2% a pastorales. Este es el colegio español con mayor proporción de libros pastorales (Mateo Ripoll, 2002, p. 64).

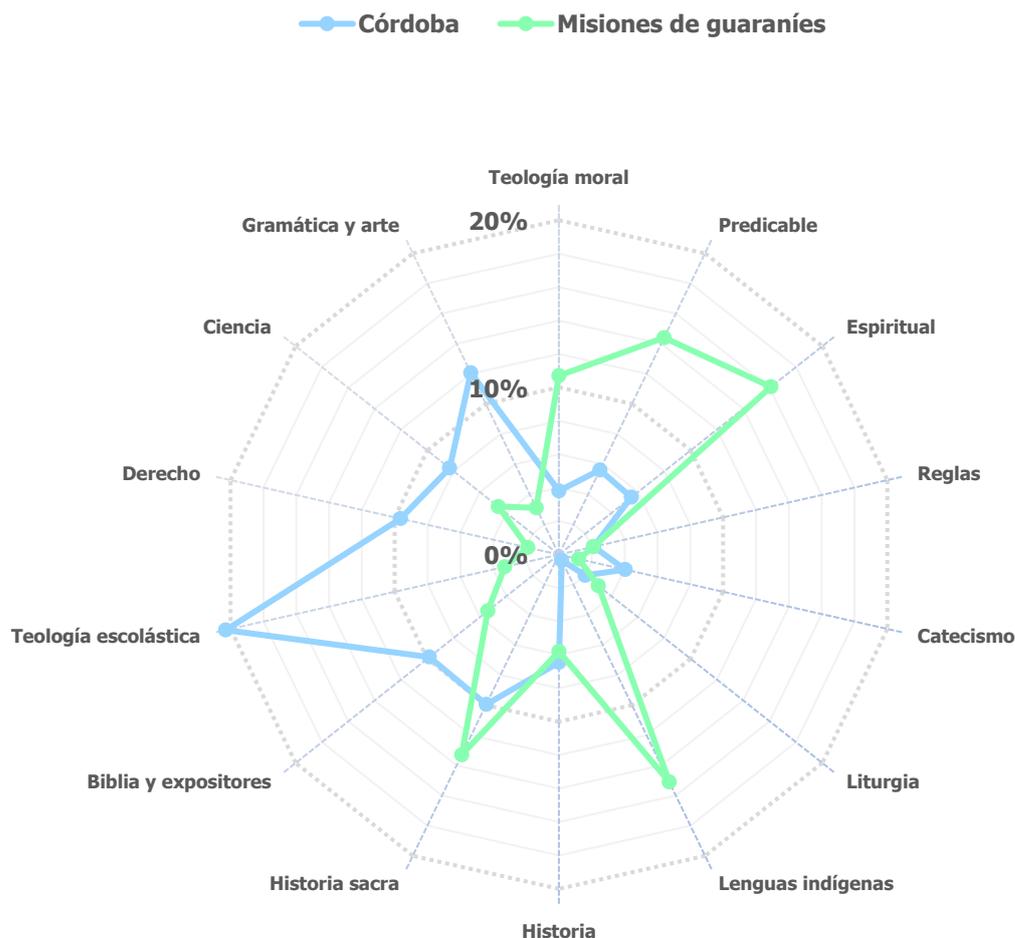


Gráfico 5.II. Comparación temática de las bibliotecas de las misiones y la del Colegio Máximo de Córdoba.¹⁰

5.1.2. Autores

El mismo análisis estadístico puede replicarse para los autores. Como lo indiqué en la introducción, el concepto de autor está en entredicho en la teoría cultural. Sin embargo, Roger Chartier ha destacado que la figura de autor estaba presente como un factor estructurante en las bibliografías temprano-modernas, consolidándose a partir de la imprenta y la idea de una “obra de autor” (Chartier, 1994a, 1994b, pp. 58–89, 2016, pp. 23–26). La noción de autor era fundamental en los inventarios de las misiones y, sin duda, también en la estructuración física

¹⁰ La contabilización temática para las misiones de guaraníes se realizó sobre los volúmenes, mientras que la contabilización de Córdoba se basa en la clasificación de Fraschini, que toma en cuenta los títulos. Por lo tanto, esta comparación es aproximada.

Capítulo 5

de las bibliotecas. La mayoría de los documentos lista en primer lugar el nombre del autor y solo a continuación el título (o una versión del mismo) del libro y la cantidad de volúmenes. Entre los múltiples atributos que hacen a la constitución de una obra, los misioneros eligieron habitualmente el autor como el primario. Esto genera evidentes problemas de identificación bibliográfica, puesto que es común listar los volúmenes simplemente como “Padre Señeri, sus obras, tomos 20 en cuarto”¹¹ o “Padre Vieyra, todas sus obras en portugues en pasta, veinte y un tomos”.¹² El inventario de Itapúa (la segunda biblioteca más grande de las misiones) es claro en este sentido, puesto que para la mayoría de los registros incluye únicamente dos datos: el nombre del autor y la cantidad de volúmenes (Imagen 5.II).

¹¹ ANCh, vol. 141, f. 114v (aposento del Padre Superior en Candelaria).

¹² ANCh, vol. 141, f. 148r (Concepción).

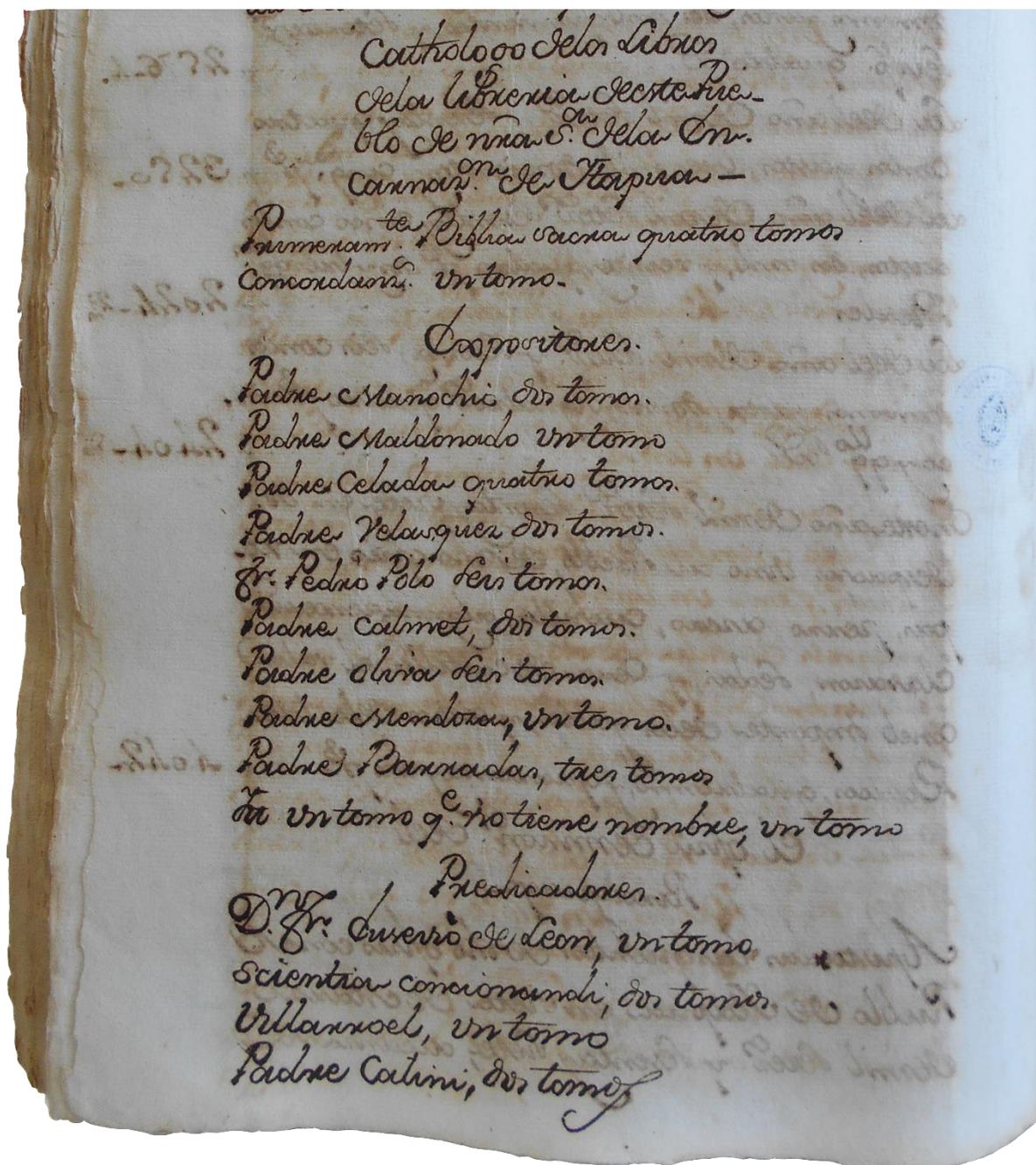


Imagen 5.II. Inventario de Itapúa (1768), que exhibe la importancia del autor.¹³

¹³ AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 17, f. 10v.

Capítulo 5

Posición	Autor	Tema predominante	Año *	Año †	Volúmenes	Pueblos
1	José Insaurrealde	<i>Lenguas indígenas</i>	1663	1730	872	6
2	Paolo Segneri	<i>Predicable/Espiritual</i>	1624	1694	319	24
3	Miguel Ángel Pascual	<i>Predicable</i>	1644	1714	237	24
4	José de Barcia y Zambrana	<i>Predicable</i>	-	1696	215	24
5	Antonio Ruiz de Montoya	<i>Lenguas indígenas</i>	1585	1652	207	23
6	António Vieira	<i>Predicable</i>	1608	1697	188	17
7	Pedro de Ribadeneira	<i>Historia sacra</i>	1526	1611	163	24
8	Martín de Torrecilla	<i>Teología moral</i>	c. 1635	1709	139	18
9	Juan Eusebio Nieremberg	<i>Espiritual</i>	1595	1658	135	24
10	Benito Jerónimo Feijoo	<i>Ciencia</i>	1676	1764	135	12
11	Cesare Calino	<i>Predicable</i>	1670	1749	128	7
12	Luis de Granada	<i>Espiritual</i>	1504	1588	117	19
13	Claudius Lacroix	<i>Teología moral</i>	1652	1714	99	22
14	Luis de la Puente	<i>Espiritual</i>	1554	1624	93	20
15	João da Silveira	<i>Expositores y Biblias</i>	1592	1687	89	10
16	Pedro Lozano	<i>Historia sacra/Historia</i>	1697	1752	89	26
17	Pablo Restivo	<i>Lenguas indígenas</i>	1658	1740	85	17
18	Alonso Rodríguez	<i>Espiritual</i>	1538	1616	78	22
19	Francisco Garau	<i>Espiritual</i>	1640	1701	77	16
20	Nicolas Caussin	<i>Espiritual</i>	1583	1651	76	14
21	Hermann Busenbaum	<i>Teología moral</i>	1600	1668	76	23
22	Fabio Ambrosio Spinola	<i>Espiritual</i>	1593	1671	75	24
23	José Cassani	<i>Historia sacra</i>	1673	1750	73	21
24	Antonio Machoni	<i>Varios temas</i>	1672	1753	73	26
25	Pierre Gautruche	<i>Historia sacra</i>	1602	1681	69	15
26	Tobias Lohner	<i>Predicable</i>	1619	1697	62	14
27	Carlo Gregorio Rosignoli	<i>Espiritual</i>	1631	1707	60	19
28	Jaime de Corella	<i>Teología moral</i>	1657	1699	57	16
29	Nicolás Yapuguay	<i>Lenguas indígenas</i>	-	-	56	18
30	Francisco Jarque	<i>Historia sacra</i>	1607	1691	54	23
31	Antonio Diana	<i>Teología moral</i>	1585	1663	54	18
32	Juan Pablo Oliva	<i>Expositores y Biblias</i>	1600	1681	52	17
33	Tomás Sánchez	<i>Teología moral</i>	1550	1610	50	14
34	Cristóbal Gómez	<i>Historia sacra</i>	1610	1680	49	25
35	Francisco de Sales	<i>Espiritual</i>	1567	1622	47	12

Tabla 5.1. Autores en las bibliotecas misionales según cantidad de volúmenes.

En cualquier caso, la importancia de la autoría en los inventarios resulta útil a los fines de esta investigación, porque permite contabilizar con precisión quiénes eran los escritores más

representativos en las “librerías”. Tal y como lo exhibe la Tabla 5.I, el autor con mayor cantidad de volúmenes era José Insaurralde (1663-1730), con un único título, *Ara Poru aguñey haba* (Madrid, 1759-1760; dos volúmenes). ¿Era el autor más divulgado en las misiones? En realidad, Insaurralde solo estaba distribuido en seis bibliotecas y casi todos sus volúmenes estaban guardados en la “librería” central de Candelaria. Aunque abordaré más adelante la cuestión, es evidente que gran parte de la tirada de *Ara Poru aguñey haba* estaba depositada en un único lugar. De ahí que haya considerado necesario incorporar a la tabla la cantidad de pueblos en que un autor dado estaba presente. Los otros treinta y cuatro autores con más textos en las misiones estaban distribuidos en diez bibliotecas o más, con la excepción de Cesare Calino (1670-1749), el 76% de cuyos tomos estaban en solo dos pueblos, Candelaria y Apóstoles. Los diez escritores con más volúmenes eran José Insaurralde (1663-1730), Paolo Segneri (1624-1694), Miguel Ángel Pascual y Ruiz (1644-1714), José de Barcia y Zambrana (†1695), Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), António Vieira (1608-1697), Pedro de Ribadeneira (1526-1611), Martín de Torrecilla (†1709), Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) y Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764).

De los treinta y cinco autores listados aquí, diez contaban en las misiones fundamentalmente con libros de temática espiritual, seis de teología moral, historia sacra (y hagiografía) y predicación, cuatro de lenguas indígenas, dos de temática bíblica y solo uno, Feijóo, de ciencia. Algunos de los autores más populares, como Segneri, Nieremberg y Antonio Machoni (1672-1753), escribieron textos sobre varios temas distintos. Casi todos produjeron conocimientos de orientación pastoral: tal es el caso de la predicación de Segneri, Pascual, Barcia, Vieira o Calino, de la lingüística de Insaurralde, Ruiz de Montoya o Pablo Restivo (1658-1740) y de la teología moral de Torrecilla, Claudius Lacroix (1652-1714) o Hermann Busenbaum (1600-1668). Los autores de historia son, sobre todo, productores de compilaciones acerca de santos y varones ilustres —como Ribadeneira y José Cassani (1673-1750), que focalizan en la cristiandad en su conjunto o en la Compañía de Jesús en escala global— o bien historiadores de *Paraguaria* en particular, como Pedro Lozano (1697-1752). Es notorio que los tres escritores presentes en mayor cantidad de reducciones sean jesuitas de la provincia del Paraguay: Lozano y Machoni estaban en veintiséis pueblos y Cristóbal Gómez (1610-1680), con su *Elogia Societatis Iesu*, en 25.

5.1.3. Formatos

Por lo que refiere a los formatos o tamaños, los inventarios no incluyen información para la totalidad de los pueblos; la contabilización está reducida, entonces, a un 59% de los volúmenes, para los cuales este dato es indicado o puede ser inferido. Globalmente, había un 32,2% de volúmenes *in octavo* o más pequeños, 39,1% *in quarto* y 28,7% *in folio* (Gráfico 5.III).¹⁴ Los libros predominantes en las reducciones eran por lo tanto de tamaño pequeño o medio. Como lo ha declarado Chartier, existe una asociación estrecha entre “el formato del libro, el género del texto, el momento y el modo de la lectura” (Chartier, 1994b, p. 23). La jerarquía de los formatos ya había quedado establecida con la invención del códice en la Antigüedad tardía. Esta distinguía “el gran en folio, el *libro da banco*, que tenía que ser apoyado para ser leído y que era el libro universitario y de estudio; el libro humanista, más manejable en su formato mediano [*in quarto*] y que permitía leer los textos clásicos y las novedades; y por último, el *libellus*, el libro portátil, de bolsillo o de cabecera, de uso múltiple y de lectores más numerosos o menos pudientes” (Cavallo & Chartier, 2004, p. 47).

La proporción mayoritaria de los formatos medio y pequeño es uno de los rasgos que sugiere una orientación pragmática de las bibliotecas. En efecto, la producción bibliográfica pastoral tendió a utilizar sobre todo el *in quarto*, más manejable que el pesado *in folio*, pero que no alcanzaba el grado de versatilidad del *in octavo*. Este último, sin embargo, se utilizaba para los volúmenes populares, como por ejemplo las “limosnas impresas” que los religiosos distribuían en la Europa rural cuando realizaban misiones itinerantes (véase el notorio estudio de Palomo, 2007). La mayor parte de los libros editados por los jesuitas del Paraguay fueron *in quarto*, incluyendo los *Sermones y exemplos* de Yapuguay, los textos espirituales de Fabio Ambrosio Spinola (1593-1671) traducidos por Lozano o las gramáticas y diccionarios de Ruiz de Montoya y Restivo.¹⁵ Aunque no es extraña en el marco de la literatura espiritual (González

¹⁴ Incluyo en *in quarto* los volúmenes registrados como *in quarto mayor* y en *in folio* los *in folio mayor*. En *in octavo* incorporo también formatos más pequeños, como *in doceavo*. Sin tomar en cuenta a Candelaria, los números son distintos: únicamente un 22,6% de tomos *in octavo*, 42,8% *in quarto* y 34,7% *in folio*. Esta diferencia se debe a los más de ochocientos volúmenes *in octavo* de *Ara Poru aguñey haba* conservados en la biblioteca central de Candelaria, un texto que constituye una rareza por muchos motivos, entre ellos su pequeño formato — poco usual para la producción en guaraní (Boidin et al., 2020)—.

¹⁵ Una porción de la producción editorial de *Paraguay* en Europa fue *in octavo*: es el caso del catecismo de Ruiz de Montoya, el *Arte y vocabulario de la lengua lule, y tonocoté* (Madrid, 1732) y el *Dia virgíneo* (primera edición: Córdoba, 1733) de Machoni y los libros espirituales de Cattaneo traducidos por Lozano. También es el caso de la *Instrucción pastoral del Illustrissimo Señor Arzobispo de París* y del *Manual de Ejercicios Espirituales* de Tomás de Villacastín, producidos por la imprenta jesuítica de Córdoba en 1765 y 1766 respectivamente, pero que no he encontrado en las bibliotecas de las reducciones (Furlong, 1953a, pp. 436–440). El único libro impreso *in folio* en las misiones fue la *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (1705) en guaraní (Nieremberg, 1705, 2010).

Capítulo 5

Sánchez, 2003), la amplia impresión de *Ara Poru aguñey haba* (1759-1760) en *in octavo* parece ser el resultado de una decisión político-religiosa de los jesuitas del Paraguay, que pretenderían estimular la lectura indígena a través de un libro de bolsillo producido en grandes cantidades. Según una perspectiva ciertamente cuestionada, en Europa occidental en el siglo XVIII tuvo lugar una “revolución de la lectura” asociada al crecimiento de la producción editorial, la consolidación de los pequeños formatos, la multiplicación de los lectores y el carácter extensivo de la lectura (Wittmann, 2004; ver una reflexión sobre este fenómeno para Córdoba en Benito Moya, 2011, pp. 232–245). En las misiones de guaraníes, *Ara Poru aguñey haba* parecería inscribirse en al menos algunos de estos fenómenos, pero como explicaré más adelante el libro no estaba orientado a una lectura extensiva, sino que estimulaba una forma intensiva de apropiación, típica de la literatura espiritual barroca. Sea como fuere, la distribución porcentual de formatos en las bibliotecas misionales era el resultado del predominio de volúmenes de temas pastorales. Entender el carácter general, de conjunto, de estas “librerías” requiere entonces indagar más en detalle en estos temas mayoritarios y en los textos que los integraban.

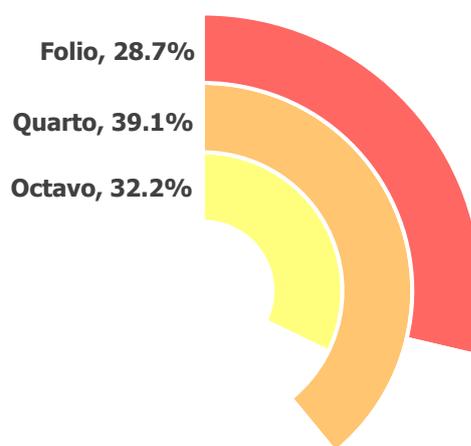


Gráfico 5.III. Volúmenes por formato en las bibliotecas misionales.

5.2. Libros pastorales: los tópicos centrales en las misiones

5.2.1. Literatura espiritual

El tema más abundante en las bibliotecas misionales era la literatura espiritual, que abarcaba el 16,1% de los volúmenes. La categoría incluye ejercicios espirituales, meditaciones genéricas, obras devocionales y libros de emblemas. Al menos durante el siglo XVII, era el género más popular en la circulación atlántica de textos (González Sánchez, 2003). Tuvo su origen antes del Concilio de Trento (véase el clásico trabajo de Bataillon, 1950), pero este determinó un cambio profundo en sus características al estimular nuevas pautas de conducta y una renovada y más disciplinada religiosidad (González Sánchez, 2011b). Los libros espirituales estimulaban a los individuos a alcanzar un hondo conocimiento de sí y de Dios y, a través de ello, a encaminarse hacia su propia perfección en busca de la salvación. Movilizaban los valores de la Iglesia post-tridentina, sugerían un desprendimiento ascético del mundo terreno, estimulaban la oración interior y postulaban una meditación imaginativa, visual y sensorial, todo ello en el marco de un proyecto de disciplinamiento de los lectores. No es casual entonces que González Sánchez haya considerado a este género textual como el más representativo de la cultura barroca (González Sánchez, 2008): al fin y al cabo, incluía muchos de los tópicos, recursos y objetivos que eran característicos de esta cultura (y que aparecen resumidos esquemáticamente en la Tabla 5.II, al final de esta sección).

La literatura espiritual podía ser utilizada como inspiración en la predicación; en las misiones de guaraníes, sin embargo, parece haber sido fundamentalmente objeto de una lectura devocional, que exploro en detalle en el capítulo siguiente. En el centro de este uso estaban los ejercicios espirituales, cuyos manuales eran abundantes y que desde luego forman parte de esta categoría. Globalmente, los libros de ejercicios espirituales tenían dos funciones distintas, determinadas por sus destinatarios: por un lado, podían constituir guías para el director de los mismos —esto es, una herramienta para *dar* los ejercicios, no para *realizarlos*—; por el otro, podían conformar manuales para que los propios ejercitantes llevaran adelante la práctica devocional sin una tutela. En los dos casos el libro debía ser manipulable e itinerante (Fabre & Galán Tamés, 2018). Los ejercicios espirituales pueden definirse como una práctica de meditación guiada orientada a que el ejercitante lograra discernir la voluntad que Dios tenía reservada para su vida. Dos rasgos los diferencian de las tantas meditaciones internas y mentales que se empezaron a generalizar en el universo católico desde los siglos XV y XVI.

Por un lado, los ejercicios espirituales otorgaban un lugar de primer orden a la imaginación visual y sensorial, en particular a la técnica de la *compositio loci*, que consistía en que el ejercitante construyese imágenes mentales durante su retiro asociadas a la materia de meditación, por ejemplo los sufrimientos de Jesús (Fabre, 2013). Por el otro, los ejercicios no eran exactamente libres o autónomos; constituían más bien una forma regulada y metódica de meditación, una técnica orientada al conocimiento de sí y la dirección de las conductas: en última instancia, un “método con alto grado de racionalización operativa” (Maravall, 1980, p. 142), que incluía componentes teatrales. Los misioneros de guaraníes realizaban ejercicios de cuatro horas durante ocho días una vez al año —el cura a cargo del pueblo debía viajar a una misión vecina, para que las ocupaciones cotidianas no lo distrajesen— (Cardiel, 1771/1913, p. 552; Page, 2016, pp. 98–101). La evidencia sobre la extensión de los ejercicios entre los guaraníes es en el mejor de los casos escasa; la impresión de *Ara Poru aguñey haba*, del que hablo luego, sugiere que los jesuitas llevaron adelante denodados esfuerzos por imponerlos y que los indios más letrados y devotos los adoptaron y los practicaron. Sea como fuere, es claro que las misiones constituían un espacio para el desarrollo de meditaciones espirituales, orientadas a la generalización de modelos de virtud y devoción tanto entre los jesuitas como entre los indígenas.

Los formatos predominantes de los libros espirituales en las misiones eran *in quarto* y, en menor medida, *in octavo* (Gráfico 5.IV). Estos eran los tamaños utilizados en general para la producción de estos volúmenes; se trata de formatos pequeños, manejables y fáciles de cargar, algo que se ajusta al modo de lectura de estos textos (González Sánchez, 2003, pp. 288–293). De manera similar, aunque enfocándose en regiones del este de Francia, Philippe Martin se ha referido a lo que llama “libros de piedad”: textos pequeños, manuales y humildes, escritos en lengua vulgar y destinados a la lectura individual, que parecen haberse consolidado sobre todo desde mediados del siglo XVII (P. Martin, 2001, 2003; ver las tendencias generales en Chartier, 1994b). Los textos espirituales de las bibliotecas de las misiones probablemente no tenían un carácter tan humilde —no eran pliegos de cordel ni “limosnas impresas” (Palomo, 2007)—, pero su uso y sus rasgos centrales no estarían lejos de los indicados por Martin, salvando las distancias del peculiar contexto religioso y devocional francés. En cualquier caso, los libros de piedad y los volúmenes de meditaciones genéricas estaban destinados a una práctica no muy diferente a la de los ejercicios espirituales, aunque tal vez menos metódica; la lectura de estos textos podía constituir además un fin en sí mismo. Robert Darnton ha señalado que durante la modernidad temprana toda lectura podía ser entendida como ejercicio espiritual (Darnton, 1993,

pp. 194–195): una “lection espiritual” pausada, orientada a la propia instrucción y ocasionalmente a la memorización.

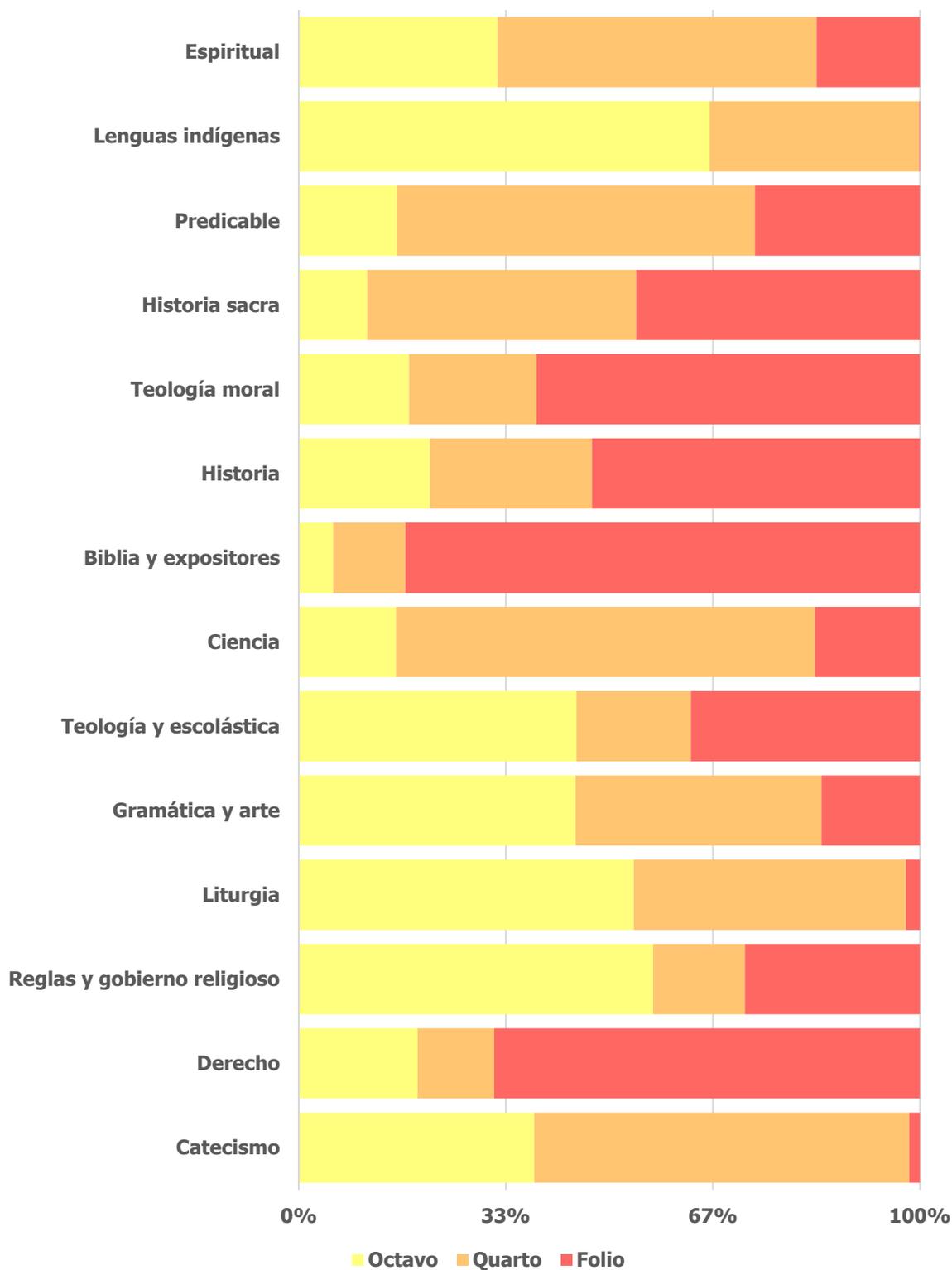


Gráfico 5.IV. Volúmenes por formato y tema en las bibliotecas misionales.

Los cinco autores de textos espirituales más importantes eran Paolo Segneri, Luis de Granada, Luis de la Puente (1554-1624), Juan Eusebio Nieremberg y Alonso Rodríguez (1538-1616). Aludiré en detalle a Segneri al referirme a la predicación, puesto que la historiografía lo ha analizado fundamentalmente como orador —gran parte de sus libros espirituales admitían una apropiación en el marco de la predicación, efectivamente—. Luis de Granada, el segundo autor espiritual, fue un escritor inmensamente popular durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, en particular gracias a su *Libro de la oracion y meditacion* (primera edición: Lisboa, 1554; republicado con sensibles modificaciones en 1566) y a su *Introduction del symbolo dela fe* (primera edición: Salamanca, 1583). Su prosa y estilo sencillos difundieron la ascética post-tridentina y una idea de oración mental; para Marcel Bataillon, Granada combinó la “herencia de interioridad del erasmismo” con “una tradición dominica de oración mental que venía de Savonarola” (Bataillon, 1950, p. 192). Pero Luis de Granada influyó también poderosamente en los jesuitas del siglo XVI (Bataillon, 2014) y su noción de meditación prefiguró los aspectos sensoriales, plásticos y visuales de la *compositio loci* ignaciana (González Sánchez, 2011b). Incluso aunque cronológicamente sea un autor temprano, su obra puede considerarse un buen ejemplo de la visualidad y la truculencia barrocas, como lo muestra uno de los múltiples ejemplos posibles tomados del *Libro de la oracion y meditacion*, en este caso referido al juicio final:

[Durante el juicio] estara el ayre lleno de relampagos y toruellinos, y cometas encendidas. La tierra estara llena de aberturas y temblores espantosos. Los cuales se cree que seran tan grandes, que bastará para derribar no solo las casas fuertes, y las torres soberuias: mas aun hasta los montes y peñas arrancaran y trastornaran de sus lugares. Mas la mar sobre todos los elementos se embrayescera: y seran tan altas sus olas y tan furiosas, que parecera que han de cubrir toda la tierra (Granada, 1566, p. 164).

Juan Eusebio Nieremberg fue tal vez el intelectual más importante de la asistencia española de la Compañía de Jesús durante la Edad Moderna. Aparte de sus 81 volúmenes espirituales, en las misiones había otros 54 tomos catequísticos, histórico-sacros y científicos. Hace más de un siglo, el escritor español Marcelino Menéndez y Pelayo dijo de su estilo que era “recargado, verboso y exuberante”; de su intención, que era “encender la voluntad y mover en el corazón embravecida tempestad de afectos” (Menéndez y Pelayo, 1884, pp. 161–162). Maravall señaló que su “fatigoso sermonear” promovía la “renuncia ascética” en los lectores

(Maravall, 1980, p. 318). Nieremberg fue ampliamente leído en los siglos XVII y XVIII; según D. Scott Hendrickson, la clave principal de su obra (espiritual o no) es una retórica del discernimiento de la voluntad de Dios. Su libro “más recordado”, según este investigador, es *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (Madrid, 1640) (Hendrickson, 2015, p. 2). Se trata de un libro orientado a demostrar el carácter efímero del mundo terrenal. Mediante los tonos oscuros de una estética de la *vanitas*, Nieremberg buscaba persuadir a sus lectores para que alcanzasen a distinguir lo temporal de lo eterno y utilizaba para esto las paradojas y antítesis típicas de la escritura de la época:

Dexemos la apariencia, y superficie pintada, y mirèmos la substancia, y verdad de las cosas, y hallarèmos, que todo bien temporal es muy pequeño: el eterno grande: lo temporal inconstante: lo eterno firme: lo temporal breve y temporal; mas lo eterno duradero, y al fin eterno. Esto solo bastava, para que se estimasse mas que todo lo temporal, aunque esto fuesse mas que lo eterno (Nieremberg, 1684, p. 5).

Este tipo de recursos estaban orientados a revelar los engaños que se escondían en el mundo terreno y la cercanía de la muerte y del fin de los tiempos, para de este modo estimular una disciplina ascética en los lectores:

Lo que quisiera uno entonces aver sido, y no podrà ya serlo, sealo aora, pues puede. Gran luz de desengaños es la muerte: mira lo que entonces quisieras aver hecho, y no podràs, para que aora que puedes lo hagas. Necio seràs, si quando puedes no quieres lo que querràs quando no puedas (...) Mira quan poca sustancia tendràn las cosas temporales, quando te veas à vista de las eternas (Nieremberg, 1684, pp. 118–119).

La popularidad de este libro llevó a los jesuitas a traducirlo al guaraní y al chiquitano; la traducción guaraní se editó en la imprenta misional en 1705 (R. González, 2009; Hendrickson, 2018; Nieremberg, 1705, 2010). Varios otros volúmenes de esta categoría eran textos de ejercicios espirituales, como el famoso *Manna dell'anima* (primera edición: Bolonia, 1673) de Paolo Segneri o las *Meditazioni sopra la vita di Gesù* (primera edición: Génova, 1652-1653) de Fabio Ambrosio Spinola, que en las bibliotecas del Paraguay estaban presentes en la traducción realizada por el historiador jesuita Pedro Lozano (Madrid, 1747-1748), además de otros volúmenes de Carlo Gregorio Rosignoli (1631-1707) y Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703). Los “Ejercicios” atribuidos directamente a Ignacio de Loyola (1491-1556) en los

inventarios eran pocos (únicamente veintiún tomos). En sentido estricto, en las misiones había más volúmenes de meditaciones espirituales genéricas que de ejercicios ignacianos mismos, incluyendo aquí la *De la diferencia* de Nieremberg o el famoso *Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas* (primera edición: Sevilla, 1609) de Alonso Rodríguez, otro texto popular gracias a su simpleza (Sluhovsky, 2017, p. 134).

Aparte de esta espiritualidad ignaciana más bien genérica, en las bibliotecas no faltaban libros con derivas místicas, como las *Meditaciones de nuestra santa fe* (primera edición: Barcelona, 1605) de Luis de la Puente (Roldán-Figueroa, 2017; Sluhovsky, 2017) o los volúmenes atribuidos directamente a Teresa de Ávila (1515-1582) —no tan abundantes, sin embargo, como los *Avisos espirituales de la gloriosa Madre Santa Teresa* (primera edición: Madrid, 1647) del jesuita Alonso de Andrade (1590-1672)—. La mística clásica de la primera mitad del siglo XVI —la que inspiró las acusaciones de alumbradismo contra el propio Ignacio de Loyola— estaba ausente en las bibliotecas misionales (Andrés, 1994), que exhibían más bien aquella mística particular que se desarrolló entre los jesuitas del siglo XVII (Certeau, 2007; ver también Fabre, 2008). Por otro lado, había una presencia destacable de la literatura emblemática. Este género asociaba textos de contenido moralizante a imágenes de complejo significado simbólico y se vinculaba así con una tradición de ejercicios literarios muy presente en los colegios jesuíticos (Dekoninck, 2008, 2014; Rodríguez de la Flor, 2012). En una época en que “el mundo mismo era jeroglífico”, como lo señaló gráficamente Octavio Paz (Paz, 1982, p. 221), los emblemas estaban lejos de ser transparentes: su significado estaba incompleto o suspendido, lo que estimulaba al lector a involucrarse directamente en su interpretación, y su dificultad debe ponerse en relación con la agudeza y el ingenio barrocos. El género estuvo representado en las misiones fundamentalmente por las obras de Francisco Garau (1640-1701) —como *El sabio instruido de la naturaleza* (primera edición: Barcelona, 1675) y *El sabio instruido de la gracia* (primera edición: Barcelona, 1688)—, que era el sexto autor espiritual más importante y que ha sido considerado el centro de la emblemática jesuítica (Bernat Vistarini, 2000, 2002; Bernat Vistarini & Cull, 2017; Cull, 2004). La emblemática no jesuítica estuvo representada por los libros del dominico Antonio de Lorea (1635-1687).

5.2.2. *Lenguas indígenas*

El segundo tema más importante en las bibliotecas era lenguas indígenas (sobre todo guaraní), con un 15,1% de todos los volúmenes (véanse los Gráficos 5.V, 5.VI y 5.VII). La categoría incluye los diccionarios (llamados a veces en la época “vocabularios” o “tesoros”), las

gramáticas (“artes”) y los libros de doctrina religiosa: catecismos, sermonarios, meditaciones espirituales (sobre estos géneros y volúmenes: Brignon, 2018, 2019, 2020; Chamorro, 2015, 2018; Melià, 1970, 1992, 2003; Otazú Melgarejo, 2006). Los diccionarios y gramáticas eran textos sobre guaraní redactados mayoritariamente en español; los libros de doctrina podían ser monolingües o bilingües. En contraste con lo que sucedía en otras bibliotecas de misiones jesuíticas (Mathes, 1991; Romero Romero, 1992), una sola lengua indígena era la predominante: el guaraní. El objetivo general de los textos era enseñar el idioma a los propios misioneros; algunos libros monolingües estaban destinados también a la lectura de los indios. Como lo señalé en el capítulo 2 y reiteraré en el 7, en América no faltaron intentos por evangelizar en español, pero las órdenes religiosas impusieron el uso de las lenguas locales, en particular aquellas “lenguas generales” extendidas entre varios grupos indígenas (Estenssoro, 2015; Estenssoro & Itier, 2015). Marina Garone ha señalado que el formato predominante en la producción de libros en o sobre idiomas indígenas en América fue *in quarto*, particularmente en sermonarios y gramáticas; para los catecismos y vocabularios, en cambio, hubo cantidades equivalentes de volúmenes *in quarto* e *in octavo* (Garone Gravier, 2014, pp. 67–69). En las misiones, el formato predominante fue *in octavo*, pero la proporción de *in quarto* fue también apreciable (Gráfico 5.IV).¹⁶

Los ejemplares de libros lingüísticos eran muchos, pero los títulos eran escasos: en las bibliotecas había, en suma, abundantes copias de los mismos volúmenes. Los autores de impresos claramente identificables son solo siete, todos misioneros de las provincias jesuíticas de Paraguay y Perú: José Insaurralde, Antonio Ruiz de Montoya, Pablo Restivo, Nicolás Yapuguay, Antonio Machoni, José Serrano (1634-1713, en su rol de traductor de Juan Eusebio Nieremberg) y Diego Torres Rubio (1547-1638). Había asimismo más de trescientos volúmenes cuyo autor no puede precisarse con exactitud, aunque varios de ellos serían más tomos de los autores mencionados. El texto del que más copias había era *Ara Poru aguñey haba*, escrito por el jesuita asunceno José Insaurralde e impreso en Madrid después de su muerte (1759-1760), gracias a las gestiones de un procurador de la provincia, Juan de Escandón (1696-1772). Se trata de un libro de contenido espiritual en dos volúmenes; incluía secciones específicas sobre la realización de los ejercicios espirituales ignacianos y por la orientación general del texto no resulta extraño que su formato fuese *in octavo* (Boidin et al., 2020). En las misiones había casi novecientos ejemplares de este texto, incluyendo el primer y el segundo

¹⁶ La gran cantidad de volúmenes de *Ara Poru aguñey haba* explica el predominio de los *in octavo* en lenguas indígenas; sin este, los textos *in quarto* son mayoritarios.

volumen. Sin embargo, en el momento de la expulsión casi todas las copias estaban guardadas en la biblioteca central de Candelaria, lo que sugiere que tal vez los libros no se hayan alcanzado a distribuir entre los pueblos.¹⁷ A diferencia de otros textos en guaraní, *Ara Poru aguñey haba* estaba destinado a los indios alfabetizados y devotos; era un libro orientado a configurar su vida cotidiana y disciplinar sus comportamientos. En el capítulo siguiente brindo detalles sobre el contenido y la lectura de estos volúmenes.

Tras *Ara Poru aguñey haba*, la obra clásica de Antonio Ruiz de Montoya seguía estando ampliamente representada en las bibliotecas. Este “apóstol de los guaraníes”, nacido en Lima, era (todavía es) una figura casi legendaria; la historiografía apologética recuerda especialmente su rol en la defensa de las misiones de guaraníes contra los ataques de los *bandeirantes*, plasmada con viveza en su libro *Conquista espiritual* (Madrid, 1639). En las bibliotecas misionales, la mayoría de sus textos eran lingüísticos; el libro más popular era el *Catecismo de la lengua guaraní* (primera edición: Madrid, 1640) y existía una cantidad casi equivalente de volúmenes del *Tesoro de la lengua guarani* (Madrid, 1639) y del *Arte, y vocabulario* (Madrid, 1640). El catecismo de Ruiz de Montoya es bilingüe y constituye una traducción del famoso catecismo de Jerónimo de Ripalda (1535-1618) (Melià, 2003, pp. 273–322), del cual había al menos un ejemplar en las misiones (Ruiz de Montoya, 1640b).¹⁸ Bartomeu Melià ha sugerido que nunca se utilizó de manera sistemática, pero la gran cantidad de ejemplares en los inventarios es un indicio en contra de esta idea (Melià, 2003, pp. 209–

¹⁷ Según una carta de Escandón, la tirada original fue de 1500 ejemplares (es decir, 750 copias de cada tomo): AGN, Sala VII, Colección Pedro de Angelis, 97, Juan de Escandón, “Mi Padre Procurador Roque Ballester”, f. 1r. En las reducciones de guaraníes había alrededor de 872. 847 estaban en Candelaria, considerando que el siguiente registro bibliográfico: “los que se han repartido a los indios de este pueblo (...) [que] seran de cuarenta a sinquenta tomos y solo se apuntan los veynte que quedan averiados”, corresponde a 20 tomos que permanecieron en la “librería” central y a 45 volúmenes que se repartieron (este último número es obviamente aproximado). Véase AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 38v. Sobre la entrega de volúmenes a los indios, véase el capítulo 6. Por otro lado, en la procuraduría de misiones localizada en Buenos Aires había 320 (AGN, Sala IX, 10-7-4, “Entrega de las existencias de la Administracion General de los bienes de los pueblos de indios guaranis, que hace Don Julian Gregorio de Espinosa a Don Juan Angel Lazcano”, f. 8r y 11r). En otras bibliotecas jesuíticas del Paraguay había 24 (Vega, 2020b). Hace falta todavía explicar qué sucedió con los otros volúmenes. Una pequeña porción de la tirada permaneció en Europa, como lo sugieren las marcas de las copias conservadas. Por caso, un ejemplar localizado en Gotinga (SUB-G, TH PAST.018) posee la nota “[m]e regalo este libro el Padre Andrés Marcos Burriel. Madrid 1760. C. C. Plüer”. Carlos C. Plüer era representante de la embajada danesa en Madrid y el jesuita Burriel tenía un vínculo aceitado con Escandón. Otro ejemplar, conservado en Granada (FTG, A-In7j-1759), poseía un exlibris manuscrito del jesuita expulso José Fernando de Silva, que estaba en una hoja de guarda —una página que protege la encuadernación— actualmente perdida (según la información provista por la bibliotecaria Carmen Escribano en una visita realizada en octubre de 2019). De todos modos, esta distribución en Europa no puede explicar la ausencia de decenas de ejemplares. Además de los volúmenes faltantes, la cantidad de copias de *Ara Poru aguñey haba* efectivamente conservadas en bibliotecas de Sudamérica, Europa y Estados Unidos demanda una investigación específica.

¹⁸ En el pueblo de Concepción (ANCh, vol. 141, f. 148v). Es probable que varios de los catecismos para los cuales no se da nombre de autor fuesen de Ripalda.

260).¹⁹ Los libros de Ruiz de Montoya estaban destinados a los propios misioneros más que a los indígenas. En una de las aprobaciones presentadas para los diccionarios y la gramática de Ruiz de Montoya, el canónigo de Buenos Aires Gabriel de Peralta (nacido en 1604) mostraba el cruce entre conocimiento lingüístico y orientación pastoral detrás de los textos:

[H]e visto y leydo dos Libros, que el vno se intitula, Bocabulario de la lengua Guarani, y el otro, Tesoro de la lengua Guarani, compuestos por el muy Reuerendo Padre Antonio Ruiz (...) veo en ellos vn apoyo muy grande, *para publicar, y arraygar la Fè entre Gentiles*, por estar llenos de muy sana doctrina, explicada con muy elegantes modos de dezir muy vtiles, y prouechosos *para los Predicadores del Santo Euangelio* (...) es muy notorio auer hecho su Autor tan gran prouecho con su predicacion, quanto dà testimonio la elegancia, y facilidad que muestran sus escritos, sacando a luz lengua tan excelente, y que parecia imposible poderse reduzir a escritura (Ruiz de Montoya, 1639b, “Aprovacion del Licenciado Gabriel de Peralta...”, sin paginación; subrayado mío).

Los restantes impresos en o sobre guaraní de las bibliotecas misionales fueron escritos por Pablo Restivo y el cacique Nicolás Yapuguay y se publicaron en la imprenta de las misiones. Restivo reeditó y corrigió los textos de Ruiz de Montoya, editando un *Vocabulario de la lengua guarani* (Santa María la Mayor, 1722) y un latinizante *Arte de la lengua guarani* (Santa María la Mayor, 1724), además de un manual litúrgico con secciones en latín y guaraní titulado *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (Loreto, 1721) (Brignon, 2020; Chamorro, 2018; Palomera Serreinat, 2002; Restivo, 1721, 1722, 1724).²⁰ Del cacique guaraní Nicolás Yapuguay poco se sabe; los dos libros que redactó —*Explicacion de el catechismo* (Santa

¹⁹ Melià basó su afirmación en el hecho de que, durante la controversia con el obispo de Asunción Bernardino de Cárdenas, los jesuitas afirmaron utilizar el catecismo de Luis de Bolaños, no el de Ruiz de Montoya. Sin embargo, hay dos puntos endebles en esta hipótesis: por un lado, para los jesuitas resultaba conveniente plantear que el catecismo utilizado era el de un franciscano; por el otro, como detallaré más adelante, no hay evidencia de que la obra de Bolaños estuviese presente en las bibliotecas de las misiones, mientras que el *Catecismo* de Ruiz de Montoya era muy abundante (Melià, 2003, pp. 209–260). De todos modos, como lo señala Melià, es cierto que Escandón mencionó en su tardía relación que el catecismo utilizado era el de Bolaños (Furlong, 1965, pp. 88–89). Sobre el conflicto con Cárdenas véase también la nota 5 del capítulo 2.

²⁰ Melià indicó que el guaraní de Ruiz de Montoya se basaba en el del Guayrá (cuyos pueblos fueron trasladados al Paraná), mientras que el de Restivo correspondía a la región del Tape o Uruguay. El investigador podría pensar, entonces, que los libros de Ruiz de Montoya tal vez predominarían en las bibliotecas del Paraná, mientras que los de Restivo lo harían en las del Uruguay. Los datos de los inventarios, sin embargo, están lejos de ser concluyentes, puesto que no había divergencias marcadas en la representación de Ruiz de Montoya y de Restivo en uno u otro espacio de las reducciones. Si había una distinción dialectal en las obras, los misioneros no parecen haberla tenido en cuenta a la hora de distribuir los volúmenes.

María la Mayor, 1724) y *Sermones y exemplos* (San Francisco Javier, 1727)— fueron publicados por Restivo en la imprenta de las misiones (Brignon, 2017, 2019; Yapuguay, 1724, 1727). Además de doctrinas, ejemplos y un sermón, el catecismo de Yapuguay contiene un rezo redactado originalmente por el franciscano Luis de Bolaños (1550-1629) e incluye, según su editor, traducciones de los catecismos de Roberto Belarmino (1542-1621), Nicolás Turlot (1590-1651), Bernardini Mercator y Francisco Pomey (1618-1673) (Melià, 1992, p. 116), todos autores presentes en las bibliotecas misionales.²¹ Thomas Brignon ha añadido otras posibles fuentes: Juan Major, Alejandro Faya y Alonso de Andrade, igualmente presentes en las “librerías”.²² El sermonario está conformado, en primer lugar, por sermones para las fiestas de los santos y, a continuación, por sobrecogedores *exempla* de condenación eterna, que ponen en primer plano la truculencia, la exuberancia y el interés por la muerte típicos de la escritura barroca.

En la biblioteca de Candelaria había dos tomos de la versión guaraní de *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, traducido por José Serrano. Por su formato *in folio*, por tratarse del primer impreso monolingüe en guaraní y por la inclusión de más de cuarenta grabados de página completa, se trata tal vez del volumen más significativo producido por la imprenta de las misiones (Brignon, 2016, 2018; F. M. Gil, 2019; R. González, 2009; Nieremberg, 1705, 2010). Anteriormente me he referido a la versión castellana del texto; la presencia de los grabados en la traducción guaraní ejemplifica la importancia de la visualidad y la sensorialidad para las meditaciones espirituales de cuño ignaciano. Los grabados son también una muestra

²¹ En todas las misiones había veintisiete volúmenes de Belarmino, la mayoría de ellos su catecismo (“Declaracion de la doctrina christiana”, “Doctrina christiana”, “Cathesismo”, etc.). De hecho, las obras de Belarmino y Nieremberg constituyen los catecismos más abundantes. El *Thesaurus doctrinae christiana* de Turlot estaba presente en Candelaria (donde había dos volúmenes, uno de ellos en italiano: AGN AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, ff. 28v y 37r), Itapúa (ANCh, vol. 143, f. 223v), San José (ANCh, vol. 150, f. 206r), Apóstoles (ANCh, vol. 141, f. 32r), Concepción (en francés: ANCh, vol. 141, f. 148v) y San Juan (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 1). El *Nucleus catechisticus* de Mercator solo estaba presente en Candelaria (en dos tomos: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 28r) y en Concepción (ANCh, vol. 141, f. 149v). De Pomey había cinco volúmenes en las misiones, pero ninguno parece ser el catecismo.

²² Brignon se refiere específicamente a: a) el *Magnum speculum exemplorum* de Juan Major, que solo he identificado en el pueblo de San Juan (“Speculum exemplorium, untomo en cuarto”, en AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 1, f. 19r); b) la *Suma de ejemplos de virtudes y vicios* de Alejandro Faya de Saona, presente al menos en Candelaria (AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 23r y ANCh, vol. 141, f. 68v), Corpus (ANCh, vol. 143, f. 296v), Yapeyú (ANCh, vol. 142, f. 39r), Santos Mártires (ANCh, vol. 142, f. 276v), San José (ANCh, vol. 150, f. 202v), Santa María la Mayor (ANCh, vol. 142, f. 227r), Trinidad (ANCh, vol. 150, f. 146r), San Juan (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 1, f. 19r), San Ignacio Guazú (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 18, f. 17r) y San Ignacio Miní (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 24, f. 21r); y c) el *Itinerario historial* de Alonso de Andrade, presente al menos en Candelaria (AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 23v), San Miguel (ANCh, vol. 143, f. 18v), San Luis Gonzaga (ANCh, vol. 143, f. 140v), Santiago (ANCh, vol. 143, f. 66r) Santo Tomé (ANCh, vol. 142, f. 122v), Apóstoles (ANCh, vol. 141, f. 32v), San Francisco Javier (AGN, IX-22-6-3, cuadernillo 13, f. 28r) y San Lorenzo (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 16, sin foliación).

de dificultad y exuberancia, puesto que en varios casos constituyen emblemas que debían ser decodificados por los lectores (Leal, 2022). Algunas imágenes, por su parte, representan de manera truculenta los castigos que los pecadores recibirían en el infierno.²³ Las censuras del texto indican que el libro no estaba destinado a la lectura indígena, sino a que sus contenidos fuesen transmitidos oralmente por los jesuitas; uno de los paratextos señalaba efectivamente que “los curas hallaran trabajado para predicar, y enseñar lo precioso, que se halla en los dichos Tratados á sus feligreses, y estos se alentaran mas a seguir la virtud, oiendolo en su natural lenguaje” (Nieremberg, 2010, “Aprovacion del D. D. Ioseph Bernardino Cerbin...”, sin paginación); otro indicaba “[c]onsta, averse receuido con aprecio de los naturales las Veces, que an oido algo del dicho Libro” (Nieremberg, 2010, “Parecer, que el Padre Francisco de Castañeda dio como reuissor del libro...”, sin paginación). Sea como fuere, la información de los inventarios sugiere que la distribución del libro debió haber sido restringida; es posible, sin embargo, que las imágenes circularan de manera independiente, alcanzando quizás un más amplio público indígena.²⁴

Al menos según la información explicitada en los inventarios, en las bibliotecas no había libros —ni impresos ni manuscritos— sobre el guaraní o el tupí producidos por los franciscanos o por los jesuitas de la provincia de Brasil. El primer autor que redactó textos en guaraní fue el franciscano Luis de Bolaños, cuyo rezo fue incluido en la edición del catecismo de Yapuguay, como acabo de señalar. La obra de Bolaños circuló manuscrita y una parte de la misma llegó a ser impresa en el *Rituale, seu manuale peruanum* (Nápoles, 1607), una compilación de varios textos breves en lenguas indígenas realizada por el franciscano Luis Jerónimo Oré (1554-1630). Los inventarios no refieren en ningún momento ni al *Rituale* de Oré ni a la obra manuscrita de Bolaños. Varias décadas antes de que Ruiz de Montoya publicase

²³ Estas fueron reelaborados a partir del libro *L'inferno aperto al cristiano* (primera edición: Milán-Parma, 1693) de Giovanni Peitro Pinamonti (este descubrimiento fue realizado recientemente por F. M. Gil, 2019) y no tienen un vínculo directo con el texto de Nieremberg. Pinamonti era el compañero de predicación de Paolo Segneri, a quien me refiero luego (Majorana, 1999, p. 810), y en las bibliotecas había varios de sus libros espirituales. Pedro Germano Leal ha sugerido que los jesuitas del Paraguay tenían la intención de publicar el libro de Pinamonti en guaraní.

²⁴ La tirada de los impresos misionales es una posible explicación de la escasez de algunos volúmenes, pero constituye todavía un enigma historiográfico. A falta de registros sobre la manera como funcionaba la imprenta, los únicos documentos útiles para analizar esta cuestión son precisamente inventarios de las bibliotecas (como ha intentado hacer, con datos incompletos, Obermeier, 2016). En un artículo previo estudié en particular la presencia de libros en guaraní en los inventarios, sea que hayan sido impresos en las reducciones o en España (Vega, 2018b, 2020b). Para esto es fundamental tener en cuenta, por un lado, los inventarios de las “librerías” de las misiones de guaraníes y, por el otro, los de los colegios, residencias y otras reducciones. No obstante, también es posible que los libros hayan circularado por bibliotecas de las que no existen inventarios o catálogos. Asimismo, todavía hace falta incorporar al análisis la presencia de impresos misionales en español en las bibliotecas. Un abordaje preliminar comparativo sugiere que al menos un impreso misional en español, la *Instruccion practica para ordenar santamente la vida* (Garriga, 1713), tuvo una circulación más amplia en los colegios que en las reducciones.

sus libros sobre guaraní, el también jesuita José de Anchieta (1534-1597) había editado su *Arte de grammatica* (Coimbra, 1595) sobre el tupí, un idioma que pertenece a la misma familia lingüística (Dietrich, 2010). Siguiendo la estela de Anchieta, los jesuitas de Brasil editaron en Portugal varios otros libros sobre el tupí (Castelnuovo L'Estoile, 2015; Daher, 2011). La correspondencia temprana de los jesuitas de *Paraguaria* sugiere que conocían y estudiaban la obra de Anchieta, pero ningún impreso en o sobre tupí estaba en las bibliotecas misionales.²⁵ En ellas, sin embargo, sí había un volumen sobre quechua (“Artes de la lengua quichua, por el Padre Juan Figueredo”, que en su mayor parte corresponde a un texto redactado por Diego Torres Rubio) y nueve tomos del *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocote* (Madrid, 1732) de Antonio Machoni, referido a un idioma del Gran Chaco.

En paralelo a la impresión de libros en o sobre guaraní, existió en las misiones una amplia producción manuscrita, que incluye diccionarios, gramáticas, catecismos, textos históricos y sermonarios. Esto ha llevado a Leonardo Cerno y a Franz Obermeier a proponer la existencia de un *scriptorium* misional, esto es, un taller dedicado a la redacción y copia de manuscritos, a la manera de los monasterios medievales (Cerno & Obermeier, 2013). Los que sobreviven hoy en archivos y bibliotecas de América y Europa no conforman la totalidad de los manuscritos que existieron en el pasado. Entre los jesuitas, produjeron manuscritos en o sobre guaraní Francisco de San Martín (nacido en 1581), Alonso d’Aragona (1585-1629), Marciel de Lorenzana (1565-1632), Diego González Holguín (1553-1617), Roque González de Santa Cruz (1576-1628), Alonso Barzana (1530-1597) y varios otros (Melià, 1992, pp. 83–89). Mi propia investigación sugiere que al menos un manuscrito lingüístico fue escrito por José Coco (1643-1717) (Vega, 2019). En diversos repositorios se conservan manuscritos anónimos o firmados por Blas Pretovio, posiblemente un seudónimo de Pablo Restivo; en los últimos años han salido a la luz varias obras de contenido espiritual o predicable, todavía mal conocidas (V. Gómez, 2016; Wilde & Vega, 2019). Los testimonios de la época informan que los indios produjeron varios manuscritos, por lo menos en el plano de la historia y la predicación (Furlong, 1962b, pp. 593–597). Asimismo, existen versiones manuscritas de algunos impresos: se conserva por ejemplo una copia parcial de la *Explicacion de el catechismo* de Yapuguay y una versión resumida del *Catecismo* de Ruiz de Montoya (Cerno & Brignon,

²⁵ Son conocidas las referencias de jesuitas del Paraguay a la obra de Anchieta. Es el caso de una carta de Pero Rodríguez de fines de 1597 y de otra de Francisco de San Martín de 1610 (Melià, 2003, pp. 76–98). San Martín afirmaba estudiar el guaraní usando, aparte de los manuscritos de Bolaños, el *Arte* de Anchieta. ARSI, Paraq. 11, “Copia de una carta del Padre Francisco de San Martín de la misión del Paraná”, ff. 69 r-v. La obra de Anchieta estaba presente en la biblioteca de Asunción según el inventario de 1771 y es probable que este sea el ejemplar empleado por San Martín (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006, pp. 71–72).

2020).²⁶ La investigación sobre estas copias es escasa; es probable que los manuscritos hayan constituido versiones adaptadas para diferentes audiencias o, simplemente, copias que debieron realizarse a mano dada la escasez de libros impresos en circulación.

En los inventarios de 1768 (y en el de Candelaria de 1777) hay alusiones a 63 volúmenes en o sobre guaraní que constituyen claramente manuscritos. Incluyo aquí 36 libros *in quarto* “de sermones y vocabularios”,²⁷ uno *in octavo* “de meditaciones”,²⁸ otro *in quarto* “sin nombre de auctor”,²⁹ “seis libros de lengua manuscritos” *in quarto*,³⁰ un extraño “quaderno” de “Arte guarani” atribuido a “Garcia”³¹ y un catecismo de Nicolás Yapuguay a mano³² y diecisiete manuscritos sin mayor información.³³ En los inventarios elaborados en una fecha indeterminada de la década de 1770, centrados en textos jesuíticos y lenguas indígenas, se mencionan algunos materiales adicionales, como un manuscrito “de ejemplos” y otro “de aprovechar el tiempo”,³⁴ vocabularios y gramáticas, otro catecismo de Yapuguay (un libro que indudablemente circuló en copias hechas a mano),³⁵ un cuaderno “manuscrito de la Doctrina christiana por el padre Joseph Inzaurrealde” y otros tres con un interrogatorio “sobre los preceptos del calogo [sic, por decálogo, en referencia a los diez mandamientos]”.³⁶ El inventario realizado en esta época para el pueblo de Nuestra Señora de Fe es particularmente explícito sobre las características de la cultura textual en guaraní: allí se listan varios manuscritos y cuadernillos que habría en varias bibliotecas pero que en general no se registraban como tales en los catálogos. Transcribo la segunda parte de la sección “Libros de la lengua guarani” de este inventario, que corresponde a manuscritos en general o textos cuyo carácter impreso no se explicita:

Dos tomos de varios ejemplos.

Otro tomo manuscrito de vario Sermones, sin autor.

²⁶ En el Archivo General de la Nación he identificado algunas páginas manuscritas que parecen constituir una copia facsimilar del *Arte, y vocabulario de la lengua guarani* de Ruiz de Montoya. La reproducción incluye la portada (sin el grabado de la Virgen María que se encuentra en el impreso original) y dos de las páginas preliminares. Véase AGN, Sala VII, Colección Andrés Lamas, 2626, “Arte, y vocabulario de la lengua guarani”.

²⁷ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 38v (Candelaria).

²⁸ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 41r (Candelaria).

²⁹ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, f. 41r (Candelaria).

³⁰ ANCh, vol. 141, f. 73v (Candelaria).

³¹ ANCh, vol. 141, f. 265r (Santa Rosa).

³² ANCh, vol. 142, f. 282v (Santos Mártires).

³³ AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 18, f. 18r (San Ignacio Guazú).

³⁴ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Índice de los libros de autores jesuitas que se hallan en este pueblo de San Carlos”, f. 2v.

³⁵ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Catalogo de los libros de este pueblo de San Francisco Xavier escritos [sic] por varios autores jesuitas”, f. 1v.

³⁶ AGN, Sala IX, 17-4-4, Índice de libros de Santa Rosa (sin título), f. 2r.

Capítulo 5

Dos quadernillos manuscritos con explicación de los mandamientos.

Un tomo de a quartilla manuscrita de la Doctrina cristiana.

Un quaderno que se intitula Compendio de arte la lengua guarani, escrita por el Padre Pablo Restivo.

Breve yntroducion para aprender la lengua guarani, un quaderno manuscrito sin autor.

Dos tomos manuscritos, el uno de varios exemplos, el otro Explicación del catecismo sin autor.

Un quadernito de varios exemplos en la lengua.

Luz de las reglas y documentos de la lengua guarani, manuscrito sin autor.

Otro quaderno de Sermones manuscrito sin autor.

Un quaderno de varias oraciones según los días de la semana, manuscrita sin autor.

Partículas de la lengua guarani por el Padre Blas Pretovio de la Compañía de Jesús.

Catecismo de la lengua manuscrito por el Padre Blas pretovio, año 1698.

Otro quaderno de varias pláticas, manuscrito sin autor un [sic].

Un libro viejo en quarto si[n] fin ni principio de sermones.³⁷

En la época existía una “coextensividad” entre textos lingüísticos y doctrinales; en sentido estricto, una gramática, un sermonario o un catecismo no pertenecían a géneros diferentes, sino que eran producciones orientadas a la conversión y la transformación de las costumbres, un proceso que era a la vez lingüístico y religioso (Daher, 2011; Melià, 2003, pp. 157–206). A pesar de esto, en la producción textual de las misiones de guaraníes existió una cierta diferenciación entre aquellos libros cuyo objetivo era enseñar el idioma a los misioneros y los volúmenes estrictamente doctrinarios, a menudo monolingües, que podían estar destinados a los jesuitas o a los propios indígenas y que presuponían un mayor conocimiento del idioma. En este sentido, las bibliotecas revelan una evolución en la cultura letrada guaraní. La distinción traza un movimiento cronológico: en el siglo XVII, los jesuitas hicieron imprimir fundamentalmente textos lingüísticos, siendo la única excepción a esto el *Catecismo* de Ruiz

³⁷ AGN, Sala IX, 17-4-4. “Razon o indice de todos los libros que quedan en este pueblo de autores jesuitas, con expresion del tratado, autor y lugar de su impressio, es como sigue”, f. 1r (Nuestra Señora de Fe). Cabe destacar que, para el pueblo de Corpus, existía aparentemente un “tomito de breviario suelto” en la sección guaraní de estos inventarios. Tal vez el libro correspondiese a un volumen en lenguas occidentales: AGN, Sala IX, 7-1-1, “Memoria de los libros que se hallan existentes ente [sic] pueblo del Corpus”, f. 2r.

de Montoya —por lo demás un libro bilingüe—. En cambio, en el siglo XVIII produjeron e imprimieron varios otros textos con un contenido doctrinario, como las obras de Serrano-Nieremberg y Yapuguay, que se sumaron a la multitud de manuscritos preparados precisamente en la misma época. En esta evolución, el caso más significativo es desde luego *Ara Poru aguñey haba* de Insaurralde: directamente destinado a la población indígena, tuvo una tirada mucho mayor que la de cualquier texto en guaraní impreso con anterioridad.

De un momento a otro, los misioneros —con la colaboración innegable de algunos indios letrados— impulsaron la traducción de la literatura religiosa barroca del siglo XVII a la lengua guaraní. Lo hicieron, como lo señaló Bartomeu Melià, en el siglo XVIII, es decir, varias décadas después de que esos textos alcanzaron su éxito inicial en Europa, en particular en España. En este sentido, el especialista señalaba que, a partir de la traducción de Nieremberg, el “barroquismo se introducía (...) en el guaraní como moda literaria”; respecto de *Ara Poru aguñey haba*, indicaba a su vez que se trataba de “una pedagogía cristiana concebida a la manera de los caminos espirituales de la ascética jesuítica del Siglo de Oro” (Melià, 1992, p. 124). El paso de la producción de gramáticas y vocabularios a la redacción original o la traducción de textos con elementos complejos —la exuberancia y el pesimismo de un Nieremberg, la dificultad de los emblemas, la sensorialidad de una meditación espiritual, la truculencia de los sermones de un Yapuguay— da cuenta de una consolidación a un tiempo letrada y religiosa de las misiones de guaraníes, que no abandonaban en ningún caso su predilección por las producciones pastorales. La consolidación refleja a su vez una suerte de desfase cronológico en el desarrollo de un barroco textual: este hizo su aparición en la escritura guaraní solo de manera tardía, aunque orientado —como en otros idiomas— a un similar proyecto de disciplina, piedad y ascetismo.

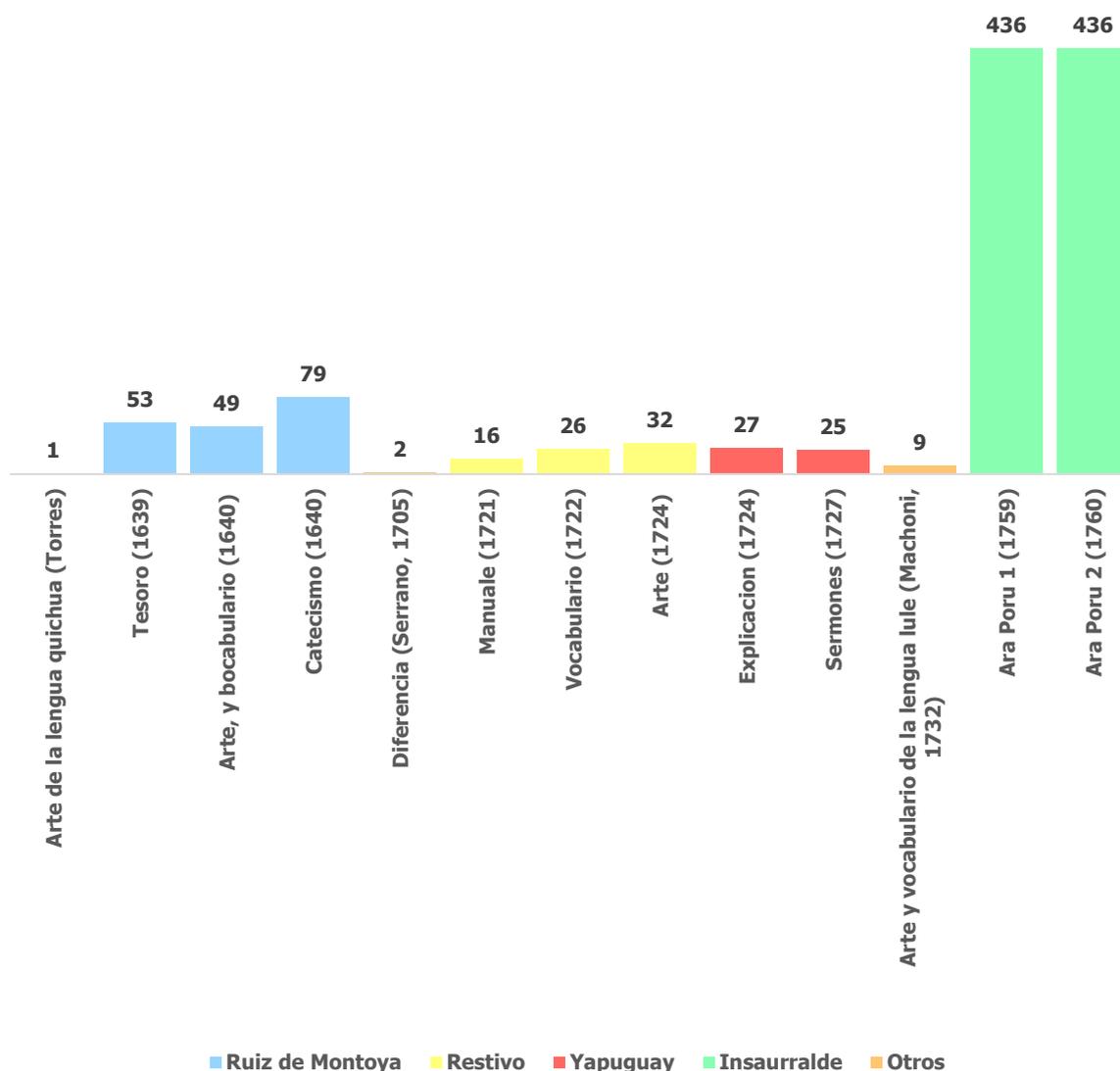


Gráfico 5.V. Cantidad de volúmenes por título identificado en las reducciones.³⁸

³⁸ Estos datos provienen de mi base de datos, realizada a partir de los inventarios enumerados en las notas 3, 4 y 7 de la introducción. Los catálogos de autores jesuitas elaborados en la década de 1770 (véase nota 5 de la introducción) poseen información complementaria, que no he incluido en el gráfico y que no modifica la tendencia general. El número de 27 para la *Explicacion* de Yapuguay excluye un volumen manuscrito, registrado en ANCh, vol. 142, f. 282v (Santos Mártires). En cuanto al *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*, la mayoría de los ejemplares estaban en la sacristía, no en las bibliotecas; los he incluido en el gráfico (véase la nota 25 del capítulo 4). En ocasiones no es posible identificar el título exacto al que refiere el registro bibliográfico. En San José había cuatro “tomos en quarto de vocabularios y thesoros” de Ruiz de Montoya: el catálogo de la década de 1770 de este pueblo permite inferir que al menos uno corresponde efectivamente al *Tesoro* (1639), pero no se puede identificar cuántos eran *Tesoros* y cuántos *Artes*, y *bocabularios* de los otros tres. Véase ANCh, 150, f. 205v. Del mismo modo, en San Lorenzo había nueve tomos de “Ruis de Montoya, Vocabulario y thesoro de lengua guarani”: AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 16, sin foliación. En San Ignacio Miní había tres libros “medianos de sermones y doctrina en lengua guarani” de Yapuguay, que bien pueden corresponder a la *Explicacion* o a los *Sermones*: AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 24, f. 23r. Los números sobre *Ara Poru* indicados en los inventarios son genéricos y no distinguen entre el primer y el segundo volumen; la división en el gráfico es una división equitativa, de la que en sentido estricto no hay información en los documentos. Tanto en los inventarios de 1768 como de la década de 1770 hay múltiples volúmenes manuscritos y sin información; en los de 1768, los manuscritos son al menos 63; los volúmenes que no se pueden identificar son 254.

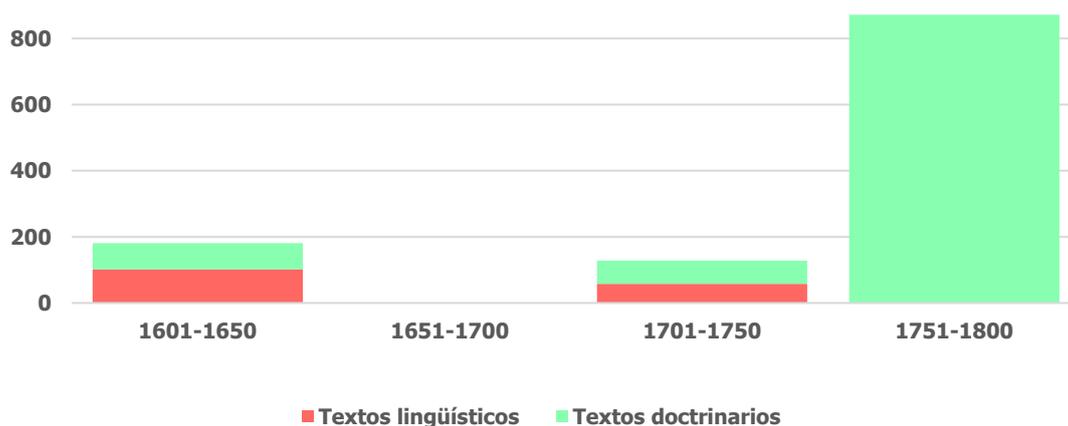


Gráfico 5.VI. *Carácter de los libros en guaraní presentes en las bibliotecas según año de impresión.*³⁹

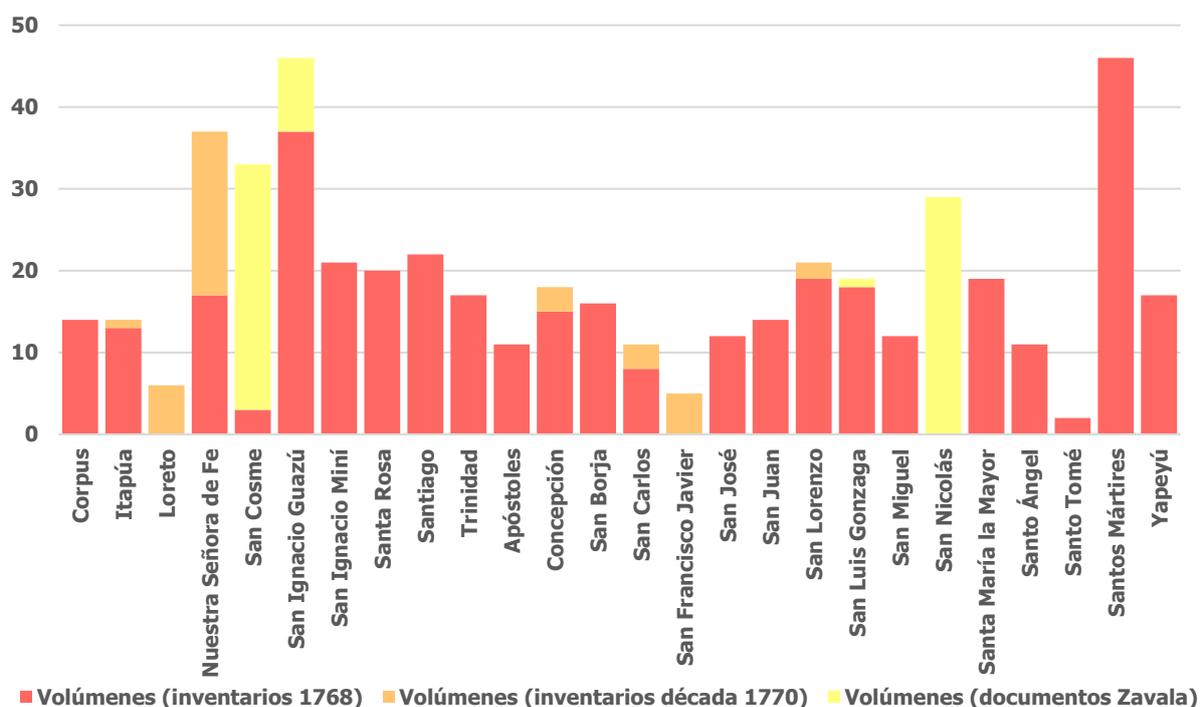


Gráfico 5.VII. *Cantidad de volúmenes en guaraní en los pueblos (excluyendo Candelaria) según distintos documentos.*⁴⁰

³⁹ El *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* está incluido en “doctrinarios”.

⁴⁰ Los inventarios de 1768 son los indicados en las notas 3 y 4 de la introducción. Los de la década de 1770 son los que figuran en la nota 5, también de la introducción. El contraste entre estos dos tipos de documentos no es tarea fácil, pues los datos a menudo no coinciden entre sí. A veces los inventarios de la década de 1770 mencionan más volúmenes en guaraní que los de 1768; en otras ocasiones refieren menos. Cuando los inventarios de la década de 1770 incluyen *más* volúmenes para un pueblo dado, incorporo todos los tomos “extra” en la contabilización.

5.2.3. Predicación

El tercer tema en importancia en las reducciones era la predicación, que abarcaba 14,4% de todos los volúmenes. La categoría incluye la puesta por escrito de sermones y pláticas, que se predicaban por lo general en la iglesia tras la lectura de la Biblia. El objetivo fundamental era persuadir a los fieles, a través de una vía emocional, hacia el disciplinamiento y la reforma de las costumbres (Chinchilla, 2004; Chinchilla et al., 2008; sobre la oratoria barroca ver Núñez Beltrán, 2000; sobre la importancia de la retórica: Hansen, 2000a, 2004, 2006). Hasta el Concilio de Trento, los sacerdotes solían improvisar la predicación; la reforma tridentina impulsó al clero a estudiar y prepararse cuidadosamente, prestando una atención especial a los aspectos retóricos para poder así incidir de manera más eficaz en las emociones de los fieles. Las crónicas de los jesuitas mencionan los distintos momentos del año litúrgico en que pronunciaban los sermones, contribuyendo así a definir una temporalidad solemne y cristiana. Así, por ejemplo, José Cardiel (1704-1782) señaló que, además de la “plática doctrinal” de cada domingo, había “sermón en forma” los días de precepto (Cardiel, 1771/1913, p. 552), prédica de “el ejemplo” dos veces por semana durante la cuaresma (Cardiel, 1771/1913, p. 555), “sermón de Pasión” el Jueves Santo y “sermón al Evangelio” el domingo de Pascua (Cardiel, 1771/1913, pp. 567–568) y un sermón particular durante la fiesta del patrón de la reducción, dado por un misionero de un pueblo vecino (Cardiel, 1771/1913, p. 573). La plática dominical y los sermones eran siempre repetidos, en el patio de la iglesia, por “uno de los Cabildantes más hábiles” del pueblo (Cardiel, 1771/1913, p. 570). Los sermones en las reducciones buscaban moralizar a la población e introducir figuras ejemplares en su calendario, contribuyendo así a la construcción de personas y tiempos cristianos (Wilde, 2018b).

En las misiones, el formato predominante de los libros de predicación era *in quarto*, mientras que el *in octavo* era más bien minoritario (Gráfico 5.IV); esto sugiere que los inventarios no registran sermones sueltos (que se imprimían *in octavo*), sino más bien cuidadas ediciones de grandes sermonarios, que solían producirse *in quarto*.⁴¹ La investigación existente

Cuando esos inventarios tienen, en cambio, *menos* tomos, solo incorporo algunos de ellos en el gráfico: a) en el caso puntual de que los registros bibliográficos (de 1770) parezcan aludir a libros diferentes de los indicados por los registros bibliográficos de 1768; o b) en el caso de que claramente mencionen una *mayor cantidad de tomos* para un título previamente incluido en 1768. Los documentos de Zavala son los mencionados en la nota 6 de la introducción: se trata de un registro de libros transportados en la década de 1770 en varios pueblos; en ningún caso se provee el detalle de los títulos.

⁴¹ El tipo de impreso representado por los sermones sueltos (un pequeño libelo, más cercano a un pliego de cordel que a un libro en sentido estricto) no suele ser incluido en los inventarios temprano-modernos (Infantes, 1998, p. 168; Walsby, 2013, pp. 11–18). A pesar de esto, lo más probable es que este tipo de textos no circularan con profusión en las misiones, que, al estar alejadas de los grandes centros editoriales, necesitaban productos durables.

indica que los libros de predicación podían utilizarse para aprender a componer un sermón (o directamente para repetirlo), para admirar la agudeza y el ingenio estilísticos en la escritura o, sencillamente, como una práctica de edificación y devoción personales —a la manera de un texto espiritual— (Chinchilla, 2018b; Chinchilla & Losada Ortega, 2018). Aunque me referiré más en detalle a las prácticas de lectura en el siguiente capítulo, en las misiones es probable que la primera finalidad fuese la más importante, puesto que no encontré evidencia clara de los dos últimos usos. Existe un sermonario impreso en guaraní; es probable entonces que los sermonarios en idiomas occidentales se utilizasen por razones pedagógicas, es decir, para aprender o inspirarse en la preparación de la predicación. En las misiones católicas fue común incluso que los sermones de predicadores famosos, como António Vieira o Paolo Segneri, se repitiesen sin grandes cambios; en las reducciones de guaraníes, sin embargo, toda prédica se realizaba en la lengua indígena, con lo cual era necesaria al menos la mediación de la traducción. En la medida en que el acceso directo a la Biblia estaba vedado, la transmisión de la verdad divina pasaba en la época obligatoriamente por la palabra autorizada del sacerdote (Hansen, 2000a): los libros de sermones funcionaban entonces como un archivo de donde tomar la materia de predicación y encauzar dicha verdad de manera efectiva.

Los cinco autores de sermonarios más abundantes en las bibliotecas misionales eran Miguel Ángel Pascual y Ruiz, José de Barcia y Zambrana, António Vieira, Cesare Calino y Paolo Segneri. Excepto el segundo, todos ellos fueron jesuitas. Segneri —de quien había en las “librerías” 74 volúmenes predicables, 134 espirituales, diez moralistas, cuatro expositores y 97 sin una adscripción temática identificable (que por tanto podrían engrosar la cifra de libros predicables)— es particularmente conocido en la historiografía como orador. Este jesuita italiano desarrolló una estrategia espectacular de predicación, típica del barroco, que convertía al sermón en un juego teatral destinado a impactar en el ánimo del auditorio y mover los sentidos (Prosperi, 1993; Valencia Mirón, 2020). Segneri recurría a prácticas como danzas macabras, la representación de demonios y crucifixiones y el uso de fuegos artificiales. Tal vez el rasgo central de su prédica fuese la flagelación pública, que según Bernadette Majorana contribuía a dotar su prédica de credibilidad (Majorana, 1999, 2002). La “pastoral espectacular”, para utilizar las expresiones de esta autora, conformaba entonces una “ortopraxis de lo cotidiano”, un sistema de “habla-acción” fundado en la ejemplaridad que no implicaba fasto de aparato ni grandes escenografías, sino, fundamentalmente, una exteriorización ejemplarizante de la disciplina jesuítica. La novedosa forma de predicar fue ampliamente aceptada por la población rural de la península itálica, que quedaba atónita frente a sus pláticas. El carácter barroco y teatral de la predicación de Segneri está fuera de duda, pero es necesario

destacar que sus textos muestran también una faceta pragmática y un estilo simple: en el prólogo de *Quaresimale* (primera edición: Florencia, 1679), un libro ampliamente traducido, Segneri explicaba por ejemplo que “[e]n cada sermón me he propuesto probar una verdad, no solamente cristiana, sino practica”, evitando asuntos “especulativos o escolásticos” y “la pompa de aquellas altas doctrinas” y sin intentar parecer “un eminente teólogo” (Segneri, 1697, “Prologo del autor al lector”, sin paginación).

Otro autor popular en las bibliotecas, António Vieira, alumbró por su parte una prédica milenarista con el objetivo de dirigir los ánimos hacia el establecimiento del “Reino de Dios” en la Tierra. Vieira se opuso a la expulsión de los judíos de Portugal y a la esclavización de los indígenas de Brasil (aunque no a la trata de negros africanos): el objetivo de sus sermones era lograr la integración de los distintos estamentos de la sociedad en un único y armonioso “cuerpo místico”, a través de una “Quinta Monarquía” que aceleraría la segunda venida de Cristo. En este sentido, la evangelización de indígenas americanos por parte de los jesuitas era una tarea fundamental, que cumplía un rol providencial (Hansen, 2000b). Los jesuitas del Paraguay lo leyeron bien; en un libro compuesto en 1758 en las reducciones de guaraníes, el misionero José Cardiel citaba extensamente uno de los sermones más famosos de Vieira, el “Sermón de Epifanía” pronunciado en la capilla real en Lisboa frente al rey de Portugal y la corte en 1662, en defensa de las misiones jesuíticas del Marañón y contra los abusos de los colonos portugueses. El texto estaba presente en múltiples ediciones, compilaciones y compendios de la obra de Vieira; su inicio es un buen ejemplo de las antítesis y las paradojas propias de la retórica barroca que animaba la potente prédica del jesuita portugués:

Para que Portugal en nuestra edad pueda oír vn Predicador Evangelico, serà oy el Evangelio el Predicador. Esta es la novedad que trayen del Mundo Nuevo. El estilo era, que el Predicador explicasse el Evangelio: oy el Evangelio ha de ser explicacion del Predicador. No soy yo el que he de comentar al Texto, el Texto es el que me ha de comentar a mi. Ninguna palabra dirè que no sea suya, porque ninguna clausula tiene, que no sea mìa. Yo repetiré sus voces, él gritarà mis silencios. Quiera Dios que los oyan los hombres, para que no lleguen à ser oídos en el Cielo (Vieira, 1734, p. 1).⁴²

⁴² Antonio Sepp tradujo una de las obras de Vieira al alemán (Sepp, 1714/1974, p. 141). Furlong dio a entender que vio este manuscrito en una biblioteca de Múnich; se trataría de dos tomos *in quarto* (888 páginas, con el título “Marianischer Rosengarten...”) (Furlong, 1962a, pp. 101–103). Sin embargo, yo no he podido encontrarlo en los catálogos de diversos repositorios de Baviera; dado que Furlong viajó tempranamente por Europa, es posible incluso que estos documentos se hayan perdido a raíz de los bombardeos y saqueos de la Segunda Guerra Mundial.

Perla Chinchilla ha sugerido que, a lo largo del siglo XVII, el sermón se autonomizó de su función original (asociada al aprendizaje de la predicación por parte del clero y la transformación de los comportamientos por parte de la audiencia), constituyéndose en un producto estético o literario autónomo, de estilo conceptista. Los jesuitas habrían reservado esta compleja retórica para los ámbitos urbanos, mientras que en las misiones habrían continuado valiéndose de una predicación más sencilla (Chinchilla, 2004). Las interpretaciones sobre la predicación en el siglo XVII son sin embargo divergentes (Hansen, 2000a, 2006). Algunos sermones, como los de Pascual y Ruiz o Vieira, están constituidos precisamente por las antítesis y paradojas propias de la agudeza barroca; los de Segneri, en cambio, eran más sencillos. Los sermonarios que había en los estantes de las bibliotecas misionales habían sido producidos precisamente en la época barroca y es comprensible que utilizaran los recursos característicos de esta cultura (véase la síntesis de la Tabla 5.II). La predicación estaba sin embargo destinada a la población indígena. ¿Compartían los guaraníes el gusto de los jesuitas —formados a menudo en la retórica de los colegios europeos—, estuviere este más centrado en la exuberancia discursiva o en la exteriorización teatral? Las prácticas de predicación en las reducciones son todavía poco conocidas; como señalé en la introducción, la investigación existente sobre otros ámbitos sugiere que los rasgos estilísticos y morfológicos del barroco europeo se simplificaron y aligeraron en las misiones del Paraguay. Leonardo Waisman indicó que la música desarrollada en Chiquitos fue por ejemplo más sencilla y serena que los modelos europeos originales (Waisman, 1998, 2011). Las artes plásticas y visuales de las reducciones de guaraníes, por su parte, se apartaron del dramatismo y los contrastes característicos de la pintura y la escultura barrocas, impulsando un estilo más simétrico y frontal (Escobar, 2004; Sustersic, 2005, 2010). Es posible que lo mismo haya sucedido en el plano de la predicación; en tal caso, el barroco textual de las bibliotecas podría haber constituido simplemente un archivo de modelos que los jesuitas deberían adaptar, aligerar y actualizar en la práctica concreta.

En cualquier caso, los sermones escritos por Nicolás Yapuguay muestran que algunos guaraníes letrados estaban habituados a las complejas técnicas retóricas típicas de los sermones del siglo XVII; Yapuguay, por ejemplo, fue capaz de valerse de recursos como la *amplificatio* y la *abbreviatio* para elaborar discursos más complejos (en el caso de ciertos sermones) o más sencillos (en el de la catequesis), según lo requiriera la ocasión (Brignon, 2019). En el mismo sentido, los guaraníes parecen haber recibido con aprecio las danzas y representaciones teatrales que recurrían a sonidos, jeroglíficos, emblemas, disfraces, lienzos y plásticas

escenografías.⁴³ El rasgo central de los sermonarios de las bibliotecas es que apuntaban a reconfigurar las conductas en un sentido disciplinar, ascético y piadoso, moviendo los ánimos y las emociones; en este esquema, los elementos morfológicos o estilísticos son más bien secundarios. En tanto que era uno de los componentes centrales del proyecto jesuítico de conversión, la mencionada orientación disciplinar sin duda estuvo presente en los sermones misioneros. Una prédica periódica y regular de este tipo, en la iglesia y en el patio de ella, pronunciada por jesuitas y por indígenas, era una herramienta para configurar el tiempo, el espacio y las prácticas corporales en un sentido cristiano. Forzosamente, los libros debían proveer la materia para ello.

5.2.4. Otros temas representativos

Los dos temas siguientes son historia sacra (13,3%) y teología moral (10,7%). En la época, la historia sacra era un consumo de masas. Las vidas de santos proveían a los lectores de modelos de comportamiento a imitar, pero a menudo amenizaban esta finalidad edificante con portentos, aventuras y milagros de todo tipo. Los cinco autores más populares en las misiones eran Pedro de Ribadeneira, José Cassani, Pierre Gautruche (1602-1681), Pedro Lozano y Francisco Jarque

⁴³ El cronista José Manuel Peramás señalaba que los “bailes eran graves y jeroglíficos, es decir, simbólicos” (Peramás, 1946a, p. 86). Nicolás del Techo describía las celebraciones realizadas en las reducciones para el centenario de la Compañía de Jesús en 1640. En el pueblo de San Francisco Javier se hicieron “arcos triunfales” y “ejercicios de palestra”, se “pronunciaron elegantes discursos en latín y guaraní”, los indios “representaron una obra dramática, cuyo asunto era la invasión de los mamelucos”. En otra reducción del río Uruguay “construyéronse seiscientos arcos triunfales, y de ellos colgaron mil diversos objetos en muestra de gratitud á la Compañía”. En las misiones del Paraná hubo “danzas de soldados, cada uno de los cuales llevaba en su escudo una de las letras que componen el nombre de Ignacio, y con ellas hacían diversos anagramas”. Las celebraciones en Itapúa fueron “ingeniosas”. Se representó allí una “pantomima”, “espectáculo de laudable invención”: en ella había “un gigante llamado Policronio, vestido de colores, con larga barba y cabellera blanca: significaba el Centenario, y llevaba consigo cien niños pintados con variedad”; en este mismo pueblo también había “cien arcos de triunfo con emblemas”, “por do quiera se veían inscripciones en loor de la Compañía” y un “discurso latino fué muy aplaudido”; la escenografía se completaba con “un carro de triunfo que llevaba seis monstruos” y que estaba rodeado por los “héroes de la Compañía”, los papas, los reyes, los emperadores, los pueblos y los ángeles y a cuyo encuentro salían Jesús y la Virgen María (Del Techo, 1673/1897e, pp. 197–199). Las cartas anuas incluyen una descripción alternativa de estas celebraciones, que remarcan la incorporación de la flora y fauna local, sobre todo para la confección de los arcos triunfales (Maeder, 1996, pp. 138–142). José Cardiel, por su parte, narra una danza que representaba un combate entre los ángeles y demonios, con indios disfrazados. Los diablos usaban “horrorosas máscaras y feas puntas en la cabeza, lleno lo restante de llamas, víboras y culebras”. Para la escenografía se utilizaba “un grande lienzo en que está horrorosamente pintada la boca del infierno”, tal vez elaborado a partir de uno de los grabados de *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (Furlong, 1953b, p. 167; sobre el demonio en las misiones ver Martini, 1990). Después de la expulsión, Diego de Alvear insistía en que para la fiesta del santo patrón de cada pueblo los indios representaban piezas teatrales, utilizando para esto “papeles” “obra de los jesuitas” y describiendo con sus danzas “alguna figura enigmática, o algún nombre o cifra alusiva a la misma festividad” (Alvear, 1791/2000, p. 125). Los ejemplos, en particular los relativos a la representación de palabras y figuras a través de la danza, podrían multiplicarse. El teatro es todavía un tema a explorar en las misiones; Oscar J. Dreidemie, además de compilar varios de los indicios reseñados aquí, transcribió una obra teatral, representada en las misiones en el siglo XIX (Dreidemie, 1937).

(1607-1691); en sexto lugar se ubicaba Cristóbal Gómez. Estos y otros escritores produjeron cuatro tipos de textos, todos representados en los estantes de las “librerías”. En primer lugar, vidas de los santos en general, como el *Flos Sanctorum* de Ribadeneira (primera edición: Madrid, 1599-1601), tal vez la compilación hagiográfica más famosa de la época.⁴⁴ En segundo lugar, obras generales acerca de la Compañía de Jesús y las vidas de jesuitas ejemplares: desde la extraña *Elogia Societatis Iesu* de Gómez (Amberes, 1677), que compilaba diversos enaltecimientos de la orden (ver Morales, 2011, pp. 46–59), hasta los *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesus* de Nieremberg (primera edición: Madrid, 1643) o las *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesus* de Cassani (primera edición: Madrid, 1734), que era en realidad una ampliación del texto de Nieremberg. En tercer lugar, la historia eclesiástica, que en las misiones estaba representada por las obras de Gautruche. Por último, los volúmenes acerca del propio Paraguay jesuítico. Junto a los diccionarios, gramáticas, catecismos y otros textos en o sobre guaraní, la historia del Paraguay era un tema local, en el sentido de que refería fundamentalmente a la realidad histórica y natural de la región en que las misiones se encontraban; conformaba, entonces, un “saber misional”. La *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (Madrid, 1754-1755) de Lozano, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (Pamplona, 1687) de Jarque y las múltiples biografías individuales que ambos escribieron eran trabajos particularmente abundantes en los estantes. Al parecer, más que en la historia *in toto*, los jesuitas de las misiones estaban interesados por aquella faceta que era pasible de una apropiación edificante o que podía proveer enseñanzas sobre su práctica cotidiana.

La teología moral se ocupaba de los principios éticos, de las acciones humanas y de las conductas; los libros morales, entonces, estaban asociados a la disciplina y la administración de los sacramentos, particularmente la confesión. La definición de la teología moral como rama específica del conocimiento fue consecuencia del Concilio de Trento (1545-1563) y de la revalorización del sacramento de la confesión; a partir de ello, los sacerdotes vieron crecer su autoridad y su capacidad para intervenir en el control de los fieles. En los siglos XVII y XVIII, la teología moral fue el terreno de un arduo enfrentamiento entre dos corrientes teológicas rivales (Delumeau, 1992; Maryks, 2008). El probabilismo postulaba que, en caso de duda sobre si juzgar una acción dada como pecado, el sacerdote podía seguir cualquier opinión *probable* (esto es, defendida por un sabio, teólogo o doctor de la Iglesia) sin peligro de condenación. El

⁴⁴ El *Flos Sanctorum* de Ribadeneira fue posteriormente añadido y corregido por Juan Eusebio Nieremberg, Francisco García y Andrés López Guerrero. Aquí he considerado a Ribadeneira como el autor primario incluso en el caso de volúmenes con añadidos.

probabiliorismo planteaba, en cambio, que debía seguirse la opinión más probable y segura y acusaba al probabilismo de impulsar una relajación y un laxismo disciplinares. Es probable que esto fuese cierto, pero el probabilismo no eliminaba en sí la disciplina, sino que ponía su control en manos de la discrecionalidad y la creatividad de los sacerdotes, incrementando así su injerencia y lo que Michel Foucault ha llamado un “poder pastoral” (Foucault, 1988). Los jesuitas fueron a menudo acusados de defender el probabilismo y esta doctrina podría considerarse incluso parte de la cultura corporativa y la identidad de la orden; aunque no eran todos miembros de la Compañía de Jesús, los cinco moralistas más populares en las bibliotecas misionales eran efectivamente probabilistas: Martín de Torrecilla, Claudius Lacroix, Hermann Busenbaum, Jaime de Corella (1657-1699) y Antonio Diana (1585-1663).⁴⁵ La mayor parte de sus libros eran manuales de casos de conciencia, esto es, compilaciones de dudas y controversias sobre la moral y su aplicación. El único probabiliorista importante era, curiosamente, un prepósito general de la Compañía de Jesús: Tirso González (1624-1705), cuyos diecinueve volúmenes estaba lejos de hacer mella en la mayoría probabilista casi absoluta de las bibliotecas (al respecto, ver Gay, 2016). En las misiones de guaraníes fue común que se suscitasen dudas de índole moral; la evidencia muestra estas fueron resueltas recurriendo a argumentos probabilistas (Imolesi, 2012, 2018). La doctrina cumplió por lo tanto un rol de primer orden en la administración de la vida cotidiana misional. Dada la importancia de estos debates para la expulsión de los jesuitas, me refiero a la teología moral con más detalle en el capítulo 7.

En las bibliotecas de las misiones, los temas más populares eran pastorales, en primer lugar, e históricos, en una medida más limitada. Incluso aunque no fuesen mayoritarios, abundaban en ambos rubros los “saberes misionales”, conocimientos orientados a la praxis elaborados a menudo por los propios misioneros y que incluyen los volúmenes de lengua guaraní, las historias naturales del Paraguay y las narraciones edificantes sobre la conquista espiritual. Los textos servían de apoyo para las actividades apostólicas y de evangelización; acompañaban y configuraban la realidad cotidiana de la misión, sus tiempos y sus espacios. Las meditaciones espirituales, los sermones, las hagiografías, los compendios de moral, los ejercicios, las vidas de varones ilustres, las historias de la Compañía de Jesús: todos estos textos canalizaban una imagen de una vida cristiana y ordenada y a menudo ponían en primer lugar las ideas de disciplina, de piedad, de ascetismo. Para esto, se centraban en ciertos tópicos, como

⁴⁵ Los libros de teología moral de Lacroix constituyen, en realidad, comentarios de la obra original de Busenbaum. En conjunto, Lacroix y Busenbaum sumaban 175 tomos, superando así con creces los 139 volúmenes de Torrecilla.

el pesimismo, el desengaño, la muerte, la truculencia, las apariencias o el desprendimiento; y se valían asimismo de ciertos recursos, como la exuberancia discursiva, la dificultad, las paradojas o antítesis o la visualidad y sensorialidad. Mediante unos y otros, los libros espirituales, los sermones y las historias sacras movían los ánimos, excitaban las pasiones e incidían en las conciencias de los lectores y de los oyentes a través de las emociones (la Tabla 5.II sintetiza los recursos, los tópicos y los objetivos de esta producción textual barroca). No necesitaban invocar erudición, sapiencia universitaria, enciclopedismo: los ejercicios espirituales, los manuales de casos de conciencia, las gramáticas y los vocabularios eran libros prácticos. Reclamaban una aplicación inmediata y proveían a los misioneros de compendios e instrucciones con todo lo que necesitaban para ser tales. Eran, pues, libros para el apostolado y para la misión: libros pragmáticos, adaptables a la realidad local y que canalizaban nociones de comportamientos adecuados, auxiliando así en la dirección de los cuerpos y las personas.

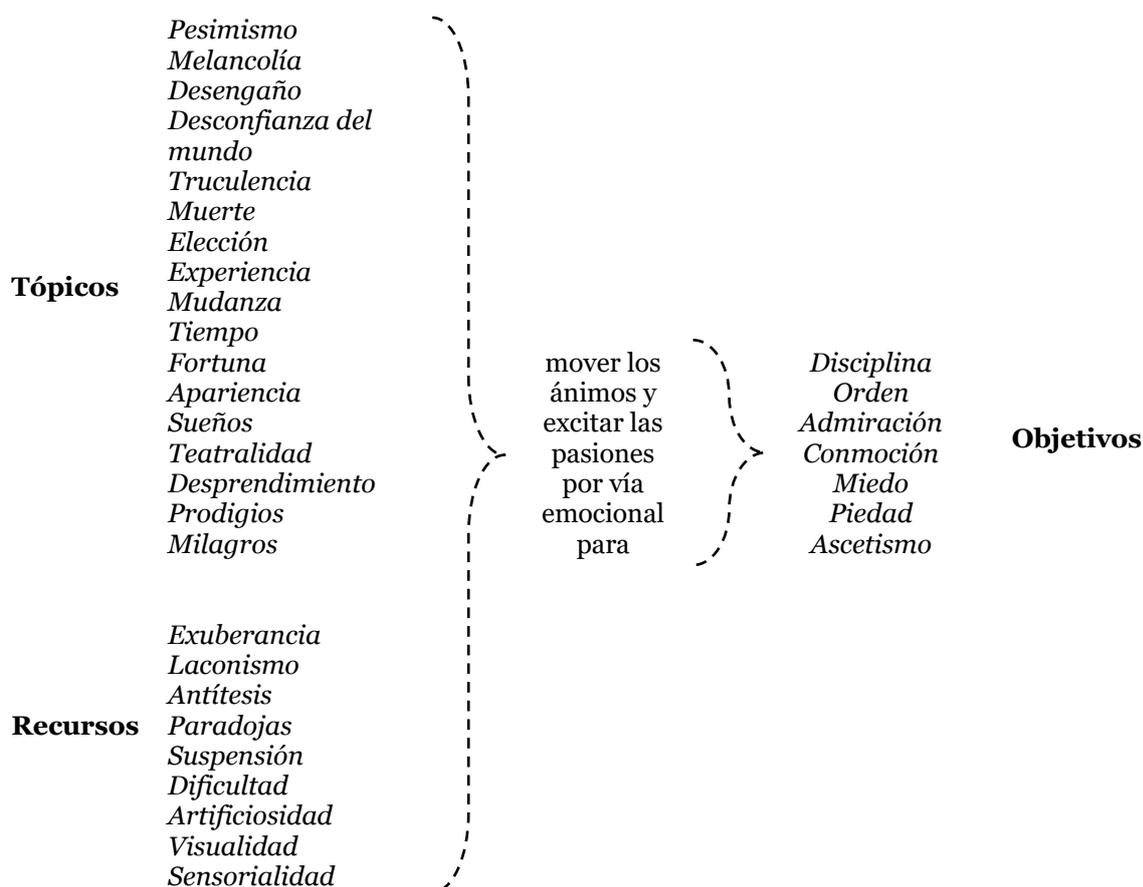


Tabla 5.II. Componentes centrales de la producción textual barroca entre 1600 y 1750.⁴⁶

⁴⁶ La tabla se basa fundamentalmente en González Sánchez (2008) y Maravall (1980).

5.3. Atributos de los autores

5.3.1. Católicos y jesuitas

En el plano de la autoría, las estadísticas revelan tres predominios significativos para la historia del libro y de las misiones: primero, el de los autores católicos y jesuitas; segundo, el de los autores europeos y españoles; por último, el de los autores seiscentistas y dieciochescos, es decir, cronológicamente barrocos. Para empezar, las bibliotecas misionales revelan una endogamia católica y más particularmente jesuítica. Para el conjunto de las bibliotecas, identifiqué cerca de 650 autores, que produjeron unos 8200 volúmenes (alrededor del 65% del total).⁴⁷ De estos, casi la mitad eran miembros de la Compañía de Jesús (43%, ver Gráfico 5.X). Los laicos católicos representaban también una proporción relevante (16%) y lo mismo sucedía con los miembros del clero secular (11%). Entre las órdenes religiosas, las más importantes después de los jesuitas eran los franciscanos (7%), los dominicos (3%) y los agustinos (también con 3%). La mayor proporción de escritores no católicos corresponde a autores de la Antigüedad romana. En conjunto, el 79% de todos los autores pertenecían de una u otra manera a la Iglesia católica, excluyendo laicos. El conteo deja afuera a las decenas de volúmenes jesuíticos sin autor definido, como los más de sesenta tomos de *Institutum Societatis Iesu*; del mismo modo, excluyo también los libros indudablemente católicos sin autor —por ejemplo, los alrededor de 150 breviarios— y los simplemente cristianos —los cien tomos de Biblias y/o concordancias—.

Las bibliotecas eran, pues, católicas; más precisamente, jesuíticas. La comparación con una biblioteca franciscana, como la del Convento Grande de Córdoba, es sintomática: si se consideran únicamente autores de órdenes religiosas, en las misiones había 63% de jesuitas y 10% de franciscanos; en el convento, en cambio, había solo 37% de franciscanos y 25% de jesuitas (Benito Moya, 2019, p. 56). Las bibliotecas misionales no eran únicamente jesuíticas; eran sensiblemente más endogámicas que una “librería” como la de este convento. Puede hablarse así del predominio de la cultura corporativa de la orden, a la que me referí antes y que era, en última instancia, una dimensión del barroco pragmático cuyos contornos estoy definiendo. En las “librerías” de las reducciones no abundaban únicamente los autores de la Compañía de Jesús: estos habían producido, además, el 68% de todos los volúmenes con autor

⁴⁷ Esto implica un 35% de autoría indefinida: más de 1300 volúmenes de los que los inventarios no aportan ninguna información. Por lo general, corresponden a inventarios que carecen del catálogo de los libros y que solo contienen una contabilización total de volúmenes.

identificado existentes, y los temas de muchos libros eran idiosincráticamente jesuíticos: ejercicios espirituales, meditaciones ignacianas, lingüística indígena, historias de la provincia del Paraguay, hagiografías de Ignacio de Loyola, cartas de Francisco Javier, reglas de la orden y otros. Muchos de estos libros se valían de los recursos, las técnicas y los tópicos de la producción textual barroca, a los que me referí antes; para Maravall, los jesuitas fueron precisamente “pura expresión de la mentalidad barroca” (Maravall, 1980, p. 172). La cultura corporativa significaba, en última instancia, que los jesuitas preferían los textos producidos al interior de la orden antes que otros. Esto no es, sin embargo, extraño: las prácticas devocionales impulsadas por los jesuitas requerían manuales de ejercicios espirituales; la construcción de una memoria y una identidad asociadas a las misiones necesitaba de los libros sobre la historia de la provincia del Paraguay; la forma de predicar que preferían había sido diseñada por autores de la orden, como el ya mencionado Paolo Segneri; y los teólogos jesuitas eran los más famosos defensores del probabilismo, que se utilizaba para gestionar la vida cotidiana de las reducciones. Además, es indudable que la circulación de los procuradores —encargados de adquirir los libros para las misiones (véase el capítulo 3)— por redes eminentemente intra-jesuíticas y corporativas en Europa debió haber estimulado una provisión de libros endogámica.

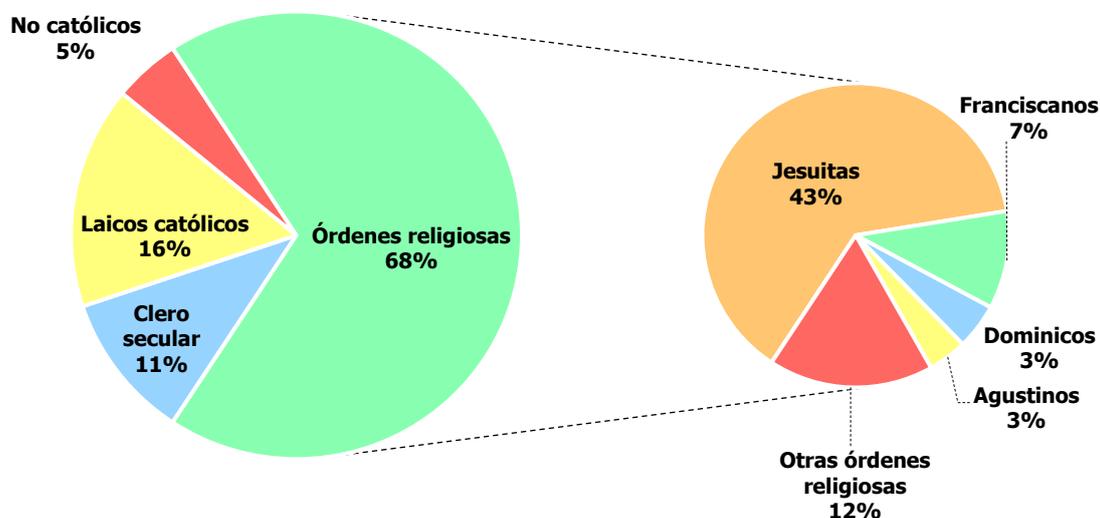


Gráfico 5.X. Autores presentes en las bibliotecas según pertenencia institucional y adscripción religiosa.

5.3.2. Europeos y españoles

Puesto que carecen de información editorial, los inventarios no permiten identificar la proveniencia geográfica de los libros. El investigador puede conocer, sin embargo, el lugar de nacimiento de los autores, lo cual sirve para aproximar una idea de la geografía intelectual privilegiada por los jesuitas para constituir sus bibliotecas en las misiones (Mapa 5.I). En este sentido, el 45% de todos los escritores presentes en las “librerías” había nacido en la actual España, un 16% en Italia, 14% en Francia y 9% en Portugal.⁴⁸ El catolicismo no es una explicación suficiente de estas proporciones: Alemania o Austria, que dieron algunos de los escritores jesuitas más importantes de la modernidad temprana, no representan cifras significativas. Parece existir más bien una relación entre los espacios de Europa con elevada

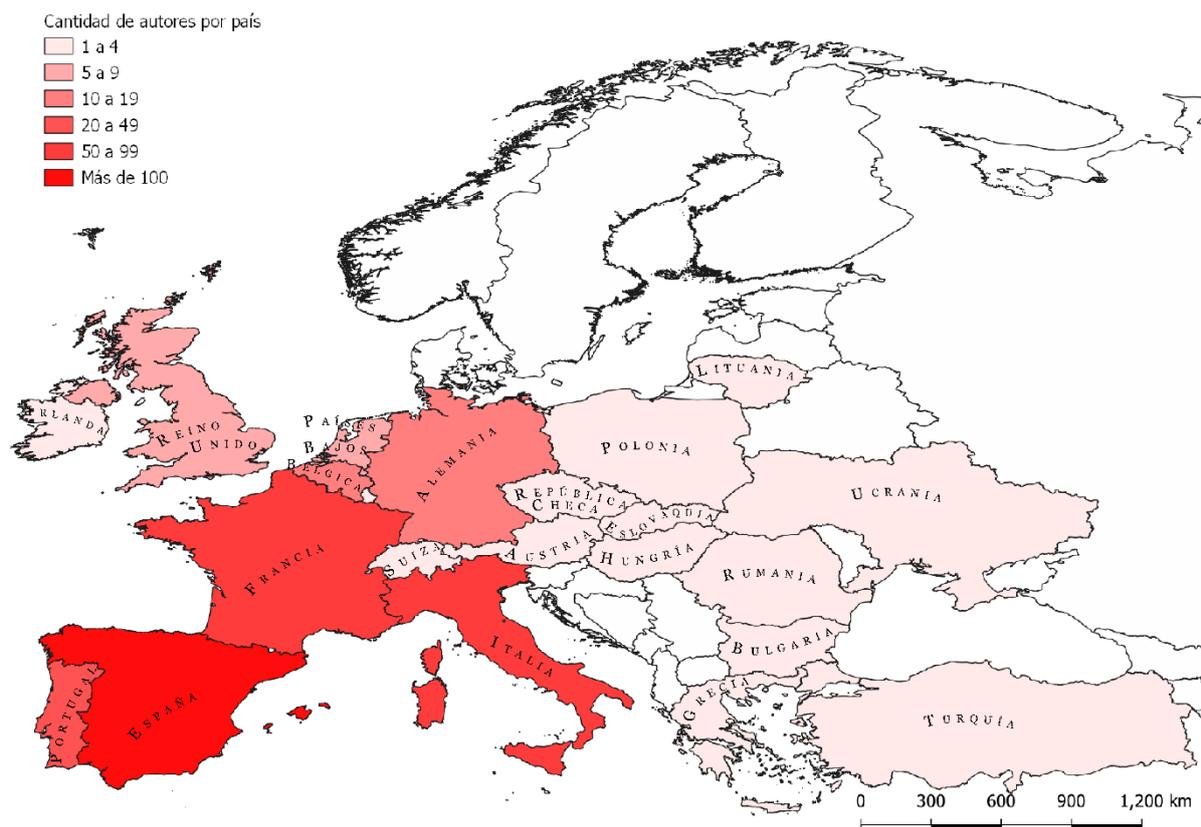
⁴⁸ Empleo como criterio de clasificación los países actuales y no las jurisdicciones de la época porque estas cambiaron a lo largo de los siglos y en las misiones existían escritores de diversas épocas. Por ejemplo, el sur de Italia (el reino de Nápoles) fue parte de la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII, pero constituyó una jurisdicción independiente la mayor parte de la siguiente centuria. Usar jurisdicciones antiguas complicaría excesivamente el análisis estadístico.

Capítulo 5

proporción de autores y los territorios que recorrían los procuradores del Paraguay en sus viajes, que eran —como lo señalé en el capítulo 3— los encargados de comprar los libros. En efecto: España, Italia y Portugal suman el 70% de todos los autores identificados y esos fueron los espacios que con seguridad los procuradores visitaron durante los siglos XVII y XVIII, puesto que su ruta seguía los centros políticos, religiosos y culturales del sur de Europa.⁴⁹ Demostrar esto con certeza requeriría utilizar otro tipo de documentos, como inventarios que incluyan información editorial, por ejemplo los correspondientes a las bibliotecas jesuíticas de Asunción y del Colegio de San Ignacio en Buenos Aires; los indicios derivados de la autoría son sin embargo suficientes para sugerir que las bibliotecas misionales tenían un énfasis ibérico y mediterráneo.⁵⁰

⁴⁹ De los autores españoles, la mayoría había nacido en las actuales provincias de Madrid y Toledo; proporciones relevantes provenían también de Zaragoza, Valladolid y Córdoba y, en menor medida, de Navarra, Valencia, Sevilla y Cuenca. Utilizando información del Archivo General de Indias, Torre Revello afirmó que los centros de impresión más presentes en la circulación de libros en América eran Sevilla y Medina del Campo (en los siglos XVI y XVII) y Madrid, Cádiz y Sevilla (en el XVIII) (Torre Revello, 1940, pp. 94–110). Es posible entonces que estos aspectos estén relacionados.

⁵⁰ Como ya lo señalé, el inventario de la biblioteca de Asunción está publicado (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006). El de la biblioteca de San Ignacio en Buenos Aires es todavía en gran medida desconocido; se encuentra en AGN, Sala IX, 7-3-7.



Mapa 5.1. Autores europeos presentes en las bibliotecas según país actual de nacimiento.⁵¹

Los autores criollos, nacidos en América, representaban solo un 4% del total. Pero América era una realidad relevante también para muchos europeos: en conjunto, 14% de todos los escritores presentes en las bibliotecas estuvieron alguna vez en América; estos escribieron, además, el 29% de todos los volúmenes con autor identificado. Poner la lente exclusivamente en el lugar de nacimiento puede opacar el lugar de América en las bibliotecas. De todos los volúmenes con tema identificado, el 21% trataba parcial o totalmente del Nuevo Mundo, incluyendo las obras enciclopédicas y geográficas que mencionan a América, las biografías de santos y “varones ilustres” cuya vida se desarrolló allí, las historias naturales, los trabajos lingüísticos y las múltiples historias de misiones y provincias de la Compañía de Jesús, entre otros textos. Además, como lo señalé anteriormente, el 16% de los libros había sido producido por los jesuitas de *Paraquaria* (en las propias misiones o imprimiéndolos en Europa). Entre los libros sobre el Nuevo Mundo, cabe mencionar los trabajos lingüísticos ya comentados de Insaurralde, Ruiz de Montoya, Restivo y Yapuguay; las obras históricas de Jarque, Gómez, Fernández y Lozano; el *Lunario de un siglo* de Buenaventura Suárez (1679-1750), cuyas

⁵¹ Los autores con país de nacimiento identificado son 553. Los nacidos en América, África y en el resto de Asia son solamente veinticinco.

mediciones astronómicas estaban basadas en la posición geográfica de la reducción de San Cosme y Damián y del cual existían al menos veinte volúmenes (Asúa, 2014, pp. 222–258); el *Itinerario para párrocos de indios* de Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), un manual de casos morales específicamente pensado para América, del que existían por lo menos diecinueve copias; y la *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615) de Juan de Torquemada (†1624), con dieciséis ejemplares en todas las misiones.

En un trabajo de síntesis sobre la historia del libro en América, Teodoro Hampe Martínez señaló que había una “significativa escasez de crónicas y estudios propios del continente americano” en las bibliotecas coloniales, porque el objetivo de la adquisición de volúmenes en el Nuevo Mundo era establecer una conexión cultural con Europa, no con la propia realidad local (Hampe Martínez, 2010, p. 61; véase también Rueda Ramírez, 2005, pp. 253–257 y 267–273). La afirmación es válida incluso para la biblioteca de un “extirpador de idolatrías” criollo como Francisco de Ávila (1573-1647), cuyo trabajo estuvo forzosamente determinado por condicionamientos locales (Hampe Martínez, 1996b, p. 28). Tampoco las “librerías” de colegios jesuíticos sudamericanos parecen haber conservado una proporción relevante de textos sobre América: las bibliotecas de Asunción, San Miguel de Tucumán y Mendoza solo tenían respectivamente 5%, 4% y 3% de volúmenes de este tipo (realicé las contabilizaciones a partir de Draghi Lucero, 1949; Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006; Robledo de Selassie, 1976).⁵² La importancia de América —más aún, del Paraguay— es un rasgo particular de las “librerías” misionales. De Pablo Restivo a Buenaventura Suárez, pasando por Alonso de la Peña Montenegro, esta importancia da cuenta además del papel que tuvo en las reducciones el desarrollo de conocimientos inesperados —no anunciados en general en la *Ratio Studiorum* o en la educación institucional de los jesuitas—, codificados bajo la forma de saberes misionales. Este saber, producido a menudo por los propios jesuitas a partir del cruce entre sus objetivos de conversión y las realidades naturales y culturales con las que debieron dialogar, permitió a las “librerías” de las reducciones arraigarse en el territorio americano y paraguayo, lo que las diferencia de otros repositorios de conservación del saber, europeos o coloniales. Allí reside, en última instancia, una de las facetas más originales de las bibliotecas misionales.

⁵² Este porcentaje deriva de un trabajo no publicado de mi autoría (Vega, 2018a). La contabilización se basa en el inventario de Asunción (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006), que registra un total de 4519 tomos.

5.3.3. *Seiscentistas y dieciochescos*

Como ya lo indiqué, los inventarios carecen de información editorial. Si se quiere estimar qué época, qué período intelectual fue privilegiado por los jesuitas que acumularon textos en las misiones, es necesario recurrir a las fechas extremas de la vida de los autores. La imagen que estos datos proveen es, desde luego, imprecisa: un libro como *Medulla theologiae moralis* de Hermann Busenbaum, por ejemplo, fue publicado originalmente en 1650, pero reeditado posteriormente con amplias modificaciones y comentarios, producto en parte de las polémicas que había suscitado (García Gómez, 2010, p. 200; ver al respecto el capítulo 7). En cualquier caso, las fechas evocan por lo menos parcialmente indicios de las corrientes intelectuales, teológicas, artísticas y literarias de las que los autores formaron parte; por fuerza, una biblioteca anclada en autores medievales debía lucir diferente de otra fundada en escritores dieciochescos. Los números sintetizados en el Gráfico 5.IX exhiben que, como no podía ser de otra manera, los autores de la Antigüedad clásica y de la Edad Media eran escasos (únicamente 6%). Los más populares del período grecorromano, si puede utilizarse esa expresión, eran Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C., diez tomos), Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65, ocho) y Publio Ovidio Nasón (43 a.C.-17, cinco) (sobre la importancia de este período para los jesuitas véase Maryks, 2008; Valenzuela Matus, 2016). Los más representados de la Antigüedad tardía y la Edad Media eran Agustín de Hipona (354-430, veinticuatro volúmenes), Tomás de Aquino (dieciocho), Tomás de Kempis (1380-1471, también dieciocho) y Eusebio Jerónimo (†420, nueve). La presencia de autores del primer Renacimiento (anterior al Concilio de Trento, 1545-1563) era todavía más reducida; los fallecidos entre 1501 y 1550 eran solo el 0,6% de todos los escritores de las bibliotecas. El único autor medianamente popular de este período era Antonio de Nebrija (1444-1522), con ocho volúmenes.

Las bibliotecas de las misiones estaban conformadas casi exclusivamente por autores posteriores al Concilio de Trento. Los fallecidos entre 1551 y 1600 eran ya el 9% de todos los autores. Entre ellos estaban Luis de Granada (117 tomos), Francisco Javier (1506-1552, 42 volúmenes con compilaciones de sus obras, por lo general realizadas tardíamente), Teresa de Ávila (35) e Ignacio de Loyola (21).⁵³ Ahora bien, la cantidad verdaderamente importante de autores correspondía a los fallecidos entre 1601 y 1750: ellos representaban el 78% de todos

⁵³ La atribución de libros a Ignacio de Loyola no es segura. Es posible que lo que los inventarios registran como “Ejercicios de San Ignacio dos tomos” (por ejemplo, en Candelaria) en realidad corresponda a una reescritura de los ejercicios realizada por un jesuita posterior. Esto no invalida que seguramente Ignacio de Loyola estaba presente en las bibliotecas en una proporción cercana a la indicada.

los escritores presentes en las bibliotecas. Entre los fallecidos en 1601-1650 (21% del total) estaban algunas figuras mencionadas a lo largo del capítulo: Pedro de Ribadeneira (163 volúmenes), Luis de la Puente (93), Alonso Rodríguez (78), Tomás Sánchez (1550-1610, 50 volúmenes) y Francisco de Sales (1567-1622, 47 ejemplares), entre otros. Además de un teólogo central para los jesuitas como Francisco Suárez (1548-1617, 34 tomos), el período otorgó a las bibliotecas una segunda faceta de la literatura espiritual y un conjunto de obras asociadas que canalizaban la noción contra-reformista de santidad, en particular las grandes compilaciones hagiográficas, como el *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira. Los muertos entre 1651 y 1700 representaban la proporción más grande de autores (34%) e incluyen a predicadores como Paolo Segneri (319 volúmenes), José de Barcia y Zambrana (215) y António Vieira (188), a escritores espirituales como Juan Eusebio Nieremberg (135) y a moralistas probabilistas como Hermann Busenbaum (76), además de Antonio Ruiz de Montoya y sus 207 tomos lingüísticas y en menor medida históricos. Los fallecidos entre 1701 y 1750 eran el 23% de los autores: incluyen especialistas en guaraní como José Insaurrealde (872 volúmenes) y Pablo Restivo (85), un predicador como Miguel Ángel Pascual (237), moralistas probabilistas como Martín de Torrecilla (139) y Claudius Lacroix (99) y un emblemista como Francisco Garau (77).

Frente a este panorama de autores que vivieron y fallecieron en una época predominantemente barroca, los muertos después de 1751 eran más bien pocos: alcanzaban únicamente el 7% de los escritores y entre ellos se encontraban jesuitas de *Paraquaria*, como Pedro Lozano (89 volúmenes) y Antonio Machoni (73), cuyas obras parecen todavía asociadas estética, estilística y conceptualmente al período barroco.⁵⁴ El más popular de este período, sin embargo, era Benito Jerónimo Feijóo (135), a quien se puede considerar como un representante de una “Ilustración católica” (Chiaramonte, 2013, pp. 31–35). A lo largo de las páginas anteriores he presentado diversos indicios que sirven para explicar los énfasis cronológicos reseñados aquí. En las bibliotecas misionales no había prácticamente libros de la Antigüedad clásica; a diferencia de los colegios, las humanidades y la latinidad no eran contenidos importantes en “librerías” que tenían una orientación pragmática (véase la última sección de este capítulo para mayores detalles sobre ausencias y omisiones). La literatura pastoral privilegiada por los misioneros era la que se había desarrollado en la época barroca, en particular dentro de la Compañía de Jesús. Obsérvese la fecha de fallecimiento de los autores

⁵⁴ Así lo demuestra la importancia de las maravillas de la naturaleza en el trabajo histórico de Lozano o las herramientas retóricas utilizadas por Machoni (Asúa, 2014, pp. 55–61; Machoni, 1739/2015).

Capítulo 5

que los jesuitas y los indios letrados de las reducciones tradujeron en el plano catequístico — Ripalda (†1618), Turlot (†1651), Bellarmino (†1621), Pomey (†1673), Makeblyde (†1630) (véase Melià, 2003, pp. 273–322)—, espiritual —Nieremberg (†1652), Spinola (†1671), Cattaneo (†1705) (Cattaneo, 1754a, 1754b; Nieremberg, 1705, 2010; Spinola, 1747, 1748)— y predicable —Vieira (†1697) (Furlong, 1962a, pp. 101–103)—. El énfasis en la cultura corporativa jesuítica del que he hablado explica, tal vez, cierto desinterés por toda producción intelectual previa a la fundación de la Compañía de Jesús, con las excepciones ya mencionadas de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Tomás de Kempis. Es todavía posible, sin embargo, que los misioneros hayan intentado mantener actualizadas las bibliotecas y que la expulsión, ocurrida en 1767-1768, haya cortado una tendencia en pos de una “Ilustración católica”, que estaría ya anunciada por la gran cantidad de libros de un Feijóo. Para evaluar esta idea es necesario abandonar por un momento los inventarios, que proveen solo una imagen estática de las bibliotecas, y recurrir a documentos utilizados en un capítulo previo de esta investigación.

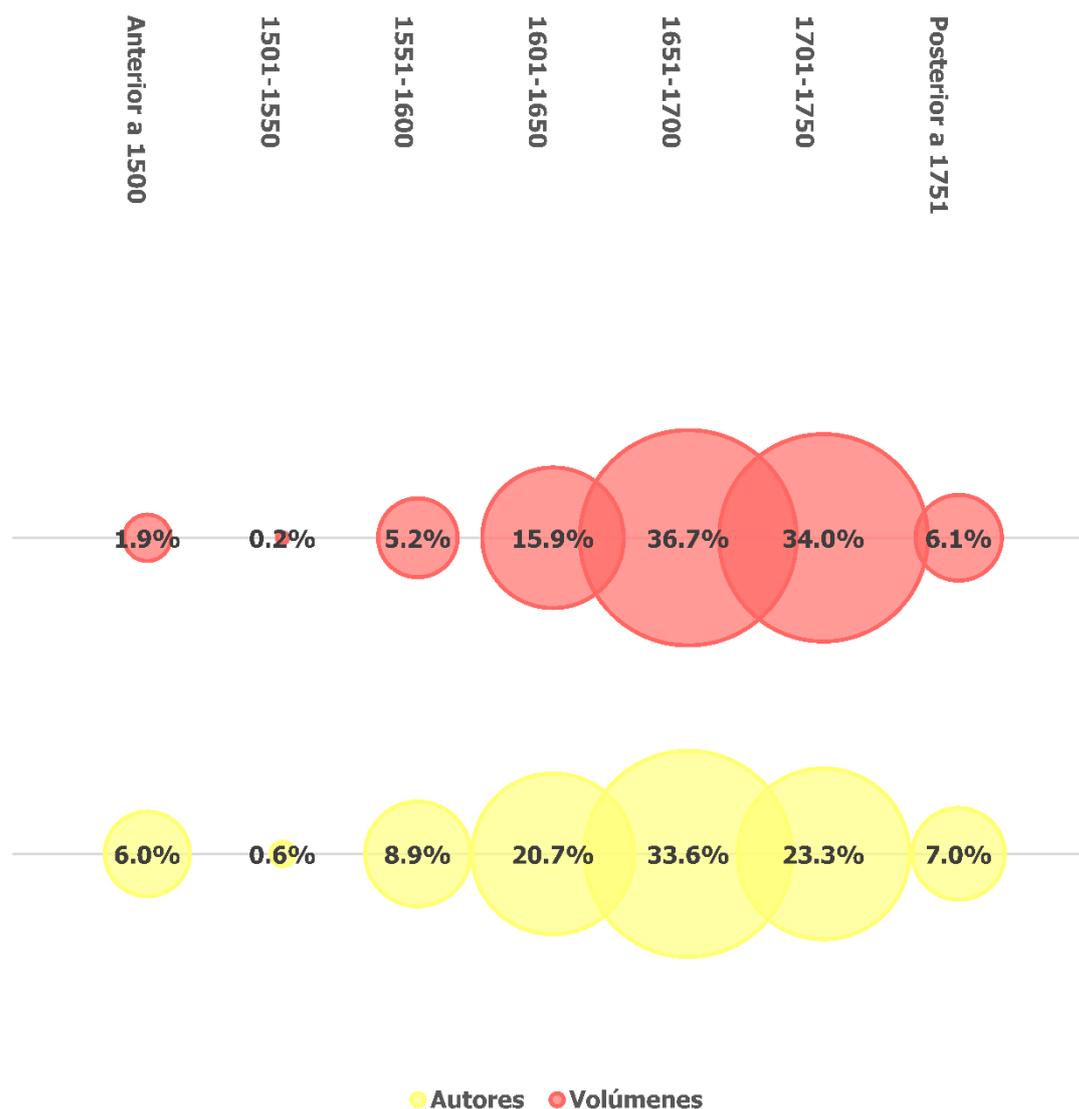


Gráfico 5.IX. Autores y volúmenes presentes en las bibliotecas según fecha de muerte.

5.4. Cambios y continuidades en la constitución de las bibliotecas

En efecto, la forma más certera de estimar los cambios y continuidades a nivel temático en la constitución de las bibliotecas es utilizar los documentos de las oficinas de las procuradurías del Paraguay, que dan cuenta de las gestiones realizadas por los procuradores para adquirir libros en Europa y a los que me referí en detalle en el capítulo 3. Aunque no es el caso de la mayoría, algunos de estos documentos contienen los listados de los volúmenes comprados. La información, desde luego, es aproximada: a) en primer lugar, porque los datos son fragmentarios, pues no existen series completas que permitan reconstruir las compras de los procuradores; b) en segundo lugar, porque los libros adquiridos no estaban destinados en su

totalidad a las misiones: la mayor parte iba a parar, en realidad, a los colegios; otros constituían encomiendas de particulares. Aun así, los datos pueden servir para brindar un panorama inicial de las transformaciones temáticas de las bibliotecas, una dimensión de análisis que los inventarios realizados en el momento de la expulsión forzosamente dejan en las sombras.

Del viaje de procura de Juan Bautista Ferrufino (1581-1655), realizado entre 1632 y 1636, se conserva una lista de alrededor de 240 volúmenes.⁵⁵ La compra tiene algunos rasgos distintivos. En primer lugar, abundan en ella los textos bíblicos: además de Biblias y concordancias, figuran autores como los jesuitas Cornelius a Lapide (1567-1637) y Diego de Baeza (1582-1647). “Biblia y expositores” era un tema minoritario en las “librerías” misionales pero relevante en la biblioteca del colegio de Córdoba. En segundo lugar, hay una gran cantidad de gramáticas (probablemente latinas) de Antonio de Nebrija (†1522).⁵⁶ Siguen otros temas, más usuales en compras posteriores: la literatura espiritual, representada sobre todo por Nieremberg (†1658); la teología moral, encabezada por los libros de Martino Bonacina (1585-1631); la predicación, en que el autor más representado es Francisco de Mendoça (1573-1626); y la historia sacra, visible, por ejemplo, en siete tomos de “Compendios de los martires del Japon”. Era una compra ciertamente actualizada de libros: con la excepción de Nebrija y, obviamente, de la Biblia, la mayoría de los autores adquiridos por Ferrufino habían fallecido o fallecerían en el transcurso de la primera mitad del siglo XVII, es decir, la misma media centuria en que se estaba desarrollando la misión de procura (algunos estaban todavía vivos: a Lapide, Nieremberg, Baeza). La lista incluye varios “vendiose” al margen de cada registro, lo que sugiere que al menos una parte de los volúmenes fueron vendidos a particulares (ver al respecto el capítulo 3). No hay información sobre el destino de los restantes textos.

La información es más abundante para el siglo XVIII. Los procuradores Sebastián de San Martín (1678-1759) y Antonio Machoni, que viajaron a Europa entre 1731 y 1734, dejaron una lista con casi doscientos volúmenes, comprados exclusivamente en Roma; los registros con más cantidad de tomos refieren a los ejercicios espirituales de Ignatius Diertins (1626-1700), las meditaciones sobre el método de Ignacio de Loyola de Johannes Miller y las obras de Aloysius Juglaris (1607-1653) y Gaspariz Druziki (1590-1662).⁵⁷ No predomina aquí la

⁵⁵ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Memoria de las cosas que entregó el Padre Juan Baptista Ferrufino al Padre Tomas de Uruña procurador de provincia firmada de dicho Padre Ferrufino”. La lista es fragmentaria porque es imposible que las 30-50 cajas embarcadas por Ferrufino contuviesen únicamente 240 volúmenes. Por ejemplo, las cajas de Arroyo y Gervasoni llevaban un siglo más tarde más de cien volúmenes cada una en promedio.

⁵⁶ Aunque Nebrija es hoy conocido por su gramática de la lengua española, en la época la circulación de su gramática latina estuvo mucho más extendida (Mignolo, 2003, pp. 43–52). Además, era un texto canónico en los colegios jesuíticos.

⁵⁷ AGN, Sala IX, 7-1-2, “Lista delos libros sueltos que vinieron de Roma en un cajon. Con las marcas del margen y son quenta del Padre Procurador San Martin los quales les he dado a en cuadernar y son los siguientes”.

media centuria en que se desarrolló la misión de procura, sino la inmediatamente anterior: los autores fallecieron, en general, en la segunda mitad del siglo XVII. A nivel temático, tienen preeminencia los volúmenes espirituales. La distancia entre este viaje y el de Ferrufino es de un siglo. Es posible suponer que, durante la primera mitad del siglo XVII, los jesuitas debieron proveer a las bibliotecas de textos eruditos básicos, necesarios para el funcionamiento de los colegios (Biblias, gramáticas de Nebrija); aparte de estos libros clásicos, en ese momento los procuradores no podía más que adquirir autores jesuitas tempranos. Una vez cumplida esta tarea de constitución inicial, los jesuitas comenzaron tal vez a incorporar en mayores cantidades volúmenes pastorales, particularmente ejercicios y meditaciones espirituales, privilegiando para esto a autores que ya se habían vuelto canónicos dentro de la orden, como Diertins. Es también posible que los intereses de los procuradores hayan influido en el giro: a diferencia de Ferrufino, que nunca había estado en las reducciones, Machoni era un jesuita de conocimientos e intereses amplios: experto en retórica, inclinado por los asuntos de gobierno religioso, especialista en lenguas indígenas, hagiógrafo y escritor ascético de gusto barroco. Quizás esta amplitud de miras haya estimulado una adquisición de libros con un énfasis fundamentalmente pastoral.

Juan José Rico (1685-1748) y Diego Garvia (1668-1759), procuradores entre 1739 y 1745, continuaron en cualquier caso esta tendencia. Los múltiples e inconexos papeles de esta misión de procura mencionan compras de varios temas distintas. Rico y Garvía adquirieron, en primer lugar, volúmenes espirituales: 170 ejemplares de Tomás de Kempis (†1471), seguramente su *Imitatio Christi*; 50 tomos de las *Verdades eternas* (*Verità eterne*), un texto sobre los ejercicios espirituales del también jesuita Carlo Gregorio Rosignoli (†1707); 20 de *Piissima erga Dei genitricem devotio* de Juan de Fianza (Buenaventura de Bagnoregio, 1217-1274). También de predicación: entre ellos cabe destacar 34 tomos de Cesare Calino (†1749) y 20 de José de Barcia y Zambrana (†1696). Había también 57 volúmenes de Paolo Segneri (†1694), el segundo escritor más popular en las misiones y, como lo indiqué, autor de libros tanto espirituales como pastorales. Para terminar, cabe mencionar algunos textos de teología moral —como veintiocho volúmenes del franciscano Anacletus Reiffenstuel (1641-1703)—, de temática bíblica —como los 40 tomos del expositor carmelita João da Silveira (1592-1687)— y de liturgia, entre ellos breviarios, misales y diurnos.⁵⁸ En las tres compras

⁵⁸ AGN, Sala IX, 7-1-1, “Lista de los libros encargados al Padre Juan Joseph Rico” y “Caxon 1º. Primeramente 4 juegos de breviarios de media camara”; AGN, Sala IX, 7-1-2, “Libri proueduti in Genova del... Padre Giovanni Giuseppe Rico della Compagnia di Gesù” y “Padre Giuseppe Rico procurador del Paraguay nella cassa del numero 7 vanno le cose seguenti”.

comentadas hasta ahora predominan los autores jesuitas, un signo evidente del privilegio de la cultura corporativa de la orden, que parece haber sido una constante en toda la historia de la adquisición de libros y, por lo tanto, en la historia de las bibliotecas. Pero las dos últimas adquisiciones sugieren un giro pastoral, sobre todo en el plano de la literatura espiritual y la predicación. Además, incluso si también se adquieren autores vivos, ya se manifiesta un interés anclado en escritores fallecidos en la segunda mitad del siglo XVII.

El viaje para el que hay más información es el de Pedro Arroyo (1689-1754) y Carlos Gervasoni (1692-1773), que se inició en 1751. La carga adquirida por estos jesuitas se distribuyó en dos barcos: uno llegó al Río de la Plata en 1755 y otro en 1759. Fue tal vez una de las mayores adquisiciones de libros realizada por los jesuitas del Paraguay, puesto que ascendía a la cifra de casi ocho mil volúmenes, distribuidos en 76 cajas.⁵⁹ La mayor parte de los libros adquiridos, alrededor de 20%, corresponden a literatura espiritual. Incluyo aquí 224 volúmenes de los “Ejercicios” de Carlo Ambrogio Cattaneo (1645-1705), indudablemente ejemplares de traducciones al español de este autor realizadas por el historiador del Paraguay Pedro Lozano (†1752), y 133 tomos del *Día virgineo, o sábado mariano* de Antonio Machoni (†1753). Los más de cien ejemplares de Tomás de Kempis (†1471) exhiben bien la continuidad en el gusto de los jesuitas, pues Ferrufino había adquirido varios tomos del mismo autor en la década de 1630. No faltan tampoco autores clásicos de la Compañía de Jesús, tanto en el plano espiritual como predicable: de Paolo Segneri (†1694) y Sebastián Izquierdo (†1681) había alrededor de cien tomos; de António Vieira (†1697), casi ochenta. La compra incluía una gran cantidad de catecismos, breviarios, misales y rituales y una porción relevante de textos históricos y hagiográficos, como los casi quinientos volúmenes de las *Cartas de S. Francisco Xavier* (Madrid, 1752) editadas por Francisco Cutillas y una centena de volúmenes de la *Historia de la provincia del Paraguay* en dos volúmenes (1754-1755) de Lozano (†1752).⁶⁰ La innovación más significativa es la cantidad de libros científicos, que alcanzaban casi el 20% del total. Entre estos, cabe incluir seiscientas copias del *Lunario de un siglo* del jesuita de *Paraquaria* Buenaventura Suárez (†1750) (ver al respecto el capítulo siguiente); 213 ejemplares de diversos números de las *Memoires pour l’histoire des sciences et des beaux arts*,

⁵⁹ AGN, Sala IX, 18-6-6, “Nomina de las caxas y caxones” en el cuadernillo “Finalizacion de quantas. Ultimos restos con los indibuidos aquienes les binieron encomiendas en la mision del año de 1755 que vino en el Navio San Xavier...”, 1765, y “Memoria de los caxones, arcas, barriles, valones, tercios que componen la carga perteneciente a la Provincia del Paraguay”, 1755 (primer cuadernillo). Las listas de libros se repiten en varios documentos, con algunas diferencias entre sí.

⁶⁰ El dato de Pedro Lozano no se encuentra en la memoria global de las cajas de este viaje, sino en un documento anexo: AGN, Sala IX, 18-6-6, “Razon de las Historias de esta Provincia escrita por el Padre Lozano que se han de repartir a los colegios y misiones...”, incluido en el cuadernillo “Individual noticia de los libros que satisfechas las encomiendas han quedado y son asaver...”, 1765.

publicación periódica más conocida como *Journal de Trévoux*, producida por el colegio jesuita de Louis-le-Grand (París) desde 1701 y en la que se difundían artículos y reseñas de múltiples temas; y las obras enciclopédicas de Benito Jerónimo Feijóo (†1764), Martín Sarmiento (1695-1772) y Salvador José Mañer (1676-1751), que acumulaban en conjunto más de cincuenta tomos. Más allá de estos últimos escritores, asociados a una “Ilustración católica”, predominan cuantitativamente en esta compra los autores fallecidos en la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII y, sobre todo, los escritores del Paraguay jesuítico

Hay todavía un último documento que conviene mencionar: se trata de una lista de los libros que formaban parte de la carga de los procuradores Domingo Muriel (1718-1795) y José de Robles (1709-1789), quienes viajaron a Europa en 1764 pero no pudieron regresar al Paraguay debido a la expulsión (sobre este viaje ver Scocchera, 2022; los libros fueron comentados brevemente por Torre Revello, 1965, pp. 63–81).⁶¹ Si los datos consignados en los párrafos anteriores son aproximados, estos lo son más todavía: la carga del Paraguay —que desde el vamos no corresponde únicamente a colegios y misiones, sino también a encomiendas de particulares— está mezclada con la de los jesuitas de Chile, de hecho mayoritaria. Aun así, el cargamento puede servir como una primera aproximación a los últimos libros comprados por los jesuitas. El listado revela, primero que nada, la sostenida importancia de la predicación: muchos de los 86 tomos de Paolo Segneri (†1694) correspondían a este tema (otros eran en cambio espirituales); lo mismo puede decirse de los volúmenes de Cesare Calino (†1749), de Louis Bourdaloue (1632-1704, varios de ellos en francés) y de Pedro de Calatayud (1689-1773). Es relevante también la historia sacra, manifiesta en los más de ochenta juegos (en dos tomos) de la *Vida maravillosa de la venerable virgen Mariana de Escobar* de Luis de la Puente (†1624) o en los dieciséis volúmenes de *Cartas edificantes y curiosas*. Es posible que en este viaje los jesuitas hayan adquirido más textos eruditos que en otros: se destacan, así, dieciséis tomos de Tomás de Aquino (†1274) y 45 de Francisco Suárez (†1617), además de otras obras de gramática o de la Antigüedad clásica. En cualquier caso, es significativo que al filo de la expulsión los jesuitas siguiesen comprando libros de autores de la segunda mitad del siglo XVI o del siglo XVII, sumamente presentes en las bibliotecas (misionales o no), como Luis de Granada (†1588), Pedro de Ribadeneira (†1611), Alonso Rodríguez (†1616), Juan Eusebio Nieremberg (†1658), Hermann Busenbaum (†1668) o Claudius Lacroix (†1714), además del

⁶¹ AGN, Sala IX, 21-5-7, “Quenta y relacion jurada que yo Don Juan Geronimo de Torajuria presento al Excelentissimo Señor Don Francisco Bucareli y Ursua (...) del ymporte dela existencia y venta dela porción de libros que se me entregaron...”, dentro del expediente “Navio San Fernando, año de 1770, julio 7. Instrumento de cargo de 10169 pesos plata corriente obladados por Don Thomas Guzman...”.

medieval Tomás de Kempis (†1471). No habría que desconocer, sin embargo, la cantidad apreciable de textos científicos: catorce tomos respectivamente de Benito Jerónimo Feijoo (†1764) y Diego Torres Villarroel (1694-1770) y dieciséis del *Espectáculo de la naturaleza* (*Le spectacle de la nature*, cuyo primer volumen se publicó en 1732) de Noël-Antoine Pluche (1688-1761). Una novedad significativa es, además, la amplia presencia de textos en o sobre francés (y de autores franceses); no habría que descartar en este punto otra inflexión estimulada por los procuradores: Muriel, en efecto, sabía francés (Melai, 2012, pp. 64–78).⁶²

Los datos consignados en los párrafos anteriores son fragmentarios y aproximados; su conexión con las “librerías” misionales es, además, débil, puesto que la gran mayoría de los volúmenes estaban destinados a otras bibliotecas. Los viajes de los procuradores traslucen, en cualquier caso, algunos cambios sutiles que no pudieron dejar de impactar en las “librerías” de las reducciones. Podría estimarse una periodización. En la primera mitad del siglo XVII, los jesuitas parecen haber comprado, fundamentalmente, libros eruditos, destinados a nutrir las nacientes bibliotecas de los colegios. Es probable que las “librerías” de las reducciones no fuesen en este momento una prioridad; además, como lo señalé en el capítulo anterior, las misiones estaban lejos de haberse consolidado. No hay información para la segunda mitad de esta centuria; en la primera del siglo XVIII, sin embargo, es ya claro el predominio de temas que exploré en detalle en este capítulo, como la literatura espiritual o la predicación. Los procuradores parecen haberse enfocado en una producción eminentemente pastoral, quizás como consecuencia de la mayor estabilidad económica y cultural de las misiones. Por último, la segunda mitad del siglo XVIII exhibe el crecimiento de la literatura científica y enciclopédica: en este momento, la inclinación bibliográfica de los jesuitas parece estar ciertamente incorporando, aunque todavía de manera sutil, elementos de la “Ilustración católica” o del pensamiento novator.

En términos más generales, es probable que los jesuitas hayan tenido la voluntad de mantener actualizadas las bibliotecas: en todos los viajes compraron al menos algunos libros de autores vivos (Nieremberg en el primero aquí mencionado; Calatayud en el último). Por encima de la actualización y de las transformaciones, sin embargo, hay significativas continuidades. Primero que nada, los autores privilegiados fueron siempre miembros de la Compañía de Jesús. Tal vez más importante: los procuradores siguieron adquiriendo, hasta el

⁶² Como lo indiqué en el capítulo 3, los documentos con mención de libros adquiridos por los procuradores son innumerables. En esta sección he utilizado simplemente algunos que contienen referencias a gran cantidad de libros y que, por lo tanto, se acercan en cierto modo a dar un panorama general sobre los volúmenes adquiridos en cada viaje. Los ejemplos tomados de documentos más fragmentarias desde luego podrían multiplicarse.

último viaje, algunos autores que podrían considerarse canónicos en las bibliotecas: es el caso de Nieremberg, de Segneri, de Vieira. Los cambios y las actualizaciones estuvieron lejos de reemplazar o suplantar a la producción textual barroca, en particular a los autores fallecidos en el período 1651-1750. El gusto por la escritura de esta época parece haberse mantenido hasta el momento mismo de la expulsión. Esto no significa, necesariamente, que la cultura del libro misional estuviese desfasada cronológica, estilística o intelectualmente respecto de lo que sucedía en otros espacios, en particular en Europa: si por un lado en el Viejo Mundo se extendían los ideales ilustrados, por el otro los libros de Nieremberg seguían publicándose asiduamente (por ejemplo durante las décadas de 1750 y 1760, lo mismo en Madrid y Barcelona que en Viena y Augsburgo). En términos de cultura textual e intelectual, en el siglo XVIII convivían las obras barrocas, las propuestas proto-ilustradas, la “Ilustración católica” (Chiaromonte, 2013) y la “Ilustración radical” (Israel, 2012; sobre la convivencia de epistemologías barrocas e ilustradas en América véase Cañizares Esguerra, 2007). A través de sus procuradores, los misioneros del Paraguay parecen haber seleccionado algunas novedades intelectuales, que se añadieron —como anexos complementarios— a una cultura del libro anclada, todavía, en los autores más populares de la Compañía de Jesús temprano-moderna, cuyos volúmenes seguían comprando y a los que seguramente todavía seguían recurriendo.

5.5. Ausencias y omisiones

Además de presencias, preponderancias y preeminencias, una biblioteca se define también por las ausencias, por lo que en ella falta. Antes me referí a algunas omisiones: Luis de Bolaños, José de Anchieta, el idioma tupí en general. Es posible constatar varias otras. Primero que nada: en las bibliotecas faltaban obras que la investigación considera significativas para la historia intelectual de la Compañía de Jesús. Es el caso de *Evangelicae Historiae Imagines* (primera edición: Amberes, 1593) de Jerónimo Nadal (1507-1580) e *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* (Amberes, 1640).⁶³ Estas ausencias, sin embargo, no deberían resultar extrañas: *Evangelicae Historiae Imagines* no se reeditó después de 1600 e *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* tuvo una sola edición, en 1640. A pesar de la importancia que estos trabajos tienen para la historiografía, su circulación parece haber estado circunscripta a momentos y tal vez espacios puntuales. La explicación para la falta de libros históricos de José de Acosta (1540-1600) es

⁶³ Sin embargo, en Santo Ángel había “un tomito en quarto en latin” de los *Ejercicios espirituales* “cum imaginibus”. Tal vez este registro corresponda al libro de Nadal, pero este se editó *in folio*, no *in quarto*. En ANCh, vol. 140, f. 316r.

similar: su *De Procuranda Indorum Salute* (Salamanca, 1589) o su *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) fueron a fines del siglo XVI y principios del XVII textos populares, pero no se reeditaron entre 1610 y 1792, precisamente la época de desarrollo de las bibliotecas misionales.⁶⁴ Más singular es, en cambio, la escasez de ejemplares de la *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu* (Lieja, 1673) de Nicolás del Techo (1611-1685): el libro fue escrito en las reducciones, pero en las bibliotecas no había más que dos volúmenes. La circulación de los impresos y manuscritos de Del Techo nunca se ha estudiado en detalle; la portada en dos tintas de este libro, las letras capitales ornamentadas, las cajas de texto y la presencia de algunos grabados sugieren que fue un volumen más lujoso que otros que publicaron los jesuitas del Paraguay y los inventarios de bibliotecas de colegios también indican que allí circuló poco. Es posible entonces que la tirada del libro haya sido escasa y la distribución, consiguientemente, restringida.⁶⁵

Como en parte ya lo señalé, las omisiones más significativas se constatan en los campos de la erudición, la latinidad, los clásicos y las humanidades en general. En un innovador estudio, Araceli de Tezanos ha definido los contornos de un “isomorfismo” característico de las bibliotecas jesuíticas: utilizando inventarios exclusivamente de colegios (de América y Europa), ha compilado los autores que estaban presentes en la mayoría de las bibliotecas y que serían, así, presencias canónicas en las “librerías” jesuíticas (Tezanos, 2015, pp. 129–133). Algunos de los escritores eruditos identificados por Tezanos estaban completamente ausentes en las “librerías” misionales: es el caso de Raimundo Lulio (†1316) o de Antonio Possevino (1533-1611). Otros no estaban ausentes, pero sus volúmenes eran más bien escasos: antes ya me he referido a Aristóteles; conviene añadir aquí a Athanasius Kircher (1602-1680) y a Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682).⁶⁶ A partir de la *Ratio Studiorum*, Natale Vacalebri ha llevado adelante una síntesis de todos los autores recomendados oficialmente por la Compañía

⁶⁴ En estas bibliotecas había, sin embargo, algunos volúmenes de los sermones de Acosta. Una carta anua de alrededor de 1614 sugiere que los jesuitas del Paraguay leían *De Procuranda Indorum Salute*, pero el documento no refiere a las reducciones de guaraníes sino a la provincia en conjunto (Leonhardt, 1927, p. 5).

⁶⁵ En las bibliotecas de Córdoba y Asunción había un solo tomo respectivamente (Fraschini, 2005a, p. 341; Gorzalczy & Olmos Gaona, 2006, p. 294). Los dos volúmenes de las misiones estaban en Candelaria (ANCh, vol. 141, f. 115v) y en Santos Mártires (ANCh, vol. 142, f. 279v).

⁶⁶ De Kircher había un tomo de “Ars magna Lucis et Umbrae” en Candelaria: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Píera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”, f. 27r. También había y dos volúmenes *in folio* “Sobre la mathematica” (AGN, Sala IX, 17-4-4, “Catalogo de los libros que se contienen en esta librería del pueblo de San Juan Baptista del Uruguay, cuyos autores son jesuytas”, f. 1r). Este último documento corresponde a los inventarios particulares sobre autores jesuitas elaborados en la década de 1770. El inventario original de San Juan solo menciona “Athanasio Kircherio, dos tomos en folio” (AGN, Sala IX, 22-6-3, cuadernillo 1, f. 20v). Los volúmenes de Caramuel aparecen registrados como “Theologia moral fundamental de R. Sor Don Juan Caramiel Lovcovio un tomo” y “Juan Caramuel. Mathecis Nova dos tomos”, ambos en Candelaria: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Píera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”, ff. 20r y 27r.

de Jesús (Vacalebre, 2016, pp. 17–31). Algunos de ellos estaban presentes en los estantes de las misiones: así sucede con Esopo, Euclides (editado por Christophorus Clavius. 1538-1612), Cicerón, Julio César (100 a.C.-40 a.C.), Virgilio (70-19 a.C.), Ovidio, Quinto Curcio y Juan Crióstomo (347-407), además de los productores de manuales y compendios Manuel Álvarez (1526-1583) y Denis Petau (1583-1652).⁶⁷ Estaban ausentes, en cambio, el catecismo griego, Homero, Teognis de Mégara, Focílides, Tucídides, Heródoto, Platón (†347 a.C.), Isócrates (436)-338 a.C.), Demóstenes (384-322 a.C.), Cayo Salustio Crispo (86-34 a.C.), Quinto Horacio Flaco (65-8 a.C.), Tito Livio (59 a.C.-17), Catulo, Quintiliano, Albio Tibulo, Sexto Propercio, Cebes, Basilio de Cesarea (†379), Gregorio Nacianceno, Sinesio de Cirene, Agapito I (†536) y los autores de manuales Cipriano Suárez (1524-1593), Pedro da Fonseca (1528-1599) y Jacob Gretser (1562-1625).

No todas estas ausencias son exclusivas de las misiones; las recomendaciones bibliográficas de la *Ratio Studiorum* no fueron seguidas por muchos colegios; así lo demuestran los estudios sobre las bibliotecas jesuíticas españolas (García Gómez, 2010, pp. 216–240) y el isomorfismo de Tezanos, que ignora muchos de los escritores y filósofos mencionados en el párrafo anterior. De todos modos, varias omisiones son elocuentes. Aunque en las misiones había libros de Esopo, Cicerón, Virgilio y Ovidio, no había volúmenes de Homero, de Platón, de Isócrates, de Horacio, de Tito Livio o de Salustio, autores clásicos que en cambio sí estaban presentes en la biblioteca de Córdoba (Fraschini, 2005a).⁶⁸ Los porcentajes de temas que mencioné varias páginas atrás (véase el Gráfico 5.II) sugieren que existía un contraste significativo en la distribución temática entre las bibliotecas de misiones y las de colegios. La información registrada en esta sección muestra que ese contraste no se reducía al plano de los porcentajes o las preeminencias: muchos libros de erudición, humanidades o latinidad estaban sencillamente ausentes en las reducciones: ningún misionero podría haberlos encontrado explorando sus estantes. Las bibliotecas, pues, estaban lejos de ser eruditas: su acento estaba

⁶⁷ Dos escritores mencionados por Vacalebre, Francisco de Toledo y Orazio Torsellino, estaba presentes en tanto que autores, pero sus títulos no corresponden a los indicados en la *Ratio Studiorum*

⁶⁸ Al parecer, existían órdenes que permitían omitir la enseñanza del griego en el Paraguay. Esto explicaría por qué gran parte de los autores de la *Ratio Studiorum* ausentes, tanto en Córdoba como en las misiones, eran griegos. En efecto, un documento que sirvió como índice de órdenes de la provincial del Paraguay contiene el precepto “[c]atedras de griego y matemática se pueden omitir en estas provincias”. En AGN, Sala IX, 7-1-1, “Índice de las ordenes que se contienen en este volumen que va dividido en siete libros” (siglo XVII), f. 5r. En los colegios jesuíticos de Brasil, por ejemplo, no se estudiaba griego, sino el “griego de la tierra”, es decir el tupí (Machado dos Santos, 2008, p. 70).

puesto en la literatura pastoral y pragmática, asociada las tareas apostólicas. Se trataba, entonces, de bibliotecas misionales.⁶⁹

5.6. Reflexiones finales

En las páginas anteriores intenté demostrar que la mayor parte de los contenidos de las bibliotecas misionales estaban delimitados por lo que he denominado un barroco de orientación pragmática, integrado también por elementos corporativos. Los rasgos centrales de estas bibliotecas aparecen resumidos en la Tabla 5.III, que exhibe datos de fácil acopio que permitirán, eventualmente, comparar estas “librerías” con otros repositorios de la época. Como de allí se deduce, los libros del conquistador espiritual —utilizo (y modifíco) la expresión famosa de Irving Leonard (Leonard, 1949/1996)— estaban enfocados en los saberes pastorales, útiles para desarrollar las tareas concretas de evangelización y los trabajos apostólicos propios de una frontera misional en la monarquía hispánica. Los temas más abundantes en las “librerías” se caracterizaban por este énfasis pragmático. En primer lugar, la literatura espiritual, conformada por meditaciones, ejercicios y libros de emblemas. En segundo lugar, la lingüística indígena, constituida por diccionarios, gramáticas, catecismos, sermonarios y textos espirituales en o sobre el guaraní. En tercer lugar, la predicación, es decir, las compilaciones de sermones, pláticas y homilías. Los volúmenes espirituales, lingüísticos y predicables no eran grandes tratados eruditos ni obras sofisticadas de teología teórica: las complejidades conceptuales les eran ajenas. Constituían más bien instrucciones, compendios y herramientas

⁶⁹ En paralelo, consigno aquí una omisión complementaria: la de la Ilustración y los pensadores recuperadas por esta. No había en las misiones obras de Francis Bacon, René Descartes, John Locke, Pierre Bayle, Montesquieu o Jean-Jacques Rousseau. Las únicas dos excepciones son Voltaire, de quien existía un ejemplar en español de la *Histoire de Charles XII*, publicada originalmente en 1731 (ANCh, vol. 142, f. 40v), e Isaac Newton, del cual había dos volúmenes de “Principia Philosophie” (es decir, su *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*) en la “librería” central de Candelaria: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Píera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”, f. 26r. En la estela de Newton, había en esta misma “librería” un tomo *in quarto* de “Theorica Verdadera delas Mareas” (también f. 26r). El inventario señala que su autor era “Isac Neuton”, pero se trataría más bien de *Theorica Verdadeira das Marés* (Londres, 1737) de Jacob de Castro Sarmiento. Es sabido que Buenaventura Suárez y Castro Sarmiento mantuvieron asidua correspondencia; Suárez incluso llegó a traducir la mencionada obra del científico portugués. En el aposento del Padre Superior en Candelaria había un tomo *in folio* manuscrito de “Isac Neuton, Theorica de las mareas” (ANCh, vol. 141, f. 116v). Podría tratarse de una copia a mano del libro anteriormente mencionado o, más probablemente, de la propia traducción realizada por Suárez. Sea como fuere, la omisión de la Ilustración es un indicio más que sugiere que los jesuitas de las reducciones preferían una producción intelectual y bibliográfica anclada todavía en los recursos, los objetivos y los tópicos característicos del barroco. No se trata, sin embargo, de una peculiaridad de las reducciones: tampoco en Córdoba había volúmenes de Bayle, Newton, Montesquieu, Voltaire o Rousseau, aunque sí de Bacon y Descartes (Fraschini, 2005a). Alfredo Fraschini considera que debía haber obras de Newton en la “librería” de Córdoba, pero que no fueron registradas en el catálogo para no levantar sospechas; este catálogo era, sin embargo, de uso interno de los jesuitas, con lo que una prevención de este tipo no habría tenido sentido. Exceptuando casos puntuales, estos autores tampoco eran abundantes en las bibliotecas de los colegios jesuitas de España (García Gómez, 2010)

básicas, que ayudaban a los misioneros (tal vez también a los indios letrados que colaboraban con ellos) a gestionar la vida cotidiana misional. No extraña, entonces, que los formatos predominantes de los libros fuesen *in quarto* e *in octavo*, más manejables que los pesados *in folio*. Los textos de latinidad y de humanidades, los tratados escolásticos, los eruditos estudios bíblicos y las compilaciones de jurisprudencia, que ocupaban tanto espacio en las bibliotecas de los colegios, estaban prácticamente ausentes en las estanterías de las reducciones. En las misiones, más importantes que estos conocimientos, de índole universitaria, eran los saberes misionales, desarrollados precisamente en el marco intercultural de las fronteras y a menudo centrados en la realidad lingüística, geográfica e histórica del Paraguay jesuítico.

Además de pragmáticos, los libros del conquistador espiritual del Paraguay eran barrocos y corporativos. La mayor parte de los autores presentes en las bibliotecas desarrollaron su actividad, precisamente, en el período barroco (1600-1750), algo que puede estimarse de manera aproximada a partir de su fecha de fallecimiento. Muchos de estos escritores eran además miembros de la Compañía de Jesús, una orden religiosa que los investigadores e historiadores han vinculado idiosincráticamente con la mentalidad barroca. En este sentido, puede hablarse para las bibliotecas misionales de una endogamia jesuítica o del predominio de una cultura corporativa de la orden, manifiesta asimismo en un conjunto de temas y doctrinas caras a la identidad de la Compañía de Jesús, como los ejercicios espirituales o el probabilismo. Seiscentistas, dieciochescos y jesuitas, los libros que estos autores produjeron se valían de los tópicos y de los recursos característicos del barroco: por un lado, estaban centrados en aspectos como el pesimismo, el desengaño, la muerte, las apariencias y el desprendimiento; por el otro, recurrían a técnicas como la exuberancia, las paradojas, la dificultad, la artificiosidad, la visualidad y la sensorialidad. Estos aspectos estilísticos o morfológicos, sin embargo, son menos relevantes que la orientación general de libros espirituales o sermones, que apuntaban en última instancia a mover los ánimos y excitar las pasiones de los fieles, estimulando sus emociones en un sentido disciplinar. Los libros que colmaban los estantes de las bibliotecas misionales estaban destinados, en efecto, a imponer en los fieles las ideas de disciplina, piedad y ascetismo. Eran, en última instancia, medios orientados a dirigir la vida cotidiana misional y los comportamientos de jesuitas e indios: archivos de materiales textuales que podían usarse para construir prácticas, espacios e identidades en un sentido dado. Como detallaré en el siguiente capítulo, los jesuitas y los indios letrados se valieron precisamente de los saberes de las bibliotecas para ello, configurando de ese modo una comunidad sui géneris de lectores.

	Característica	1^{er} lugar	2^{do} lugar
<i>por volúmenes</i>	Tema más popular	Espiritual	Lenguas indígenas
	Autor más presente	J. Insaurrealde	P. Segneri
	Formato más abundante	<i>Quarto</i>	<i>Octavo</i>
//////// <i>por autores</i>	Orden religiosa más representada	Jesuitas	Franciscanos
	País de nacimiento más representado	España	Italia
	Período de medio siglo más representado (fecha de muerte)	1651-1700	1701-1750

Tabla 5.III. Síntesis de la morfología de las bibliotecas misionales.

CAPÍTULO 6

“SIEMPRE SE LE ENCONTRABA OCUPADO O LEYENDO”. TIPOLOGÍA DEL USO DE LIBROS ENTRE JESUITAS Y GUARANÍES

La información cuantitativa derivada de los inventarios —que utilicé en los capítulos 4 y 5— dice poco sobre la forma concreta como jesuitas e indígenas se relacionaban con los volúmenes y sobre la importancia de la lectura para la vida misional. En cambio, las crónicas, las reglas y las propias páginas de los libros contienen testimonios claros sobre cómo se usaban los volúmenes en las misiones. Es posible entonces iniciar este capítulo a partir de un pequeño fragmento recortado de papel escrito, de unos pocos centímetros de extensión, que encontré entre las páginas de un volumen *in quarto* de los sermones de Vicente Ferrer (1350-1419), perteneciente a la “librería” de Candelaria y conservado hoy en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. El fragmento se guarda exactamente entre las páginas 130 y 131 y es posible que esté allí desde los tiempos coloniales. En una cara del papel se lee: “Si tiene amano la rezeta de hacer tinta, que le embió el Padre Cardiel, hagame caridad de embiarmela, para trasladarla”. En la otra hay una cuenta matemática y expresiones ilegibles, que sugieren que el papel fue reutilizado al menos una vez. En los bordes de las dos caras se perciben sugestivas manchas de tinta (véase Imagen 6.I).¹ La frase citada, proveniente de una carta, refiere al misionero José Cardiel (1704-1781), ya mencionado en varios capítulos de la tesis y conocido por la amplia cantidad de textos que produjo. Fue sin dudas escrito por uno de sus compañeros de orden y fue tal vez recibido por un jesuita de Candelaria. Aunque a primera vista no lo parezca, este pequeño papel dice mucho sobre las maneras de usar los libros en las misiones.

¹ BN, TES3C071205, Vicente Ferrer, *Quadragesimale* (1729), pp. 130-131.

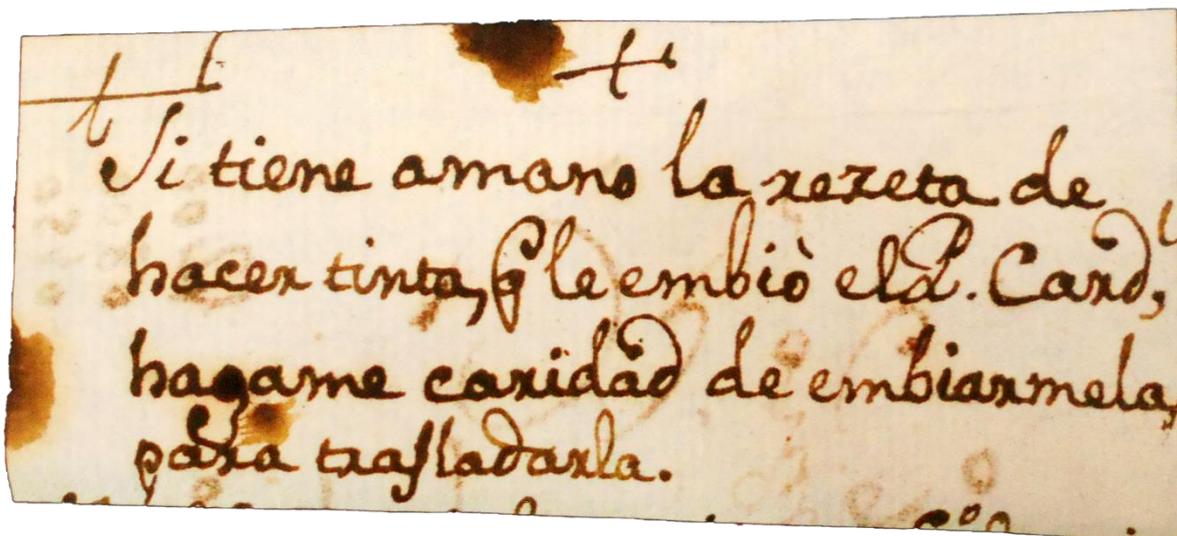


Imagen 6.I. Pequeño papel con referencias a una receta de tinta, en Quadragesimale (1729) de Vicente Ferrer.

Antes que nada, el documento sugiere que los libros no estaban aislados de la realidad circundante, sino que en sus márgenes se desarrollaban actividades independientes pero en contigüidad directa con la lectura. La práctica de leer se superponía con las tareas cotidianas y habituales de la reducción, que a su vez se filtraban en la lectura y en el uso de los volúmenes. En un contexto casi doméstico, la solicitud de una receta para preparar tinta asocia además la lectura a la escritura. Aunque no toda práctica de lectura en las misiones implicaba la escritura, la vinculación de una y otra actividad fue algo común: cuentas matemáticas, notas y pruebas de pluma se conservan todavía en los márgenes y los espacios en blanco de páginas que poblaron las bibliotecas misionales. Los jesuitas se valían de los libros para incidir en y para constituir las actividades cotidianas de la vida de misión; en los intersticios posibilitados por las reglamentadas actividades litúrgicas, devocionales y administrativas, también los usaban para escribir y tal vez incluso para distraerse. Cardiel, reputado en este documento como conocedor de la receta de la tinta, se destacó precisamente como productor de textos, encadenando para esto múltiples argumentos, citas y referencias que tomaba de los libros de las bibliotecas. El jesuita que recibió el pedido (no es posible saber de quién se trata) tal vez decidió conservar el fragmento de carta como una forma de recordar el pedido, recurriendo para esto al volumen que estaba leyendo o al que tenía más a mano en los estantes de la biblioteca. También pudo haberlo utilizado a manera de señalador, como una marca desde donde retomar una lectura interrumpida.

Estas posibilidades muestran las ambivalencias en el estudio de las prácticas de lectura en el pasado, un tema que ha concentrado tal vez los mejores esfuerzos de los historiadores culturales en las últimas décadas (Castillo Gómez, 1999, 2016; Cavallo & Chartier, 2004; Grafton, 2004; Jardine & Grafton, 1990; Sherman, 2010). Pero estas posibilidades también iluminan —aunque sea en parte— algunas maneras de leer en las reducciones, permitiendo insertar este contexto peculiar en el panorama general de la historia de la lectura. Tras haber estudiado la manera como los jesuitas adquirían libros (capítulo 3) y los rasgos generales de las bibliotecas en términos estadísticos (capítulo 5), a lo largo de este capítulo sistematizo información como la mencionada en el párrafo anterior y propongo una tipología preliminar de prácticas de lectura y uso de libros en las misiones, intentando responder un interrogante principal: ¿cómo y para qué se usaban los libros en las reducciones? Más particularmente, me pregunto: ¿quiénes se encargaban de leer? ¿Lo hacían de manera colectiva o individual? ¿Leían en voz alta o en voz baja? ¿En dónde leían? ¿Los indígenas usaban los libros? ¿De qué manera se conservaba lo leído? ¿Qué usos del libro iban más allá de la lectura? No pretendo agotar todas las prácticas de lectura en las misiones, sino únicamente concentrarme en aquellas para las que hay más información en las fuentes y que pueden no haber sido las más comunes. De este modo, en la primera parte del capítulo estudio las formas regladas, periódicas, colectivas y en voz alta de lectura; en la segunda me focalizo en la lectura instructiva, usualmente individual y asociada a la escritura; en la tercera me concentro en la lectura devocional, vinculada a la meditación y a la anotación de reflexiones espirituales; y en la cuarta menciono las múltiples formas de usar un libro sin exactamente leerlo.

A lo largo del capítulo, argumento que el uso de los libros dio lugar a la constitución de una “comunidad de lectores” sui géneris, con tres características principales (Chartier, 1994a, pp. 23–40). En primer lugar, sus ademanes, gestos y modalidades característicos, que derivaban de formas de leer típicas de las comunidades religiosas, los humanistas y la “república de las letras” de la Europa de la época y que ubicaban en un lugar relevante las prácticas para retener la lectura (fuese esta intensiva o extensiva), como la escritura y la memorización. En segundo lugar, las prácticas de leer que configuraron esta comunidad también contribuyeron a “dirigir” la construcción de un espacio cristiano, un tiempo ritualizado y una identidad corporativa propias de la misión y de la Compañía de Jesús, utilizando los libros espirituales, predicables, históricos, hagiográficos y normativos conservados en los estantes de las bibliotecas para codificar una disciplinada y ascética vida cotidiana misional (Wilde, 2014b). En tercer lugar, más que conformar dos grupos diferenciados étnicamente, la comunidad de lectura en las misiones integró a los jesuitas y a algunos indios, quienes compartieron en ocasiones espacios,

gestos y modalidades de apropiación de lo leído, dando lugar así a un fenómeno sui generis — por su carácter heterogéneo e intercultural— en la historia del libro occidental. En términos globales, las formas de leer que se desarrollaron en las reducciones formatearon la vida cotidiana misional en un sentido solemne, ritualizado y devocional, contribuyendo de este modo al proyecto jesuítico de conversión y a la dirección de los comportamientos propia de la cultura barroca.

6.1. “Habrá una conferencia, o lección de algún libro a propósito”: la lectura reglada, periódica y colectiva

6.1.1. La lección previa a la cena

Aunque para la historia del libro las reducciones de guaraníes tienen varias características peculiares, las maneras de leer que allí se desarrollaron constituyeron una evolución particular de prácticas de origen europeo. Desde principios de la Edad Moderna, en los monasterios y conventos del Viejo Mundo se extendió una forma de lectura en voz alta y colectiva, de carácter comunitario. Era una forma reglada de leer, vinculada a la estricta distribución del tiempo y de las actividades diarias que tenía lugar en este tipo de comunidades y que desde luego también se replicó en las misiones. El momento privilegiado para esto era por lo general durante o después de las comidas; a veces se permitía incluso la conversación, dando lugar así a un ámbito de sociabilidad que combinaba la palabra hablada y la escrita. Leer en comunidad cumplía una función ritual, pues contribuía a la reproducción de la identidad de una congregación dada y disciplinaba a sus miembros. Por eso los contenidos leídos, que a menudo consistían en temáticas espirituales o histórico-sacras, también podían incluir las reglas y preceptos de la orden religiosa o congregación, respecto de los cuales se estimulaba no solo su cumplimiento sino también su memorización (Castillo Gómez, 2016, pp. 91–120). La prolongación de esta práctica en los colegios jesuíticos (Palomo, 2005, pp. 73–81) estuvo por tanto lejos de ser una característica excepcional de la Compañía.

Los documentos de las misiones distinguen dos tipos principales de lecturas colectivas y regladas: las que tenían lugar antes de la cena y las que se realizaban durante el almuerzo. Estas últimas era las únicas que incorporaban —en un lugar subordinado— a los indios. Cada una de las modalidades se concentraba sobre temas diferentes. Antes de las cenas, los jesuitas leían libros espirituales, teología moral y reglas y órdenes. Durante los almuerzos, los indígenas

leían para ellos hagiografías, martirologios y la Biblia. En cualquiera de los dos casos, las fuentes hablan, no exactamente de lectura, sino de “lección” (o “lición”), una expresión que conserva todavía el carácter fundamentalmente oral de la lectura en la época (sobre el cual ha profundizado Frenk, 2013).² La primera de estas formas de leer ya estaba parcialmente contemplada en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, por lo menos en lo que refiere a las reglas; este documento señalaba que las normas de los colegios debían “leerse al año dos o tres veces públicamente” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 152), mientras que las *Constituciones* en general “es necesario saberlas, a lo menos las que tocan a cada uno, y así haya de leerlas u oírlas leer cada mes” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 254).³ Por consiguiente, una lección de este tipo ya se establecía en las tempranas instrucciones del provincial Diego de Torres (1551-1638) para las misiones de Guayrá, Paraná y los indígenas guaycurúes, expedidas en 1610. Pero se trataba de una lectura más amplia (Torres la llamaba “espiritual”, aunque en realidad incluía también otros contenidos) y que tenía la peculiaridad de ser lineal y no fragmentaria:

seremos muy observantes de nuestras reglas y de no faltar punto en la (...) lección espiritual, la cual sería bien tener juntos de reglas, Instrucciones, cosas de la Compañía, vidas de nuestros santos Padres Ignacio y Javier: y libros del P. Alonso Rodríguez, leyéndolos desde el principio todos por su orden (Torres Bollo, 1610/1913, p. 585).

A principios del siglo XVII la lección “espiritual” no estaba completamente definida y todavía permitía a los jesuitas una amplia libertad en la selección de la materia a leer. Las únicas constantes al respecto parecen ser el carácter devocional de los textos o su inclusión en el marco más general de las “cosas de la Compañía”. Pero la reglamentación sobre los tópicos a leer evolucionó con el paso del tiempo, en paralelo a la consolidación y el crecimiento de las reducciones. Una regla formulada por el provincial Tomás Donvidas (1618-1695) en 1689 establecía algunas modificaciones, desconocía la posibilidad de leer hagiografías (que pasaron

² En el *Diccionario de autoridades*, “lección” tiene varios significados, pero la primera acepción es “[e]l acto de leer” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, primera acepción de “lección”). También se utilizaba, desde luego, para “aquella porción de materia, que cada día explica el Maestro a los discípulos” (segunda acepción). “Lición” es simplemente una forma alternativa de “lección”.

³ Un índice de órdenes de la provincia del Paraguay en el siglo XVII contiene referencias a estas prácticas de lectura. En AGN, Sala IX, 7-1-1, “Índice de las ordenes que se contienen en este volumen que va dividido en siete libros”, ff. 12r, 13r y 20r. En esta época existía además una conferencia de “lengua de los naturales” (f. 13r), pero no he encontrado evidencias de esto en las reducciones de guaraníes.

a leerse en el almuerzo, como explicaré más adelante) e incorporaba una nueva lección, la de teología moral:

Cada quince días, si no hubiere plática, habrá una conferencia, ó lección de algún libro apropósito, como el P. Alonso Rodríguez, etc. Y la semana que no hay esta plática ó conferencia, se leerá algo del Instituto, ó de los Ordenes, etc. La conferencia de casos será cada ocho días, ó en su lugar se leerá algún libro de Moral que el Superior señalare, para lo cual se tocará la campana á ella (Donvidas, 1689/1913, p. 593).

Las instrucciones de Donvidas acabaron recibiendo el nombre de “Órdenes comunes” y tuvieron vigencia hasta la expulsión, siendo copiadas en un *Libro de preceptos* del siglo XVIII.⁴ El precepto particular aquí citado estaba asociado a una orden del mismo provincial dos años anterior, que establecía que de ningún modo se dejasen de practicar las lecciones y que si faltase tiempo para esto podría eliminarse la quiete posterior a la cena:

es bien se de el tiempo necessario alos exercicios espirituales y a leer los Ordenes que los Superiores con tanto acierto tienen dispuesto para su mejor gobierno, y porque avezes se escussan de esta obligacion por falta de tiempo, juzgo *se puede cojer este del tiempo de la quiete de noche*, pues muchas vezes no ay de que poder hablar, y ninguna mejor empleada que en acudir a esta obligacion. Digo *que el tiempo que antes estaba señalado para leerlos Ordenes, Conferencia, Espiritual y casos de conciencia se conmute en el tiempo de la quiete.*⁵

⁴ Este libro es una compilación de las múltiples órdenes que provinciales y generales formularon respecto de las reducciones de guaraníes. En esta copia, las únicas diferencias en la orden de Donvidas citada es que se agregó el adjetivo “espiritual” luego de “si no hubiere plática, habrá una conferencia” y que la regla fue dividida en dos: “Cada 15 dias, sino hubiere platica, avra una conferencia espiritual o lección de algun libro a proposito, como el P. Alonso Rodríguez. Y la semana que no huviere esta plática, o conferencia, se leera algo del Instituto o delos Ordenes. Orden Comun 5”; “La conferencia de casos sera cada 8 dias, o en su lugar se leera algún libro de Moral que el Superior señalare, para lo cual se tocara la campanilla. Orden Comun 5”. En AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 140, “Gobierno de los jesuitas en los pueblos de misiones” (*Libro de preceptos*), f. 10r.

⁵ BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 135, subrayado mío. Parece que a fines del siglo XVII y principios del XVIII los misioneros no respetaban a rajatabla esta orden. En agosto de 1692, el provincial Lauro Núñez los acusaba de no leer las órdenes “conforme se deue” o de solo hacerlo “de tande [sic, por tarde] en tarde y apriesa”. Los problemas que se derivaban de esto eran no saber las órdenes de memoria o ignorar que “cada quinze dias sino ubiere platica, aya una conferencia espiritual; y cada ocho conferencia de casos”. En BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 158. En diciembre de 1707, el provincial Blas de Silva repetía que “servira mucho la exacta execuzion de nuestras Constituciones y Reglas, y la de tantos y tan santos ordenes que para todo tienen aquestas doctrinas, leyendolos cada quinze dias como esta tan ordenado: porque faltando su memoria es fuerza lo padesca su observancia”. En BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 209.

Los diversos documentos sugieren que acabaron configurándose al menos tres “lecciones”: la de teología moral; la espiritual en general —la única para la que se definió un autor concreto (“algún libro apropiado, como el P. Alonso Rodríguez”) y que probablemente incluyese en general textos espirituales—; y la de reglas. Esta última parece haber estado centrada inicialmente en los documentos impresos genéricos de la Compañía de Jesús, como las *Constituciones, Regulae Societatis Iesu e Institutum Societatis Iesu*. Andando en el tiempo, empezó a incluir también los volúmenes manuscritos especialmente elaborados para la provincia del Paraguay o las misiones de guaraníes. En efecto, después de la expulsión Cardiel señalaba que había en cada reducción un “libro de Ordenes hecho por los Provinciales”, que “se lee por media hora cada semana en presencia de los dos ó tres, ó más, que hubiere en el pueblo” (Cardiel, 1771/1913, p. 549).⁶ Los idiomas de lectura eran, evidentemente, los de los propios libros: la literatura espiritual estaba a menudo (pero no siempre) en español; la mayoría de las reglas impresas, en latín, aunque no así los preceptos y órdenes manuscritos; la teología moral alternaba entre varios idiomas.

Es poco lo que se sabe sobre la manera concreta en que se realizaba esta lección. Para empezar, no hay un espacio definido: este podía ser el refectorio, pero las órdenes no lo dicen explícitamente. La lectura se realizaba desde luego en voz alta y los lectores eran los propios jesuitas; refiriéndose a la distribución de tareas entre el cura a cargo del pueblo y su compañero, Cardiel señalaba que en “leer el libro moral y el de órdenes lunes y viernes, como no es cosa

⁶ Se conservan dos volúmenes de este tipo para las misiones. Uno es el *Libro de preceptos* citado en la nota 4 de este capítulo. El otro, un tomo misceláneo con órdenes de distinto tipo (Salamanca, Biblioteca del Colegio San Estanislao Kostka, sin catalogar y sin numeración, primer título: “Libro de las alaxas de la iglesia y sachristia de los danzantes y cabildo, año de 1711”). Además, existe toda una constelación de escrituras normativas que dan cuenta de las prácticas de los jesuitas para organizar las órdenes de una forma legible y que deberían pensarse en el marco más general de las estrategias temprano-modernas para lidiar con la multiplicidad de información. Por ejemplo, hay un “Índice de las ordenes que se contienen en este volumen que va dividido en siete libros”, también ya mencionado, que constituye el inventario de uno de estos libros actualmente perdido, pero que contiene información fragmentaria sobre su estructura (AGN, Sala IX, 7-1-1). Este libro no parece haber correspondido exclusivamente a las reducciones, sino más bien a la provincia en su conjunto. Las “Cartas de los Padres Generales y Provinciales” (BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976) sin duda también pudieron ser objeto de este tipo de apropiación, pero en este caso las cartas y comunicaciones aparecen copiadas una detrás de otra, en orden cronológico, sin una reorganización por materias. Para Córdoba, se ha conservado también un volumen manuscrito titulado “De lo que se suele leer en el refitorio”, elaborado en 1733 (AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 159). Según Cardiel, existía una práctica paralela de lectura colectiva de estos materiales, durante las “juntas o pequeñas congregaciones” que el provincial realizaba en sus visitas periódicas a las misiones: “En ellas se leen y explican las Reglas de nuestro Instituto, y los Ordenes de los Generales y Provinciales y Visitadores acerca del gobierno religioso, y del político, eclesiástico y militar de los indios, de que hay un cumplido libro” (Furlong, 1953b, p. 132). En el origen de la producción de estos libros puede encontrarse el hecho de que, durante la primera mitad del siglo XVII —cuando las bibliotecas eran todavía pequeñas—, los jesuitas copiaban a mano las *Regulae Societatis Iesu* para poder leerlas: “por la falta que ay en esta Prov.^a de todo lo necess.^o para cumplir con la ultima del sumario q dice que todos lean las reglas de sus officios cada semana, procuro [el jesuita Cristóbal de Mendoza] aver a las manos un traslado destas reglas y las traslado, y sabiendo que otros P.^{es} estaban sin ellas las traslado tambien p.^a ellos, mostrando en esto la estima de su instituto” (Vianna, 1970, p. 262; una versión abreviada de la misma anécdota en: Leonhardt, 1929, p. 572).

de trabajo especial, ni que impida al Cura sus cuidados, se mudan por semanas” (Cardiel, 1771/1913, p. 554). Como es tan común en la historia del libro, los gestos y las maneras concretas de leer no figuran en las fuentes, pero una orden del provincial Augustín de Aragón (1609-1678), de 1671 y referida a los colegios de *Paraguaria* en conjunto, brinda algunos detalles sobre cómo debía hacerse en particular la lección de moral:

Porque se hagan con mas utilidad las conferencias de los casos morales (que se deben tener sin falta cada semana una vez por lo menos, segun la regla 13 del provincial in *ratione studiorum*) señalara el Padre Rector a cada uno de los que deben acudir a dichas conferencias un author que trate de las materias que se confieren, *del qual dira cada uno la resolucion anadiendo* [sic] si quisiere *su parecer proprio* con brevedad porque pueda resolver mas ex professo el que preside, lo qual assi se obserbara de aqui adelante en todos los collegios.⁷

Como indiqué, la orden estaba centrada en los colegios, no en las misiones, pero hay un indicio de que algo parecido sucedía en estas, puesto que, al explicar precisamente la lección de moral, Cardiel señalaba “[c]ada lunes, antes de la cena, hay conferencia de casos de conciencia, leyendo uno algún autor aprobado y *discurriendo luego con el Compañero o compañeros sobre la materia leída*” (Cardiel, 1779/1918, pp. 503–504, subrayado mío). Independientemente de que la forma de leer no fuese exactamente la misma que en los colegios, es evidente que la lección no era meramente pasiva, sino que implicaba una compleja discusión sobre el caso en cuestión, e incluso la sanción institucional de un momento de la semana específico para el debate y el intercambio de opiniones. Los (escasos) jesuitas de cada misión se constituían por tanto en una “comunidad de interpretación” para la apropiación de la lectura (Castillo Gómez, 2016, p. 96).

Cardiel informaba en el texto citado que la lección de moral (pero sin dudas también la espiritual y de reglas) tenía lugar “antes de la cena”. Sobre los tiempos de lectura, el *Libro de preceptos* manuscrito incluía dos reglas relativas a estas lecciones:

⁷ En BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, pp. 64-65, subrayado mío. Con relación a la importancia de la teología moral para los misioneros, decía Donvidas en 1687: “Advertido estoy de que falta el estudio en algunos en las materias morales, lo qual es digno de reparo; y crean Vuestras Reverencias que siempre es necesario y no es escussa el que para las confesiones de los indios es menester poco [sic] moral, porque casos succeden que desengañan de este error, y a vezes es necessario tambien confessar españoles, haciendose ministros aptos para gentes de toda calidad”. En BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, pp. 135-136.

Capítulo 6

La lección de casos de conciencia los lunes empieza la dominica: ego sum pastor bonus, y si el lunes está ocupado, se lee el martes y se termina el día de Todos los Santos.

La lección espiritual y de ordenes, etc., empieza el viernes de la misma dominica ego sum pastor bonus, y dura hasta quaresma con esta distinción, que desde Noviembre hasta Ceniza solo se hace de 15 en 15 días, en lo restante del año cada 8 días, fuera de Quaresma y Pascua, que se omite por las muchas ocupaciones.⁸

Lo mismo señalaba Cardiel a mediados del siglo XVIII: “Cada semana hay Caso de Moral los lunes, y los viernes se leen las Ordenes de las Doctrinas, y el Instituto cada 15 días” (Furlong, 1953b, p. 134). Diego de Torres había ordenado que la lectura fuese lineal y no fragmentaria, de modo que las fuentes citadas deben interpretarse en el sentido de que la lectura de un libro espiritual, de reglas o de moral dado comenzaba después del domingo de *Ego sum pastor bonus* (dos semanas exactas después de Pascua, es decir, entre el 5 de abril y el 9 de mayo). Desde este momento hasta el Día de Todos los Santos (el 1 de noviembre), la lección de moral tenía lugar una vez a la semana, el lunes o el martes. Esta lectura se abandonaba en noviembre, y posiblemente el tiempo fuese suficiente para concluir el libro. En cambio, la lección espiritual y de reglas tenía lugar los viernes, a semanas intercaladas, hasta el 1 de noviembre. Desde ese momento hasta el Miércoles de Ceniza (entre el 4 de febrero y el 10 de marzo), las lecciones acontecían cada dos semanas, de modo que cada una sucedía solamente una vez al mes. Pero los textos espirituales y de reglas eran habitualmente más breves que los manuales de casos de conciencia, con lo que aquí también posiblemente el tiempo fuese suficiente para concluir los libros.⁹ Los preceptos de la temporalidad fueron elaborados evidentemente después de las órdenes de Donvidas; a diferencia de estas, ya no mencionan la posibilidad de suplir la lectura por una plática, algo que por lo demás tiene sentido en el contexto de las misiones —en las que habitualmente no había más que dos jesuitas por pueblo—. Entre noviembre y Pascua tenía lugar la temporada de mayor calor; además, era la época por excelencia para la predicación, lo que obligaba a los jesuitas a abandonar varias de sus tareas para concentrarse en los sermones.

⁸ En AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 140, “Gobierno de los jesuitas en los pueblos de misiones”, f. 41r.

⁹ Cardiel señalaba que “todos los PP. y hermanos tienen *cada día*” la lección espiritual, justo antes de cenar (Cardiel, 1758/1900, p. 250, subrayado mío). Es posible que la periodicidad de la lectura haya cambiado con el tiempo o bien que este misionero se refiriese a una práctica distinta, quizás silenciosa.

6.1.2. La lectura en el refectorio

La segunda práctica colectiva y reglada de lectura que reiteran los documentos de las misiones tenía lugar durante los almuerzos en el refectorio, el aposento en que los misioneros comían. De nuevo, no se trataba de una práctica específica de las misiones; ya en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús se establecía que “entre tanto que se come, dándose alguna refección asimismo al ánimo, con leerse algún libro pío más que difícil, que todos puedan entender y de él aprovecharse” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 111). Era una forma de leer diferente de la anterior: quien realizaba el acto de leer (de pronunciar en voz alta las palabras) no era un jesuita, sino un niño indígena, que a menudo leía sin entender. Igual que las lecciones, el inicio de esta práctica fue temprano. Una carta anua sobre Santa María la Mayor (por entonces llamada Santa María del Iguazú) de 1627 ya explicaba con precisión el contenido de esta lectura: “siempre un muchacho nos lee todo el tiempo de la mesa en el principio de la Divina Escritura, la qual lee con la pronunciacion y distincion que pudiera algun buen estudiante y otro libro espiritual en romance y despues de cenar se añade el martirologio”.¹⁰

A fines del siglo XVII, Antonio Sepp (1655-1733) reiteraba que “[d]urante la mesa se lee (como en nuestras casas) primero algo en latín, después en español, y se concluye con el Martirologio” (Furlong, 1962a, p. 33). En sus distintos textos del siglo XVIII, Cardiel realizó varias descripciones de esta práctica. En 1747 escribía: “En el refectorio lee uno de los músicos, primero algo de la Biblia, y después el libro común; y al fin sale otro a leer el Martirologio” (Furlong, 1953b, p. 134). En 1758 señalaba algo parecido, pues decía que “mientras se come (hay refectorio en todos los pueblos), un muchacho (que es por lo común algún tiple de la música) lee primero la Biblia y después Flos Sanctorum ú otro libro útil y devoto” (Cardiel, 1758/1900, p. 248). Hacia 1771, ya después de la expulsión, señalaba más detalladamente:

Hay refectorio, que cabe unos doce para comer, en donde, precediendo bendición y siguiendo acción de gracias, lee un alumno de la escuela de música, primero, un capítulo de Sagrada Biblia y, luego, un libro ascético o alguna historia eclesiástica, que o está en el pueblo o se envía de la biblioteca de Candelaria (Cardiel, 1779/1918, pp. 503–504).

¹⁰ BNRJ, Coleção Pedro de Angelis, I-29,7,17, Carta annua de la reduccion de Santa Maria del Iguazú (1627), f. 5r. Esta carta ha sido transcrita en la edición de *Manuscritos da Coleção De Angelis*, pero de una manera tan errónea que cambia el sentido del fragmento citado (Vianna, 1970, p. 71).

Aunque hay algunas diferencias entre las distintas fuentes, parece claro que en el refectorio se leía en primer lugar la Biblia (desde luego en su versión *Vulgata*, en latín), a continuación, un texto espiritual (“ascético” según Cardiel) y por último un libro de hagiografía (o martirologio)¹¹ o historia eclesiástica.¹² Excepto por la Biblia, el idioma predominante era el español. Domingo Muriel (1718-1795) explicitó esto al referirse a los conocimientos lingüísticos de los indígenas (a pesar de que, según casi todos los testimonios, los lectores de refectorio no entendían lo que leían) en un texto redactado en 1764: “Dos de los niños leen en la mesa de los Padres: el uno, después de un capítulo de la Biblia, otro capítulo de un libro en español; el otro, el martirologio, español también, corrigiéndoles al punto allí mismo si en algo yerran” (Muriel, 1779/1919b, p. 437).

La lectura de almuerzo misional era una práctica singular. Los indios —miembros de una categoría particular de súbditos de la monarquía, en el marco de una situación colonial (Bonfil Batalla, 1972; Garavaglia, 2005)— leían para los integrantes de la orden jesuita, a menudo nacidos en Europa. De allí que esto configure una comunidad de lectores sui géneris y heterogénea. Los indígenas que realizaban la lectura tenían desde luego un rol subordinado, pero al mismo tiempo eran miembros de la élite. Un testimonio de principios del siglo XVII sugiere que se trataba específicamente de hijos de caciques (Piana & Cansanello, 2015, p. 32). Pero si bien durante los comienzos de las reducciones la nobleza indígena estaba constituida únicamente por los caciques y su familia, con el paso del tiempo los jesuitas estimularon la constitución de una élite novedosa, conformada por los guaraníes más cercanos a ellos, educados en habilidades de lectoescritura y contabilidad o que integraban las congregaciones religiosas (véase el capítulo 2). A este sector pertenecían precisamente los músicos, cantores y maestros de escuela, que según la mayoría de los testimonios eran quienes realizaban la lectura en la mesa en la segunda mitad del siglo XVII y durante el XVIII. Además de las referencias ya citadas de Cardiel, Sepp informaba esto mismo para un pueblo de reciente fundación; según

¹¹ La imprenta de las misiones produjo precisamente un martirologio (Maeder, 2000b; Vazquez, 1700). Refiriendo a la calidad tipográfica de este texto, Sepp explicaba “no se puede comparar [a una] impresión de Amberes”, pero “el lector [indígena] en la mesa puede leerles sin detenerse” (Sepp, 1973, p. 269). El único ejemplar conocido de este libro se encuentra en el Museo Misional de Concepción (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia).

¹² El orden de las lecturas suscitó debate en Córdoba. A fines de 1734, los consultores discutieron “si seria conveniente que el Menologio de varones ilustres no se leiese despues de los santos ([c]omo hasta aquí se ha acostumbrado en este colegio) sino despues de la leccion de la Biblia, como se acostumbra en otras partes”. La decisión colectiva fue que “se leyessen despues de la leccion de la Biblia, porque algunos estan bien largos, y detienen sobrado la mesa”. En AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747”, f. 31r. Esta discusión es interesante por cuanto revela que no había un tiempo fijo para la lectura, sino que este estaba determinado por las secciones y capítulos de los textos leídos, algo que seguramente también sucedía en las misiones.

el alemán, allí la lectura era realizada por “uno de mis cantores, mientras otros indiecitos me sirven la mesa” (Furlong, 1962a, p. 33). Necesariamente, los cantores aprendían español y latín para poder entonar cánticos en estas lenguas, incluso aunque no las entendiesen. Se conoce el nombre de al menos uno de estos lectores, Gaspar Guaparé, de la reducción de San Francisco Javier a mediados del siglo XVII. Este se había criado “desde su más tierna infancia, por decirlo así, en la iglesia” y había recibido educación directa de los misioneros. Servía “muy bien de Lector en nuestro comedor” y era también cantor, músico, “excelente copista” y maestro de escuela y religión (es decir, catequista) (Maeder, 2000a, p. 102).¹³

Es materia de debate si la actividad puede considerarse en sentido estricto lectura indígena. Durante los siglos XVI y XVII, la actividad de leer en voz alta era común; se trataba de una performance que requería habilidades específicas, así como también ademanes y gestos puntuales, y que era reconocida como tal. El aspecto relevante era que el lector pronunciase correctamente y que el oyente comprendiese (Frenk, 2013). La actividad de los guaraníes de refectorio podría considerarse entonces lectura, al menos según los estándares de la época. Algunos de los fragmentos documentales que he citado en las páginas anteriores se produjeron precisamente en el marco de la polémica dieciochesca sobre si los jesuitas enseñaban español o no en las reducciones —a la que ya me he referido en el capítulo 2—. La respuesta de los misioneros, desde luego interesada, hacía un uso instrumental de las concepciones sobre la lectura de aquellos tiempos, precisamente cuando estaban comenzando a cambiar. En efecto, los jesuitas argumentaban que los guaraníes aprendían español por cuanto aprendían a pronunciar correctamente un texto escrito en esa lengua. En contraposición, diversos funcionarios de la monarquía y polemistas contrarios a la Compañía de Jesús argumentaban que los indios ignoraban el español por cuanto no eran capaces de comprender el sentido de un escrito o un discurso en dicha lengua.¹⁴

Leer (pronunciar) en voz alta era en cualquier caso una actividad valorada, con exigencias específicas. En algunas comunidades religiosas existían regulaciones que

¹³ Sepp sin duda exageraba al señalar que “entre los indios pequeños, de menos de cinco años” había algunos que “deletrean cualquier libro impreso en castellano y lo leen en alta voz, mientras comemos en nuestro refectorio, sin tropezar ni equivocarse” (Sepp, 1714/1974, p. 181), pero este comentario da cuenta de la juventud de la mayoría de los “lectores de refectorio”. En algunas ocasiones los lectores, sin dejar de ser jóvenes, podían ser un poco mayores. En una carta anua de Santa María de Iguazú de 1627 se menciona un muchacho que era “dispensero, lector y Maestro” (Vianna, 1970, p. 71). Al desempeñar tantas responsabilidades, por fuerza este indio o el arriba mencionado Gaspar Guaparé no podían ser solo niños.

¹⁴ No está de más recordar aquí la explicación de Sepp ya citada en el capítulo 2, destinada a un público alemán ajeno a esta polémica. Para el misionero, el objetivo de la alfabetización en las misiones no era comprender o hablar español o latín, sino, entre otras cosas, que los muchachos pudieran “leernos lecturas españolas o latinas en alta voz, durante las comidas en el refectorio” (Sepp, 1714/1974, p. 196).

establecían que esta lectura debía ser “distinta” y “pausada”, además de realizarse con devoción (Castillo Gómez, 2016, p. 112). Las normas para los colegios jesuíticos portugueses del siglo XVII indicaban que la lectura colectiva debía ser “*tarde* (despacio), *distincte* (con distinción), *clare* (que se entienda), *equabiliter* (con voz igual) y *reverenter* (con reverencia a las cosas que se leían)” (Palomo, 2005, p. 78, las cursivas pertenecen al original). Para las misiones no se conoce ninguna reglamentación de este tipo y las descripciones sobre la manera de leer y pronunciar por parte de los guaraníes son más bien elementales. Una temprana carta anua de 1626-1627, relativa a las reducciones del Paraná, señalaba que a los jesuitas no:

les falta cada dia su lecion en la mesa porque la leen los niños de la escuela en latin y en romançe (que para ellos es lo mismo por no entender palabra de lo uno y de lo otro) *con tanta puntualidad en las clausulas y limpieza y exaccion en el pronunciar* que causa no menor consuelo que maravilla (Leonhardt, 1929, p. 264, subrayado mío).

Del mismo modo, un siglo y medio después, el jesuita Jaime Oliver (1733-1813) explicaba que cada muchacho indígena leía “mui bien y con mucho sentido como si lo entendiera”.¹⁵ Las palabras que aparecen en los documentos para referir a la manera de leer son “puntualidad”, “limpieza”, “exacción”, “pronunciación” y “distinción”,¹⁶ todas las cuales apuntaban a la claridad de pronunciación y la facilidad para comprender lo leído. Aunque no necesariamente entendían, probablemente ayudaba a la correcta pronunciación el hecho de que los indígenas memorizaban algunos textos, en particular el martirologio (el único libro —junto con la Biblia— cuya lectura se repetiría año a año). Oliver explicaba que: “lo mas gracioso es que despues [de la lectura en el refectorio] entraba uno chiquito, principiante y leia (mexor dire) *decia de memoria el Martirologio*, porque si se le mandaba cerrar el libro sin tropezar repetia lo mismo que estaba en el: tanta faena avia traido en repararlo”.¹⁷ Lo mismo relataba Antonio Betschon (1681-1738) en una carta enviada a la provincia de Alemania Superior en 1719:

¹⁵ ARSI, Paraq. 14, Jaime Oliver, “Breve noticia de la numerosa y florida christiandad guarani”, ff. 20v-21r.

¹⁶ En este contexto puntual, “exacción” debe entenderse como “puntualidad, diligencia y especial cuidado y atención, en hacer y executar alguna cosa” (*Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 1726–1739/2013*, tercera acepción de “exacción”).

¹⁷ ARSI, Paraq. 14, Jaime Oliver, “Breve noticia de la numerosa y florida christiandad guarani”, ff. 20v-21r, subrayado mío.

Conozco uno, niño de 6 años, el cual no[s] solía leer el Martirologio castellano en la mesa: un día en que el misionero, durante su lectura, le mandó que continuara con el libro cerrado, *lo hizo sin ninguna equivocación, y eso que no entendía el castellano, y aquel día no había preparado aquello* (Mühn, 1946, pp. 32–33, subrayado mío).

La lectura realizada con distinción y correcta pronunciación por los muchachos guaraníes se acompañaba del absoluto silencio por parte de los jesuitas. El *Libro de preceptos* establecía que —según una orden de un visitador, posiblemente Andrés de Rada (1601-1672) o Antonio Garriga (1662-1733)— “no se permitirá jamás hablar en el refectorio” e indicaba que “en la cena se ha de leer y guardar silencio”. Las excepciones eran los “4 asuetos el año, el día de Nuestro P. San Ignacio y el día de la fiesta del pueblo”, además del día que arribase por primera vez un nuevo misionero al terreno de las reducciones. En esos días específicos es claro que no se realizaba la lectura colectiva.¹⁸

La lectura colectiva llevada adelante por indígenas es una peculiaridad asociada a la naturaleza colonial de las misiones de guaraníes. La razón última de esta práctica era sin dudas la reducida cantidad de jesuitas en cada pueblo. Normalmente no había más que dos misioneros por reducción, de modo que, si uno debiese leer al otro en cada almuerzo, la mitad de los miembros de la Compañía de Jesús no podría estar comiendo. Más allá de esto, la correcta pronunciación de los guaraníes fue utilizada por los jesuitas a manera de propaganda, exactamente igual que hicieron con su habilidad para la reproducción manuscrita de textos impresos. Un relato refería, por ejemplo, que los jesuitas llevaron a uno de estos muchachos al colegio de Buenos Aires; este leía allí “durante la mesa”, “en latín y en español tan correctamente como hubiera podido hacerlo un hombre versado en entrambas lenguas” (Charlevoix, 1756/1912, p. 61, lo mismo aparece repetido en la p. 245). De modo que los lectores de refectorio contribuían a esparcir la representación de una amplia sociedad letrada en las misiones, que los jesuitas refrendaban a través de sus relaciones, historias y cartas anuas.

¹⁸ Ahora bien, después del almuerzo y de la cena seguía “la quiete ó rato de conversación” (Cardiel, 1758/1900, p. 248), en la que tal vez se hablaba en guaraní en caso de haberse respetado una temprana instrucción de Diego de Torres: “es muy buen ejemplo para las quietes y entre día tratar de la lengua [guaraní] y hablar siempre en ella” (Torres Bollo, 1610/1913, p. 585). Este momento podía estimular el diálogo y la discusión en torno a la lectura, por lo menos según la evidencia disponible para los colegios. El novicio Clemente Baigorri de Córdoba, por ejemplo, se entrenaba leyendo libros hagiográficos para comentarlos durante las quietes (Juárez, 2012, p. 37). Luis de La Croix “había leído muchos libros, y tenía muy a la mano citas de los santos padres y otros escritores, con que amenizaba la quiete después de comer” (Salinas & Folkenand, 2013, p. 174). Juan Antonio Manquiano, procurador del colegio asunceno en tiempos del conflicto con el obispo Cárdenas, “contaba entre risas en los amenos recreos que se acostumbra hacer después de comer” los hallazgos de una suerte de archivo personal que había constituido con los libelos impresos o manuscritos que sobre su persona habían circulado en tiempos de dicho conflicto (Salinas & Folkenand, 2013, p. 182).

La lectura en el refectorio y las lecciones antes de las cenas constituyen las dos maneras de lectura colectiva sobre las que hay más evidencia en las fuentes. Como ha revelado Eduardo Neumann, en las reducciones existieron formas de “delegación” de la escritura y la lectura, similares a las que ha identificado la historia cultural para Europa, que consistían en que una persona que no podía leer o escribir recurría a otra alfabetizada para producir o entender un texto. En el caso de la delegación de la lectura en las misiones, el objetivo en general era transmitir el contenido escrito a una audiencia iletrada colectiva; así, por ejemplo, un jesuita o un indígena letrado podían hacer partícipe a la población misionera de cartas o comunicaciones reales (véase Neumann, 2015, pp. 80–86).¹⁹ Pero los fenómenos que he reseñado tenían un sentido diferente. Por un lado, esta lectura no estaba centrada en comunicaciones epistolares ni en la información que circulaba en cédulas o breves relaciones, sino específicamente en libros que se seleccionaban cuidadosamente en las bibliotecas y cuya lectura se completaba solo con el paso tiempo, día a día o semana a semana. Por el otro, en este caso los oyentes (jesuitas) no eran analfabetos, sino que siempre eran capaces de leer, incluso en varios idiomas.

A diferencia de lo que sucedía en la delegación de la lectura estudiada por Neumann, la lectura en voz alta de libros que identifiqué no tenía la intención de proveer a los oyentes de un contenido al que de otro modo no podrían acceder. Se trataba más bien de una forma de leer que establecía una mediación ritual, minuciosamente reglada y constructora de una realidad solemne, asociada a una comunidad colectiva de lectura e interpretación integrada por los jesuitas de la reducción, pero en la que subordinadamente participaban también algunos indios. Incluso aunque los indios tuviesen en estas prácticas un lugar subordinado, no podrían ignorar la importancia de esta estructuración cotidiana. En 1633, de hecho, los guaraníes realizaron una representación teatral sobre el “el misterio de la institución del SS.º Sacramento”, en que uno de los personajes encarnó “un lector de refitorio” (Cortesão, 1969a, p. 63). Esto sugiere que tempranamente habían internalizado la práctica y que eran conscientes de su carácter solemne. Los contenidos leídos (aparte de la Biblia, las reglas, las hagiografías y las meditaciones espirituales redactadas en el marco de la cultura barroca) reforzaban la identidad corporativa de los jesuitas en tanto que miembros de la Compañía de Jesús, disciplinaban sus comportamientos y contribuían a que memorizasen ciertos saberes. La misión puede ser

¹⁹ El concepto de “delegación de la escritura” fue acuñado por Armando Petrucci, en tanto que especialista en la historia de la cultura escrita, para referir al fenómeno que consiste en que “una persona que debería escribir un texto o suscribir un documento y no está en condiciones de hacerlo porque no puede o no sabe, solicita a otros que lo hagan por él y en su nombre” (Petrucci, 1999, p. 105). Roger Chartier amplió el concepto para referirse también a la “delegación de la lectura” (por ejemplo en Chartier, 1999, p. 117), cuya definición es la misma que la de Petrucci si se reemplaza “escribir” por “leer”. Eduardo Neumann utilizó la expresión “delegação das práticas letradas” para referirse a ambos fenómenos.

entendida como un teatro que escenificaba la vida ritual cristiana y en cuyo centro estaban la iglesia y los edificios anexos de los religiosos (Wilde, 2014b). La lectura colectiva, ritmada y reglada aparece como un elemento más de este complejo teatro ritual, contribuyendo a dotar la comunidad de lectores de las misiones de algunas de sus características más claras.

6.1.3. Otras formas colectivas de lectura

Desde luego, estas formas de lectura colectiva no fueron las únicas. La vida cotidiana misional estaba atravesada por maneras de leer en voz alta. Entre ellas cabe mencionar las que tenían lugar durante la misa, como las lecturas de la Biblia realizadas por el sacerdote y los cantos de música sacra entonados por un coro de cantores guaraníes —Sepp señalaba que algunos guaraníes aprendían a leer latín y español “para que sepan cantar en coro canciones en estos idiomas” (Sepp, 1714/1974, p. 196)—.²⁰ Desde el punto de vista de la constitución de una sociedad cristiana, en que la cultura del libro cumplía un papel de primer orden, son particularmente significativas las lecturas que tenían un carácter mágico, sacramental o invocatorio y que apuntaban a intervenir la realidad a través de este plano específico. Como expliqué en el capítulo 2, esta forma de leer fue especialmente útil para los jesuitas durante el establecimiento inicial de las misiones, pero se mantuvo también con el paso del tiempo. Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) relataba por ejemplo que un jesuita “leyó en latín algo de un capítulo” en “un grande libro bien encuadernado” para amonestar a los guaraníes que practicaban el culto a los huesos (Ruiz de Montoya, 1639/1989, p. 135), lectura con un carácter casi mágico en la medida en que los oyentes eran incapaces de entender lo leído. Informando complementariamente del movimiento de los volúmenes hacia afuera de las bibliotecas, Sepp indicaba que utilizaba un libro para bendecir los campos: “empecé con la bendición habitual de los campos que tomaba del Círculo Áureo, un librito impagable que me regaló el muy noble señor Christoph Grustner, en Reinsberg, el día 4 de junio de 1689, cuando partí para el Mundo Nuevo” (Sepp, 1973, p. 169). Es posible que los cantos religiosos —a la Virgen, los santos, etc.—, a menudo leídos, cumplieren una función invocatoria similar, parecida a la que cumplían los cánticos sagrados guaraníes o *guahu* antes de la evangelización.

²⁰ La investigación reciente ha demostrado la existencia de múltiples prácticas asociadas al canto y la evangelización en misiones de América y Europa. Entre ellas cabe mencionar la recitación cantada del catecismo (Filippi, 2015), y la existencia de “cantarcicos” en Nueva España y en el Paraguay de fines del siglo XVI —los “cantarcicos” eran pequeñas canciones que transmitían núcleos doctrinales contra las costumbres indígenas prehispánicas— (Illari, 2013). Prácticas similares se deben haber desarrollado en las reducciones de guaraníes y es probable que estuviesen asociadas a una forma de lectura colectiva, tendiente a la memorización.

Capítulo 6

Textos como manuales litúrgicos, rituales, confesionarios, catecismos, misales y oraciones servían a estos propósitos, enlazando la cultura del libro con las necesidades simbólicas establecidas por el cristianismo. Las marcas que un lector jesuita dejó en un ejemplar del *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (reducción de Loreto, 1721) reflejan la relevancia de la lectura en voz alta para la administración de la vida cotidiana misional. (La Tabla 6.I, ubicada al final del capítulo, sintetiza la información dispersa que presento en estas páginas sobre los distintos tipos de *marginalia*.) El *Manuale* constituye un ritual adaptado a las necesidades de las misiones; como cualquier ritual, debía ser utilizado por los sacerdotes en el marco de la administración de sacramentos y otras actividades, para lo que incluye múltiples oraciones que debían pronunciarse en voz alta (Palomera Serreinat, 2002; Restivo, 1721).²¹ En el margen superior de una página que explica los movimientos y gestos a realizar por el sacerdote durante la administración de la “comunión pascual”,²² el lector anotó “SS” (abreviatura de “Sanctissimum Sacramentum”), probablemente una forma de resaltar la necesidad de manipular la Eucaristía en ese momento —en medio de varias oraciones en voz alta— para administrarla más tarde.²³ Unas pocas páginas más adelante, ya en una sección sobre la extremaunción, la misma mano anotó “Oleo”, una *marginalia* con un carácter evidentemente redundante.²⁴ Hacia el final, en la sección de responsorios de difuntos, que incluye oraciones de la misa de réquiem, este lector añadió dos oraciones ausentes en el impreso original, las cuales tampoco se encuentran en otros ejemplares del libro:

Oremus / Animab[us] quaesumus, D[omi]ne, famulorum famula[ru]m/que tuarum
misericordiam concede perpetuam / ut eis proficiat in aeternum, quod in te spera /
berunt [sic, por speraverunt], et crediderunt per Christus. R. Amen. / R. Hei mihi //
Oremus / Deus, qui nos patrem et matrem honorare / praecepisti: miserere [sic,
probablemente por miserare] clementer animabus / parentum nostrorum, eorumque

²¹ Sobre el autor Restivo señalaba un jesuita: “En la misma lengua [guaraní] y en el pueblo de Loreto, reeditó el Ritual, ya conocida, o sea, una Instrucción para la recta ejecución de las sagradas ceremonias y para provecho de los Jesuitas que tienen cura de almas, y valiose, al efecto, de los rituales Romano y Toledano. Agregó a esta obra los principales artículos de la Religión Cristiana, con una muy breve pero precisa y clara explicación, como también algunas piadosas deprecationes y algunos nervosos sermones para excitar el dolor en los penitentes por los pecados cometidos, y finalmente agregó unos actos de fe, esperanza y caridad, lo cual es para los Curas una grande ayuda, cuando todavía no están fuertes en el idioma guaraní” (Furlong, 1953a, p. 350).

²² En este caso, “comunión pascual” refiere a la administración del sacramento de la comunión para los enfermos el Domingo de Pascua.

²³ JCBL, BA721.C363m, Pablo Restivo, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721), p. 82.

²⁴ JCBL, BA721.C363m, Pablo Restivo, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721), p. 91.

peccata di/mite [sic, por dimitte] nosque eos in aeternae claritatis / gaudio fac videre per Christum. [Cruz].²⁵

El libro exhibe así a un lector que, tal vez disconforme con el impreso original, debió perfeccionarlo para que cumpliera satisfactoriamente su función ritual, asociada a la lectura en voz alta.²⁶ Las *marginalia* y el contenido en general de este *Manuale* exhiben entonces una lectura que pretendía incidir en la realidad, en este caso a través de una intervención sacramental, virtualmente mágica o ritual. Se trata en suma de una más dentro de las diversas formas de lectura en voz alta que configuraban un tiempo, un espacio y una identidad corporativas, disciplinadas y solemnes. La cotidianeidad de la reducción, sin embargo, también dejaba lugar a otras prácticas de lectura, similares a las que contemporáneamente desarrollaban los estudiosos en el contexto europeo.

6.2. “Hay libros e impresos y manuscritos que tratan de la facultad”: lecturas de instrucción

6.2.1. La lectura instructiva a través de citas y referencias

El surgimiento de la imprenta de tipos móviles y las transformaciones generales de la modernidad temprana modificaron sensiblemente la manera como hasta entonces se había leído para aprender, instruirse o simplemente investigar. El creciente número de textos determinó el surgimiento de gestos, métodos, prácticas, técnicas e incluso instrumentos para manipular cada vez mayores cantidades de información. Estos métodos, que reconfiguraron las comunidades de lectores ampliamente alfabetizados, fueron de dos tipos. Por un lado, las diversas artes de la

²⁵ “Oremos. Pedimos, Señor, que concedas misericordia eterna para las almas de tus esclavos y esclavas, para que les aproveche por toda la eternidad lo que en ti esperaron y confiaron por Cristo. R[espuesta]: Amén. R[espuesta]: Ay de mí. Oremos. Dios, que nos mandaste honrar a padre y madre, ten piedad, por tu misericordia, para las almas de nuestros padres y perdona sus pecados, y haznos verlos en gozo de eterno fulgor por Cristo”. JCBL, BA721.C363m, Pablo Restivo, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721), p. 266. En la página anterior el lector escribió “Memento [Ani]mabus qua[e]sumus”, es decir, “Recuerda que pedimos por las almas”. Una marca que tal vez deba interpretarse en un sentido similar se encuentra en un ejemplar de la *Explicacion de el catechismo en la lengua guarani* de Nicolás Yapuguay. En este texto un lector, tal vez jesuita, anotó una frase actualmente ilegible (puesto que el margen fue recortado) pero que incluye la expresión “bautizar” al lado de una oración subrayada, desde luego en lengua guaraní. Ver BSG, Ex. DELTA 53519 FA.

²⁶ Este ejemplar comparte marcas con otras copias, como por ejemplo las localizadas en la Biblioteca Nacional de España y en British Library. Pero estas marcas compartidas constituyen erratas y enmiendas manuscritas asociadas al sistema complejo de emisiones de la imprenta misional, al que me refiero más adelante. Véase BNE, Sala Cervantes, R/5842; y BL, 018392952.

memoria, entrenamientos mnemotécnicos orientados a retener contenidos que desde luego habían existido también con anterioridad pero que se reforzaron en el contexto temprano-moderno (ver al respecto el clásico trabajo de Yates, 2005; sobre la memoria en contextos indígenas véase Severi, 2010). Por el otro, las diversas formas de fijar los conocimientos en una fuente externa de la memoria, como un papel, un cuaderno o los propios márgenes de los libros. La práctica de la toma de notas y, en particular, de la extracción de “lugares comunes” de los textos leídos y su consiguiente colocación en cuadernos debidamente organizados fue tal vez una de las técnicas más populares. Los fragmentos de estos cuadernos podían ser luego recuperados en el marco de diversas actividades, como por ejemplo la escritura o la preparación de un sermón; gracias a ellos, el lector ya no necesitaba recurrir al libro original. La lectura instructiva podía ser intensiva (centrada en unos pocos textos, releídos una y otra vez) o extensiva, focalizada en los múltiples libros disponibles gracias a la imprenta; lo que es evidente en cualquier caso es la conexión entre el leer y el retener, que otorgaba un lugar de primer orden a las bibliotecas en la configuración de las prácticas letradas (Blair, 2003, 2010a, 2010b; Castillo Gómez, 2016, pp. 45–71; Grafton, 2004; Prieto Bernabé, 1999). En su mayor parte esta forma de leer se realizaba en silencio y soledad, en un espacio recluso y reservado, pero esto no era siempre así, pudiendo existir también prácticas colectiva de lectura de estudio (Jardine & Grafton, 1990).

En las reducciones hay evidencia de este tipo de lectura para múltiples temas, como historia, leyes, la Biblia, lengua guaraní, medicina o matemática. La apropiación de textos de historia, política y leyes es particularmente visible a través de las citas que los misioneros realizaron en textos de su autoría. Como ya lo señalé, Nicolás del Techo (1611-1685) redactó su obra histórica en las misiones. Aunque se quejó de la escasez de libros, hilvanó su relato mediante múltiples alusiones a volúmenes de Antonio Ruiz de Montoya, Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), Philippe Alegambe (1592-1652), Giovanni Rho (1590-1662), Nicolás Trigault (1577-1628), Diego de Boroa (1585-1657) y Francisco Jarque (1609-1691) (ver capítulo 4). No es posible saber en concreto cómo leyó el historiador de *Paraguaria* estos libros, pero su práctica lectora no parece exactamente extensiva, puesto que construyó (parte de) su obra recurriendo a la ayuda de solo algunos textos —los pocos que por entonces existían sobre la historia de *Paraguaria*—, siguiendo en particular a los que consideraba “autores respetables” (Del Techo, 1673/1897a, p. 241). Esta forma más bien intensiva de lectura es evidente en algunos manuscritos de Francisco Díaz Taño (1593-1677), superior de las misiones en 1646-1649 y 1657-1658. En un memorial que exige aliviar la carga tributaria de los guaraníes, Díaz Taño listó diez argumentos distintos, fundamentados en citas de la Biblia, de

Stromata S. Scripturae de Nieremberg y, sobre todo, en una decena de referencias al segundo libro del segundo volumen de la *Política indiana* de Juan de Solórzano (1575-1655), texto ampliamente presente en las bibliotecas (Cortese, 1954, pp. 15–24). En un texto polémico sobre la controversia desatada a mediados del siglo XVII a raíz del catecismo guaraní de Antonio Ruiz de Montoya,²⁷ Díaz Taño se valió de referencias a varios libros —por ejemplo de José de Acosta (1540-1600), Plinio el Viejo (23-79) o Simão de Vasconcelos (1597-1671)—, pero utilizó intensivamente la obra del teólogo Juan Antonio Saura (†1647) y, por supuesto, el *Tesoro de la lengua guarani* de Antonio Ruiz de Montoya (Díaz Taño, 1882). El misionero manifestó en estos textos una práctica extractiva de lectura, orientada a reforzar los argumentos postulados.²⁸

Los misioneros se apropiaron de algunos libros conservados en las bibliotecas de las reducciones, los estudiaron con atención, extrajeron fragmentos, referencias y datos y con ellos elaboraron nuevos textos, que a su vez pudieron pasar a integrar las propias bibliotecas. Los múltiples escritos de José Cardiel constituyen un buen ejemplo de esto, aunque no siempre residió en las reducciones de guaraníes. Tanto sus propuestas de proyectos misionales como su discusión sobre la actividad de los jesuitas en *Paraguaria* se inspiraban en la lectura atenta de una serie específica de volúmenes, fundamentalmente los libros de historia redactados por jesuitas que misionaron en América. No se trata de una lectura erudita, pero sí de una apropiación instructiva, que exprimió los textos leídos para construir argumentos convincentes. En 1747, propuso una serie de medios para extender la evangelización de indígenas, basándose para esto en la evidencia encontrada en varios libros de historia:

Tocadas ya las dificultades dela conversion de esta gente, y declarados los medios que se han puesto para vencerlas, y como se han frustrado. Veamos si allamos otras mexores. Registremos las historias de nuestras misiones de esta America; las cinco de esta Provincia, es a saber: Conquista espiritual, Padre Techo, Xarque, delos chiquitos y del Chaco. Aquí no allamos mas que lo apuntado arriba. Veamos la del Padre Ovalle y Rosales de Chile, tampoco ay mas que lo dicho La del Marañon: no se encuentran en

²⁷ Véase la nota 5 del capítulo 2.

²⁸ La obra de Nicolás del Techo parece haber sido objeto de este mismo tipo de apropiación, puesto que fue citada en varias ocasiones, por ejemplo, en una relación sobre la transmigración de los pueblos orientales en la década de 1750 redactada por Bernardo Nusedorffer (Cortese, 1969b, pp. 139–300, por ejemplo en las pp. 207 247, 254 y 285) y en una suerte de recuento manuscrito acerca de los años de fundación de cada pueblo de misión: AHN, Estado, Expediente 1, Número 92, “Fundaciones de los pueblos de las droctrinas [sic] sacadas de los libros de bautismo y del Padre Nicolas Techo”. Esta misma práctica se verifica en textos de orientación polémica o peticionaria que citaban intensivamente la *Recopilacion de las leyes de los Reynos de las Indias* (ver por ejemplo Vianna, 1970, pp. 448 y 479).

Capítulo 6

ella sino indios de a pie y chacareros. La delos moxos en la Vida del Padre Barace, su primer apostol. No ay mas que en la del Marañon. La del Nuevo Reyno, esta no ha llegado a mis manos, sino otra corta intitulada *Mudo lamento de las misiones del Orinoco*, en que no ay mas que indios de apie y chacareros. La de Mexico. Aquí si,²⁹

Más adelante, Cardiel introducía una pregunta retórica invocando de nuevo uno de estos textos:

1ª [dificultad], que como ha de venir tanta gente por espacio de casi trescientas leguas? (...) Digame el que tiene presente la Historia del Padre Techo, no fue mas difícil conducir docemil almas desde el Guairá al centro de ahora delas doctrinas, por tantos centenares de leguas, por tierra, [añadido arriba: a pie] y agua, sin prevención del sustento, y despues otras tantas dela Provincia del Tape al Paraná?³⁰

Este jesuita realizó al parecer una compilación de todos los volúmenes de historia escritos por miembros de la Compañía de Jesús sobre distintas provincias americanas y con ellos construyó los argumentos del documento mencionado: la *Conquista espiritual* de Antonio Ruiz de Montoya, la *Historia Provincia Paraquariae* de Nicolás del Techo, *Insignes misioneros* de Francisco Jarque, la *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos* de Juan Patricio Fernández (1667-1733), la *Descripcion chorografica... del Gran Chaco* de Pedro Lozano (1697-1752), la *Historica relacion del Reyno de Chile* de Alonso de Ovalle (1603-1651), la *Historia general del reino de Chile* (manuscrita) de Diego Rosales (1601-1677), el *Compendio de la vida del V. Padre Cypriano Baraze* de Antonio de Orellana (1653-1712), *El Marañon*, y *Amazonas* de Manuel Rodríguez (1633-1701), el *Mudo lamento* de Matías Tapia (1637-1717) y la *Historia de los triumphos de nuestra Santa fee* de Andrés Pérez de Ribas

²⁹ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 289, documento 4390/1, José Cardiel, “Difficultades que suele haber en la conversión delos infieles y medios para vencerlas”, párrafo 17, subrayado original. Existen dos versiones diferentes de este texto. La citada fue transcrita y publicada por Milcíades Alejo Vignati (Cardiel, 1747/1956), pero la otra permanece inédita. En esta última, la referencia a los libros es un poco diferente: “Leanse todas las hystorias de esta America, la de Chile; la del Perú en lo que se refiere delos moxos en la vida del Padre Barace; la del Marañon y Amazonas; la del Nuevo Reyno y Orinoco; y el *Triunfo dela fe de Mexico*, que son las únicas que ay de nuestras misiones. En ninguna de ellas allamos indios de acaballo sin chacras, ni pueblos y con comunicacion con el español, sino en Mexico”. En AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 289, documento 4390/2, José Cardiel, “Difficultades que ay en la conversión delos infieles de esta Provincia del Paraguay y medios para vencerlas”, pliego 2 (párrafo 11), subrayado original.

³⁰ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 289, documento 4390/1, José Cardiel, “Difficultades que suele haber en la conversión delos infieles y medios para vencerlas”, párrafo 28.

(1576-1655).³¹ La aproximación de Cardiel parece eminentemente fragmentaria: estaba interesado en compilar dificultades y estrategias misionales mencionadas en estos textos, de modo que su lectura fue fuertemente selectiva.

Sin embargo, Cardiel también se valió de estrategias más claramente intensivas. Lo hizo, sobre todo, al leer libros de historia de *Paraquaria*, los cuales instrumentalizó en el marco de sus textos de orientación polémica (Perrone, 2014a). En un libro redactado en 1758 en las reducciones, cuya intención era refutar el libelo antijesuítico del Marqués de Pombal (1699-1782) —la famosa *Relação abreviada da república...*—, Cardiel hizo uso de varias historias y hagiografías. Estas no habían sido escritas originalmente con una orientación polémica, pero el misionero pudo extraer las referencias necesarias y reutilizarlas en función de sus intereses. Entre los libros citados se encuentran *Insignes misioneros* y la *Vida prodigiosa* de Ruiz de Montoya de Jarque, la *Historia Provinciae Paraquariae* de Del Techo, *Las siete estrellas de la mano de Jesus* de Antonio Machoni y *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesus* de José Cassani. Incluso los sermones de António Vieira, centrados en el contexto brasileño, eran útiles para Cardiel, que los incluyó en su argumentación. Dando cuenta del sesgo con que construía sus referencias eruditas, el misionero aclaraba que “los autores que hasta ahora he citado se hallan en manos de muchos, pero especialmente en las librerías de los Colegios de Los PP. de la Compañía” (Cardiel, 1758/1900, p. 173). No demostró por tanto una gran erudición, sino más bien una lectura reiterativa de las mismas obras —algunas ya mencionadas en el texto de 1747—. Las citas que realizó incluyen siempre el número de capítulo y de página.³²

Aparte de los libros de historia, Cardiel también citaba la Biblia, que desde luego conocía bien, y la instrumentalizaba en función de sus necesidades, como sucede en un escrito de 1766 destinado a circular al interior de la Compañía de Jesús, en que argumentaba que las reducciones estaban capacitadas económicamente para otorgar limosnas (Cortesão, 1969b, pp. 39–51). La gran cantidad de citas en los textos —redactados en diversas reducciones, colegios e incluso estancias— sugiere la posibilidad de que Cardiel usase algún tipo de instrumento para gestionar las referencias, fragmentos y extractos que más le interesaban, que por cierto refieren siempre a los mismos tópicos. En este sentido, su aproximación extensiva de 1747 parece haber

³¹ Realicé esta identificación a partir de los libros que efectivamente se encontraban en las bibliotecas. La historia “del Nuevo Reino” que “no ha llegado a mis manos” es, sin dudas, la *Historia de la Compañía de Jesús el nuevo reino de Granada* de José Cassani.

³² En un texto firmado en la estancia jesuítica de Areco (actual San Antonio de Areco, provincia de Buenos Aires) en 1747, Cardiel había realizado una práctica similar: allí había recorrido la *Histórica relación del reino de Chile* de Ovalle, diversos atlas holandeses y la *Continuación de la historia de España* de José Manuel Miñana en busca de referencias a la imaginaria Ciudad de los Césares (Vega, 2020a).

evolucionado hacia una apropiación intensiva de los textos centrados en *Paraquaria*.³³ En cualquier caso, es claro que este jesuita debió dedicar tiempo y esfuerzo para explorar los estantes de las bibliotecas. Es posible incluso imaginarlo utilizando las mesas y los escritorios que había en estos aposentos y precipitándose sobre uno y otro volumen a medida que escribía sus ideas en el papel. Los gestos, las prácticas y los movimientos con que Cardiel pudo haberse apropiado de los libros eran característicos de muchos lectores alfabetizados y eran también propios de lo que Anthony Grafton, refiriéndose obviamente a una época anterior, ha llamado “lector humanista” (Grafton, 2004). Incluso aunque no los haya utilizado, es probable que el misionero haya aprendido estos ademanes y estrategias durante sus años como estudiante en los colegios jesuíticos españoles y que en algún momento u otro hayan sido puestos en práctica en la vida misional.

6.2.2. La lectura instructiva a través de las marginalia

La lectura instructiva oscilaba entre apropiaciones intensivas y extensivas, algunas de las cuales tendían al recorte selectivo y fragmentario. En todos los casos existió una forma de conservar lo leído, fuese esta la memoria o la escritura, tal y como sucedía en general con otras comunidades de lectores jesuitas. Algunos de los volúmenes que pertenecieron a la biblioteca de Candelaria poseen las marcas que los misioneros (y tal vez ciertos indígenas) inscribieron en ellos en el contexto de una lectura evidentemente instructiva. Un ejemplar del segundo volumen de *Los treinta libros de la monarquía eclesiástica* de Juan de Pineda (Barcelona, 1594) es tal vez el que revela más detalles sobre la manera de leer.³⁴ Esta estaba hecha de subrayados, señalizaciones, comentarios y referencias cruzadas, todas *marginalia* cuyo objetivo era reorganizar, sintetizar y compendiar lo leído. Cuatro marcas de este libro son precisamente colaciones o referencias cruzadas al interior del texto, cuyo contenido corresponde a la historia eclesiástica: ante cada alusión de interés, un misionero anotó en el margen en qué otras secciones del libro podían encontrarse alusiones similares. Así, en el libro 11 (f. 189r) Pineda mencionaba el milagro de la curación de la hemorroísa por parte de Jesús (narrado en Mateo 9:20-22, Marcos 5:25-34 y Lucas 8:43-48); al margen el lector anotó “quien

³³ Aparte de los cuadernos e instrumentos similares que pudiese poseer, Cardiel también recurrió a la memoria para retener la lectura. Tras la expulsión de la Compañía, volvió a producir textos polémicos; en uno de ellos, redactado hacia 1771, explicaba que “en este destierro no tenemos estos libros”, a pesar de lo cual refiriéndose a Techo y a Jarque decía “pero lo he leído *algunas veces y me acuerdo bien*” (Cardiel, 1771/1913, p. 585, subrayado mío). Una lectura intensiva de este tipo posibilitaba sin duda cierta memorización.

³⁴ BN, TES3A143203, Juan de Pineda, *Los treinta libros de la monarquía eclesiástica* (1594, volumen 2).

Capítulo 6

le quiera [a] esta mujer hallar lea lib[ro] 13[,] c[apítulo] 14”.³⁵ Una *marginalia* similar se encuentra al comienzo del volumen, donde se relata la anécdota de que Julio César lloró ante una estatua de Alejandro Magno por no haber podido conquistar, a su edad, las mismas tierras que el macedonio (Imagen 6.II).³⁶ Los márgenes funcionaban como un cuaderno en blanco para compilar referencias que no figuraban con claridad en los índices e instrumentos descriptivos del libro.

³⁵ BN, TES3A143203, Juan de Pineda, *Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica* (1594, volumen 2), f. 189r.

³⁶ Transcribo a continuación este fragmento: “Vna vez se hallo [Julio César] en Caliz de nuestra Andaluzia con officio de Questor, que es como thesorero: y viendo en el templo de Hercules la estatua del grande Alexandre se torno a llorar llamandose hombre apocado, por no auer hecho cosa señalada en la edad que tuuo Alexandre quando auia ganado la Monarchia del mundo: y del mismo Alexandre, ya queda dicho auer llorado quando le dixeron sus mentirosos letrados auer infinitos mundos pues aun no auia acabado de ganar vno”. BN, TES3A143203, Juan de Pineda, *Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica* (1594, volumen 2), f. 1v.

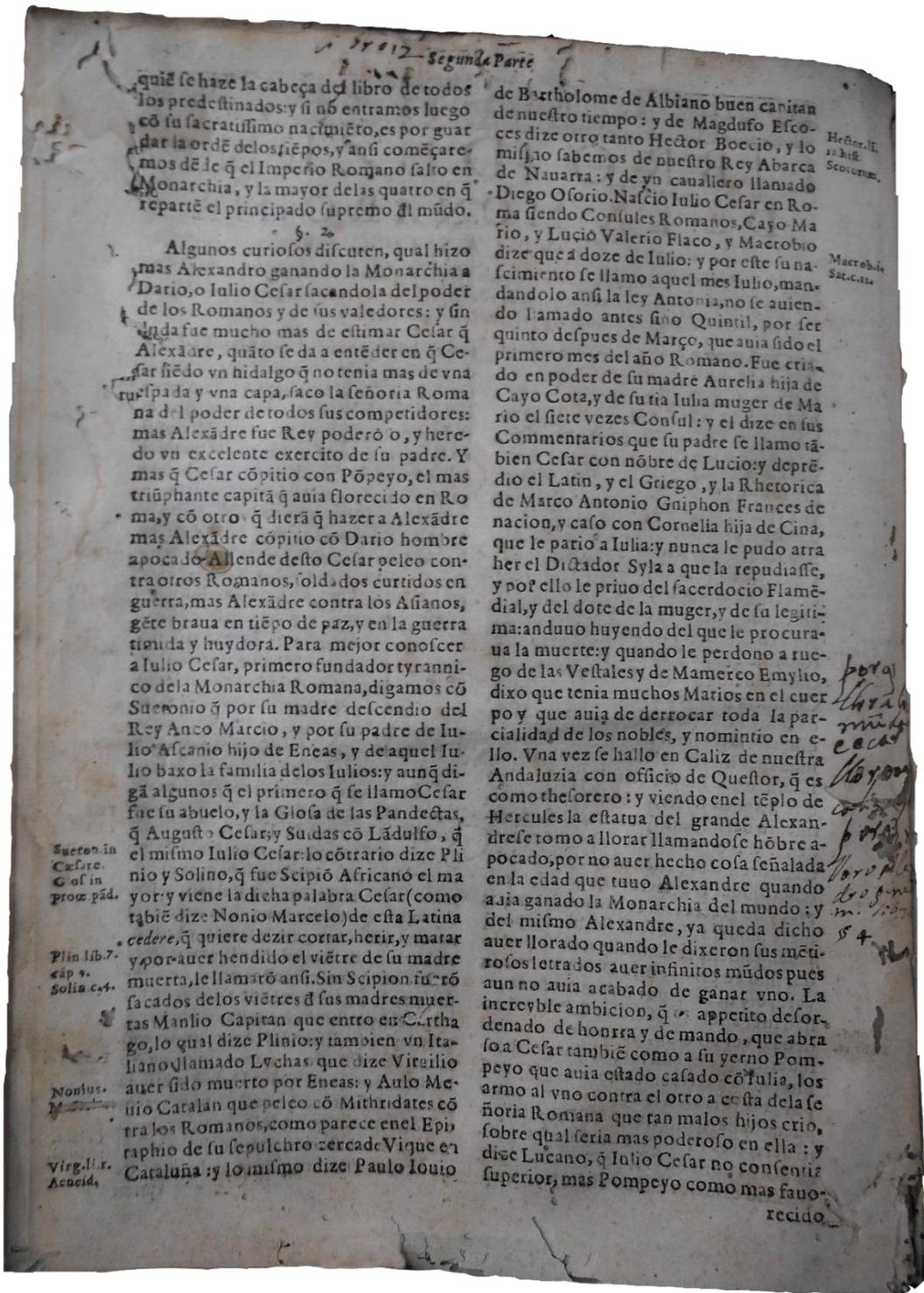


Imagen 6.II. Página con marginalia relativa a Alejandro Magno en el segundo volumen de Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica (Barcelona, 1594) de Juan de Pineda.

Estas marcas constituyen lo que Mathilde Albisson ha denominado “cartografías textuales” (Albisson, 2018), o bien “ayudas para la lectura narrativa” (Sherman, 2010, pp. 15–

20), es decir, distintos tipos de notas que servían eventualmente al lector para guiarse y para retener aspectos del texto, en un sentido similar a los subrayados (ver Tabla 6.I). Varias *marginalia* constituyen específicamente reposiciones del tópico —o apretados resúmenes en una sola palabra— y salpican el volumen de Pineda en catorce ocasiones, proveyendo así un inventario de los intereses del lector. Muy similar es la marca “nota” o “nota bene”, que aparece en seis ocasiones en este volumen de *Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica*.³⁷ Estas ayudas para la lectura están casi siempre centradas en menciones de santos: San Pedro, San Juan Bautista, San Juan Evangelista, San Juan Damasceno, San Gregorio, San Jerónimo. El hecho de que el lector haya subrayado, además, una explicación de la “prueba de santidad”³⁸ sugiere que estaba guiado por un interés hagiográfico. El capítulo sobre San Juan Evangelista es uno de los que concentra más *marginalia*; el lector subrayó o anotó referencias a la entrega de la custodia de la Virgen a este santo por parte de Jesús, a una comparación entre San Pedro y San Juan Evangelista según Agustín de Hipona (354-430), a una descripción del santo como “discípulo de Cristo”, a una alusión a los peligros que sufrió en el mar, etc. En este capítulo se enfatiza además en varias ocasiones la importancia de la paciencia para la santidad (“la paciencia los había de hacer dignos ministros de Dios”, f. 74v), siendo esta la virtud más resaltada por el lector. La apropiación que puede adivinarse detrás del libro parece haber sido fundamentalmente fragmentaria; las *marginalia* son hasta cierto punto compilaciones de anécdotas y conceptos sobre santos y santidad, que eventualmente podrían servir para la preparación de un sermón.³⁹ En este sentido, aunque la evidencia es diferente, la forma de leer parece similar a la que manifiestan los textos de José Cardiel. Una característica de la lectura

³⁷ En la época, una posible forma de notar un fragmento de un libro era dibujar en el margen una mano señalándolo. Este dibujo no tiene un nombre claro en la historiografía, pero Bill Sherman ha propuesto llamarlo manícula (*manicule*) (Sherman, 2010, pp. 25–52). Dentro del patrimonio bibliográfico misional, solo he encontrado una manícula en una página de una Biblia de Vatablo impresa en Salamanca en 1584. Sin embargo, parece tratarse de una marca realizada con un sello, no a mano. BN, TES3A252202, *Biblia Sacra cum duplici translatione, & scholiis Francisci Vatabli* (volumen 1), f. 55v. También identifiqué una manícula en el inventario manuscrito de la “librería” central de Candelaria, realizado en 1777: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”, f. 29v. De ahí que en la Tabla 6.I haya señalado que no identifiqué manículas (manuscritas) en el patrimonio bibliográfico misional en sentido estricto.

³⁸ “Quiero advertir de vna cosa a los lectores no letrados, que la virtud con que vno mas prueua su sanctidad, es la paciencia en las persecuciones y aduersidades: y que esta resplandece en este sancto y en todos los Apostoles por marauilla”. BN, TES3A143203, Juan de Pineda, *Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica* (1594, volumen 2), f. 74r.

³⁹ Las propias *Constituciones* de la Compañía de Jesús recomendaban compilar cuadernos de lugares comunes con extractos de las lecturas para la predicación: “Ayudará tener vistos los evangelios que ocurren al año con estudio particular y enderezado al predicar, y alguna cosa de la Escritura para leer. Y asimismo tener previsto lo que toca a los vicios e induce a aborrecerlos y los remedios de ellos. Y al contrario, de los preceptos, virtudes, buenas obras, motivos para amarlas y medios para adquirir las. Y tener esto en extractos, si se puede, será mejor, por no tener tanta necesidad de libros” (*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, 1995, p. 146).

instructiva en las misiones fue por tanto la gran autonomía del lector: lejos de la linealidad impuesta por el libro, los lectores se concentraron solo en algunas referencias entre las múltiples provistas por los pesados *in folios* e *in quartos* de las bibliotecas.

Es posible encontrar ayudas para la lectura de este tipo en otros volúmenes, aunque la información que brindan sobre la manera de leer es menos detallada. Así, por ejemplo, el usuario del *Trattato della divina providenza* (Milán, 1615) de Fedele Danieli añadió los números de página faltantes en el índice del texto.⁴⁰ Al lado de un sermón sobre el Espíritu Santo publicado en *Sermones y exemplos* (San Francisco Javier, 1727) de Yapuguay y titulado “Et repleti sunt omnes Spiritu Santo” (“Y fueron todos llenos de Espíritu Santo”), un lector repuso la referencia bíblica: “Act. 2” (en sentido estricto es Hechos 2:4).⁴¹ Estas *marginalia* pudieron constituir parte de los gestos propios de la preparación de la lectura, pero en todo caso es difícil inferir de ellos una forma específica de leer. En cambio, una copia de *Stromata S. Scripturae* de Nieremberg posee decenas de marcas que sí permiten una aproximación más detallada.⁴² En este caso, se trata de una forma de lectura quizás no tan común en las misiones, dado su evidente carácter erudito. Varias anotaciones constituyen referencias cruzadas a otro texto de Nieremberg, *De Origine Sacra Scriptura* (particularmente, su libro 3), siendo *Stromata...* y *De Origine...* los dos únicos textos de carácter bíblico de Nieremberg. Así, por ejemplo, en la p. 432 el lector anotó “vide auctorem / de Orig. Sacr. scrip. / Lib. 3. cap. 8”.⁴³ También explicitó las fuentes de varias oraciones del libro, tomadas del historiador Jenofonte —“De dictis et factis Socrat., p. 451”—, de *La República* de Platón (†347 a.C.), de Athenaeus Ainos, de la epístola de San Jerónimo a San Pamaquio... Las fuentes repuestas son evidentemente helénicas; incluso llegó a anotar, en griego, “Onomastikon” (Ὀνομαστικόν), para recuperar una referencia derivada del texto del lexicógrafo Julio Pólux.⁴⁴ La base de esta lectura probablemente fuese la formación personal del jesuita, adquirida en un colegio europeo; las bibliotecas de las reducciones no se caracterizaban por la abundancia de libros humanísticos ni bíblicos. En todo caso, *Stromata S. Scripturae* exhibe que en las misiones —como en otros lugares— la lectura podía constituir un productivo diálogo entre autor y lector.

Los motivos que suscitaron las *marginalia* de este lector puntual son múltiples (varias notas aluden a lápidas y piedras), pero este pareció interesado sobre todo en señalar frases

⁴⁰ BN, TES3A114307, Fedele Danieli, *Trattato della divina providenza* (1615), pp. 1-3.

⁴¹ FACJ, sin catalogar, Nicolás Yapuguay, *Sermones y exemplos en lengua guarani* (1727), p. 69 de la sección de sermones (véase una mención en Morales, 2002, p. 154).

⁴² BN, TES3C062105, Juan Eusebio Nieremberg, *Stromata S. Scripturae* (1642).

⁴³ BN, TES3C062105, Juan Eusebio Nieremberg, *Stromata S. Scripturae* (1642), p. 432.

⁴⁴ BN, TES3C062105, Juan Eusebio Nieremberg, *Stromata S. Scripturae* (1642), p. 438. En sentido estricto, el lector parece haber anotado el título sin la letra *tau*: “Ὀνομαστικον”.

impactantes, con un sentido en sí mismo, que tal vez pudiesen ser recuperadas en otros contextos. Por ejemplo, sobre la amistad subrayó: “Nullus magis dissimilis amico quam adulator” —“Nada más diferente del amigo que el adulator”— y “Nullus ad amissas ibit amicus opes” —frase de Ovidio traducida como “ningún amigo se acercará a las fortunas arruinadas” (Ovidio, 1992, p. 123)—. Otras expresiones subrayadas tienen un sentido más bien genérico; al lado de “Non vis aut numerus, tandem bona causa triumphat” (“No la fuerza o el número, sino más bien la buena causa triunfa”), escribió “nota” seguido de una palabra incomprensible; también subrayó “Da non superflua, sed necessaria Deo” (“Dale a Dios no lo superfluo, sino lo necesario”) y, hacia el final del libro, “Inuadit, & cuncta cohibet necessitas” (“Toda junta la necesidad invade y encierra”). Aunque no hay ninguna prueba directa, es posible que el lector poseyese un cuaderno de lugares comunes en que anotase este tipo de frases. En última instancia, en casi todos los casos se trata de pequeñas unidades con un sentido cerrado y claro, que podrían utilizarse en el marco de la predicación o de otras actividades propias de la vida cotidiana misional. De nuevo, la lectura de instrucción parece eminentemente extractiva.⁴⁵

6.2.3. Consultas, correcciones y revisiones

Una forma particular de lectura instructiva es la lectura de consulta, que estaba asociada a actividades concretas, establecía un contacto con el texto particularmente fugaz y pasajero y, desde luego, no dejó evidencia en forma de *marginalia*. A menudo, los misioneros la aplicaban a temas sobre los cuales estaban lejos de ser especialistas, como la agricultura, la arquitectura, la medicina o la ciencia en general. A manera de ejemplo, José Cardiel explicaba respecto de las ovejas que “[s]abemos el modo de criarlas, porque tenemos libros y escritos que tratan de esto, y de todo género de economía natural y casera” (Cardiel, 1771/1913, p. 531). Con respecto a la arquitectura, decía este mismo misionero que para construir los edificios de las reducciones “es menester que el P. sea el Maestro y el Sobrestante: y como hay libros é impresos y manuscritos que tratan de la facultad, á poca aplicación y práctica salen maestros” (Cardiel, 1758/1900, p. 285; lo mismo señalaba Muratori, 1743, p. 57). Para resolver pleitos, había “tres Padres” específicamente designados, quienes “tienen los libros que tratan de las leyes de las Indias, Cédulas Reales, etc. por donde se guían” (Cardiel, 1771/1913, p. 578).

⁴⁵ Una curiosidad de estas *marginalia* es que varias de ellas están centradas en fragmentos del texto sobre piedras y lápidas. Entender el sentido de este interés requeriría desde luego un estudio más profundo que el que estoy realizando aquí.

Por lo que refiere a la medicina, Juan de Escandón (1696-1772) señalaba que, cuando los enfermeros guaraníes lo necesitaban, “consultan al Padre Cura, para lo que hay en cada pueblo algunos libros que el Padre pueda ver *la resolución de la duda*” (Furlong, 1965, p. 102, subrayado mío). Sin duda, Escandón se refería aquí específicamente a textos de medicina doméstica, útiles para este tipo de consultas —como los volúmenes de Madame Fouquet (1590-1681) que estaban presentes en varias reducciones—. Los misioneros que eran verdaderos especialistas en esta disciplina leyeron los libros de otro modo. Los manuscritos médico-botánicos redactados en las misiones contienen decenas de citas de volúmenes de medicina (al respecto ver: Anagnostou & Fechner, 2011; Asúa, 2014, pp. 96–163; Deckmann Fleck & Obermeier, 2018; C. M. Martín et al., 1995; Wilson, 2020). Existen varias versiones diferentes de estos documentos y este no es el espacio para referirme a todos ellos. En el prólogo de al menos una de estas versiones —parte más general de un corpus que la historiografía conoce como “Materia médica misionera” y que ha sido atribuido a Pedro Montenegro (1663-1728)—, se explica que el manuscrito se inspira fundamentalmente en los trabajos de Dioscórides, Pietro Andrea Gregorio Mattioli (1501-1577), Andrés Laguna (†1559), Plinio el Viejo, Garcia de Orta, Nicolás Monardes (†1588), Willem Piso (1611-1678), Jacob de Bondt (1592-1631), Francesco Sirena, Caspar Bauhin (1560-1624) y un tal “León”, “que son los que hasta hoy he podido leer sus obras” (P. Montenegro, 1945, p. 6; ver Asúa, 2014, pp. 127–128).⁴⁶ Por su parte, el prólogo de otro manuscrito, llamado *Libro de cirugía*, explica que el texto se basa en Bernard de Gordon (†1330), Luis Mercado (1525-1611), Juan de la Torre y Valcárcel, Felipe Borbón y Buñisac, Domingo Trapiella y Montemayor, Jean Vigier (1563-1622), Agustín Farfán (1532-1604), Jerónimo Soriano, Dionisio Daza Chacón (1510-1596), Juan Calvo (1536-1599), António da Cruz, Diego Antonio de Robledo y Manuel de Porras (Deckmann Fleck, 2022, pp. 28–29 y 237). Excluyendo a los editores y comentaristas de Dioscórides, como Mattioli y Laguna, y a los no identificados (como “León”), solo encontré tres de los ocho autores mencionados en la versión que consulté de la “Materia médica misionera” en las bibliotecas misionales;⁴⁷ en

⁴⁶ Asimismo, Montenegro aclaraba que “á lo último de esta obra, llegó á mis manos las obras de Guillermo Pisón y Jacobo Bontí, que escribieron en el Brasil” (P. Montenegro, 1945, p. 8).

⁴⁷ Según las investigaciones más recientes, hay consenso respecto de que “el autor más probable” de la “Materia médica misionera” es Pedro Montenegro (Wilson, 2020, p. 13), aunque también es necesario tener en cuenta una noción de autoría compleja (al respecto ver mi artículo sobre un manuscrito lingüístico: Vega, 2019). Montenegro estudió en el colegio jesuítico de Córdoba durante la última década del siglo XVII; allí mismo se desempeñó como médico, de modo que es probable que al menos algunas de las lecturas las haya realizado en la biblioteca de esta institución. Pero entre 1700 y 1702 se trasladó a las misiones, que —con la excepción de una breve excursión a Colonia del Sacramento— al parecer no abandonó hasta su muerte (Asúa, 2014, pp. 113–114).

cambio, identifiqué ocho de los trece referidos en el prólogo del *Libro de cirugía*, sobre todo en la “librería” de Candelaria.⁴⁸

Como tantas otras reseñadas en las páginas anteriores, esta es una forma de lectura orientada a un fin concreto —la producción de textos de medicina para las misiones—. Otras lecturas científicas tienen una orientación más difícil de percibir. Un ejemplar de *Arithmeticae libri duo: Geometriae* (Basilea, 1569) de Candelaria, escrito por un profesor de la Sorbona que acabó convirtiéndose al protestantismo —Pierre de la Ramée— e impreso en una ciudad reformada, contiene una serie de *marginalia* que constituyen fundamentalmente correcciones.⁴⁹ Probablemente la identidad protestante del autor haya permitido al lector misionero mantener una cierta autonomía respecto del texto. En efecto, este tachó y reemplazó números de las cuentas matemáticas y ejemplos y matizó y corrigió afirmaciones; también complementó con números suplementarios muchas tablas y cuentas, sobre todo a manera de ejemplificación (Imagen 6.III). Las notas, como el texto impreso, están en latín; las correcciones matemáticas son desde luego acertadas —pero no figuran como erratas en la edición— y revelan un misionero culto, formado en aritmética. La *Ratio Studiorum* jesuítica estaba concentrada en las humanidades, pero incluía también una cierta formación en matemática, de donde probablemente provenían los conocimientos de este lector (Justo, 2011; Romano, 1999; Vacalebri, 2016, pp. 12–17; ver también Corsi, 2004; Feingold, 2003; Harris, 2005). Para los jesuitas encargados de la administración de los pueblos —sobre todo de las tareas de contabilidad— y para quienes desarrollaron trabajos de astronomía (como Buenaventura Suárez, que residió cerca de Candelaria: Asúa, 2014, pp. 222–256), las matemáticas eran saberes útiles. En términos de la historia de la lectura, las *marginalia* de este libro constituyen lo que Mathilde Albißon ha llamado marcas “metatextuales”, esto es, “añadidos de tipo discursivo que actualizan, completan o profundizan el texto” (Albißon, 2018,

⁴⁸ La investigación de Eliane Deckmann Fleck y Maico Biehl ha comparado el *Libro de cirugía* con varias versiones de la “Materia médica misionera” y ha revelado que los dos (conjuntos de) manuscritos aluden a una gran cantidad de autores, muchos más que los mencionados en los prólogos (Deckmann Fleck & Biehl, 2020; Deckmann Fleck, 2022, pp. 62–81). Los más referidos eran: “na Materia Médica, encontramos Pedânio Dioscórides (35 menções), Andrés Fernández Laguna (32), Pedro Andrés Mathiolo Senense (31) e Plinio (15); no Libro de Cirugía, encontramos Juan Vigier (85 menções), Cláudio Galeno (50), Andrés Fernández Laguna (39), Felipe Borbon (37), Domingo Trapiella y Montemayor (22), Pedro Francisco Castellón (22), Jerónimo Soriano (21), Pedânio Dioscórides (21), Diego Antonio de Robledo (20), Hipócrates (20), Pedro Andrés Mathiolo Senense (16), Manuel de Porras (12), Bernardo de Gordônio (12) e Augustin Farfán (10)” (Deckmann Fleck & Biehl, 2020, p. 18; Deckmann Fleck, 2022, p. 69). Refiriéndose específicamente a la “Materia médica misionera”, Christian Wilson ha señalado que en “estos manuscritos se citan autores clásicos de materias médicas europeas y naturistas, de diferentes épocas; es común la mención a Dioscórides (que escribe *De Materia Medica* en el siglo I), Andrés Laguna (1510-1559), Pietro Mattioli (1501-1577), Nicolas Monardes (1508-1588), Willem Piso (1611-1678), Georg Markgraf (1610-1644) y otros” (Wilson, 2020, p. 7).

⁴⁹ Buenos Aires, Biblioteca Nacional, TES3A114311, Pierre de la Ramée, *Arithmeticae libri duo: Geometriae* (1569).

Una manera específica —tal vez poco común— de lectura de corrección fue la revisión editorial. Los jesuitas de las misiones (seguramente también los indígenas) actuaron como correctores de pruebas, que revisaban y enmendaban los originales de los textos que imprimieron en las misiones, con lo que por fuerza debieron leerlos y prolongaron así una tradición que se había iniciado con la imprenta de tipos móviles (Grafton, 2014). A través de una colación de varias copias de la imprenta de las reducciones, Fernanda Verissimo ha sugerido la existencia de un sistema complejo de emisiones. Los libros eran corregidos a medida que se imprimían, de modo que las enmiendas y erratas manuscritas que se encuentran en algunos ejemplares aparecen corregidas en la impresión de otros (Verissimo, 2011). En el mismo sentido, Analía Fernández Rojo ha propuesto que existen correcciones manuscritas derivadas del uso de los ejemplares, que divergen en cada volumen (Fernández Rojo, 2018). Gran parte de los impresos misionales poseen correcciones manuscritas, marcadas a veces con los típicos signos utilizados por los correctores (^, v, †). La lectura de corrección que ha dejado más *marginalia* significativas fue realizada por Buenaventura Suárez (1678-1750) sobre un texto impreso en Europa. Existen al menos dos ejemplares de su *Lunario de un siglo* (Lisboa, 1748) con revisiones realizadas por el autor. En uno de estos ejemplares, Suárez anotó “[e]sta todo revisto, corregido, y fiel. Enero 28 de 1750. Buenaventura Suarez” y enlistó a continuación una serie de “[e]rratas de poca monta, que se dejaron de corregir”. En otro ejemplar, Suárez escribió prácticamente lo mismo, pero con la fecha de 8 de febrero, lo que sugiere que el autor debió dedicar varios días de 1750 a revisar distintos ejemplares de su obra (Imagen 6.IV). En este último caso, la lista de erratas fue luego completada por alguna de las múltiples manos que intervinieron el texto después de la expulsión de los jesuitas, probablemente el fraile “Eduardo” que también registró su nombre en esta página. A lo largo las dos copias hay varias correcciones, la mayoría de ellas realizadas por el propio Suárez; en los márgenes inferiores de las páginas 97 y 101 del segundo ejemplar mencionado el autor anotó de nuevo “[r]evisto todo y corregido”.⁵⁰

En definitiva, los jesuitas leyeron para instruirse, para aprender y para corregir. Estas maneras de leer demandaban grandes dosis de atención y podían realizarse de forma intensiva o extensiva, recurriendo a la escritura o a la memorización. Asimismo, requerían de gestos y ademanes específicos. Desde un punto de vista morfológico, no eran en general diferentes de las prácticas de leer que existían en los círculos más alfabetizados de Europa al menos desde el Renacimiento. La lectura instructiva configuró entonces algunos (aunque no todos) de los

⁵⁰ BN, TES3A145107, Buenaventura Suárez, *Lunario de un siglo* (1748).

Capítulo 6

rasgos de la comunidad de lectores que se desarrolló en las reducciones. En este sentido, da cuenta de la profunda formación que los jesuitas habían adquirido a través de la *Ratio Studiorum*. En términos más generales, podría decirse que la lectura instructiva dio lugar, dentro de la vida cotidiana misional, a un espacio de estudio con un carácter reservado, asociado a las bibliotecas y los aposentos depositarios del conocimiento y en donde el acceso de los indios estaba restringido (véase al respecto el capítulo 4). Como explicaré a continuación, en las reducciones se desarrollaron también maneras devocionales de leer, que sí dieron forma a un *middle-ground* compartido por jesuitas e indios en el marco más amplio de una cotidianeidad ascética, piadosa y disciplinada.

Este Lunario está todo revisado, corregido, y fecl. Feb. 8. de 1780.
Buenav. Suárez

Erratas de poca monta; que se dexaron de corregir.

Pag. 84. lin. ult. el otro: leafe, el otro.

Pag. 112. Na havera: y de los que havera: leafe como esta en las
pag. 148. 170.

Pag. 130. Obscuracion total de la Luna: leafe, de la Luna.
Recuperacion de la Luna: leafe, de la luz.

Leafete como esta en qualquiera pagina de estas 128. 150. 156. 94. 106. 116.
122. 166. 174.

Pag. 162. y los que havra: leafe, y de los que havra. como esta
en las paginas 148. 170.

Pag. 14. Pasqua 4. Abril. Corrige. 14. Abril.

Pag. 24. Septuagesima, 11. Enero. Cor. 11. Febrero.

Pag. 86. Septuagesima, 31. Febrero. Cor. 31. Enero.

Pag. 111. En Diciembre, Cuidado.

En el vno de Fr. Eduardo ~~...~~

Nueva p.^a 17, ^{o 19 de Octubre} ~~o 18 de Febrero~~ de 1794.
Llegó dia 25 de Enero de 1794.

Imagen 6.IV. Erratas corregidas en un ejemplar de Lunario de un siglo (1748) de Buenaventura Suárez.

6.3. “Para que le dijese o leyese algunas cosas de Dios”: la lectura devocional entre jesuitas y guaraníes

6.3.1. La lectura devocional de los jesuitas

La lectura devocional era una práctica que atravesaba algunas oposiciones tradicionales de la historia del libro: podía ser solitaria o colectiva, en voz baja o en voz alta. Al mismo tiempo, estaba fuertemente anclada en otras: era por lo general una práctica intensiva, centrada en unos pocos libros.⁵¹ La lectura devocional, tal vez una de las formas de leer más comunes en las misiones, configuró de este modo una comunidad de lectores particular, de la que participaron jesuitas e indígenas por igual. Definió un espacio y un tiempo aptos para el desarrollo de una espiritualidad ascética típicamente barroca y, más en general, contribuyó a la construcción de una corporalidad y una sensorialidad cristianas, recurriendo para esto al disciplinamiento de las conductas y a un entrenamiento intenso de los sentidos y la memoria. En una clara prolongación de la representación peculiar de la tecnología del libro que analicé en el capítulo 2, la lectura devocional podía dar lugar ocasionalmente una apropiación casi mágica o supersticiosa del objeto libro —concebido como sagrado—. En suma, la lectura devocional corría en paralelo a otras prácticas, como la oración y la meditación, y desde el punto de vista de la historia cultural contribuyó a los mismos fines (González Sánchez, 2003, 2008; Julia, 2004).

Esta forma de leer puede definirse como la apropiación de los libros que no apuntaba a resolver una duda o a obtener un aprendizaje, sino más bien a suscitar la devoción, estimular la piedad interior y encontrar alivio espiritual (algunos ejemplos de esta finalidad en: Muriel, 1779/1919a, pp. 203–204; Salinas & Folkenand, 2015, p. 298). Los contenidos eran variables: la literatura espiritual era particularmente privilegiada —*Imitatio Christi* de Tomás de Kempis (1380-1471) era en este sentido uno de los textos más populares—, pero también las hagiografías e incluso los libros de reglas. Por ejemplo, el misionero Pedro Clavería (1616-1686) “[e]n los ratos de su recogimiento de ordinario tenía en la mano el libro de las reglas que

⁵¹ En la bibliografía es común referir a prácticas de lectura similares a la que estudio en esta sección con la expresión “lectura espiritual” (por ejemplo Castillo Gómez, 2016, p. 119), en particular cuando se centra en libros de literatura espiritual en sentido estricto (González Sánchez, 2003). Sin embargo, aquí he preferido valerme de la expresión “lectura devocional” en la medida en que esta forma de leer no siempre estuvo centrada en libros de meditaciones y ejercicios espirituales o en lo que en términos generales se denomina literatura espiritual. Como explicaré a lo largo de la sección, pudo centrarse también en textos de hagiografía y en otras temáticas. De allí entonces que la distinción entre “devocional” y “espiritual” tenga el objetivo de evitar la asociación (simplificadora) de esta forma de leer con un único tema posible.

solo esta summa de perfecciones fue todo su estudio y divertimento y si alguna vez se le caía de las manos sustituía en su lugar otros tratados devotos” (Salinas & Folkenand, 2015, p. 124). La lectura devocional no estaba definida por un contenido en sentido estricto; era más bien una forma específica de relacionarse con los textos, asociada a ciertos gestos y prácticas corporales.

En este sentido, era una lectura fundamentalmente individual y silenciosa, que se realizaba en la reclusión de los aposentos y habitaciones. Como lo indiqué en la introducción de la tesis, Antonio Sepp (1655-1733) se refirió a la posibilidad por parte del misionero de “leer sus libros religiosos, [y] hablar con su Dios en silencio” en la “choza o casita de paja y caña más delgada” que los guaraníes construían en las canoas para transportar jesuitas por los ríos Paraná y Uruguay. Los propios indígenas evitaban hacer ruido “para no molestar al Padre” dentro de la choza (Sepp, 1971, pp. 168–169). En las reducciones recién fundadas la residencia de los jesuitas no consistía más que en un humilde bohío; incluso en esta situación Sepp no descuidaba la lectura, pues “una pequeña abertura como de ventana me alegraba con los rayos del sol durante mis lecturas” (Sepp, 1951, p. 201).⁵² Una relación indígena con información sobre la vida cotidiana misional, escrita originalmente en guaraní por Crisanto Ñerenda a mediados del siglo XVIII, señalaba que “[e]l Padre se mete en su aposento á rezar y á leer libros” durante la mañana;⁵³ una traducción diferente del mismo texto indicaba “seban a su apocento a rezar en su libro el oficio divino” (Instituto Geográfico Militar, 1938, p. 235). No es casual entonces que a la muerte de los jesuitas se encontrasen regularmente textos devocionales (a menudo de pequeño formato) entre sus posesiones. Pedro Vázquez, que misionó durante años entre los guaraníes pero que se trasladó a Asunción para morir durante la década de 1660, tenía un breviario, una navaja y un ejemplar de *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis (Salinas & Folkenand, 2013, pp. 58–59). Policarpio Dufo (1647-1735), fallecido en Yapeyú, tenía en su habitación “unos libritos de devocion”, además de “un epitome del Instituto, su breviario y uros pocos papeles de Sermones” (Cortesão, 1954, p. 330). A la muerte de Cayetano Cattani (1695-1733), los jesuitas encontraron en su aposento de Santa Rosa un breviario y “unos libritos p.^a lecion espiritual”, aparte de sus propios cartapacios (Cortesão, 1955, p. 187; ver también Salinas & Folkenand, 2017, p. 308).

Existen por lo menos algunos testimonios —presentados en la documentación como más bien excepcionales— de una lectura devocional colectiva y en voz alta. A Diego Basauri

⁵² La edición moderna de este texto de Sepp está en portugués: “Uma acanhada abertura como de janela me alegrava com os raios do sol durante minhas leituras”.

⁵³ AHN, Clero-Jesuitas 120, 56, Crisanto Ñerenda, “Relacion delo que sucedio á 53 indios del Uruguay quando acomtieron por por 2º con otros muchos el fuerte de los portugueses del rio Pardo” (1756), p. 4 (sobre este documento véase Gris da Silva, 2017).

(1590-1629), que residió en Asunción, “encargaronle que leyese cada lecion espiritual al P.^e Bernardino Tolo por estar ciego” (Leonhardt, 1929, p. 434). Pero en este caso “lección espiritual” puede estar refiriendo tanto a la lectura devocional individual como a la práctica colectiva mencionada en páginas anteriores. En el lecho de muerte, algunos individuos encontraban consuelo en escuchar leer. Tal fue el caso del joven Martín Javier de Urtasún (1590-1614), fallecido en Loreto: “sentia gran consuelo en hacerse leer el Martyrio del Venerable Padre Ignacio de Azevedo, y sus treinta y nueve Compañeros, que viniendo á predicar el Evangelio al Brasil, fueron muertos en el Mar por odio de la Fé” (Lozano, 1755, p. 710).

La lectura devocional estaba asociada a la práctica de la meditación y la oración, incluso a los ejercicios espirituales, generando así un ámbito de solemne espiritualidad y una imbricación con la identidad ignaciana y corporativa de los jesuitas. El propio texto original de los ejercicios contemplaba la posibilidad de leer, en especial “los libros De imitatione Christi o de los Evangelios y de vidas de santos” (Arzubialde & Loyola, 1548/2009, p. 277), precisamente los contenidos privilegiados en todos los testimonios citados hasta ahora. Aunque algunas fuentes mencionan una lectura devocional en distintos momentos del día —al menos entre los misioneros—, parece que era común que una lectura de este tipo se realizase antes de dormir, para estimular la meditación al despertarse al día siguiente. Así, Cardiel explicaba que “después de cenar hay otro cuarto de hora para examen de conciencia, y se lee el punto de meditación para la oración mental del día siguiente” (Cardiel, 1758/1900, p. 250).⁵⁴ Una explicitación clara de esta forma de leer se encuentra en las *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesu-Christo* de Fabio Ambrosio Spinola (1593-1671), traducidas por Pedro Lozano y ampliamente presentes en las bibliotecas misionales. El libro incluye meditaciones para todos los días del año con el objeto de evitar el tedio de “escogerse cada día la materia de la meditación” (Spinola, 1748, “Prologo al lector”). Las secciones preliminares recomendaban leerlo antes de dormir y retener el contenido hasta la mañana siguiente. En esta práctica religiosa, entonces, la lectura era la primera tarea y tenía lugar durante la noche; la segunda tarea era ejercitar la memoria para recordar el contenido leído la mañana siguiente; por último, la tercera tarea era meditar, valiéndose para esto de una imaginación plástica propia de los ejercicios ignacianos —“para tener fixa la imaginación, quanto fuere posible se ha de imaginar, que está uno en el lugar mismo donde se obró el misterio” (Spinola, 1748, “Prologo al

⁵⁴ Es probable que a esta última práctica se refiriese Sepp al señalar que después de la cena tenía lugar “la lectura espiritual” y no a la forma colectiva de leer mencionada páginas atrás (Furlong, 1962a, p. 33). Cabe destacar que se trata de un texto originalmente escrito en alemán.

lector”)—. Lectura, memoria y *compositio loci* quedaban así enlazadas en una práctica diaria y recurrente que apuntaba a internalizar la espiritualidad típicamente barroca (sobre la relación entre ejercicios y memoria véase Fabre, 2013).⁵⁵

De modo que la memoria era una de las estrategias con que contaban los lectores para retener y conservar la lectura devocional, algo particularmente significativo para disciplinar y dirigir los comportamientos. Pero había también otra estrategia: los jesuitas de las reducciones “sacaban” sentencias de los libros que leían, es decir, construían cuadernos de notas con fragmentos de las lecturas y producían pequeños apuntes con ellos. A diferencia de lo que he explicado en páginas anteriores, el objetivo de estas recopilaciones no era el aprendizaje, sino sencillamente la devoción. Un ejemplo temprano es el del ya mencionado Diego Basauri, quien solo estuvo ocasionalmente en las misiones. Este se valía tanto de la memoria como de “sacar” sentencias, fuese a partir del *Exercicio de perfeccion y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez (1538-1616) o de *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis:

era muy aplicado, y a la lecion de los libros deuotos de los quales se aprovechaua mucho porque tenia muy buen entendim.to y memoria, y lo que echaua el sello muy buena voluntad y desseo de agradar a nro S.^l, aprovechandose de la lecion de los libros espirituales, por ser lo el, tenia a Contemptus Mundi muy leido y meditado, y *sacadas las sentencias* con mucha cordura y muy a tpo en sus conuersaciones y lo mismo al P.^e Alonso Rodriguez q le tenia de memoria (Leonhardt, 1929, p. 434, subrayado mío).

Del mismo modo, el joven Diego Ransonnier (1600-1636) extractaba sentencias de textos espirituales y la Biblia, con el objetivo de mover y encender sus ánimos: “Para refrescar y renovar su espíritu, fomentaba mucho la lectura espiritual, copiando de los libros ascéticos y de la sagrada Escritura las sentencias que más le habían conmovido, con cuya lectura se inflamaba de nuevo” (Maeder, 1984, p. 165). Por su parte, Antonio de Villagrán (1635-1665), que misionó entre los guaraníes pero falleció en Asunción, era “muy aficionado (...) a la lectura

⁵⁵ Los ejercicios espirituales ignacianos estaban asociadas al concepto de oración mental. La oración mental constituye sin embargo un desarrollo previo a la espiritualidad ignaciana. Ya Erasmo, a comienzos del siglo XVI, rechazaba lo que consideraba una oración mecánica y externa y proponía orar en espíritu. Esta propuesta tuvo una profunda recepción en la península ibérica. Por otro lado, la oración mental había tenido también un desarrollo particular dentro de la orden dominica en el siglo XV, por impulso sobre todo de Girolamo Savonarola. Como lo indiqué en el capítulo anterior, fue la obra de Luis de Granada —un autor sumamente popular en las bibliotecas misionales— la que mejor enlazó la oración mental de tradición dominica con la interioridad de raíz erasmiana. Frente a esta propuesta, la meditación ignaciana combinaba la oración mental con un carácter imaginativo y con un método riguroso, no necesariamente seguido en la oración más bien humanística (Bataillon, 1950, pp. 185–200).

espiritual, sobre la cual escribía sus comentarios” (Salinas & Folkenand, 2013, p. 59). De modo que los propios jesuitas elaboraron sus cartapacios o cuadernos, pero extractando para esto sentencias ascéticas y bíblicas y no solamente legales o históricas, como en los casos más estudiados por la historiografía (Jardine & Grafton, 1990; Sherman, 2010, pp. 127–148). Las cartas anuas mencionan varios apuntes devocionales entre las pertenencias de los misioneros fallecidos; aunque no indican explícitamente que contuviesen fragmentos de lecturas, es probable que así fuese.⁵⁶

6.3.2. *La lectura devocional entre los indios*

Los jesuitas no eran los únicos habituados a la lectura devocional. La evidencia disponible sugiere que una forma de lectura devocional (tanto en voz alta como en silencio) se desarrolló en el siglo XVIII entre algunos indígenas, pertenecientes al sector más devoto de la élite y que por lo tanto tenía un vínculo fluido con los propios misioneros. La opinión dieciochesca antijesuítica cuestionaba el aprendizaje de la lectura entre los guaraníes —en particular por el aislamiento lingüístico que implicaba respecto de los españoles y criollos—. Bernardo Ibáñez de Echavarrí (1715-1762), autor de un popular libro sobre las reducciones, señalaba:

[Á] estos Musicos y Pintores se les enseña á leer y escribir. Esto segundo tiene tambien sus utilidades, sin ilustrar mas el entendimiento; porque como de estos quando maduros se forman los Mayordomos y Capataces de las Estancias y Puestos, era conducente

⁵⁶ Andrés de Valera, fallecido en las misiones en 1641, tenía a su muerte un “cuadernito” sobre su devoción a la Virgen (Maeder, 1996, p. 85). Manuel Berthot, muerto en 1687, poseía una “arquilla vieja” con “papeles de apuntamientos muy devotos” (Salinas & Folkenand, 2015, p. 135). Gregorio Haffe, fallecido en Concepción en 1755, quien “[e]vitaba el ocio y siempre se le encontraba ocupado o leyendo o rezando o dedicado a los sagrados ministerios o con los quehaceres de casa”, se “había compuesto un libro sobre las excelencias de la Virgen, que siempre tenía a la mano” (Salinas & Folkenand, 2017, p. 802). Juan Bautista Hornos, quien murió en 1648, había producido “un librito” pero más bien con “apuntes autobiográficos” (Salinas, 2010, p. 105); Antonio Ruiz de Montoya había prohibido a otro jesuita leer este libro, posiblemente porque Hornos era una persona poco segura de su vocación religiosa y sumamente atormentada o bien por el excesivo énfasis que este sujeto ponía en la espiritualidad, por estar “tan alejado de las cosas humanas” (Salinas, 2010, p. 111). La necrológica del historiador Pedro Lozano (que nunca estuvo en las misiones de guaraníes) contiene una transcripción de uno de estos papeles devocionales hallados tras su muerte (Salinas & Folkenand, 2017, p. 781). Blas Riechinger, fallecido en Concepción en 1753, tenía un papel con escrituras asociadas a una devoción crística en su aposento, “donde no llamaba la atención de los visitantes, pero cómodo, para que pudiera leerlo frecuentemente nuestro padre Blas”, que está transcrito en la anua (Salinas & Folkenand, 2017, p. 785). Evidentemente la producción de pequeños libros de carácter espiritual y devocional por parte de jesuitas de todo tipo es un tema por explorar, junto con la espiritualidad más en general en la provincia del Paraguay. En el Archivo General de la Nación he identificado dos manuscritos que tal vez correspondan a este tipo de textos: un cuaderno devoto sobre San Ignacio, constituido por varias referencias librescas y citas (AGN, Sala IX, 7-1-1, “Executó Dios en la formacion de Ignacio...”) y unos breves apuntes con meditaciones posteriores a los ejercicios (AGN, Sala IX, 7-1-1, “Lo que Dios me ha inspirado en los ejercicios”)

supiesen avisar por escrito quiénes ván, y quiénes vienen, y llevar cuenta exacta de todo. Por lo demás, de qué les sirve saber leer, si no hay en la lengua nativa que saben mas Libros que los que los Padres les han querido escribir? Es cierto que leen [sin?] tropezar el Misal y Martyrologio Romano, y de ello hacen los Padres grande ostentacion con los pasajeros, como me sucedió á mí, que les dixé: Y qué utilidad me traería el leer una ó dos hojas del Alemán, del que no entiendo una palabra? Pues la misma substancia sacan estos Indios de nuestros Libros Latinos y Españoles, cuyos Idiomas ignoran (Ibáñez de Echávarri, 1770, pp. 58–59).

Sin embargo, los testimonios y la producción textual sugieren que los indios hicieron un amplio uso de los textos en guaraní, fundamentalmente en el plano de la literatura espiritual. Eduardo Neumann ha demostrado con claridad que los guaraníes se apropiaron de la escritura y la lectura en función de sus propios intereses, en particular en contextos políticos críticos, como la Guerra Guaranítica (1753-1756) y la expulsión de los jesuitas (1768). Para esto se valieron de cartas, billetes, memoriales e incluso diarios y relatos personales, que circulaban con fluidez en las misiones (Neumann, 2004, 2005, 2015; Neumann & Barcelos, 2022; Neumann & Boidin, 2017; ver también Mateos, 1954; sobre los usos de la escritura entre los indios en general véase Lienhard, 1992; Rappaport & Cummins, 2012). Si podían utilizar sus habilidades de lectura en el marco de actividades políticas, ¿por qué no sucedería lo mismo en el plano religioso y espiritual? Para el siglo XVII, la evidencia de que los guaraníes leían libros en sentido estricto —precisamente en el marco de una orientación devocional— es prácticamente nula y se reduce a la carta anua de 1633. En ella se relata que un indio devoto de la reducción de San Nicolás —quien “no se apartaba de día ni de noche de nuestra casa, ayudando a los P.es en todo lo que era menester”— los días antes de su muerte “llamaba muy a menudo [a los jesuitas], para que le dijessen o leyessen algunas cosas de Dios de que gustaba muy mucho” (Cortésão, 1969a, p. 60). Es posible que este indio fuese analfabeto o que, en su estado moribundo, no tuviese fuerzas para leer por sí mismo. En cualquier caso, se trata de una práctica similar a la mencionada anteriormente: una forma de lectura en voz alta que representa una delegación de lectura en casos en que el destinatario del texto, por una u otra razón, se encuentra inhabilitado para leer.

Los indicios más claros de lectura indígena se encuentran en la propia producción textual en lengua guaraní. Pero esto exige una salvedad. No hay evidencia de que el *Tesoro* (1639), el *Arte, y vocabulario* (1640) y el *Catecismo de la lengua guarani* (1640) de Antonio Ruiz de Montoya estuviesen destinados a los indígenas, más bien su propia estructura sugiere

que sus lectores eran los jesuitas.⁵⁷ Algo parecido sucede con los libros impresos en las misiones: dejando de lado los textos en español, el *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721), el *Vocabulario* (1722) y el *Arte de la lengua guarani* (1724), todos escritos por Pablo Restivo (1658-1740), estaban destinados indudablemente a los jesuitas —los paratextos de Restivo en el *Arte de la lengua guarani* son especialmente explícitos al respecto (Restivo, 1724)—. La situación de los tres impresos misionales escritos total o mayoritariamente en guaraní es más ambigua. Los paratextos preliminares de *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (1705) mencionaban a los indígenas, pero más bien como oyentes ocasionales que como lectores del libro (Nieremberg, 2010, “Aprovacion del D. D. Ioseph Bernardino Cerbin...” y “Parecer, que el Padre Francisco de Castañeda dio...”). El prefacio de la *Explicacion de el catechismo* (1724) de Nicolás Yapuguay está sintomáticamente en español (Yapuguay, 1724, “Prefacion al lector”, sin paginación), mientras que los *Sermones y exemplos* (1727), aunque escritos en guaraní, tienen extensas notas explicativas en español (sobre la obra de Yapuguay véase Brignon, 2019). La intención editorial y autoral de estos textos apuntaba a los jesuitas como destinatarios ideales. Desde luego, esto no siempre se cumplió; un lector seguramente indígena (puesto que escribió en guaraní) anotó en un ejemplar de la *Explicacion de el catechismo* (Santa María la Mayor, 1724) de Nicolás Yapuguay carente de portada: “Aba rubicha rapiane yepine Don Nicolas Yapuguay”, una expresión que probablemente se deba traducir como “(el que) obedecerá siempre al cacique Don Nicolás Yapuguay”, en donde el sujeto tácito (“el que”) tal vez refiera al lector del volumen o al indio cristiano en general.⁵⁸ Como explicaré en el capítulo 7, para la época posterior a la expulsión hay indicios claros del adueñamiento de este tipo de textos por parte de los guaraníes.

La investigación reciente ha demostrado que los dos volúmenes de *Ara Poru aguñey haba* (Imagen 6.V) estaban destinados a la constitución de un público lector indígena (Boidin et al., 2020; Insaurrealde, 1759, 1760) y es posible que lo mismo sucediese con un corpus de manuscritos de temática espiritual producidos a comienzos de la centuria y todavía poco estudiados (V. Gómez, 2016; Wilde & Vega, 2019, pp. 475–484). *Ara Poru aguñey haba* fue el primer libro monolingüe en guaraní impreso *in octavo* (1759-1760), es decir en un formato

⁵⁷ El caso del *Catecismo* es sin duda el más complejo. Melià ha señalado, por ejemplo, que de acuerdo al “propio Montoya”, el carácter bilingüe de su catecismo estaba destinado “a que los indios, de acuerdo con lo ordenado por la corona española, hagan efectivo, en la medida de lo posible, el aprendizaje de la lengua española” (Melià, 2003, p. 81). Pero Melià duda de esta intención, que por cierto contradice la historia de la educación en las misiones. Considero por tanto probable que el carácter bilingüe de este texto se corresponda precisamente con un destinatario misionero, no indígena.

⁵⁸ FACJ, sin catalogar, Nicolás Yapuguay, *Explicacion de el catechismo en lengua guaraní* (1724), p. 152 de la sección inicial de doctrinas (véase una mención en Morales, 2002, pp. 152–153). Agradezco a Leonardo Cerno la ayuda para aproximar una traducción de esta *marginalia*.

pequeño y manejable y, sobre todo, en una tirada muy elevada, de 750 ejemplares por volumen (1500 ejemplares en total). Esa cantidad de copias no podía estar destinada a los jesuitas, de los cuales había alrededor de sesenta en las misiones. El formato, además, coincide con los libros devocionales, orientados a una apropiación íntima, como sucedía con *Imitatio Christi* o el *Exercicio de perfeccion y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez. Juan de Escandón, el procurador que actuó como su editor, aclaraba en una carta que el libro estaba destinado “a los pobres indios”⁵⁹ y en una de las licencias del texto que su estilo era “acomodado al apto de los Indios, á quienes se ofrece” (Insaurrealde, 1759, “Censura del P. Juan Francisco de Escandón...”). Sobre el libro en general, Peramás señaló:

Para que tanto los hombres y mujeres como los niños y niñas realizasen los trabajos del día piadosa y honestamente (cual corresponde a cristianos), el P. Ignacio [sic] Insaurrealde, gran conocedor del guaraní, escribió, con la colaboración del P. J. Escandón, dos volúmenes (editados en Madrid) con el título de *Araporuaguiyehaba*: “Del recto uso del tiempo” (o del día), pues el vocablo guaraní *ara* tiene ambos significados. *Poru* quiere decir “yo uso”; *aguiyey*, “rectamente”; *haba* es desinencia verbal, como dicen los gramáticos. He aquí un nombre integrado por cuatro vocablos.

En estos libros enseña el autor a los indios, punto por punto, cómo pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino de la iglesia o asistiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario, o haciendo cualquier otra cosa. Particularmente les explica el modo de participar debidamente de los Sacramentos de la Iglesia y de practicar aquella virtud que en cada circunstancia es más oportuna (Peramás, 1946a, pp. 95–96).

El libro consiste en “un conjunto de consideraciones, é instrucciones acerca de las verdades eternas, y máximas indubitables Catholicas” (Insaurrealde, 1759, “Censura del P. Juan Francisco de Escandón...”). El primer volumen está dividido en varias secciones: una sobre pautas de conducta para la semana, otra con rezos a Dios y los santos (también en función de los días de la semana) y otra, más extensa, con meditaciones espirituales, ordenadas a su vez en cuatro semanas. Estas últimas meditaciones corresponden a los ejercicios espirituales ignacianos, que se realizaban originalmente en un período como el señalado, aunque los

⁵⁹ AGN, Sala VII, Colección Pedro de Angelis, 97, Juan de Escandón, “Mi Padre Procurador Roque Ballester”, f. 1r.

jesuitas del Paraguay los hacían solo durante ocho días (Page, 2016, pp. 98–101). El segundo volumen reitera nuevamente meditaciones con la misma estructura semanal. La portada del libro informa que está dirigido específicamente a los jóvenes indígenas (*cunûmbuçu*), mientras que el prefacio se refiere a muchachos (*cunûmbuçu*), muchachas (*cuñambucu*), niños (*cunûmî*) y niñas (*cuñâtaî*) (Boidin et al., 2020, p. 255). El libro incluía una serie de recomendaciones sobre cómo debía ser leído, que configuran una intención editorial y autoral orientada a la lectura devocional, tanto de manera colectiva como sobre todo individual. Las distintas expresiones que refieren al propio libro dan cuenta de su carácter espiritual: libro pequeño (*quatia mîrî*), buen libro o libro de devoción (*quatia marangatu*), libro de buenas enseñanzas (*quatia poromboeha marângâtu*) y libro de Dios o libro sagrado (*Tupâ quatia*) (Boidin et al., 2020, p. 256).⁶⁰

⁶⁰ Fuera de *Ara Poru aguÿey haba*, conozco dos testimonios explícitos sobre la relación entre ejercicios espirituales y población guaraní. En 1737, el provincial de la Compañía de Jesús propuso a los consultores de la Compañía de Jesús en San Borja “si sería conveniente (...) entablar el dar à unos, ò otros, algunos dias de ejercicios [espirituales] de la 1ª semana”. Los consultores juzgaron “que se hariaa fruto, aunque en la execucion se encontraban varias dificultades”, de modo que nada “se determinò acerca de esto”: AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747”, f. 62r. Diez años más tarde, en su carta relatoria de 1747, Cardiel señaló que en “orden a ministerios espirituales (...), se han procurado adelantar, haciendo Misiones con Acto de contrición y Saetillas de noche, como se hace en España, y introduciendo los Ejercicios espirituales de San Ignacio nuestro Padre; pero viendo que estas cosas no les movían [a los guaraníes] más que lo que suelen mover a niños europeos de 6 o 7 años, se dejaron luego que se comenzaron” (Furlong, 1953b, p. 137, subrayado mío). Estos documentos son algunas décadas anteriores a la impresión de *Ara Poru aguÿey haba*. Las misiones, incluso en el plano de las prácticas devocionales, seguramente fueron una realidad dinámica.

ARA PORU AGUIYHEY HABA:

CONICO,

QUATIA POROMBOE

HA MARÂNGÂTU.

Pay Joseph Infaurrealde amÿrî rembi-
quatiacue cunûmbuçû reta upe
guarâma;

Ang ramò mbïa reta mêmêngatu Parana
hae Uruguai ïgua upe yquabeê mbi,

Yyepïa môngeta aguiyey haguâ , teco
bay tetirô hegui yñepihÿrô haguâma re-
he , hae teco marângâtu rupiti haguâma
rehe , ymbopïcopïbo Tûpâ gracia
reromânô hapebe.



Tabuçû Madrid è hape Joachin Ibarra
quatia apo uca hara rope. Roï
1759. pïpe.

Imagen 6.V. Portada de Ara Poru aguiyey haba (1759).⁶¹

⁶¹ Ejemplar de B-RAH, 3-5574.

Varios pasajes recomiendan internalizar la lectura, probablemente apuntando a la memorización que también se ponía en práctica en la lectura devocional en otras lenguas; además, el texto sugiere ocupar el tiempo libre con la lectura y explicita los ejercicios que deben realizarse al despertarse o antes de irse a dormir —de modo similar a las *Meditaciones* de Spinola—. La lectura propuesta había de ser lenta, intensiva y repetitiva. *Ara Poru aguñey haba* no sugiere en este sentido una lectura lineal, sino más bien acotada, probablemente centrada en las meditaciones de los distintos días. Esto, sumado a la juventud de los destinatarios, parece dar cuenta de una orientación al mismo tiempo devocional y didáctica.⁶² La gran cantidad de ejemplares impresos, el hecho de que el texto se refiera a sí mismo a menudo como *nde quatia* (“tu libro”, en segunda persona del singular) y las recomendaciones sobre las meditaciones antes de dormir o al despertarse sugieren que la lectura estimulada era en general individual, quizás silenciosa, sin duda realizada a veces en las casas de los indios.⁶³ Esto constituye una novedad significativa en el desarrollo de las prácticas letradas en las misiones de guaraníes y es probable que nada parecido existiese antes del siglo XVIII, cuando se consolidaron las congregaciones religiosas y los sectores más devotos de la población. En el marco de un disciplinamiento global de los comportamientos, el libro se constituye en un acompañamiento diario del lector, que se traslada con él en función de sus actividades, tal y como lo indica la cita de Peramás —moviéndose así por fuera de la biblioteca e incluso de la reducción—, y que construye un tiempo y un espacio cristianos, solemnes y devocionales en medio de las tareas cotidianas. En ocasiones, el libro se dirige a un receptor plural y la palabra guaraní para leer (*quatia môngeta*, literalmente “hablar [con] el libro”) aparece a menudo asociada a escuchar (*hendu*), por ejemplo en el mismo prefacio del texto (Insaurralde, 1759, “Co quatia môngeta harâ, hae hendu harâ upe ñeê mîrî”). Es posible que *Ara Poru aguñey*

⁶² Anteriormente me referí al vínculo entre ejercicios espirituales y memoria. La existencia de textos espirituales en guaraní sugiere que este vínculo pudo eventualmente recurrir a artes indígenas de la memoria. Carlo Severi ha señalado que los pueblos indígenas americanos no pueden concebirse como sociedades estrictamente orales (en el sentido de opuestas a sociedades alfabetizadas) en la medida en que codificaron sus registros en imágenes y en una memoria iconográfica. Según Severi, en la época colonial las artes indígenas se combinaron con formas de memoria de raíz renacentista, inspiradas en la retórica (Severi, 2010). En las reducciones de guaraníes es claro que la espiritualidad ignaciana circuló a través de textos e imágenes que eventualmente demandaban una forma de memorización. Los grabados de la edición guaraní de *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, según sugirió recientemente Pedro Germano Leal, se confeccionaron en el marco de un proceso de “emblemización”, obviamente asociado a un entrenamiento humanístico complejo en el que podían cumplir un papel relevante las artes retóricas de la memoria (Leal, 2022).

⁶³ Algunas de mis afirmaciones se basan en la traducción del índice de los capítulos de *Ara Poru aguñey haba*, y de algunas porciones del texto realizada conjuntamente por Capucine Boidin y Leonardo Cerno, actualmente inédita (ver asimismo: Cerno, s/f). La traducción de Boidin y Cerno es la primera realizada sobre el *Ara Poru aguñey haba* a partir de la moderna filología guaraní. Existe una traducción fragmentaria de unas pocas páginas del segundo volumen, realizada en 1856 en Asunción por “Don Alejandro”: BL, Add. Ms. 27601, “Traducción del Ara poru aguñey por Don Alejandro. Asuncion 1 febrero 1857”, ff. 257r-259v.

haba habilitase también una lectura colectiva o por lo menos en voz alta, una posibilidad que por otro lado también existía en la literatura espiritual en general y que brinda pistas sobre el desarrollo de las formas de leer entre los indios (Boidin et al., 2020, pp. 256–257).

Desde luego, es necesario distinguir la intención editorial y autoral de *Ara Poru aguñey haba* y la apropiación concreta del o los lectores. La historia de la lectura es precisamente la historia de un conflicto irresuelto entre el texto, el objeto que lo porta y el lector que construye un sentido de manera autónoma (Chartier, 1994b, pp. 41–57). La evidencia de los ejemplares concretos de este texto, que poseen marcas y *marginalia* de distinto tipo, confirma que por lo menos algunos volúmenes fueron utilizados, si bien es particularmente difícil reconstruir el sentido que su lectura pudo tener para los indígenas. Una copia tiene una página subrayada tanto en su margen inferior como en el superior, dentro de un capítulo correspondiente a la cuarta semana de los ejercicios que contiene un “relato para librarse de las tentaciones humanas”. La marca tal vez constituyera una forma de retener los contenidos de dicha página para una lectura futura.⁶⁴ En un segundo volumen, en la p. 45 —dentro de la sección “§. IV. Consideraciones sobre el destino de los muertos”—, el lector escribió la palabra “Yecaereco” (*yeçaereco*, “meditación” o “consideración”).⁶⁵ Puede tratarse tanto de un señalamiento relativo al “punto de meditación” a tener en cuenta por parte del usuario como de una repetición del título de la sección, que incluye la expresión guaraní transcrita. En este mismo ejemplar, la nota “mica 1a 2a” en la sección “§. III. Consideraciones sobre cómo después de la muerte Dios Nuestro Señor preguntará por la vida pasada” posiblemente implicase algún tipo de conexión entre el contenido de la página y la misa (siendo “mica” *miça*).⁶⁶

Las marcas más significativas ocurren en un ejemplar que posee varios dibujos de flora y fauna. Tres representaciones florales figuran en la sección relativa a la primera semana de los ejercicios espirituales y el último en la cuarta semana.⁶⁷ Un dibujo particularmente significativo es el de una serpiente, sintomáticamente plasmado en una página del capítulo “A la mañana del martes. §. V. Consideraciones sobre el pecado mortal y las ofensas”, junto a una representación que parece ser una planta, una flor y la expresión en mayúsculas “VIDA” (Imagen 6.VI). El texto de la página en la que se encuentran estas marcas alude a Jesucristo, la vida, el pecado mortal y el sufrimiento eterno, aunque no hay menciones explícitas de serpientes, animales, plantas o, más en general, del demonio o del infierno. Las marcas de esta

⁶⁴ BN, TES3A161307, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), p. 417.

⁶⁵ BN, TES3A161308, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1760), p. 45.

⁶⁶ BN, TES3A161308, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1760), p. 31.

⁶⁷ BN, TES3A161307, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), especialmente pp. 111, 137 y 431.

página podrían considerarse *marginalia* independientes del contenido del texto, resultado por ejemplo de la distracción o del aburrimiento (ver más abajo mi explicación de las “manifestaciones autónomas”, así como también la Tabla 6.I). Pero la serpiente y la marca “VIDA” podrían entenderse también como *marginalia* producto de la lectura y de la *compositio loci* propia de los ejercicios espirituales. Podrían constituir manifestaciones concretas de la imaginación de un indio letrado, que poseería al menos algunos conocimientos de español. En particular, la serpiente podría considerarse una representación guaraní del demonio; estos animales de hecho figuran en representaciones iconográficas misionales asociadas al infierno, por ejemplo en los grabados de *De la diferencia entre lo temporal y eterno*.⁶⁸ Los dibujos constituirían entonces el resultado más claro de una práctica espiritual que asocia las imágenes, la imaginación y la memoria en el marco indígena, aunque esta reconstrucción es conjetural y requeriría de otras evidencias.

⁶⁸ La serpiente integraba la realidad natural local, de modo que tenía sentidos específicos para la población guaraní. Según Ricardo González, la representación iconográfica de la serpiente en el impreso *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* estaba asociada a la eternidad (R. González, 2009, p. 151). Sin embargo, Thomas Brignon destaca que la serpiente (*moñai*) puede ser una traducción del dragón del folklore europeo (Brignon, 2016, pp. 185–186). El dragón podía estar a su vez conectado a la idea del infierno, lo que hace significativa la presencia del dibujo de la serpiente en un capítulo sobre el pecado mortal.

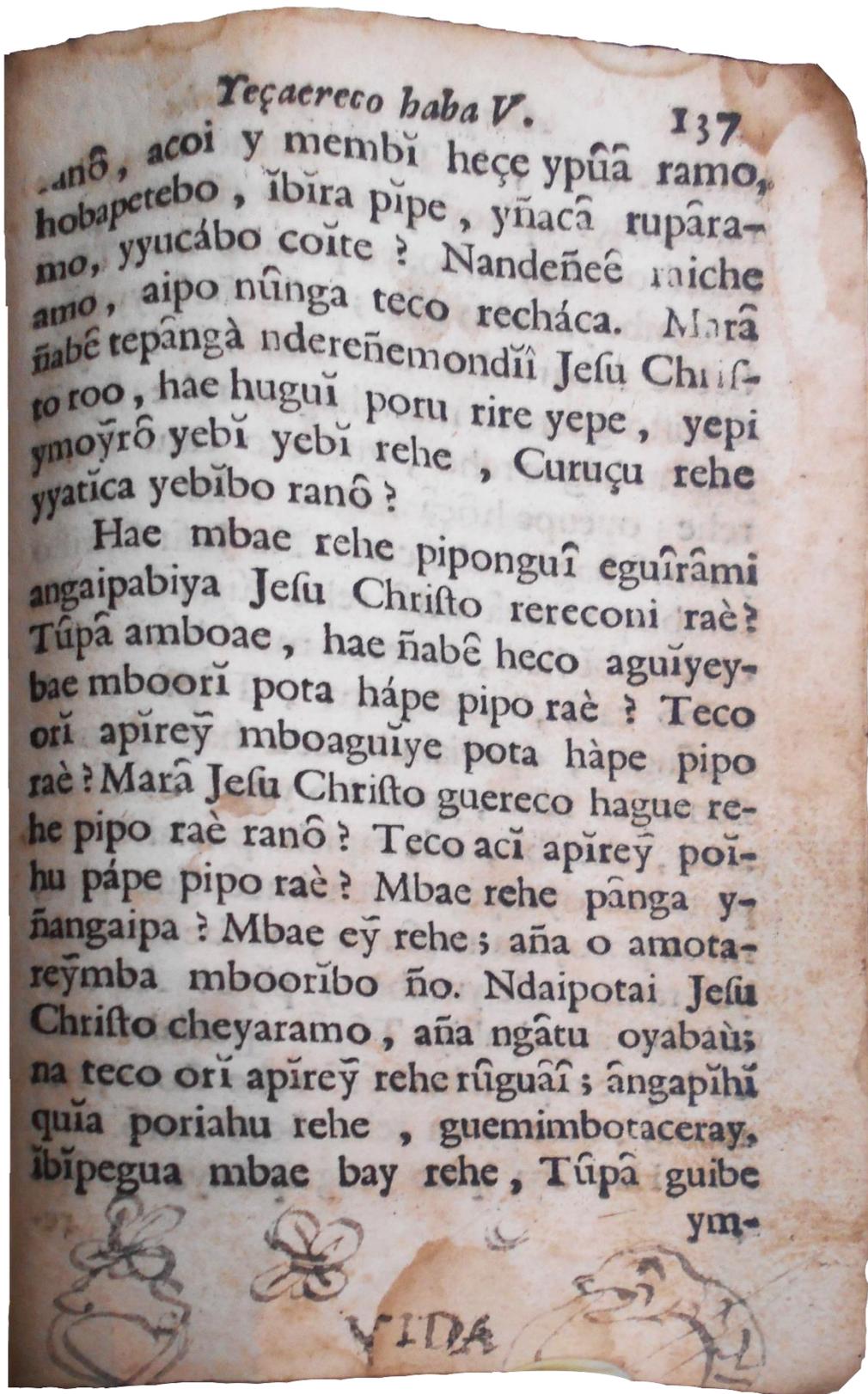


Imagen 6.VI. Dibujos e inscripciones varias en un ejemplar de Ara Poru aguĩyey haba (1759).

Sea como fuere, el punto a destacar aquí es que estos volúmenes fueron efectivamente utilizados por lectores que escribían en guaraní en sus márgenes. Distinguir entre una lectura jesuítica y otra indígena es hasta cierto punto inconducente: por lo menos en el plano de las prácticas devocionales, el uso de los libros tuvo varios puntos en común. La comunidad de lectores que se desarrolló en las reducciones constituyó en este sentido un *middle-ground* en que jesuitas y guaraníes compartían gestos, ademanes y usos del cuerpo en relación con los libros. Existe incluso evidencia fragmentaria que es imposible asociar a los jesuitas o los indígenas por separado. En el margen de un capítulo sobre la recurrencia del pecado, en el primer volumen de *Ara Poru aguñey haba*, un lector transcribió un extracto de la *Introduction a la sabiduria* de Juan Luis Vives (1492-1540): “Los males ajenos nos parecen *muy livianos; los nuestros [que], no siendo mayores, juzgamos por intolerables; y estando siempre quejosos y descontento, nuestros mismos deseos, y lo que los otros quiere, nos enojan*” (Vives, 1930, p. 74, el subrayado indica el contenido de la marginalia) (Imagen 6.VII).⁶⁹ ¿Fue un jesuita, puesto que escribió en español? ¿Fue tal vez un indio? Un documento significativo en este sentido es un pequeño papel trilingüe, conservado en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires. El documento posee aún las marcas por las cuales fue doblado para ser conservado de manera íntima, lo que sugiere que podría tratarse de uno de los pequeños papeles que los congregantes llevaban colgados a manera de amuletos (Vega & Wilde, 2019). Una de las caras contiene citas de la Biblia, por supuesto en latín; otra, una transcripción de un fragmento de un libro de emblemas en español, *El Olimpo del sabio instruido de la naturaleza y segunda parte de las maximas politicas y morales* de Francisco Garau (1640-1701); otra, invocaciones u oraciones en guaraní. Es evidente que el documento tuvo una orientación devocional y que su contenido derivaba, al menos en parte, de las bibliotecas de las reducciones.

La lectura devocional constituyó entonces en las misiones una actividad en que las prácticas de los jesuitas y de los guaraníes se intersectaban y en que la imprenta y la escritura a mano se fertilizaban mutuamente (sobre el libro temprano-moderno como *middle-ground* y “*mixed media*”, véase Sherman, 2010, pp. 87–109). Esta manera peculiar de leer constituía tal vez la más usual dentro de la comunidad de lectura de las reducciones. Igual que otras formas de leer analizadas en este capítulo, contribuía a definir los rasgos generales de la vida misional, en un sentido ascético y cristiano. Es claro en este sentido que la lectura devocional, a menudo en asociación con los ejercicios espirituales ignacianos, contribuía a dirigir los comportamientos y a solemnizar las actividades cotidianas, tal y como lo sugiere la cita de

⁶⁹ FACJ, sin catalogar, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), p. 302.

Peramás. Si la misión, como señalé antes, puede ser entendida como un teatro que escenificaba la vida ritual cristiana, la lectura devocional —sobre todo cuando se centraba en libros espirituales— trasladaba ese teatro y esos sentidos peculiares a la mente de los jesuitas y los indios que leían. De este modo, contribuía a definir la identidad y la individualidad de jesuitas en tanto que miembros de la Compañía de Jesús y de los indios en tanto que personas cristianas.

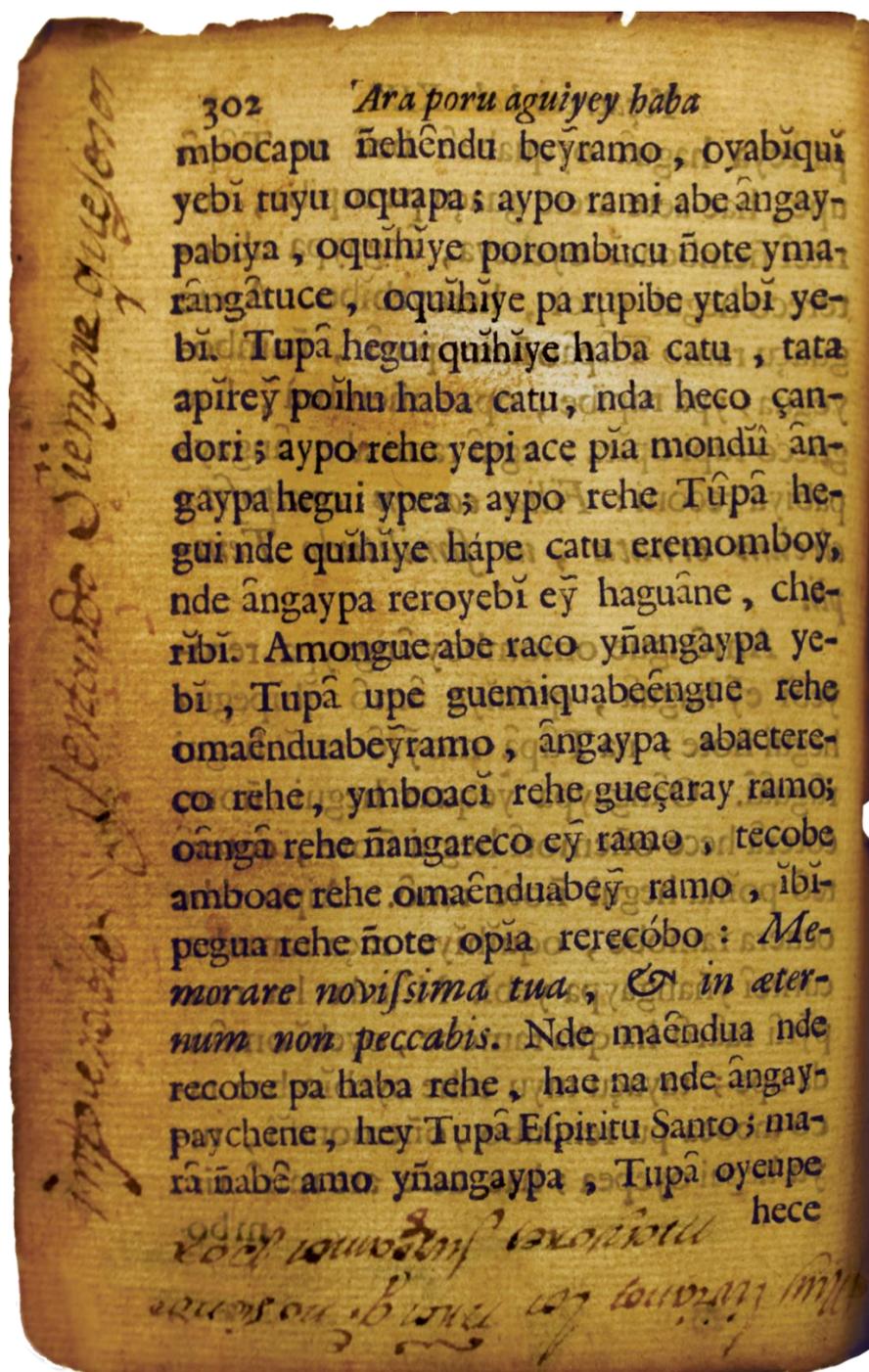


Imagen 6.VII. Cita manuscrita de Juan Luis Vives en Ara Poru aguiyey haba (1759).

6.4. Usar libros sin leerlos: exlibris, garabatos y otras prácticas marginales

La lectura colectiva reglada, la lectura instructiva y la lectura devocional constituyen formas de leer para las que hay información sistemática en la documentación tanto publicada como inédita de las misiones. Desde luego, en las reducciones debieron existir muchas maneras más de acercarse a los libros y probablemente muchas de las prácticas de lectura no se diferenciaban radicalmente de otras que existían en diversos lugares (y que han sido exploradas por la investigación clásica al respecto: Bouza, 2003; Castillo Gómez, 2016; Cavallo & Chartier, 2004; Chartier, 1994b; Darnton, 1993; Sherman, 2010). Pero utilizar un libro no implicaba necesariamente leerlo. En la modernidad temprana, el libro podía ser objeto de múltiples apropiaciones y, si se consideran las marcas y notas que diferencian a un ejemplar dado de otro, la mayoría de ellas manifiestan de actividades distintas de la lectura. Las *marginalia* en los ejemplares de las bibliotecas de las reducciones que han sobrevivido hasta hoy (lo que he llamado patrimonio bibliográfico misional) informan de la cultura del libro existente y del lugar que este objeto tenía en la vida cotidiana, pero muchas de ellas están lejos de dar cuenta de una respuesta personal, subjetiva y directa por parte del lector y con respecto al texto leído —el tipo de reacción frente al libro que espera un lector de los siglos XX y XXI—. En todo caso, estas marcas revelan la importancia del libro para diversas prácticas sociales y culturales (Sherman, 2010: especialmente pp. xi-xx y 3-20). Los usos sin lectura que he identificado a través de estas marcas son de dos tipos: por un lado, actividades asociadas al cuidado físico y la identificación de los volúmenes —lo que se podría llamar ampliamente prácticas bibliotecarias materiales (la rotulación, la encuadernación, la restauración, la atribución)—; por el otro, manifestaciones autónomas, fundamentalmente letras y frases destinadas a comprobar el funcionamiento de la pluma (conocidas como *probationes calami*, sobre todo en los estudios filológicos), dibujos y notas personales, que resultan a veces extrañas e ininteligibles para el lector contemporáneo (ver Tabla 6.I).

La cultura del libro —en las misiones como en otros lugares— requiere para su sostenimiento de actividades que están más allá (o más acá) de la mera lectura. Entre ellas cabe mencionar la catalogación (a la que ya me he referido), la limpieza, la encuadernación y la reparación de libros. Por su carácter artesanal, algunas de estas labores debieron estar en manos de los propios guaraníes. En la época era común adquirir libros sin encuadernar y encuadernarlos recién luego de su ingreso en una biblioteca dada (Lafaye, 2002, pp. 65–67). El registro de las cajas adquiridas en el viaje de procura de Juan Bautista Ferrufino (1581-1655)

mencionaba por ejemplo un cajón “de libros desenquadrados” trasladados al Paraguay (Gramatke, 2019, p. 246). Las fuentes confirman que había indios encuadradores en los pueblos (también en otros lugares de América: Garone Gravier, 2014, pp. 53–61). Como ya lo expliqué en el capítulo 2, Antonio Ruiz de Montoya incluyó dos traducciones para “encuadrador” en su *Arte, y vocabulario de la lengua guarani* —*quatiá ñûbâhára* y *quatiá ñomâhára*— (Ruiz de Montoya, 1640a, p. 68). Un siglo más tarde, una carta firmada por un corregidor y un alcalde indígenas mencionaba a “un Muchacho”, quien “buen Mro sabe leer mui bien; y en quadernar, y tambien haze letras de molde” (Instituto Geográfico Militar, 1938, pp. 240–241). De los 54 impresos que poseen una marca que indica su pertenencia a alguna de las reducciones (ver nota 14 de la introducción), veintiséis conservan todavía una encuadración rústica de pergamino de los siglos XVII y XVIII, las más usuales en la época (Garone Gravier, 2014, pp. 95–105), tal vez realizadas en las propias reducciones.⁷⁰ Los lomos de pergamino incluyen sin excepción un rótulo para la identificación del libro, que puede ser de dos tipos: la escritura desde arriba hacia abajo (en paralelo al lomo y por lo general con letra gótica) y la escritura perpendicular al lomo (Imagen 6.VIII). En estantes con grandes cantidades de libros —como, por ejemplo, los de la biblioteca de Candelaria—, la escritura en el lomo pálido era necesaria para distinguir un volumen de otro. Más allá de la identificación, no hay evidencia de prácticas destinadas a embellecer los libros: no hallé ninguna encuadración lujosa (a pesar de los misales que se describen en los inventarios y a los que me referí en el capítulo 4) ni cantos decorados, tan solo un grabado pintado (Imagen 6.IX).⁷¹

⁷⁰ Son muchas las encuadraciones realizadas después de 1800, varias de ellas encargadas por los coleccionistas que adquirieron los libros de las misiones en este período. Entre los libros que considero parte del patrimonio bibliográfico misional pero que no tienen una marca de pertenencia a algún pueblo preciso, hay tanto encuadraciones modernas como antiguas. Algunas de estas últimas son de cuero, no de pergamino.

⁷¹ BN, TES3A111505, Alonso Núñez de Castro, *Historia eclesiastica y seglar de la muy noble y muy leal ciudad de Guadalaxara* (1653), portada.



Imagen 6.VIII. Típicos lomos de libros de las misiones de guaraníes encuadernados en pergamino.⁷²

⁷² BN, TES3A154412, Jean Foy-Vaillant, *Numismata imperatorum romanorum* (primer volumen) y BN, TES3A133107, Famiano Strada, *Primera decada de las Guerras de Flandes*, Colonia, 1681.

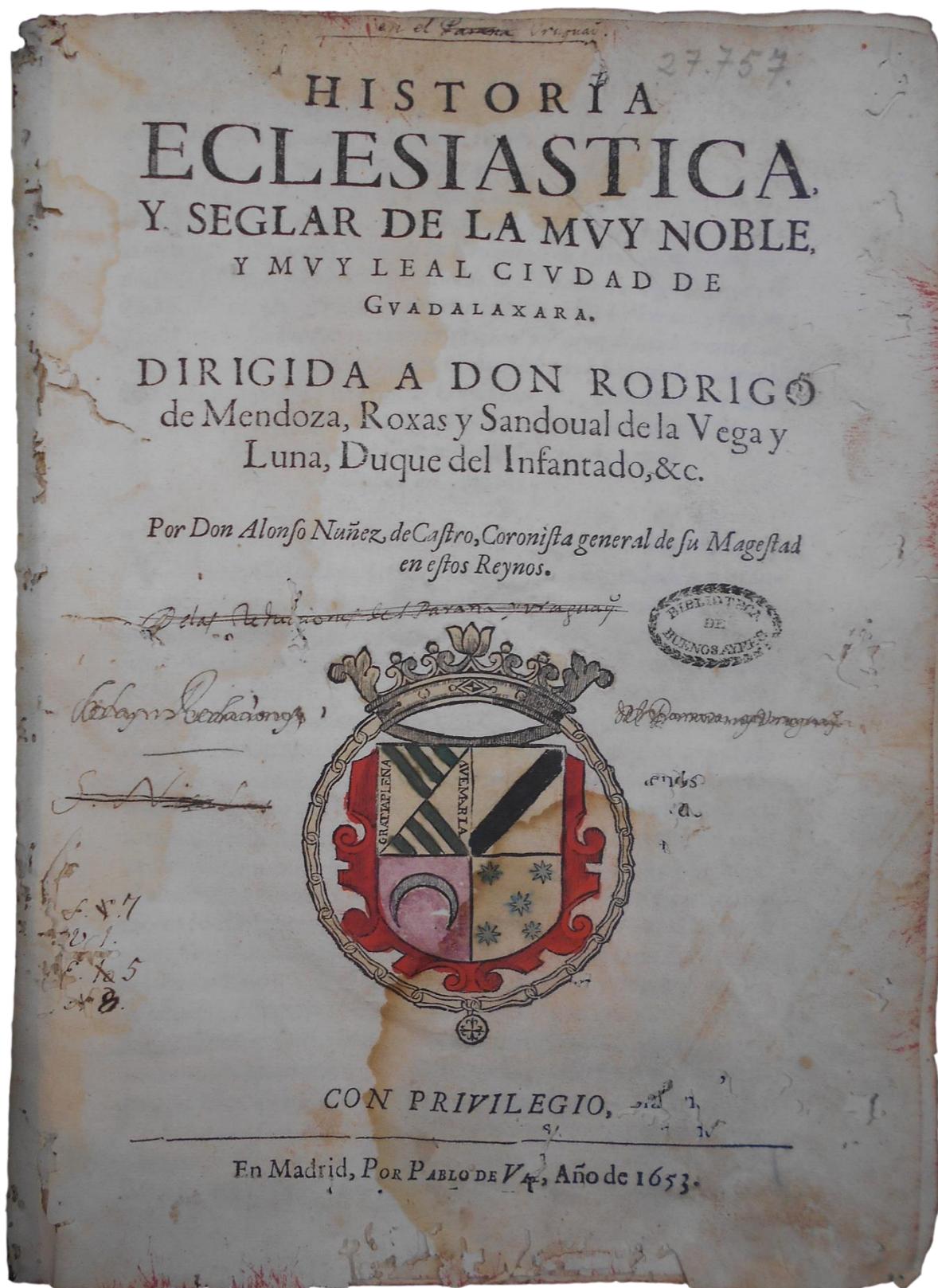


Imagen 6.IX. Portada de Historia eclesiastica y seglar de la muy noble y muy leal ciudad de Guadalupe (1653) de Alonso Nuñez de Castro, que posee entre otras cosas un grabado pintado.

La reparación de libros durante la Edad Moderna es un fenómeno casi completamente desconocido. Algunos ejemplares del patrimonio bibliográfico contienen rasgos materiales imposibles de datar, que evocan una actividad genérica de reparación. No puede asegurarse con certeza, sin embargo, que los remiendos hayan tenido lugar en las reducciones o que se hayan realizado antes de la expulsión de los jesuitas. Aun así, estos indicios deben conectarse con la presencia de encuadernadores guaraníes y con la habilidad de los indios para producir libros manuscritos (Diniz, 2015), que se podría asociar a su vez a la hipótesis del desarrollo de todo un *scriptorium* misional, similar a los que existían en los monasterios medievales (Cerno & Obermeier, 2013). En efecto, dada la morfología de la actividad, es probable que la reparación estuviese en manos de los artesanos encuadernadores. Para algunos volúmenes se utilizaron páginas impresas de otros textos como refuerzo de encuadernaciones, lo que implicaría reaprovechar el papel de libros desechados.⁷³ Las roturas de un volumen, ya mencionado, de *Ara Poru aguñey haba* fueron reparadas con pequeños trozos de papel, llamados “banderillas” en la bibliografía (ver Garone Gravier, 2014, pp. 69–94).⁷⁴ El caso más significativo de una práctica de restauración es el que ocurre en un ejemplar del primer volumen de este texto, consistente en la reproducción manuscrita de las primeras ocho páginas faltantes, que debieron haberse destruido.⁷⁵ Las copias manuscritas son una expresión particular de la práctica de producción de libros a mano en las misiones, a veces ilustrados. Pero en este caso puntual la fidelidad respecto del diseño original está lejos de la perfección de otras “letras de molde”, revelando una mano todavía inexperta en este tipo de trabajos (Imagen 6.X). Aunque no todas estas actividades hayan sido realizadas en las misiones, los indicios parecen suficientes para postular la existencia de prácticas bibliotecarias materiales destinadas a la conservación y el mantenimiento de los libros.

⁷³ BN, TES3A125303, Enrique de Villalobos, *Svma de la teologia moral, y canónica* (1682, volumen 1); BN, TES3A125304, Enrique de Villalobos, *Svma de la teologia moral, y canónica* (1682, volumen 2); BN, TES3A142106, Juan de Cárdenas, *Crisis theologica in qva plvres selectæ difficvltates* (1687); BN, TES3A161307, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759); BN, TES3C014406, Francisco Suárez, *Theologiae... Summa, seu compendium* (1732, volumen 2).

⁷⁴ BN, TES3A161307, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), p. 223.

⁷⁵ BN, TES3A164205, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759).

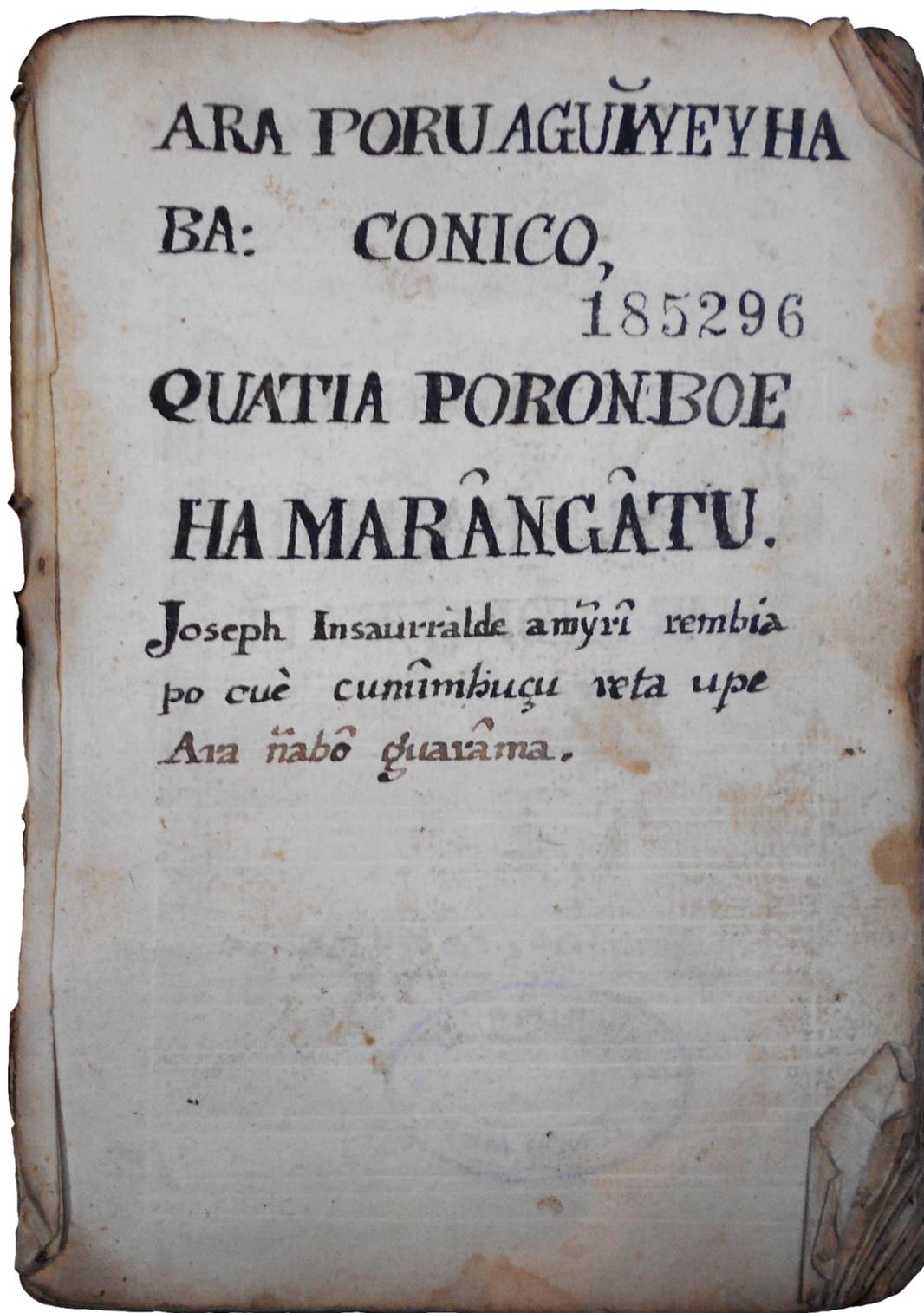


Imagen 6.X. Reproducción manuscrita de la portada de Ara Poru aguïyey haba (1759).

La intervención escrita para restablecer páginas faltantes informa de una intromisión de la escritura a mano en el libro impreso, que, como he señalado, era bastante común, al menos en el marco de la lectura de estudio. Gran parte de la evidencia de uso de volúmenes sin lectura proviene precisamente de este tipo de marcas. Constituyen lo que Albisson denomina

manifestaciones autónomas de escritura (Albisson, 2018, pp. 151–152), esto es, marcas que no guardan ninguna relación con el contenido y que son por completo independientes de él, aunque puedan informar perfectamente cuál era el lugar del libro en la cultura misional. Las *marginalia* de este tipo identificadas para el corpus del patrimonio bibliográfico misional son marcas de pertenencia, cuentas matemáticas, listas de compras, *probationes calami*, garabatos, registros de diverso tipo, notas inconexas (sin sentido aparente o deducible) y dibujos.

Las marcas de apropiación constituyen en cierto modo exlibris manuscritos (no he encontrado exlibris en sentido estricto, realizados con sellos: Angulo Fernández & Molina Guerra, 1989; David, 2015; Teixidor, 1931). En la mayoría de los volúmenes del patrimonio bibliográfico misional, se reducen a la expresión “De la librería del Padre Superior en el Paraná”, alusiva a la biblioteca de Candelaria. Siete incluso tienen fechas concretas (1735, 1750, 1752). Ocho ejemplares contienen la marca “Librería del Padre Superior en el Paraná” en que “Paraná” fue tachado y reemplazado por “Uruguay”.⁷⁶ En el inventario de Candelaria, hay al menos seis registros que son compatibles con estos libros, pero los autores también se encontraban entre las existencias de varias bibliotecas del río Uruguay.⁷⁷ La tachadura de “Paraná” por “Uruguay” podría indicar que los tomos fueron en algún momento trasladados desde Candelaria hacia otras reducciones —Concepción, que no tenía una biblioteca especialmente grande, sirvió durante un período como residencia del vice-superior de las reducciones del Uruguay—, pero el único dato certero es que después de la expulsión los volúmenes en cuestión se encontraban en Candelaria. No todos los libros tienen una identificación de este tipo: varios volúmenes en guaraní o impresos en las reducciones, sin duda parte de las bibliotecas misionales, carecen de cualquier tipo de exlibris. La identificación debió aplicarse solo a los volúmenes que solían prestarse o circular en aposentos y reducciones, de modo que varios ejemplares de las “librerías” probablemente yazcan en las sombras de archivos y bibliotecas al día de hoy, sin que exista evidencia alguna que permita identificarlos.⁷⁸

⁷⁶ Estos libros son: BN, TES3A111505, Alonso Núñez de Castro, *Historia ecclesiastica y seglar de la muy noble y muy leal ciudad de Guadalaxara*; BN, TES3A142106, Juan de Cárdenas, *Crisis theologica in qua plures selectae difficultates*; BN, TES3A115711, *Primera parte de las excelencias de la virtvd de la castidad* de José de Jesús María; BN, TES3A133111, Pedro M. Vincencio de Marzilla, *Paraphrasis intertexta editioni vulgatae in Pentatevchvm Moysi*; BN, TES3A152317, Leandro del Santísimo Sacramento, *Quaestiones morales theologicae*; BN, TES3C153216, Antonio de Sousa, *Opusculum circa constitutionem summi Pontificis Pauli V*; BN, TES3C333203, Luigi Lippomano, *Catena in Genesim* (vol. 1); y BN, TES3C104306, Luigi Lippomano, *Catena in Genesim* (vol. 2).

⁷⁷ No he encontrado en ninguna biblioteca el texto de Pedro M. Vincencio de Marzilla ni *Opusculum circa constitutionem summi Pontificis Pauli V*, un libro que por su propio carácter pudo ser registrado con una referencia sumamente ambigua.

⁷⁸ Para los volúmenes con exlibris alusivos a las reducciones, véase la nota 14 de la introducción.

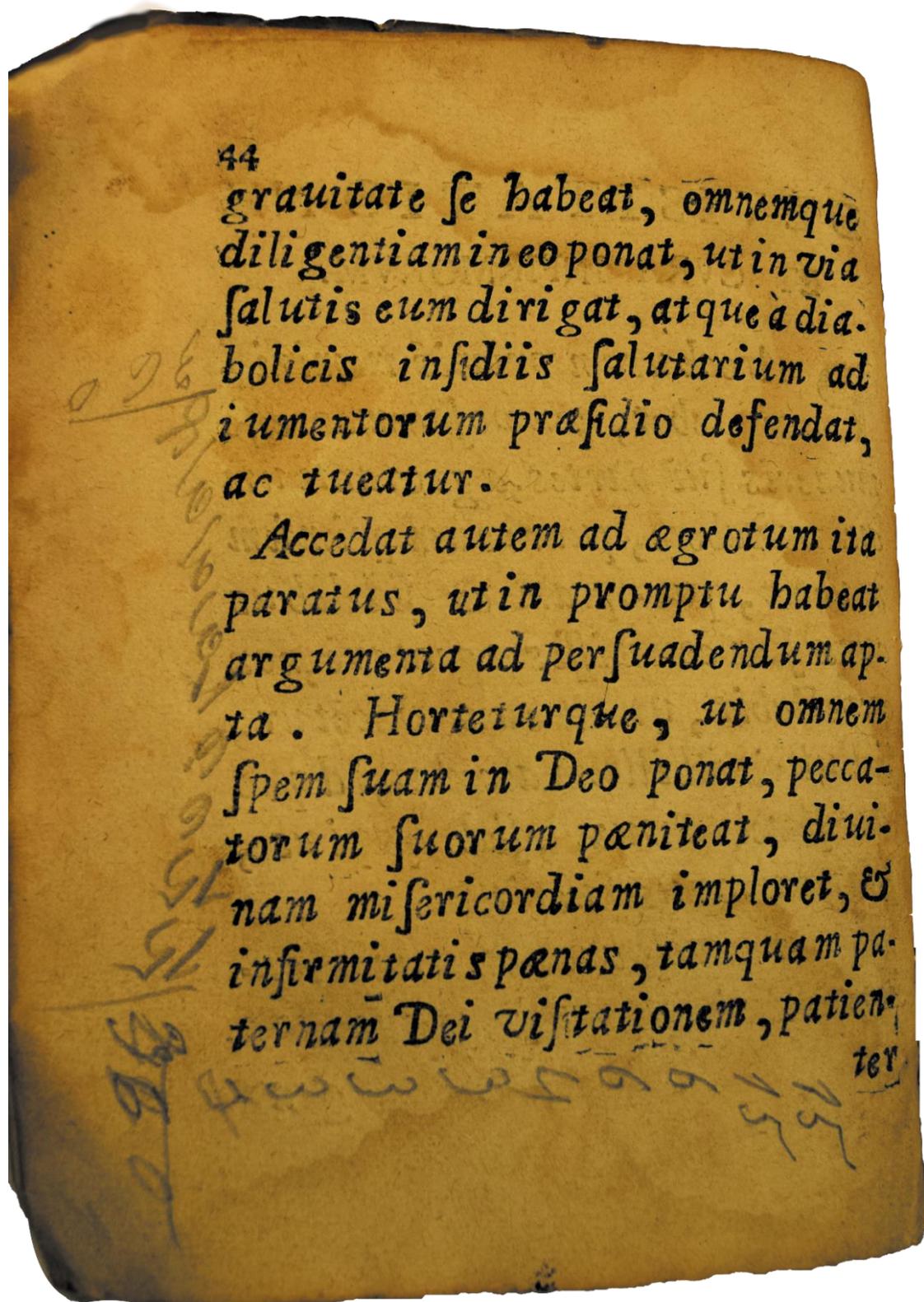
Las restantes *marginalia* tienen un sentido más opaco y denotan un uso de los volúmenes que no se reduce a la lectura o a las prácticas de cuidado e identificación. En la época, el papel era escaso. España tenía dificultades para proveer de este material a las colonias y a lo sumo el que producía era de poca calidad. Por esa razón, los procuradores se veían obligados a adquirir papel —sobre todo genovés— en los viajes a Europa. Los misioneros quisieron establecer una fábrica de papel en las reducciones, pero el intento no prosperó (Balmaceda, 2004; Furlong, 1962b, p. 587). Cada resquicio del papel existente debía entonces ser aprovechado al máximo. El historiador que recorre los fondos documentales coloniales comúnmente encuentra cuentas matemáticas y listas de compras desperdigadas entre los folios. Esto también ocurre en los márgenes y las hojas en blanco del patrimonio bibliográfico de las reducciones. En la hoja de guarda inicial —una página que protege la encuadernación— del libro *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad*, de José de Jesús María (1601, Alcalá de Henares),⁷⁹ de la biblioteca de Candelaria, había precisamente una lista de compras —aunque difícil de leer— y varias cuentas. Un *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*, impreso en las misiones en 1721, tiene una cuenta manuscrita en el margen de una de las primeras páginas y otras dos cuentas que prácticamente envuelven la caja de texto de la página 44 (Imagen 6.XI).⁸⁰ La enigmática anotación castellana en una página guaraní de *Ara Poru aguñey haba*: “Dos sientos sesenta y 3 linos / de mayorga / Dos [ilegible] linos de mayorga” puede tal vez constituir el registro de una compra.⁸¹ Al final de un ejemplar de *Sermones y exemplos en lengua guarani* —perteneciente a la biblioteca de la reducción de Santiago— se conserva una página independiente incompleta de un “Documento de data”, es decir, de un texto asociado a la contabilidad del pueblo, redactado en castellano.⁸² Otros libros en guaraní contienen *marginalia* similares, pero dado que incluyen dataciones posteriores a la expulsión me referiré a ellos en el capítulo siguiente. Es claro en todo caso que los libros de las bibliotecas podían funcionar como pequeños archivos en que acopiar información de todo tipo, alejada del contenido de los textos (Hidalgo, 2022; Sherman, 2010, pp. 53–67).

⁷⁹ BN, TES3A115711, José de Jesús María, *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad* (1601).

⁸⁰ FACJ, sin catalogar, Pablo Restivo, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721), p. 44 (véase una mención en Morales, 2002, p. 154).

⁸¹ BN, TES3A161307, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), p. 194.

⁸² JCBL, BA727.Y925s, Nicolás Yapuguay, *Sermones y exemplos en lengua guarani* (1727).



44
 gravitate se habeat, omnemque
 diligentiam in eo ponat, ut in via
 salutis eum dirigat, atque à dia-
 bolicis insidiis salutarium ad-
 iumentorum praesidio defendat,
 ac tueatur.

Accedat autem ad aegrotum ita
 paratus, ut in promptu habeat
 argumenta ad persuadendum ap-
 ta. Horteturque, ut omnem
 spem suam in Deo ponat, pecca-
 torum suorum peniteat, divi-
 nam misericordiam imploret, &
 infirmitatis pœnas, tamquam pa-
 ternam Dei visitationem, patien-
 ter

Imagen 6.XI. Cuenta matemática en un ejemplar de Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu
 (1721).

Capítulo 6

El patrimonio bibliográfico misional está salpicado de garabatos y notas incomprensibles. En la *Quarta parte de la Monarchia Ecclesiastica* hay al menos dos notas sin sentido aparente.⁸³ En *Homiliae Catenatae* de Juan Eusebio Nieremberg hay un garabato dibujado dentro de un grabado —podría ser un producto del aburrimiento durante la lectura— y una suerte de extensión de un ornamento tipográfico.⁸⁴ En *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad* hay varias *marginalia* que contienen nombres y que podrían eventualmente considerarse marcas de apropiación (“digo yo Sevastian” y “Digo yo Francisco”, por ejemplo).⁸⁵ Los ejemplos podrían multiplicarse. Algunas marcas parecen constituir *probationes calami*. Probablemente haya que interpretar en este sentido una suerte de número que se encuentra en la portada de *Opusculum circa constitutionem summi Pontificis Pauli V* o una figura parecida a un dedo en *Homiliae Catenatae*.⁸⁶ En uno de los ejemplares de *Ara Poru aguñey haba* ya mencionados, una mano evidentemente inexperta dibujó tres letras A, al parecer copiando una A impresa (Imagen 6.XII).⁸⁷ En *Explicacion de el catechismo en lengua guarani*, otra mano plasmó una P, más dibujada que escrita. Es posible que estas *marginalia* conformen ejercicios de escritura, testimonios gráficos de la inasible adquisición de competencias letradas por parte de guaraníes todavía no hábiles en el manejo de la pluma (véase el caso español analizado por Castillo Gómez, 1996).

⁸³ BN, TES3A143202, Juan de Pineda, *Los treynta libros de la monarchia ecclesiastica* (1594, volumen 4), portada.

⁸⁴ BN, TES3A131104, Juan Eusebio Nieremberg, *Homiliae Catenatae Sive Collectanae ex Vetustis Patribus Sacris doctoribus* (1649), portada.

⁸⁵ BN, TES3A115711, José de Jesús María, *Primera parte de las excelencias de la virtvd de la castidad* (1601), s./p.

⁸⁶ BN, TES3C153216, Antonio de Sousa, *Opvscvlvm circa constitvtionem svmmi Pontificis Pauli V* (1623), portada; BN, TES3A131104, Juan Eusebio Nieremberg, *Homiliae Catenatae Sive Collectanae ex Vetustis Patribus Sacris doctoribus* (1649), portada.

⁸⁷ BN, TES3A161308, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1760), p. 332.

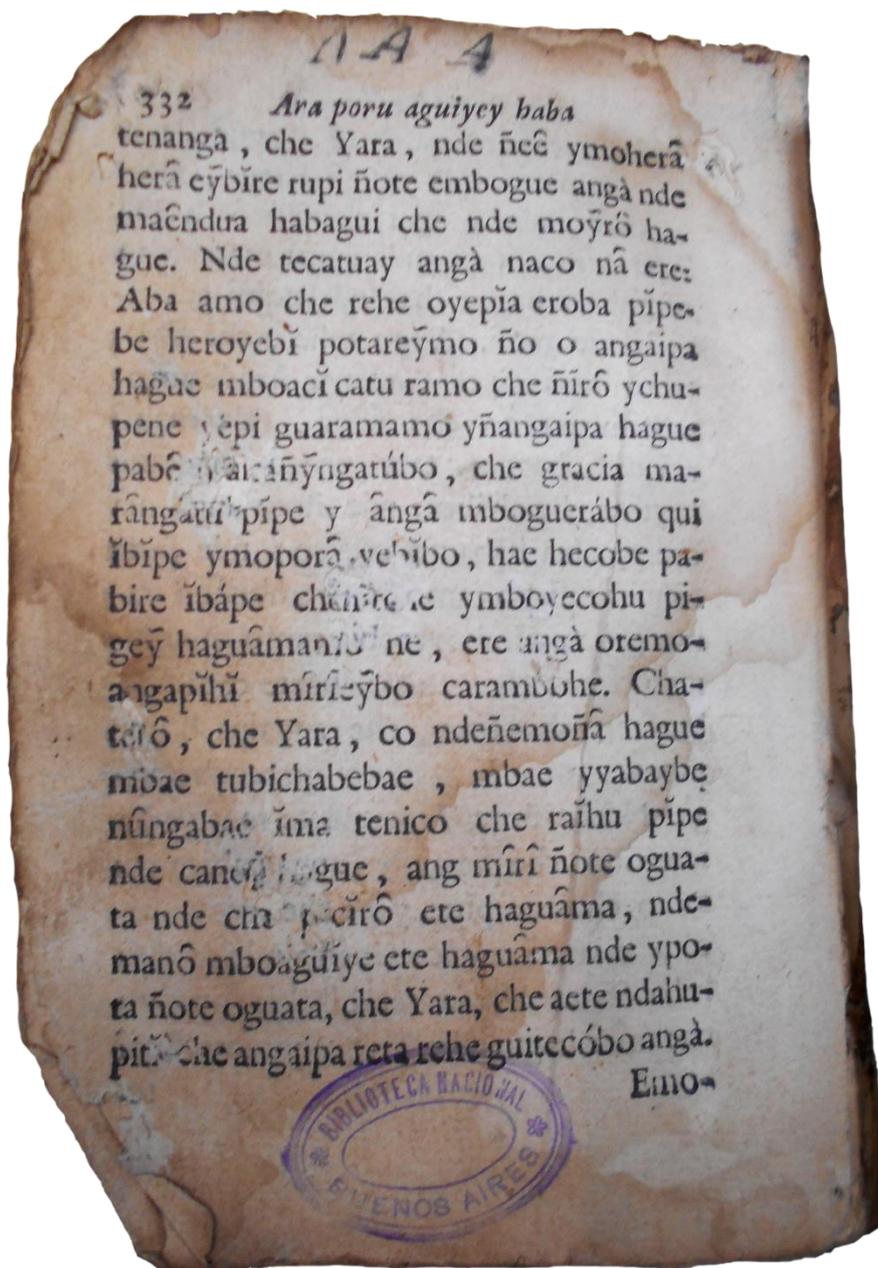


Imagen 6.XII. Ejercicios de escritura en un ejemplar de Ara Poru aguiyey haba (1760).

Estas *marginalia* no parecen constituir el resultado de los estudios formales que tenían lugar en las misiones, sino más bien ejercicios espontáneos y autónomos, que se apropiaron libremente del espacio en blanco de la página (Certeau, 1996, p. 148). Las manifestaciones más destacadas de estas prácticas marginales son los dibujos, que ocurren en pocos ejemplares y que difícilmente puedan datarse con precisión. En un ejemplar de la *Explicacion de el catechismo en lengua guaraní* (Santa María la Mayor, 1724) de Nicolás Yapuguay hay un dibujo claro y preciso de un barco, con una *marginalia* que lo acompaña y que aclara —en

castellano— que se trata de una “togoleta correntina” (Imagen 6.XIII).⁸⁸ Los dibujos no se encuentran exclusivamente en ejemplares en guaraní. Los dos de mayor tamaño están en el tomo cuarto de las *Considerazioni e discorsi famigliari e morali... Mese quarto* de Cesare Calino (1670-1749), “[a]plicado a las misiones de guaranis” según su portada. La hoja de guarda inicial contiene un boceto de aspecto evidentemente arquitectónico, que puede ser el dibujo de un retablo o bien la copia de un frontispicio de otro volumen (Imagen 6.XIV). Simétricamente, la hoja de guarda final incluye un dibujo de perfil de un religioso barbado (Imagen 6.XV).⁸⁹

En conjunto, estas *marginalia* pueden pensarse en dos sentidos distintos. Algunas constituyen indicios (aunque no necesariamente evidencia precisa) de prácticas bibliotecarias misionales, asociadas a la encuadernación, la reparación y la restauración de los libros, así como también a la organización general de las bibliotecas. Pero otras guardan una gran similitud morfológica con los “esgrafiados lúdicos” realizados sobre piedras y superficies, definidos por Guillermo Wilde como expresiones “libres y espontáneas, individuales y hasta cierto punto marginales, que no resultaban de la rígida rutina misionera” (Wilde, 2019, p. 23). Constituyen evidencia de prácticas gráficas autónomas, desarrolladas probablemente tanto por jesuitas como por indígenas. Refiriéndose a las cuentas, los apuntes, los dibujos y los garabatos que figuran en los documentos, Arlette Farge señaló que el “archivo petrifica esos momentos al azar y en desorden” (Farge, 1991, p. 14). En el caso de los libros, se trata de formas de apropiación que trascienden la mera lectura y que probablemente se hayan realizado en los intersticios de la reglamentada temporalidad misional. No es casual, en este sentido, que se trate fundamentalmente de *marginalia*. Estas marcas constituyen la codificación de actividades que en varios sentidos se realizaron en los márgenes: en los bordes de las páginas, de los libros, de las bibliotecas y de la disciplina de la reducción. En última instancia, los bordes son el espacio de la autonomía, también cuando se trata de libros.

⁸⁸ FACJ, sin catalogar, Nicolás Yapuguay, *Explicacion de el catechismo en lengua guarani* (1724), página final de la sección “En gracia de algunos...” (sin paginación) (véase una mención en Morales, 2002, pp. 152–153).

⁸⁹ BM, BJ A1678, Cesare Calino, *Considerazioni e discorsi famigliari e morali... Mese quarto* (1749).



Imagen 6.XIII. Dibujo de un barco en un ejemplar de Explicacion de el catechismo en lengua guarani (Santa María la Mayor, 1724) de Nicolás Yapuguay.

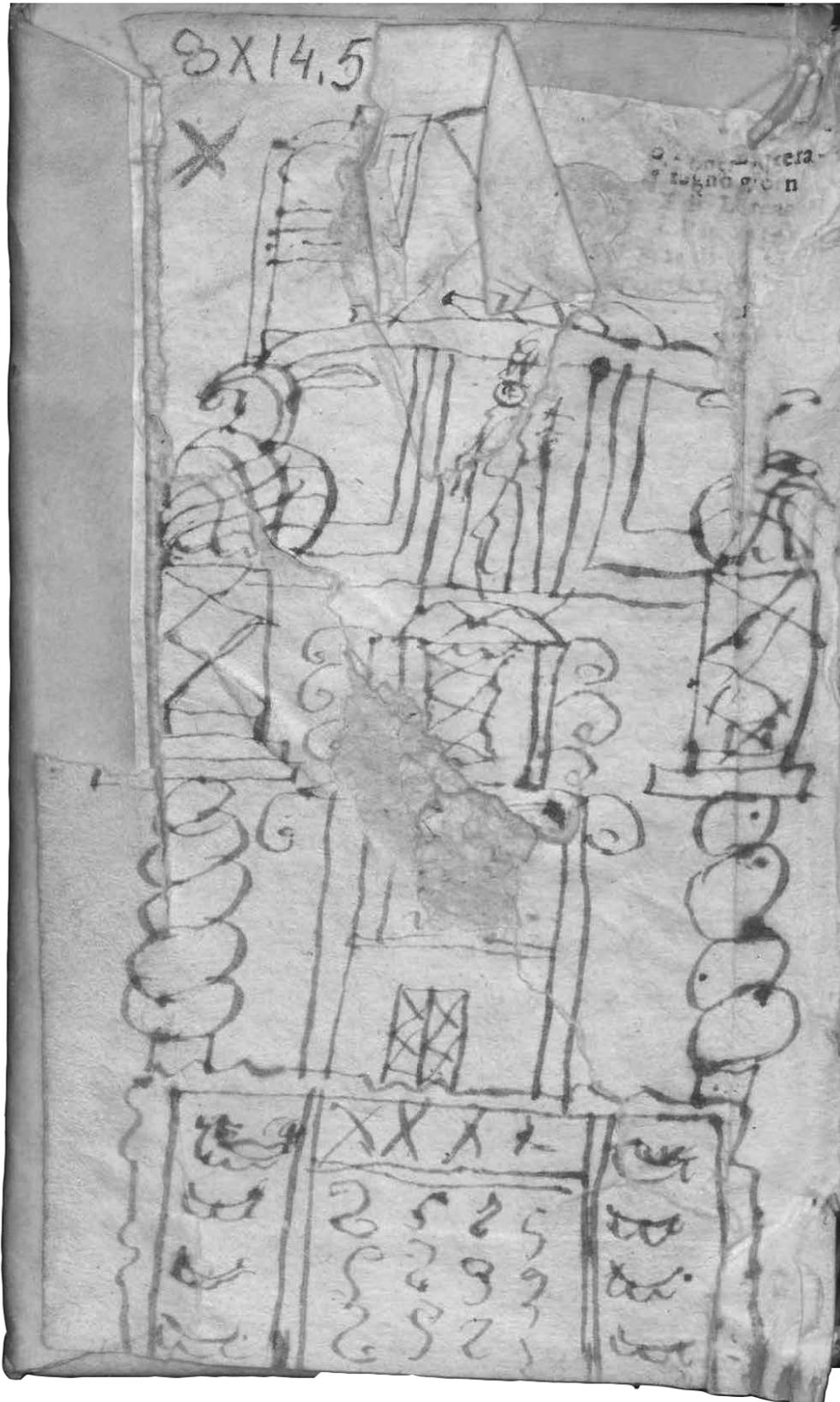


Imagen 6.XIV. Dibujo arquitectónico en Considerazioni e discorsi famigliari e morali...

Mese quarto (1749) de Cesare Calino.



Imagen 6.XV. Dibujo de perfil de un religioso en Considerazioni e discorsi famigliari e morali... Mese quarto (1749) de Cesare Calino.

Tipo de <i>marginalia</i>		Ejemplos en patrimonio bibliográfico misional	Ejemplos no identificados
<i>Cartografía del texto</i>	“añadidos de tipo gráfico o discursivo conservan una estrecha relación con el texto al que se incorporan” (Albisson, 2018, p. 146)	Extracción de palabras clave, corrección de erratas identificadas por el impresor, subrayados, añadidos de números de página, signos verbales de interés (“nota bene”)	Traducciones de palabras, signos no verbales de interés (manículas: ¶)
<i>Meta-texto</i>	“añadidos de tipo discursivo que actualizan, completan o profundizan el texto” (Albisson, 2018, p. 149)	Correcciones, colaciones de otros libros (u otros capítulos del mismo libro), expurgos inquisitoriales, comentarios genéricos	Críticas puntuales, añadidos de información
<i>Manifestación autónoma</i>	“manifestaciones gráficas o escriturarias autónomas que no guardan ninguna relación con el texto estampado” (Albisson, 2018, p. 151)	Exlibris manuscritos, <i>probationes calami</i> , dibujos, cuentas matemáticas, ejercicios para aprender a escribir	Exlibris, firmas, escudos de armas, marcas de fuego, decoraciones de los lomos, iluminaciones

Tabla 6.I. Esquema de *marginalia* a partir de la tipología de Albisson (Albisson, 2018), a la que añado ejemplos para mayor clarificación.⁹⁰

6.5. Reflexiones finales

A lo largo de las páginas precedentes propuse una tipología preliminar de prácticas de lectura y uso de libros en las reducciones de guaraníes. Los modos de utilizar los volúmenes descriptos aquí no fueron los únicos que existieron, pero dejaron mayor cantidad de huellas en la documentación que otros, tanto en los documentos descriptivos y normativos como en el patrimonio bibliográfico misional, y permiten pensar que los jesuitas —como lo insinúa una de las fuentes— a menudo estaban ocupados leyendo (Salinas & Folkenand, 2017, p. 802). La primera de estas prácticas es la lectura colectiva, en voz alta y reglada, centrada en diversos temas (como literatura espiritual, teología moral, reglas, hagiografías o historia eclesiástica) y en que el lector podía ser un jesuita o un indígena —en particular durante las comidas y en el refectorio—. La segunda es la lectura instructiva o de estudio: una forma de leer en que el objetivo era adquirir un aprendizaje específico y, a menudo, aplicarlo de una u otra manera —

⁹⁰ Esta tabla está lejos de ser exhaustiva y es más bien esquemática. En la columna “Ejemplos no identificados” incluyo algunas formas de *marginalia* que son usuales en la historia del libro occidental temprano-moderno pero que no he hallado en el patrimonio bibliográfico misional.

por ejemplo, redactando escritos polémicos o memoriales a los que estaban tan acostumbrados los misioneros—. La tercera es la lectura devocional: una manera de acercarse a los libros destinada a estimular la piedad interior, realizada a menudo (aunque no siempre) en la soledad e intimidad de los aposentos y centrada mayoritariamente en la literatura espiritual. Estas tres formas de leer aparecen sintetizadas en la Tabla 6.II. Una cuarta manera de apropiarse de los libros es el uso sin lectura, manifiesto en prácticas bibliotecarias y de restauración varias y en garabatos, dibujos y esgrafiados de todo tipo, los cuales revelan un acercamiento lúdico y autónomo a la cultura del libro misional.

Las distintas formas de utilizar los libros muestran que jesuitas y guaraníes construyeron una comunidad de lectores singular y heterogénea, caracterizada por ciertos gestos, técnicas, competencias y códigos. En ella, la lectura estaba lejos de ser pasiva: los lectores de las misiones pusieron en práctica una serie de estrategias destinadas a retener y conservar lo leído, sea a través de la memoria, de la redacción de un cuaderno de apuntes y extractos o de la anotación en los márgenes. Diversos indicios sugieren un importante grado de autonomía en la manipulación de los textos, manifiesto en el carácter fragmentario de muchas lecturas o en el aprovechamiento de los espacios en blanco de los volúmenes. Esta comunidad de lectura conllevó además la definición de espacios, tiempos e identidades cristianas, ritualizadas y disciplinadas. La comunidad se constituyó por lo general alrededor de los jesuitas, pero los indios letrados también fueron parte de ella: a veces en un rol subordinado —como encargados de la pronunciación—, otras compartiendo plenamente los rasgos, los gestos y los usos del cuerpo de los jesuitas —por ejemplo, en la lectura devocional—. En conjunto, jesuitas e indios utilizaron los contenidos que se encontraban en los estantes como “medios de penetración” (según la expresión de Maravall) para definir, construir y dirigir, desde los espacios más solemnes de la reducción, tanto la vida cotidiana misional como sus propios comportamientos, contribuyendo de este modo a la extensión de una cultura barroca en las reducciones. Como explicaré en el siguiente capítulo, la expulsión de los jesuitas y la nueva administración de las reducciones modificaron el papel que cumplían los libros y los rasgos de esta comunidad *sui generis*. Las bibliotecas poco a poco perderían su razón de ser y diversas acciones acabarían por generar su desaparición, aunque no necesariamente la de la cultura escrita misional.

Capítulo 6

Tipo de lectura	Lección colectiva	Lectura instructiva	Lectura devocional
Espacio	Refectorio	Biblioteca, aposento personal	Aposento personal
Tiempo	Almuerzo y antes de la cena	Tiempo libre	Antes de dormir y otros
Jesuitas/indígenas	Lectores jesuitas o indios; oyentes jesuitas	Jesuitas	Jesuitas e indígenas
Tono de voz	Voz alta	Silencio / baja	Silencio / baja
Individual/colectiva	Colectiva	Individual	Individual
Formas de internalización	Conversación, memorización	<i>Marginalia</i> , cuadernos de notas, memorización	Cuadernos de notas, memorización
Temas	Biblia; literatura espiritual; teología moral; historia sacra; reglas	Lenguas indígenas; Biblia; teología; historia; historia sacra; derecho; ciencia	Literatura espiritual; historia sacra; reglas

Tabla 6.II. Tipología y modalidades de lectura en las misiones.

CAPÍTULO 7

EL LIBRO ABANDONADO EN LA SELVA: EL OCASO DE LAS BIBLIOTECAS MISIONALES

Entre la expulsión de los jesuitas y principios del siglo XIX, muchos guaraníes abandonaron las misiones, los pueblos entraron en una profunda decadencia, los libros se dispersaron y las bibliotecas, lenta pero inexorablemente, desaparecieron. Sin embargo, varias *marginalia* de los volúmenes misionales fueron realizadas paradójicamente en este período. A manera de ejemplo, en una de las páginas preliminares de un ejemplar del primer volumen de *Ara Poru aguñey haba* se encuentra una inscripción enigmática: “A 7 de mayo entro en / el año 43, / la escuela los dos ermanos / Julian y Francisco de / Paula” (Imagen 7.I).¹ Dado que el libro se publicó en 1759, resultaría extraño (aunque no imposible) que su espacio en blanco se hubiera utilizado para registrar un acontecimiento anterior. Las *marginalia* de otros libros en guaraní sugieren más bien que esta marca constituye el apunte de un acontecimiento que sucedió en 1843 y que estaba asociado a una escuela local. Si esto es así, la inscripción condensaría varios fenómenos que tuvieron lugar en las reducciones después de la expulsión de los misioneros de la Compañía de Jesús. Por un lado, el sostenimiento (incluso la extensión) de prácticas letradas, en ocasiones en manos de indígenas de la élite que habían adquirido sus competencias de lectura y escritura en tiempos de los jesuitas. Por el otro, la dispersión de los volúmenes y el adueñamiento por parte de individuos y agentes como los mismos indios, en el marco más general de la decadencia de las bibliotecas. Los indicios sugieren que la mayor parte de los libros ya no eran utilizados para llevar adelante las actividades cotidianas de la misión. Algunos volúmenes fueron trasladados para servir a distintos fines; algunos fueron censurados; otros fueron simplemente abandonados.

Tras haber estudiado en términos generales el proceso de circulación, acumulación, organización y recepción de los libros en las reducciones, en este capítulo analizo brevemente la historia de las bibliotecas misionales desde 1768 hasta su ocaso definitivo. El principal interrogante que guía estas páginas es: ¿por qué se dispersaron y, en última instancia, desaparecieron las “librerías”? En términos más particulares, me pregunto: ¿qué ordenó hacer la Corona con libros que —según demostré anteriormente— nutrían una evidente endogamia jesuítica? ¿Cómo reaccionaron los indios frente a la decadencia de las bibliotecas? ¿Cuál fue

¹ BN, TES3A161307, José de Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), “Licencia del consejo”, sin paginación.

el destino de los volúmenes? En las páginas que siguen sugiero que la decadencia de las bibliotecas fue consecuencia de la desaparición del trasfondo pastoral que les había dado origen y que esto sucedió en el marco más general de un proceso de secularización inspirado por la Corona, que estuvo acompañado por una hispanización lingüística y que pretendió dejar atrás el barroco corporativo característico de los jesuitas. La secularización fue un proceso de diferenciación entre las esferas de lo religioso y lo político o lo cultural, de transferencia de recursos desde las corporaciones del clero regular hacia el Estado en formación y de transformación general en el papel de los sacerdotes (Casanova, 2007, 2012; Di Stefano, 2011; Di Stefano & Zanatta, 2015; Lempérière, 2008; Lida, 2007; podría asociarse asimismo a la “Ilustración católica”: Chiaramonte, 2010, 2013). También propongo que el ocaso estuvo vinculado a procesos simultáneos de destrucción y reapropiación. La destrucción se operó, por un lado, a través de la censura y persecución de volúmenes asociados a la cultura corporativa y la identidad de los jesuitas y, por el otro, a través del simple abandono y la desidia que afectaron a las misiones en general. A su vez, la reapropiación también se procesó en dos sentidos distintos: de una parte, el traslado de los libros desde las reducciones hasta nuevas locaciones, inspirado por la política regalista e ilustrada de la Corona; de otra, la reapropiación por parte de individuos de la sociedad local y de los indios, muchos de los cuales sostenían —de manera autónoma— las prácticas letradas que habían conocido en tiempos de los jesuitas.

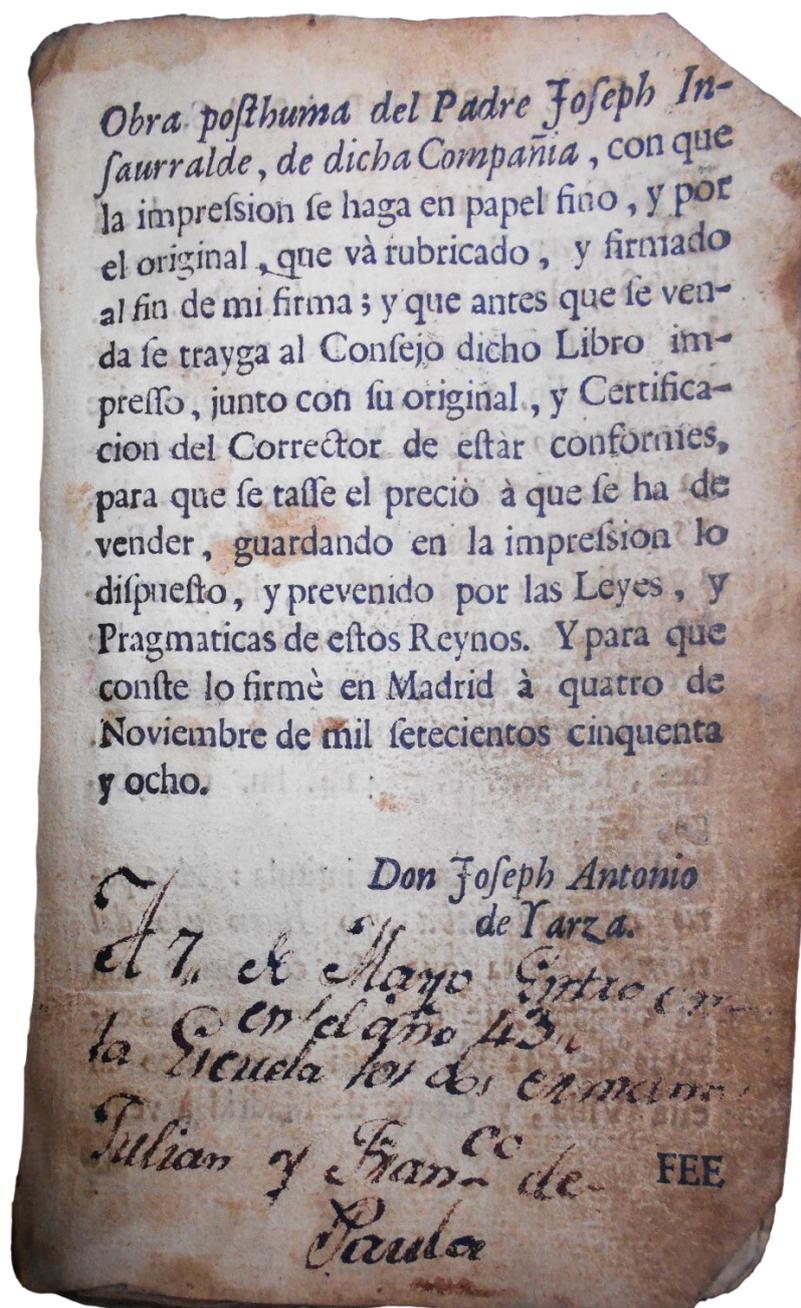


Imagen 7.1. Marginalia probablemente posterior a la expulsión en un ejemplar de Ara Poru aguñey haba (1759).

7.1. La expulsión de los jesuitas y la redacción de los inventarios (1768)

7.1.1. La expulsión de los jesuitas y las providencias sobre inventarios

El extrañamiento de los jesuitas de todos los territorios de la monarquía hispánica tuvo lugar en abril de 1767, siendo precedido por las expulsiones de Portugal (1759) y Francia (1762-

1764). Aunque se trató de un proceso multicausal, uno de los factores centrales estuvo constituido por el avance de los postulados antijesuíticos —que cuestionaban de plano las ideas, doctrinas y prácticas asociadas a la Compañía de Jesús— y regalistas, en el contexto más general de una política de secularización incipiente (Ferrer Benimeli, 2014; Giménez López, 2010; sobre el antijesuitismo véase Monreal et al., 2014).² Para su concreción cumplieron un rol de primer orden dos funcionarios, Pedro Pablo Abarca de Bolea y Ximénez de Urrea (1719-1798), más conocido como el Conde de Aranda, y Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), quien a través de diversos documentos proveyó la base intelectual para la expulsión. Los miembros de la Compañía de Jesús en España y la América hispánica fueron trasladados compulsivamente a los estados pontificios y los bienes —raíces y muebles— de la orden fueron expropiados.³ Gestionar las propiedades y posesiones de los jesuitas requería una importante ingeniería administrativa e informativa, para lo cual se constituyó la Junta de Temporalidades, encargada de vender al menos algunas de las riquezas de la Compañía para financiar las pensiones con que la Corona mantenía —al menos en parte— a los expulsos (Maeder, 2001b; Quarleri, 2001; Tornero, 2010). Un aspecto central de este proceso fue la redacción de los inventarios, que debían aplicarse a la totalidad de los bienes y propiedades.

Los inventarios desde luego incluyeron las bibliotecas y libros, aunque estos nunca tuvieron una gran importancia para las finanzas de la Corona. Las primeras instrucciones para ejecutar el extrañamiento —firmadas por el Conde de Aranda— se expidieron en marzo de 1767, antes de que se ejecutase la expulsión. Allí se señalaba que, una vez realizada la intimación a los miembros de la orden, se debía proceder “á la judicial ocupacion de Archivos, Papeles de toda especie, Biblioteca comun, Libros, y Escritorios de Aposentos; distinguiendo los que pertenecen á cada Jesuíta, juntándolos en uno ó mas lugares” (*Coleccion general de las providencias 1*, 1767, p. 7; el mismo documento en Brabo, 1872b; Hernández, 1908, p. 343). Los jesuitas tenían únicamente permiso para llevarse unos pocos volúmenes de uso personal,

² En un universo en que convivían múltiples jurisdicciones como el de la modernidad temprana, el regalismo atribuía al rey la jurisdicción sobre las regalías propias de la Iglesia católica. En ese sentido, los jesuitas eran considerados agentes directos del Papado —un soberano extranjero— y, en términos más generales, un poder y jurisdicción independiente. Más adelante me refiero a las teorías populistas del poder y la soberanía sostenidas por algunos jesuitas y el lugar del Papado en ellas.

³ Esta expropiación podría considerarse el primer ejemplo de las desamortizaciones eclesiásticas que se generalizarían, sobre todo, en la primera mitad del siglo XIX, antes y después de las independencias iberoamericanas (Levaggi, 1986). Sin embargo, una diferencia clave es que las desamortizaciones afectaron únicamente a los bienes raíces de las órdenes religiosas. Las bibliotecas no se vieran por lo tanto perjudicadas. Esto explica que hoy en día, en Argentina, franciscanos, mercedarios y dominicos posean bibliotecas heredadas de la época colonial (Benito Moya, 2019; Lértora Mendoza, 1997, 2013). El Fondo Antiguo de los jesuitas en Buenos Aires, en cambio, es solo una reconstrucción parcial de una pequeña parte del patrimonio bibliográfico colonial, realizada progresivamente durante los siglos XIX y XX (Morales, 2002, pp. 9–25).

específicamente “los Breviarios, Diurnos, y Libros portátiles de oraciones para sus actos devotos” (*Coleccion general de las providencias 1*, 1767, p. 11). El 7 de abril se expidió una instrucción puntual para la realización de los inventarios. Esta señalaba que “por lo tocante á Libros se inventaríen con distincion los de cada Aposento, y los de las Bibliotecas comunes de cada Casa” (*Coleccion general de las providencias 1*, 1767, p. 57). Pero la instrucción realmente importante para la redacción de estos documentos se dictó el 23 de abril, ordenando preparar un catálogo completo de todos los libros, con detallada información bibliográfica y editorial:

I Primeramente los Libros se dividen en impresos, y manuscritos, y de cada clase se hará Indice separado, expresando el tamaño de marca mayor, foio, quarto, ú octavo.

II Se colocarán por órden alfabético los apellidos de los Autores, poniendo seguidamente entre paréntesis el nombre propio, y todo el título ó portada, para que se venga en conocimiento del contenido de la obra.

III En los impresos se pondrá tambien el lugar, y año de la edicion, porque esto contribuye á saber si es la primera, ó si es reimpression: lo qual conduce mucho en especial respecto á los Libros de Moral, en que há habido algunas variaciones sucesivas.

IV En los manuscritos se pondrán los dos primeros renglones con que empieza la obra, y los dos últimos con que finaliza, y el número de folios de que consta; consiguiéndose por este medio saber si el manuscrito está íntegro, ó diminuto. (...)

VIII Los Libros, y Papeles, que se hallen en los Aposentos, se reconocerán uno por uno, y se harán Inventarios particulares, para trasladarlos luego al Indice general. (...)

XVI La formacion de Indices de Libros impresos, donde hubiere Libreros hábiles, se podrá encomendar á estos, y que al mismo tiempo hagan su tasacion, cuidando algun literato inteligente, é imparcial, rever la ortografía, y exatitud de los Indices. (...)

XXIV Donde quiera que hubiere Universidades, podrá ser útil agregar á ellas los Libros que se hallaren en las Casas de la Compañía, situadas en los mismos Pueblos; y para poderlo decretar el Consejo con conocimiento, consultará el Executor, de acuerdo con los Diputados, que nombre el Claustro, que será un graduado de cada Facultad. (*Coleccion general de las providencias 1*, 1767, pp. 67–71)

Resumiendo, la instrucción ordenaba: 1) diferenciar entre impresos y manuscritos, 2) registrar el formato de los volúmenes; 3) incluir el año y lugar de edición; 4) distinguir los libros que había en los aposentos y en la biblioteca común; 5) encargar la redacción de los inventarios a personas con conocimientos suficientes, como libreros. Asimismo, estipulaba entregar los libros a las universidades en donde esto fuese posible. En pocos lugares de la península ibérica los inventarios fueron elaborados de manera tan detallada (García Gómez, 2010; en cambio, Idalia García menciona inventarios de Nueva España con información más abundante: García Aguilar, 2014). En las misiones de guaraníes la situación no fue diferente.

7.1.2. *La redacción de inventarios en las misiones*

El encargado de la expulsión de los jesuitas en estas misiones fue Francisco de Paula Bucareli (1708-1780), gobernador de Buenos Aires entre 1766 y 1770. En la mayoría de los territorios de la monarquía, la expulsión se ejecutó en 1767; esto incluye lo sucedido en el Río de la Plata en general, pero en el caso puntual de las reducciones Bucareli decidió aplazarla hasta mediados de 1768, con el objetivo de encontrar sacerdotes conocedores de la lengua guaraní que pudieran reemplazar a los miembros de la Compañía y de granjearse el apoyo de las peligrosas élites indígenas, que se habían levantado en armas unos años atrás, durante la Guerra Guaranítica (Quarleri, 2009; Wilde, 2009b, pp. 183–209). Además de las instrucciones citadas con anterioridad, los funcionarios de la monarquía elaboraron órdenes específicas para la expulsión en el Paraguay. Una comunicación de abril de 1768, por ejemplo, ordenaba directamente a Bucareli que nombrase “personas de buena y sana doctrina” para el “reconocimiento de papeles” y la reducción a clases, aunque reconocía que las instrucciones expedidas para España podían adaptarse “á las circunstancias locales” (Brabo, 1872b, pp. 92 y 97).

Aunque no difieren sustancialmente de otros, los inventarios de las reducciones exhiben algunas características particulares. Si se consideran los puntos a los que me referí más arriba a partir de la instrucción del 23 de abril, estos documentos muestran: primero, que en pocas ocasiones hubo diferenciación clara entre impresos y manuscritos; segundo, que a menudo sí se registró el formato de los volúmenes, aunque en general esto fue producto del orden que tenían las bibliotecas;⁴ tercero, que casi nunca se incluyó el año y lugar de edición; cuarto, que en cierto modo se respetó la distribución de los volúmenes por aposentos, pero no a rajatabla;

⁴ Véase en este sentido el capítulo 3.

quinto, que los encargados de la redacción no fueron libreros, sino los propios jesuitas. Las “imperfecciones” que exhiben estos inventarios con relación a la instrucción son, en realidad, bastante comunes en otros documentos similares.⁵ Sencillamente, la instrucción se respetó poco, probablemente por el escaso tiempo con que contaron para esto los encargados de la expulsión. De hecho, unos pocos inventarios de las bibliotecas misionales no pudieron efectuarse y las únicas justificaciones que existen para esto son la falta de tiempo o “la pronta remisión” de los jesuitas (Brabo, 1872c, pp. 84 y 349).

Una originalidad significativa del proceso de expulsión en las reducciones es que los misioneros hayan sido los encargados de realizar los inventarios. A pesar de la desconfianza que los comisionados tenían por los jesuitas —quienes de hecho llegaron a quemar documentación comprometedora (Brabo, 1872b, p. 161, 1872c, pp. 85 y 248)—, probablemente hayan considerado que esta era la forma más eficiente de aprovechar sus conocimientos y su tiempo libre mientras se preparaba su traslado. Los jesuitas debieron ocuparse entonces de listar todos los bienes de los pueblos y entre ellos los libros de las bibliotecas.⁶ Los inventarios originales fueron enviados a la Corte y permanecieron allí mucho tiempo, pero en un momento indefinido del siglo XIX las autoridades perdieron interés en ellos y los desecharon. Al parecer, el coleccionista Francisco Javier Brabo los adquirió en Madrid en la segunda mitad del siglo XIX y, por diversos caminos, acabaron en el Archivo Nacional de Chile, en donde conforman una de las dos series más completas de inventarios existentes (véase la introducción). Algunas copias permanecieron en el Río de la Plata —en las propias misiones y seguramente también en Buenos Aires— y funcionarios y comisionados los

⁵ El único inventario de una biblioteca jesuítica del Paraguay que cumplió la mayoría de los requisitos de la instrucción del 23 de abril de 1767 es el de Asunción. Este documento incluye información editorial y de formato de los libros y, significativamente, cataloga los manuscritos de la manera que la instrucción ordenaba. Aunque existen algunas investigaciones al respecto (Gorzalczany & Olmos Gaona, 2006; Telesca, 2009, pp. 144–151), todavía puede ofrecer a la historiografía materia de trabajo en varios planos. En primer lugar, las fechas y lugares de edición permitirían mapear los orígenes de los libros en la biblioteca e identificar las épocas en que se imprimieron la mayoría de ellos. En segundo lugar, la mayoría de los manuscritos inventariados parecen asociados a las prácticas educativas, lo que podría arrojar luz sobre un aspecto poco conocido como la educación en el colegio de Asunción. En tercer lugar, quince manuscritos estaban en lengua guaraní. A diferencia de los pocos manuscritos que aparecen registrados en los inventarios de las bibliotecas misionales, para los de Asunción es posible conocer las líneas iniciales y finales, tal y como lo exigía la instrucción. El documento original se encuentra en AGN, Sala IX, 22-9-1.

⁶ Cabe mencionar dos excepciones a la afirmación de que los jesuitas se encargaron de la realización de los inventarios. En primer lugar, y por razones obvias, los múltiples inventarios posteriores a 1768 no pudieron ser realizados por los jesuitas. Significativamente, este es el caso del catálogo de la biblioteca central de Candelaria, confeccionado en 1777. En segundo lugar, en el caso del pueblo de San Nicolás hubo colaboración indígena en la redacción del inventario (Brabo, 1872c, pp. 192–209). Este documento, que no incluye el listado de libros, no menciona en ningún momento a los jesuitas. Las prácticas de registro y la gestión de archivos por parte de las élites letradas indígenas constituyen temas todavía desconocidos para las misiones, aunque la evidencia disponible de Moxos sugiere que pudieron estar sumamente extendidas, sobre todo después de la expulsión (Saito, 2005).

actualizaron de manera periódica en las décadas finales del siglo XVIII. Los más antiguos que se conservan en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires —la segunda serie completa— son copias realizadas en 1777 y autenticadas por el escribano real Pablo Beruti. Exhiben mínimas diferencias con los originales.⁷ Una vez realizados estos inventarios, los funcionarios pudieron pensar en los fines concretos a que servirían los libros conservados en las misiones. Pero un factor se interponía: muchos volúmenes sostenían ideas particularmente condenadas por el antijesuitismo y el regalismo. Una primera operación de la monarquía hispánica fue por lo tanto condenar y restringir el uso de estos textos.

7.2. La expulsión como persecución bibliográfica

7.2.1. *La teología moral probabilista entre los jesuitas*

La persecución bibliográfica fue una dimensión de primer orden en la expulsión de los jesuitas, la expropiación de sus bienes y la desestructuración del papel que habían cumplido las bibliotecas antes de la expulsión. No se extendió a todos los libros, sino fundamentalmente a la porción de ellos asociados a la teología moral probabilista, que representaba un peligro para el regalismo en expansión. Para entender este punto, es necesario retrotraerse a la segunda mitad del siglo XVI. En este momento, y por impulso de los jesuitas, la teología moral se independizó de la teología dogmática y vio crecer su importancia en la formación del clero. Mientras que la teología dogmática debía concentrarse en los aspectos teóricos de Dios y de la fe, la teología moral pasó a ocuparse de los principios éticos y de las acciones humanas respecto de ellos. Eminentemente práctica, esta disciplina adquirió una gran relevancia en el contexto de la revalorización del sacramento de la confesión motorizada por el Concilio de Trento (1545-1563), no solo en Europa sino también en América. En efecto, la religiosidad postridentina implicaba un incremento general de los controles disciplinares y de lo que Michel Foucault llamó “poder pastoral”, esto es, el poder individualizante ejercido por ciertas personas sobre otras que apuntaba a lograr la salvación de estas últimas accediendo a su pensamiento interior, sus conciencias y sus secretos íntimos (Foucault, 1988, 2000a, 2000b, pp. 187–213; sobre la relación entre los sacramentos católicos y los indios, véanse los trabajos de Martini, realizados desde una perspectiva muy diferente: Martini, 1987, 1993). Las técnicas de interrogación y los

⁷ AGN, Sala IX, 21-6-4, “En Buenos Ayres a ocho de noviembre de mil setezientos setenta y siete Don José Zenzano...”.

mecanismos de saber incrementaron entonces la autoridad de los sacerdotes, que adquirieron un claro papel como directores de conciencia. A raíz de esto, se multiplicó la producción de libros destinados a los confesores (Imolesi, 2012, pp. 113–116). Estos tomaron la forma de manuales de casos de conciencia, es decir, dudas y controversias relativas a la moral y su aplicación práctica, particularmente la consideración de si una determinada acción debía ser juzgada o no como pecado —o bien como pecado de qué gravedad—. Era un problema que podía presentarse a los sacerdotes en el momento mismo de la administración de los sacramentos y que necesitaba una solución inmediata y práctica.

Para resolver las disquisiciones, los moralistas recurrían en sus manuales, de manera libresca, a las opiniones de los doctores de la Iglesia y de teólogos reconocidos, todos los cuales se habían referido a una gran variedad de casos posibles. Ahora bien, ¿qué sucedía en la eventual situación (por cierto hartó común) de que hubiese dos opiniones contradictorias sobre cómo juzgar una acción dada? La extensión de la espiritualidad contrarreformista y el proceso general de disciplinamiento social habían generado una situación de profunda inquietud escrupulosa entre los fieles. En este contexto específico —y una vez que el clero había adquirido el novedoso poder pastoral sobre los secretos de las personas—, el probabilismo se presentó como una excelente solución (Celis, 2015; Maryks, 2008). Dentro de la teología moral, esta doctrina establecía que era válido remitirse a cualquier opinión probable, incluso aunque dicha opinión no fuese *la más probable* en términos argumentales ni la más estricta desde el punto de vista disciplinar, para desechar el carácter pecaminoso de una acción dada o para considerar un determinado pecado como una falta de poca gravedad (Delumeau, 1992, pp. 109–129; Imolesi, 2012, pp. 282–288). De este modo, el probabilismo proveía al clero de una herramienta erudita para intervenir en las conciencias y tranquilizarlas. Aunque los fundadores del probabilismo no fueron únicamente jesuitas y aunque en la Compañía hubo voces que lo cuestionaron —significativamente el prepósito general Tirso González (1624-1705) (Gay, 2016)—, la doctrina permaneció íntimamente asociada a la orden, constituyendo seguramente parte de su identidad y de lo que globalmente aquí considero la cultura corporativa de la orden.

La doctrina rival por excelencia, el probabiorismo, proponía que solo era válido remitirse a la opinión más probable y segura en términos de salvación. Esto tal vez intensificaba el rigor disciplinar, pero sin dudas reducía la capacidad creativa de los sacerdotes para tranquilizar las conciencias de su “rebaño”. De ahí que el probabiorismo considerase que el probabilismo podía terminar dando lugar al “laxismo moral” y a un relajamiento disciplinar. El siglo XVIII asistió a un crudo enfrentamiento entre las dos doctrinas, que recurrieron en diversas ocasiones a la autoridad del Papa para censurar las opiniones rivales. A medida que

pasaba el tiempo, el probabiliorismo fue acumulando cada vez más victorias: agustinos, jansenistas, dominicos y franciscanos lo adoptaron sucesivamente. La adopción del probabiliorismo ha sido considerada un rasgo de la “Ilustración católica” (Chiaramonte, 2013) y no es casual entonces que la mayoría de los teólogos católicos de fines del siglo XVIII lo defendiesen abiertamente. En última instancia, la contienda entre probabilismo y probabiliorismo representó un conflicto entre dos épocas y dos maneras de entender los controles disciplinares sobre los fieles: de un lado, una doctrina típicamente barroca que reforzaba de manera libresca el poder del sacerdote; del otro, un sistema ilustrado que imponía una piedad rigorista.

La teología moral probabilista tuvo una importancia determinante en la administración de las reducciones de guaraníes y seguramente los funcionarios de la monarquía eran conscientes de esto. María Elena Imolesi ha demostrado que las decisiones concernientes a la convalidación de los matrimonios indígenas previos a la conversión durante el siglo XVII se tomaron siguiendo argumentos probabilistas. Los misioneros elevaban sus dudas y consultas a los especialistas en teología moral —por ejemplo, los profesores del Colegio Máximo de Córdoba, pero también autoridades más importantes, como el mismo papa—. Las cartas intercambiadas entre los provinciales del Paraguay y los generales de la Compañía de Jesús dan cuenta de la relevancia de estas instancias deliberativas, a las que se estimulaba a decidir en función del hallazgo de opiniones probables y de la conveniente adaptación a las circunstancias locales, no solo durante el siglo XVII sino también durante el XVIII (Imolesi, 2007, 2012, 2018; sobre la adaptación en la orden véase Corsi, 2008; Rubiés, 2005). El mismo esquema de razonamiento tenía lugar en el marco del sacramento de la confesión (véase al respecto mi tesis de licenciatura: Vega, 2018c). La propia estructura de funcionamiento del probabilismo da cuenta de la importancia de las bibliotecas, puesto que las distintas opiniones probables, todas ellas válidas, solo podían encontrarse en los libros, no solo en los tratados eruditos, sino también y especialmente en los compendios de carácter práctico.

Las cartas de misioneros, provinciales y generales en torno al Paraguay están repletas de menciones de teólogos probabilistas. Una carta del prepósito general Mucio Vitelleschi (1563-1645), dirigida al provincial del Paraguay en 1637, ordenaba que frente a una serie de dudas se “[l]ea al Padre Suarez tomo. 4. de Religione, libro 11. per torum, para que tenga luz de lo que se puede o no en tales casos” (Morales, 2005, p. 546, subrayado del editor). Dos años después reiteraba la recomendación de leer el mismo libro (Morales, 2005, p. 581). Una consulta colectiva relativa al mal comportamiento de un misionero, realizada en Córdoba en 1736, también recurría a la obra de Suárez, aunque en este caso la resolución se aplazó “para

que se viesen los Doctores sobre el punto”.⁸ Francisco Suárez (1548-1617) era tal vez el moralista más citado por los jesuitas, además de uno de los fundadores del probabilismo. El visitador Andrés de Rada (1601-1672), en 1667, recomendaba a los misioneros revisar particularmente a Tomás Sánchez (1550-1610), especialmente conocido por su tratado sobre el matrimonio.⁹ Una carta del provincial Agustín de Aragón (1609-1678), dirigida a los misioneros de guaraníes en mayo de 1672, citaba a “los Padres Suarez, Laiman, Buzembau y otros grauissimos Dotorers”,¹⁰ en referencia a Francisco Suárez, Hermann Busenbaum (1600-1668) y Paul Laymann (1574-1635).

7.2.2. *La persecución bibliográfica*

Las autoridades encargadas de la expulsión anatemizaron el probabilismo sin fisuras. Esto no se debió a miramientos teológicos, sino más bien a que el esquema probabilista de razonamiento podía eventualmente utilizarse para justificar la desobediencia al rey. De hecho, podría decirse que existía una conexión (a veces sutil) entre la teología moral probabilista, las

⁸ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 69, “Consultas desde 1731 hasta 1747”, f. 51v.

⁹ BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, Andrés de Rada, “Carta comun de Su Reverencia del Padre Provincial para todos lo[s] Padres de estas reducciones del Parana y Uruguay” (29 de diciembre de 1667), en “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 44.

¹⁰ BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, Agustín de Aragón, “Carta del Padre Provincial Agustín de Aragón a los Padres Misioneros su fecha 8 de maio de 1672”, en “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, p. 80. Existe un corpus reducido de documentos inéditos que exhiben la aplicación de doctrinas morales en la administración de las reducciones de guaraníes y la provincia del Paraguay, todavía poco conocidos. Entre estos documentos cabe mencionar: MM, Arm. B, Caja 17, P. 1, N°29, “Duda Unica. Acerca de la descomunion reservada al Señor Arsobispo metropolitano sobre el pleito deste colegio del Paraguay sobre si se puede absolver o no el Señor Teniente General Joseph Abalos y Mendoza este año de 1704” (1704), aparentemente redactado por un jesuita de la provincia (aunque el documento no está firmado); AGN, Sala IX, 7-1-1, “Duda. Preguntase: si será contra la inmunidad política el pedir la alcaba a los clerigos?” (sin fecha) y “Caso. Un chiste [sic, por chasqui] o marchante ira recibiendo de un tendero y vendiendo varios generos...” (sin fecha); AGN, Sala IX, 7-1-2, Ignacio de Arteaga, “Respuesta a un caso que propuso el obispo Don Fray Gabriel de Arregui sobre una dispensacion de un matrimonio” (entre 1713 y 1716) y “Preguntase si podrá el Superior dela Compañia dispensar en el primer grado de afinidad” (posterior a 1757); AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 287, número 4307, Francisco Lupercio Zurbano, “Parecer del Padre Francisco Lupercio de Hurbano [sic] sobre los matrimonios delos indios guaranies...” (12 de octubre de 1645); AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 351, número 6055, “Resolucion a las dudas que se propusieron por el Padre Antonio Garriga visitador y viceprovincial de la Provincia del Paraguay sobre los tratos o cambios que se solian practicar en esta Provincia” (entre 1709 y 1713); y AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 351, número 6082, “Breve resolucion de una duda” (sin fecha). A primera vista, los documentos exhiben los conocimientos de los jesuitas —capaces de listar y citar múltiples referencias para justificar sus resoluciones— en el plano de la teología moral y el derecho, campos íntimamente conectados entre sí. Pero todavía es necesario estudiar en qué medida aplicaron razonamientos de corte probabilista y, sobre todo, si las resoluciones presentadas participan de una suerte de laxitud moral o no. Para la provincia del Paraguay en su conjunto, una carta de Andrés de Rada constituye un documento excepcional, porque en ella el visitador Rada respondió múltiples dudas morales aplicando argumentos probabilistas, con el objetivo de “suplir la falta que ay de libros en los colegios”, una falta evidentemente anterior a la expansión de las bibliotecas que tuvo lugar en el siglo XVIII. Véase BNE, Sala Cervantes, Mss. 6976, “Carta del Padre Provincial Andres de Rada en respuesta de algunas dudas” (15 de agosto de 1667), en “Cartas de los Padres Generales y Provinciales”, pp. 52-56.

teorías populistas del poder y la soberanía y la defensa de la jurisdicción del Papado, un conjunto de ideas que están bien ejemplificadas en el recién mencionado Suárez. Las teorías populistas sostenían que el pueblo era el depositario del poder —proveniente de Dios— y que solo mediatamente y con consentimiento ese poder era delegado en reyes y príncipes. Al mismo tiempo, estas teorías postulaban que el Papa tenía supremacía sobre los poderes temporales de los reyes —en función de su carácter trascendente— y eventual potestad para deponerlos.¹¹ Uno de los probabilistas jesuitas por excelencia, el alemán Hermann Busenbaum, defendió la posibilidad de tiranicidio (García Gómez, 2010, p. 200).¹² El “probabilismo”, el “tiranicidio” y el “regicidio” concentraron así las críticas que los funcionarios de la Corona española realizaban a estas ideas. En el primer documento público con argumentos para la expulsión, el Consejo Extraordinario que gestionó el extrañamiento denunciaba efectivamente la “relajación de las Doctrinas morales” que posibilitaba el probabilismo (Miranda & Giménez López, 2013, p. 62). En paralelo, también señalaba que en varias regiones de misión los jesuitas se habían “apoderado de la Soberanía” (Miranda & Giménez López, 2013, p. 64), que en “el Uruguay salieron a campaña con Ejércitos formados a oponerse a los de la Corona” (Miranda & Giménez López, 2013, pp. 64–65) y que el “Espíritu de fanatismo, y de Sedición” de la orden contribuía “al engrandecimiento del Ministerio de Roma” en detrimento de los intereses reales (Miranda & Giménez López, 2013, p. 67). Campomanes también establecía un vínculo entre probabilismo, desobediencia y revoluciones, y apuntaba que la doctrina era “incompatible con la tranquilidad y subordinación de los pueblos” (Sánchez-Blanco, 2002, p. 86).

¹¹ Los jesuitas estaban lejos de sostener mayoritariamente la supremacía papal. Varios miembros de la Compañía de Jesús pueden considerarse regalistas en el sentido de que defendían con sinceridad las potestades de los reyes y príncipes temporales, incluso aunque esto implicase enfrentarse con Roma, como sucedía a menudo en el caso de los confesores reales. En el Paraguay, el regalista más destacado fue Domingo Muriel, superior de la provincia en el exilio (Melai, 2012, pp. 152–168).

¹² Dejando de lado las implicancias sobre la legitimidad del poder que se desprenden de las teorías populistas más respetadas, como la de Francisco Suárez, es ciertamente posible interpretar que algunos pensadores de la orden defendieron el derecho al regicidio. Juan de Mariana fue uno de los jesuitas típicamente acusados por esta razón. Mariana había comentado en *De rege et regis institutione libri tres* (primera edición: Toledo, 1599) la idea de que un pueblo oprimido puede levantarse en contra de su opresor y se había referido, de manera aprobatoria, al asesinato del rey Enrique III de Francia (1589) (Bom, 2019). Pero ni de Busenbaum ni de Mariana se desprende que los jesuitas en conjunto defendiesen estas posturas. El libro de Mariana, de hecho, generó una gran polémica y después de otro regicidio que tuvo lugar en Francia (el de Enrique IV, en 1610) el general Acquaviva prohibió a los jesuitas “decir o escribir que es lícito a cualquier persona, con cualquier pretexto de tiranía, matar a los reyes o príncipes o maquinárselos la muerte” (Scorraille, 1917, p. 174). En su investigación sobre las bibliotecas de los colegios jesuitas españoles, García Gómez destacó la presencia de Busenbaum al mismo tiempo que la ausencia de Mariana (García Gómez, 2010, pp. 183–215), algo que no es extraño si se considera que circularon muchas ediciones diferentes, e incluso corregidas y censuradas, del texto del jesuita alemán. Haciéndose eco del decreto de Acquaviva, un índice incompleto de órdenes de la provincia del Paraguay, correspondiente a la segunda mitad del siglo XVII, incluía un precepto que prohibía enseñar esta postura: “Opinion de tyranicidio, no se lea”. En AGN, Sala IX, 7-1-1, “Índice de las ordenes que se contienen en este volumen que va dividido en siete libros”, f. 16r.

No es de extrañar entonces que una cédula real de mayo de 1767 estableciese la prohibición de enseñar “la Doctrina del Regicidio y Tiranicidio”, aunque más no fuese “con título de probabilidad” (*Coleccion general de las providencias 1*, 1767, p. 145). Aunque acusar a los jesuitas *in toto* de defender el tiranicidio puede haber constituido una exageración, la monarquía no estaba errada en que el probabilismo era la doctrina moral característica de la Compañía. Las “librerías” jesuíticas, incluyendo las de las misiones, estaban atestadas de libros probabilistas, de manera que para las autoridades resultaba necesario depurarlas. La tendencia general fue entonces retirar los volúmenes probabilistas al distribuir las bibliotecas con diversos fines. Los funcionarios borbónicos quebraban así la integridad de las bibliotecas y, sobre todo, desmontaban uno de los engranajes centrales del carácter barroco-pragmático de estas “librerías”: los volúmenes útiles para las tareas pastorales de la administración sacramental y, en particular, de la confesión. En mayo de 1772, una orden para la península ibérica indicaba que se debían retirar además “aquellos libros que contengan máximas, y doctrinas perjudiciales á el Dogma, Religion, buenas costumbres, y regalías de S.M.”; asimismo, los “libros de la Escuela llamada Jesuítica, en quanto á la enseñanza, se han de reservar” (*Coleccion general de las providencias 4*, 1774, p. 45). Las mismas órdenes se replicaron en el Río de la Plata. Refiriéndose a los contenidos a dictar en una post-jesuítica Universidad de Córdoba, el Consejo Extraordinario señalaba que esto debía hacerse:

desterrando la doctrina de los regulares expulsos, y substituyendo la de San Agustih y Santo Thomas, y colocando (...) clérigos seculares (...) y en su defecto, religiosos, por ahora, que enseñen por la letra de Santo Thomas la teología, el Cano de Locis theologicis y la Teología moral de Natal Alejandro y de Daniel Concina, para desterrar la laxitud en las opiniones morales, recomendando lo mismo á los reverendos Obispos y á los Provinciales de las Ordenes de Santo Domingo, la Merced y San Francisco, para que se restablezca la moral cristiana y su pureza (Brabo, 1872b, p. 93; ver también p. 99).

En consecuencia, “los libros de los Regulares expulsos deben quedar suspendidos, y no enseñarse por ellos en la Universidad, ni en los estudios particulares” (Brabo, 1872b, p. 93). La persecución bibliográfica se extendió incluso a las reglas de la Compañía de Jesús, puesto que las órdenes señalaban que, para trasladar los volúmenes de las bibliotecas a nuevas ubicaciones e instituciones, debían exceptuarse “los libros de constituciones y régimen de la Compañía y sus autores teológicos ó morales, porque estos quedan suspensos hasta nueva

providencia” (Brabo, 1872b, p. 94). En efecto, los funcionarios consideraban que en volúmenes como las *Constituciones, Regulae Societatis Iesu e Institutum Societatis Iesu* también podían encontrar evidencia de las acusaciones sobre regicidio y tiranicidio. La mención de los “autores teológicos” —y anteriormente de los “libros de la Escuela llamada Jesuítica”— sugiere que la condena podía ser incluso más amplia y abarcar en conjunto los volúmenes asociados a la identidad corporativa de los jesuitas.

En el contexto de esta persecución, algunos integrantes de la sociedad colonial expresaron públicamente sus críticas al probabilismo. En el Río de la Plata esto no era algo por completo novedoso; ya durante los conflictos entre José de Antequera y Castro (1689-1731) y los jesuitas de Asunción —en el marco de la revolución comunera— se habían escuchado algunas críticas (Salinas & Folkenand, 2017, pp. 141–144; sobre el conflicto en general véase Avellaneda, 2014). En el momento mismo del extrañamiento en Córdoba, el obispo de Tucumán Manuel Abad Yllana (1717-1780) escribió una carta a los estudiantes residentes en el convictorio de Monserrat en que se refería críticamente a “Lacroix y Busembaum y demás turba de autores vuestros” (Furlong, 1952, p. 105). Otras ideas podían sufrir acusaciones similares: en 1768, el obispo de Buenos Aires Manuel Antonio de la Torre (1705-1776) criticaba “la presuncion de los PP., de que todo se lo saben con su ciencia media” (Brabo, 1872b, p. 180), en referencia a la doctrina sobre la gracia y el libre albedrío desarrollada por el jesuita Luis de Molina (1535-1600). En noviembre de ese año, el mismo obispo señalaba que los jesuitas:

se habían abrogado para si el ministerio de la Sacramental Penitencia y de la Predicacion Evangélica. La laxitud de su moral tenía siempre ocupados sus confesonarios de penitentes que, sin embargo de sus continuadas reincidencias, lograban de su acomodaticia theologia la absolucion que buscaban, sin las disposiciones necesarias (...) [así, en las misiones ganaba] cada día más terreno el desorden y relajacion de las costumbres” (Brabo, 1872b, p. 242).

Como lo sugiere esta última referencia, la crítica al probabilismo de los jesuitas se enlazaba con un cuestionamiento del estado de la disciplina, la moralidad y las costumbres en las reducciones de guaraníes, así como también con la creencia de que los jesuitas no respetaban los símbolos reales (Wilde, 2009b, p. 200). Diversas investigaciones sobre el contexto intelectual del Río de la Plata a fines del siglo XVIII confirman la extensión de ideas contrarias al probabilismo, por ejemplo en una figura de la talla de Juan Baltasar Maciel (1727-1788)

(Chiaramonte, 2013, pp. 52–54), en los debates y las “librerías” de la universidad de Córdoba bajo gestión franciscana (Benito Moya, 2012a; Llamosas, 2011, 2012) e incluso posiblemente en las bibliotecas personales del clero, aunque en este punto Roberto di Stefano ha señalado que no puede identificarse un perfil ideológico definido (Di Stefano, 2001, pp. 528–540). En cualquier caso, no es extraño entonces que también se buscase depurar los volúmenes de las bibliotecas misionales y no únicamente de las “librerías” de los colegios. En noviembre de 1771, el gobernador Vértiz solicitó a los encargados de las bibliotecas que habían pertenecido a la Compañía de Jesús que remitiesen un índice de los libros, con el objetivo general de “recoger los libros de doctrina relajada” (Benito Moya, 2012a, p. 22). En diciembre del mismo año, el gobernador de las misiones, Francisco Bruno Zavala, trasladaba esta tarea a sus subordinados:

Muy Señor mio: Siendo uno de los principales en cargos del Rey Nuestro Señor (que Dios guarde) el *que se recojan los libros de doctrina relajada que los regulares expulsos defendian y enseñaban*, es indispensable la practica de esta diligencia en que se esta entendiendo en la Ciudad de Buenos Ayres por medio de revisores inteligentes; y para se execu[te] con los que ay en esse pueblo, y se entregaron a V. P. R. se servira sin perdida de tiempo de *remitirme un yndice circunstanciado de los que ay [y] existen*, comprendiendo los nombre[s] de autores, los tratados otitulos de ellos, los tomos de que se compone cada obra, el año y lugar de sus impresiones, para remitirlo al Señor Capital General de estas provincias.¹³

Un inventario de este tipo permitiría a los funcionarios de la monarquía y de la gobernación de Buenos Aires estimar la importancia de estos libros dentro del conjunto de las bibliotecas y tomar decisiones al respecto. Gracias a esta orden, se conservan varios inventarios de libros jesuíticos de la década de 1770.¹⁴ Es evidente que en la sociedad colonial se había extendido una asociación entre los jesuitas y el probabilismo moral. Para limitar el despliegue de esta doctrina, las autoridades decidieron separar y desaprobar al menos una parte de los libros de

¹³ AGN, Sala IX, 17-4-4, Francisco Bruno Zavala, “Muy Señor mio: Siendo uno de los principales en cargos...” (18 de diciembre de 1771), f. 1r.

¹⁴ La mayoría de estos documentos carece de fecha, pero al menos uno fue realizado en enero de 1772. Infiero que los restantes fueron producidos en la misma época. Se localizan en AGN, Sala IX, 7-1-1, 17-4-4 y 18-6-6. Para más detalles ver la introducción. Los autores de los inventarios —a menudo los propios sacerdotes y religiosos encargados de las parroquias— no siguieron a rajatabla el comando de Zavala. En vez de listar los libros “de doctrina relajada”, enumeraron todos los textos de autoría jesuítica. Es posible que los curas estableciesen una asociación general entre los jesuitas y la “relajación”.

las bibliotecas, no solo de los textos probabilistas sino también de los volúmenes de reglas e incluso de otros asociados a una vaga “escuela jesuítica”. Si bien no hay evidencia de que estos volúmenes hayan sido físicamente destruidos, su uso estaba virtualmente prohibido. De este modo, la utilidad de las bibliotecas para la gestión de la vida cotidiana en las misiones, incluyendo la administración sacramental, se veía seriamente reducida, y con ella su utilidad práctica. De manera similar, volúmenes que antes servían para reforzar la identidad de los jesuitas —las reglas, que se leían colectivamente— quedaban anulados. La persecución fue por lo tanto el primer factor que contribuyó al ocaso de las bibliotecas misionales. Como explicaré a continuación, hubo también varios otros.

7.3. El traslado de volúmenes de Candelaria y la génesis de la Biblioteca Pública de Buenos Aires

7.3.1. Órdenes de reubicación de libros

Al mismo tiempo que tenía lugar esta persecución, hubo intentos por trasladar varios libros hacia nuevas ubicaciones y destinos, que a escala de toda la monarquía hispánica generaron una amplia dispersión de los papeles y documentos jesuíticos (Eguía Ruiz, 1944, 1951; Page, 2000). En el caso de las reducciones de guaraníes, este tipo de reapropiación implicó movilizar al menos una biblioteca hacia Buenos Aires. En el marco de una política ilustrada asociada a la constitución de una esfera pública, los volúmenes de las grandes “librerías” misionales podían cumplir un nuevo papel. Desde luego, el traslado y el cambio general en la orientación intensificó el proceso de desmembramiento y ocaso de las bibliotecas misionales. Como lo he indicado, los preceptos emanados desde Madrid insistían en que las “librerías” jesuíticas debían ser destinadas o a bibliotecas públicas o a instituciones educativas, particularmente universidades. Esto último fue lo que sucedió (aunque muy parcialmente) en Córdoba: tras varios años inutilizada, una parte de la biblioteca del Colegio Máximo de la ciudad fue entregada a la universidad, gestionada por los franciscanos (Benito Moya, 2012a). Más allá de algunas menciones aisladas, los funcionarios del Río de la Plata en general no percibían utilidad alguna en mantener las bibliotecas en las reducciones, lo que representa un signo claro de las transformaciones que estaban teniendo lugar en las misiones. Pero en la región no había ninguna biblioteca pública o universitaria que pudiese recibir los fondos. Por eso, la principal propuesta para los libros (o para una parte de ellos) fue trasladarlos a Buenos Aires.

Capítulo 7

Antes de que se concretase la expulsión en las misiones, las máximas autoridades del Río de la Plata ya discutían la posibilidad de constituir una biblioteca pública en dicha ciudad. En una carta dirigida al Conde de Aranda en septiembre de 1767, Bucareli señalaba que los dominicos “se podían hacer cargo” de las “librerías” jesuíticas, pero “con la obligación de mantenerlas como bibliotecas francas, para el uso del público, según se practica en esa corte y en otras partes”. Bucareli se refería aquí, sobre todo, a la Real Biblioteca de Madrid, establecida a comienzos del siglo XVIII y que, con el paso del tiempo, se convirtió en la actual Biblioteca Nacional de España. Ante la ausencia de integrantes de la Orden de Predicadores capacitados para encargarse de las “librerías” y dictar cátedras universitarias, Bucareli solicitaba al Conde de Aranda que “haga venir cincuenta ó sesenta religiosos hechos y en actitud de entrar desde luego á regentar cátedras y ejercer magisterios de novicios” (Brabo, 1872b, p. 89). El establecimiento de bibliotecas públicas era una política típicamente ilustrada y formaba parte del proceso de constitución de instancias de sociabilidad, debate y crítica propias de una esfera y una opinión públicas, que entonces se extendían también por impulso de la sociedad civil: salones, clubes, cafés, logias, sociedades literarias y, por supuesto, bibliotecas. Aunque estuvieron asociados sobre todo a ciertos círculos de las élites, en la conformación de estos espacios resultó clave la circulación de la cultura impresa y la extensión de la alfabetización (Chartier, 1994b, pp. 33–40; para América ver Ayrolo, 2007; Loaiza Cano, 2017). Por definición, estas bibliotecas se concebían como instituciones cuyo acceso era más amplio que el de las “librerías” semipúblicas de las órdenes religiosas —abiertas solo en el marco de las redes de sociabilidad que existían en torno a dichas órdenes (Parada, 2007, p. 31)—. Sin embargo, la propuesta de valerse de los libros jesuíticos para esto no se concretó en tiempos coloniales. En abril de 1768 —todavía antes de la expulsión en las misiones—, el Consejo Extraordinario encargado del extrañamiento proponía a Bucareli una jerarquía en la distribución de las bibliotecas, en que la constitución de una “librería” pública aparecía únicamente en último lugar:

Las librerías se deben aplicar á la Universidad en primer lugar, en segundo á los seminarios conciliares, y en tercero á los seminarios que van propuestos para curas y misioneros; y de los sobrantes se podrán suministrar los que parezca al Gobernador, á los padres Dominicos, Mercenarios y Franciscos [sic, por Mercedarios y Franciscanos], con calidad de que franqueen sus librerías al público (Brabo, 1872b, p. 94).

Las autoridades españolas repitieron las mismas órdenes los años posteriores. Así, en mayo de 1769 una instrucción establecía que se debían disponer los libros de los jesuitas “á favor de Universidades y Casas de Estudio” (*Coleccion general de las providencias* 2, 1769, p. 142). Una orden de mayo de 1772 sugería que los libros que no estuviesen ya destinados a algún fin debían usarse para constituir bibliotecas episcopales, en este caso públicas (*Coleccion general de las providencias* 4, 1774, pp. 17–20), al menos en la península. Pero la reiteración del planteo sugiere que, en el Río de la Plata como en otros lugares, se avanzaba poco en cualquiera de estas direcciones.

Ahora bien, ¿qué sucedió en concreto con los volúmenes misionales? La mayoría de los inventarios de las bibliotecas se concluyeron a mediados de 1768 y los libros permanecieron un tiempo allí, sin un destino claro, pero tal vez utilizados por los nuevos sacerdotes. Así lo mencionaba explícitamente Bucareli en un documento de 1770 (Brabo, 1872b, p. 303) y así lo indicó Gonzalo de Doblás (1744-1809), teniente de gobernador de Candelaria entre 1781 y 1785, quien señalaba que existió una decisión de dejar las “librerías” “al cuidado de los curas, así porque pueden tenerlas con mas aseo, como para que se aprovechen de la lectura de los libros útiles á su ministerio” (Doblás, 1785/1836, p. 74). Pero, a pesar de esto, muchos volúmenes se trasladaron, incluso en fechas tempranas. Los primeros en moverse fueron los textos de lenguas indígenas. Como lo indiqué en el capítulo 2, la evangelización en América se realizó recurriendo fundamentalmente a las lenguas generales. Ya en la primera mitad del siglo XVIII, la Corona empezó a exigir a los jesuitas que enseñasen la lengua española en las reducciones. La expulsión de los jesuitas dio lugar a dos políticas lingüísticas contradictorias: por un lado, el sostenimiento en el uso de las lenguas indígenas, pero con mayores controles: por el otro, una intensificación de la hispanización. En abril de 1768 el Consejo Extraordinario ordenó a Bucareli “recojer gramáticas, diccionarios y otras obras (...) *para que se reconozcan y perfeccionen*” (Brabo, 1872b, pp. 93–94, subrayado mío). A mediados de 1769, una cédula real estableció que se debían enviar a Madrid, desde América y Filipinas, “ejemplares de las Gramáticas, Diccionarios, y otros libros convenientes á la enseñanza de las Lenguas de Indios”, con el objetivo de instituir seminarios para la formación de misioneros en la propia península (*Coleccion general de las providencias* 3, 1769, p. 141). Reconocer, perfeccionar y unificar la enseñanza: sin rechazar todavía el uso de las lenguas indígenas, estas órdenes sugieren que las autoridades estaban descontentas y que exigían un mayor control en el uso de las mismas. Los libros efectivamente se trasladaron desde las misiones hasta Buenos Aires. Anteriormente mencioné una orden de Vértiz expedida en noviembre de 1771, relativa a inventariar libros de “doctrina relajada”, así como también una carta de Zavala de diciembre de ese año trasladando

esa responsabilidad a sus subordinados. Estos documentos también exigían listar los libros en lenguas indígenas:

Tambien seservira V. P. R. remitirme una razon exacta *de las gramaticas y diccionarios de lenguas de yndios que esten impresas o manoescritas*, todo lo qual confio V. P. R lo executara con aquel celo, puntualidad y exactitud que pide el servicio de ambas magestades, que estan interessadas en lo que en cargo y pongo al cuidado de V. P. R.¹⁵

En respuesta a este pedido, los sacerdotes de las misiones efectivamente incluyeron los textos en guaraní en los inventarios que realizaron a principios de la década de 1770. Pero, mientras que no existe evidencia de que los volúmenes de teología moral hayan sido trasladados, es claro que los libros en guaraní sí fueron entregados al gobierno central. Una carta de Zavala a Vértiz, firmada en Itapúa en febrero de 1772, anunciaba el despacho de “los libros, diccionarios y artes de la lengua guarani” en un “barco del pueblo de Loreto”, comandado por un cacique indígena. Iban allí más de 236 volúmenes, pertenecientes a las reducciones de Santiago, Santa Rosa, Nuestra Señora de Fe, San Ignacio Guazú, San Cosme, San Nicolás, San Luis, San Lorenzo, San Miguel, San Juan y Santo Ángel.¹⁶

Es posible que los libros efectivamente se trasladasen luego hacia España. Sin embargo, el seminario para enseñar lenguas indígenas nunca se estableció (Maeder, 2001b, p. 388) y desde 1770 la Corona modificó sensiblemente su postura respecto de las lenguas indígenas. En mayo de ese año, a raíz de comunicaciones provenientes de Nueva España y de un informe del Consejo de Indias, Carlos III expidió una cédula real —también conocida como la “Cédula de Aranjuez”— en la que exigía que “se extingan los diferentes idiomas de que se usa” en América y que “solo se hable el castellano” (Rosenblat, 2016, p. 127). Más tarde, una cédula de 1783 reforzaría el planteo. No resulta entonces sencillo interpretar el traslado de los volúmenes en guaraní en 1771-1772. Para fines de 1771, es probable que las autoridades del Río de la Plata ya conociesen la Cédula de Aranjuez y, por tanto, la voluntad real de limitar el uso de las lenguas indígenas. Tal vez pueda decirse que el traslado de los textos en guaraní fue resultado de dos motivaciones: por un lado, responder servicialmente a la cédula de mediados de 1769 que exigía trasladar estos libros a Madrid; por el otro, limitar las posibilidades de que los

¹⁵ AGN, Sala IX, 17-4-4, Francisco Bruno Zavala, “Muy Señor mio: Siendo uno delos principales en cargos...” (18 de diciembre de 1771), subrayado mío.

¹⁶ AGN, Sala IX, 22-9-6, Francisco Bruno Zavala, “Señor, en el Barco del Pueblo de Loreto Nombrado san Antonio despacho...” (febrero de 1772). La suma de volúmenes indicada en el documento es 236, pero el cajón de libros de San Lorenzo no fue registrado, de modo que el número sería levemente más elevado.

sacerdotes de las misiones utilizasen estas lenguas, por lo menos en tanto no hubiese una autorización expresa de la Corona.

Para las reducciones, de hecho, hay evidencia clara de una política de hispanización lingüística. En la memoria que Bucareli escribió —en agosto de 1770, seguramente antes de conocer la Cédula de Aranjuez— para Vértiz, su sucesor en la gobernación de Buenos Aires, mencionaba el interés de la Corona en que los indios aprendiesen español. Asimismo, establecía que “habrá en todos los pueblos una escuela” en que se enseñaría a los indios “la doctrina cristiana, á leer, escribir y contar en nuestro idioma” y en la que “no se permitirá que los muchachos hablen la lengua guaraní, durante el tiempo que asistan á sus distribuciones” (Bucareli, 1880/1880, pp. 309–310). Las autoridades indígenas redactaron varios textos en guaraní y en español (o solamente en español) en las décadas finales del siglo XVIII, lo que sugiere una extensión de este idioma entre los indios letrados, también visible en la *marginalia* citada al comienzo de este capítulo (Couchonnal & Wilde, 2014; Neumann, 2015). De todos modos, aunque las escuelas fueron efectivamente establecidas, la enseñanza del español fue problemática y los maestros se vieron envueltos en múltiples conflictos (el virrey del Río de la Plata decía en 1803 que “no han sido mas que unos Zanganos”: Lastarria, 1914, p. 47; ver también Melià, 1992, pp. 98–108; Morínigo, 1990). La política general de hispanización borbónica en América no logró resultados mucho mejores (Rosenblat, 2016, p. 128).¹⁷ Sea como fuere, los libros en guaraní representaban una proporción significativa dentro de las bibliotecas. Al removerlos de las reducciones, sea para unificar la enseñanza de las lenguas o para eliminarlas, la política de la Corona desarticulaba una vez más la coherencia y los contenidos de las “librerías”, desestructuraba su sentido y, en última instancia, quebraba el carácter pragmático y corporativo que las caracterizaba.

7.3.2. *El traslado de la biblioteca de Candelaria*

¹⁷ Ocasionalmente, algunas órdenes religiosas siguieron defendiendo el uso de las lenguas indígenas. En 1800, la Real Imprenta de Niños Expósitos de Buenos Aires dio a luz al catecismo bilingüe guaraní-español preparado por el franciscano José Bernal, “para uso de los curas Doctrineros de Indios de las Naciones Guaranies de las Provincias del Paraguay, Pueblos de Misiones del Uruguay y Paraná, Santa Cruz de la Sierra, naciones de Chiquitos, Mataguayos, y Provincias de San Pablo de los Portugueses, e instruccion de los mismos Pueblos” (Bernal, 1800). Bernal, que en el momento de la edición estaba a la cabeza de la provincia franciscana de Nuestra Señora de la Asunción, se valió desde luego de algunos textos redactados en el siglo XVI por el también franciscano Luis de Bolaños. El libro se imprimió con todas las licencias necesarias, pero cabe destacar que se conserva un manuscrito, confeccionado aproximadamente en 1789, que posee una “Aprobacion” para circular de modo manuscrito otorgada por Juan José Arce, un sacerdote de Corrientes: PR, II, 2919, José Bernal, *Cathesimo en Guarani, y Castellano* (c. 1789).

¿Qué sucedió con los demás libros? Al parecer, los funcionarios se esforzaron por reutilizar exclusivamente la biblioteca de Candelaria, seguramente por sus grandes dimensiones. En la década de 1770 tuvo lugar un largo conflicto que enfrentó al gobernador de las misiones, Zavala, con el gobernador de Buenos Aires y posterior virrey del Río de la Plata, Vértiz. En el marco general de esta disputa, Zavala y Francisco Piera, nombrado gobernador interino de algunos pueblos, encargaron en 1777 al cura de Candelaria —el mercedario Vicente Calvo de Laya— la confección de un inventario detallado de la biblioteca, que hasta entonces nunca se había completado. Calvo de Laya y su ayudante catalogaron tanto la biblioteca central como la que se ubicaba en el aposento del Padre Superior de misiones, que ya figuraba en el inventario original de 1768.¹⁸ Esto significa que en una fecha como 1777 la mayoría de los libros de Candelaria no había sufrido ningún traslado. Incluso los textos en guaraní estaban todavía allí, a pesar de las órdenes para su movimiento de 1771-1772.

Fue el administrador general de las misiones con residencia en Buenos Aires, Juan Ángel Lazcano, quien manifestó un mayor interés por trasladar la “librería” de Candelaria a la ciudad del Río de la Plata. Lazcano explicaba que “en aquellos establecimientos [la biblioteca y la botica] no sirven de otra cosa que para su deterioridad”. A mediados de 1779 ordenaba remitir gran parte de la biblioteca a Buenos Aires, “para precaber su total perdida, y que las temporalidades no sufran de este quebranto”.¹⁹ Los volúmenes fueron efectivamente remitidos y, en la para entonces capital del Virreinato del Río de la Plata, se guardaron en un depósito de la Junta de Temporalidades, tal vez en la actual Manzana de las Luces, por lo menos entre 1779 y 1783. Como relata Ramón Gutiérrez, este último año Alfonso Sotoca, director de la Imprenta de Niños Expósitos —la primera establecida en Buenos Aires—, solicitó que le fuese entregada la biblioteca de Candelaria, no para utilizar los libros, sino para venderlos en el propio establecimiento (R. Gutiérrez, 2004). Sotoca explicaba que “halla que puede facilitarseles la libreria que tenia en el pueblo de la Candelaria el superior de los expatriados, que en el dia está encajonada”, pues “colocandose para su venta en los estantes dela libreria de dicha imprenta y de quenta de estos Espositos se podrá hir saliendo de todo” (en que “todo” refiere a los

¹⁸ La existencia o no del inventario de la biblioteca central de Candelaria en 1777 fue parte del conflicto en que estuvo involucrado Zavala. Este afirmó haber guardado una copia del mismo en el archivo central, pero Juan Ángel Lazcano insistía desde Buenos Aires en que el inventario no estaba allí. El documento que actualmente se conserva en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires es una copia personal provista por Zavala en el marco del conflicto: AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”.

¹⁹ AGN, Sala IX, 17-3-6, Juan Ángel Lazcano, “Excelentissimo Señor Virrey. Juan Angel de Lazcano administrador General de los Pueblos de Indios Guaranis del Uruguay y Parana y como mas haria lugar en derecho ante...” (junio de 1779), dentro del cuadernillo “Instancia del Administrador General pidiendo se agreguen los inbentarios obrados enel pueblo de Candelaria...” (1777-1783).

problemas económicos de la imprenta).²⁰ La biblioteca interesaba exclusivamente por su valor mercantil y no por sus contenidos. Pero Bruno Rivarola, procurador síndico general de las misiones (una suerte de defensor oficial de las reducciones), rechazó tajantemente la solicitud, argumentando:

Que la librería que se solicita [para la Imprenta de Niños Expósitos] parece mas propio aplicarse á la universidad, ó á alguno de los colegios que se hán de extablecér, porque los niños solo la necessitarán para reducirla á dinero, y la universidad y colegios para el uso de sus alumnos.²¹

En paralelo, la Junta provincial de Temporalidades —nombre que adoptó la institución que administraba los bienes jesuíticos entre 1770 y 1785 (Maeder, 2001b, pp. 31–39)—, integrada por Diego de Salas, Juan Cayetano Fernández de Agüero y Gregorio Ramos Mejía, señalaba que al venderse “perderían casi todo su valor, por ser libros mui usados”; proponía construir con ellos, en cambio, una biblioteca pública, sugerencia que como señalé ya había sido expresada varias veces en el Río de la Plata:

siendo del agrado de Vuestra Excelencia se podrá formar con ellos [con los libros] y con los demás que se hagan traer de las bibliothecas de los otros colegios una [biblioteca] que sea publica y que acomodada en parte al cuidado de un bibliothecario real con sueldo y bajo la instruccion y requisitos convenientes sirba para el provecho general de los que se dedican a las letras, y siendo esta aplicacion tan importante espera esta Junta que será de la aceptacion de Vuestra Excelencia.²²

Para mediados de la década de 1780, entonces, las propuestas de reubicación de la biblioteca de Candelaria seguían siendo las mismas que en el momento de la expulsión. En 1785, el teniente de gobernador de Candelaria Gonzalo de Doblas proponía constituir una

²⁰ AGN, Sala IX, 17-3-6, Alfonso Sotoca, “Excelentissimo Señor: Don Alfonso Sotoca, director de esta Imprenta de Niños Espositos...” (octubre de 1783), dentro del cuadernillo “Instancia del Administrador General pidiendo se agreguen los inbentarios obrados enel pueblo de Candelaria...” (1777-1783).

²¹ AGN, Sala IX, 17-3-6, Bruno Rivarola, “El Procurador Síndico General há visto las representaciones...” (octubre de 1783), dentro del cuadernillo “Instancia del Administrador General pidiendo se agreguen los inbentarios obrados enel pueblo de Candelaria...” (1777-1783).

²² AGN, Sala IX, 17-3-6, Diego de Salas, Juan Cayetano Fernández de Agüero y Gregorio Ramos Mejía, “Recibido en esta Junta el Superior Decreto de Vuestra Excelencia para que se le hinformase...” (diciembre de 1783), documento final del cuadernillo “Instancia del Administrador General pidiendo se agreguen los inbentarios obrados enel pueblo de Candelaria...” (1777-1783)

biblioteca grande en este pueblo —¿tal vez para suplantar a la trasladada a Buenos Aires?— y mover el resto de los volúmenes a la capital del Río de la Plata, completando así la reapropiación de los libros:

De las librerías de todos los pueblos pudiera formarse una muy buena para el colegio de la Candelaria y, dejando en cada pueblo aquellos libros que a los curas pudieran servirles para el preciso ejercicio de su ministerio, remitir los restantes a Buenos Aires para que allí se vendiesen, aunque fuera a bajo precio, y con su importe comprar las obras modernas que se necesitasen para la librería del colegio (Doblas, 1785/1836, p. 97).

Cinco años más tarde, Félix de Azara (1746-1821) confirmaba que la biblioteca de Candelaria se había trasladado, mientras que las restantes “librerías” permanecían en las reducciones, puesto que señalaba que “[a]demás de la pequeña librería que cada cura tenía en su Pueblo, había una mayor que poco ha pasó á Buenos-Aires, con la idea de que no se perdiese” (Azara, 1790/1904, p. 95).

El rastro de la “librería” de Candelaria se pierde en la década de 1780. Sin embargo, como señalé al comienzo de esta investigación, algunos de sus volúmenes se encuentran hoy en día en la Biblioteca Nacional, en Buenos Aires. En su investigación sobre los orígenes y antecedentes de la Biblioteca Pública de Buenos Aires (denominación de esta institución hasta la segunda mitad del siglo XIX), Alejandro Parada estudió en detalle las tendencias en pos de la constitución de una biblioteca pública que existían en el Río de la Plata en las décadas finales del período colonial (Parada, 2009), algo que por lo demás es evidente en las órdenes emanadas a raíz de la expulsión de los jesuitas. Aparte de las donaciones particulares y del conocido aporte de la biblioteca de Manuel Azamor y Ramírez (1733-1796) para la constitución de la Biblioteca Pública, es claro que también se utilizaron muchos volúmenes de proveniencia jesuítica para conformar el caudal inicial, sobre todo de Buenos Aires y Córdoba, aunque no solo (Parada, 2009, p. 153).²³ La “librería” de Candelaria se conservaba por entonces en Buenos Aires, con lo que probablemente sus volúmenes hayan engrosado los fondos iniciales. El traslado ejemplifica una evidente reapropiación de los conocimientos jesuíticos: volúmenes que una vez habían nutrido tareas pastorales, una vida cotidiana misional disciplinada y la

²³ El punto fue parcialmente mencionado en las investigaciones clásicas sobre el origen de la Biblioteca Pública de Buenos Aires (Groussac, 1967; Levene, 1938; Sabor Riera, 1974; Torre Revello, 1943; véase asimismo el trabajo más reciente de Maggio-Ramírez, 2021).

construcción de la reducción como un espacio solemne y cristiano servían a principios del siglo XIX a una institución que se regía por los ideales ilustrados y revolucionarios de formación cultural de los ciudadanos, en el marco más general de una pérdida de hegemonía religiosa (Parada, 2009, pp. 102–109). Podría señalarse incluso que la “librería” de Candelaria, al menos en tanto que biblioteca misional, fue una víctima de la secularización borbónica (y, más tarde, revolucionaria). Aunque eventualmente pudieran seguir utilizándose para redactar, por ejemplo, un sermón, los libros pasaron a cumplir en general un nuevo rol, en un contexto muy diferente al de las misiones. Ahora bien, el traslado a Buenos Aires no fue el único destino posible de los libros. La situación de crisis y decadencia de las reducciones estimuló también reapropiaciones de signo diferente, que manifiestan el alcance y la autonomía de las prácticas letradas que se habían extendido entre los indígenas.

7.4. La dispersión de los libros y la decadencia de las bibliotecas

Como cualquier objeto material, los libros están sometidos a procesos constantes de evolución y transformación (Ingold, 2013). La organización y la constitución de bibliotecas —con sus reglas de limpieza y cuidado— conforman fuerzas que impiden el desgaste propio de los volúmenes. En consecuencia, es lógico que cuando dicha organización entró en crisis, la propia materialidad de los libros se viese afectada. La idea de que las misiones fueron abandonadas inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas ha perdido consenso historiográfico, pero es imposible negar que entre el extrañamiento y principios del siglo XIX hubo un proceso continuo de despoblamiento y decadencia (Maeder, 1992; Poenitz & Poenitz, 1993; Wilde, 2009b, pp. 265–305). Las reducciones perdieron la mitad de la población en este período. Los guaraníes huyeron hacia la campaña circundante, engrosando el número de “gauchos”, de población dispersa y de trabajadores conchabados en las estancias. Como no podía ser de otra manera, las iglesias y la vida religiosa interna de las reducciones no escaparon a la situación general de decadencia, incluso si algunos indios retornaban periódicamente para participar de los rituales de la misión. La “elevación particular” a que habían llegado las misiones en términos materiales y ornamentales, señalaban los funcionarios borbónicos, ya no existía en las décadas finales del siglo XVIII (Wilde, 2009b, p. 304).

Por lo que refiere a las bibliotecas, las autoridades reconocieron que, después de la expulsión, los libros ya no se encontraban en óptimas condiciones. Una simple recorrida por los inventarios realizados en 1768 sugiere que pocos volúmenes estaban entonces dañados o

en mal estado, algo que quizás podría asociarse a las prácticas de reparación que mencioné en el capítulo anterior. En 1785, Doblaz ya brindaba un panorama claro del desgaste material de los libros y, consecuentemente, de la decadencia de las bibliotecas, las cuales estaban:

muy deterioradas, y de las que faltan muchos libros por la facilidad de prestarlos y descuido en recogerlos; de modo que rara de estas librerías se hallará hoy en buen estado, porque el polvo, los ratones y otras sabandijas las han menoscabado, y muchas obras truncadas por haberse perdido parte de sus libros (Doblaz, 1785/1836, p. 74).

El inventario de la biblioteca central de Candelaria, realizado en 1777, abunda en referencias a volúmenes en mal estado. Así, por ejemplo, había libros “averiados”, “comido de ratones”, “maltratados”, “sin principio ni final”, “averiados en la esquina”, “apolillado”, “averiados de ratones”, etc.²⁴ Este inventario también informaba que el techo de la biblioteca se había derrumbado y que la lluvia había arruinado muchos volúmenes. Francisco Bruno Zavala describía detalladamente este hecho puntual, tal vez el único que se ha registrado en la documentación de los mucho similares que debieron haber afectado a otros pueblos:

estos libros que estan averiados en las esquinas aprocido de la humedad que han persevido las tablas del reboque que se ha caido en ellas, de una gotera bien vicible, por estar enfrente de la ventana que estava abierta, la que no sea compuesto, como tampoco lo que se reconocia desde afuera estava undido del techo, por averse quebrado algunas tijeras por no averse compuesto otras goteras que tambien se beyan claramente desde la ventana, de que resultó caerse parte del techo la noche misma del dia 3 del presente mes de septiembre [de 1771], en que obligue a este pueblo, con lo que se livertó se perdieran los libros que estaban devajo del techo que cayo, los que heran los canonistas, mathematicos y parte de los libros espirituales, como se han perdido una porcion de libritos en octabo de lengua guarani intitulos *Ara Poru aguyey*, que estaban en la ultima divicion sobre la mesa en que estan los libros theologicos, loque procedio dela mencionada gotera que esta enfrente de la ventana por estar dichos libritos arrimados a la pared y la agua y humedad se fue filtrando por ellos.²⁵

²⁴ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, ff. 9r, 11r, 15v, 16v y 38r-v. Los ejemplos podrían multiplicarse.

²⁵ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Imbentario de las piezas...”, ff. 16v-17v, subrayado original.

Capítulo 7

Varios de los ejemplares de libros misionales que se han conservado al día de hoy tienen marcas de humedad y del ataque de polillas, pececillos de plata y otros insectos (Imágenes 7.II y 7.III, véase también Imagen 6.IX, en el capítulo anterior, que contiene una mancha de humedad).²⁶ Es imposible saber en qué momento exacto de las “biografías” de estos libros el clima y las alimañas dañaron sus páginas. Pero en cualquier caso es claro que el período post-expulsión conllevó una liberación de fuerzas materiales tendientes a su desgaste y destrucción.

²⁶ BN, TES3A143203, Juan de Pineda, *Los treinta libros de la monarchia ecclesiastica* (1594, cuarto volumen); y BN, TES3A133111, Pedro Vicente de Marcilla, *Paraphrasis intertexta editioni vulgatae in Pentatevchvm Moysi* (1610).



Imagen 7.II. Página comida por polillas en el cuarto volumen de Los treinta libros de la monarchia ecclesiastica (1594) de Juan de Pineda.



Imagen 7.III. Marcas de polilla vistas desde el canto inferior en Paraphrasis intertexta editioni vulgatae in Pentatevchvm Moysi (1610) de Pedro Vicente de Marcilla.

Millares de volúmenes permanecieron año tras año en las bibliotecas misionales, probablemente sin ningún uso ni cuidado. Un inventario de Candelaria realizado en noviembre de 1800 todavía menciona alrededor de medio millar de libros, que estaban en “un estante, encima de una mesa”. Se trataba de “[q]uarenta y nueve vocabularios, thesoro[s] de la lengua guarani, mui viejos y estropeados”, “[q]uatrocientos treinta y nueve libritos en guarani, titulados Araporu, o buen uso del tiempo, sin forros, y mui inutilizados” y unos pocos volúmenes más.²⁷ Los libros estaban, pues, “viejos”, “estropeados” e “inutilizados”, igual que muchos otros objetos destruidos y desgastados de esta reducción: “medezinas inútiles”, “varios votes de medizinas inútiles”, “cinco anteojos de larga vista, algunos sin vidrio y varias piezas inútiles de Astronomía”, “[u]n altar portátil mui estropeado”, “tres gloves de madera, mui estropeados”. “seis mapas de varias provincias, mui mal tratados”, etc.²⁸ Algunas bibliotecas misionales siguieron existiendo hasta entrado el siglo XIX, incluso tras el despoblamiento general de las reducciones (Maeder, 1992; Wilde, 2009b, pp. 265–387). Hacia 1845, el belga Alejandro Baguet —que realizó un viaje desde Rio de Janeiro hasta el Paraguay, actuando como intérprete de un hombre de negocios estadounidense— visitó el pueblo de Itapúa. Allí los pobladores le enseñaron “algunos manuscritos, entre los cuales estaban una gramática y un catecismo en guaraní” (Nagy & Pérez-Maricevich, 1969, p. 168). El viajero Adolfo de Bourgoing recorrió la región a fines del siglo XIX. Acerca de su visita a la reducción de Trinidad (actualmente Paraguay) escribió:

Habían [sic] allí grandes librotos empolvados, riquísimos misales, y obras latinas muy voluminosas sobre diversas ciencias; pero ninguna que tratara en particular de este Continente. En uno de esos pesados volúmenes, pude leer en su portada esta inscripción hecha con muy linda letra, quizás por algún colegial: “De la Trinidad—1765” (Bourgoing, 1894, p. 407).

Aunque evidentemente algunos libros permanecieron en las misiones, otros —quizás la mayoría— se dispersaron o fueron reapropiados por los indios, que en ocasiones tenían amplias competencias letradas. Paradójicamente, la “liberación de la escripturalidad indígena” (Neumann, 2015; Thun, 2003) fue un proceso que contribuyó a la decadencia de las bibliotecas,

²⁷ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 299, “Imbentario de los muebles, utiles y otros efectos que existen en este pueblo de Candelaria, capital dela provincia de Misiones de Indios Guaranis”, f. 1r.

²⁸ AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, 299, “Imbentario de los muebles, utiles y otros efectos que existen en este pueblo de Candelaria, capital dela provincia de Misiones de Indios Guaranis”, f. 1r y 2v. Los ejemplos podrían multiplicarse.

de manera similar a la documentada apropiación indígena de la cultura escrita que tuvo lugar en otras misiones jesuíticas después de la expulsión, particularmente en Moxos y Chiquitos. Según la investigación de Akira Saito, en Moxos los indios de fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX desarrollaron un sistema de “administración privada del documento”. Conservaron algunos escritos y libros originalmente alojados en las residencias de los jesuitas —sobre todo los asociados a la música y las prácticas religiosas y litúrgicas—, los transcribieron y reprodujeron y los heredaron de padres a hijos. Varios documentos que hoy en día se encuentran en los archivos fueron hallados a lo largo del siglo XX en manos de familias indígenas (Saito, 2005). La información para las reducciones de guaraníes es fragmentaria, pero no inexistente. En 1777, después de que la lluvia afectase a los libros de la biblioteca de Candelaria, Zavala ordenó a la población indígena del pueblo que renovase “las maderas” y que arreglase “las goteras”. De “los averiados por las goteras”, informa el inventario, veinte ejemplares de *Ara Poru aguñey haba*:

se allan que estan legibles y los demas estan inservibles y de ellos *se han entresacado algunos* que estaban algo legibles los que *se han repartido a los indios* de este pueblo para que los aprovechen para su bien espiritual, y por recompensa de aver compuesto el techo de esta libreria y los que se han repartido seran de cuarenta a sinquenta tomos.²⁹

No es casual que los libros entregados a los indios, en pago por su trabajo, fuesen textos en lengua indígena. El mercedario Inocencio Cañete mencionó a principios del siglo XIX que un anciano guaraní, llamado Sariguá, le comunicó que “tenía los santos evangelios traducidos del latín a su idioma” y que los sabía de memoria (Wilde, 2009b, p. 131). Es sumamente improbable que un indio poseyese la Biblia (“los santos evangelios”) traducidos al guaraní; probablemente Sariguá se refería a un texto religioso, que podría ser el *Ara Poru aguñey haba* o bien la *Explicacion de el catechismo en lengua guarani* escrita por Nicolás Yapuguay. Como desarrollé en el capítulo 2, la expresión indígena para “Biblia” y para otros textos religiosos es la misma (*Tûpã quatiá*). Contemporáneamente, un viajero francés conoció a un anciano indio ciego de las reducciones del río Uruguay, que poseía un ejemplar de la *Explicacion de el catechismo en lengua guarani*, quien recitaba su contenido de memoria, aunque “para contribuir a la seriedad de la enseñanza, pasaba las páginas del libro” que desde luego ya no

²⁹ AGN, Sala IX, 17-3-6, Zavala, Piera y Calvo de Laya, “Inventario de las piezas...”. f. 38v, subrayado mío. El uso de los libros como “elementos de pago” durante la época colonial en el Río de la Plata ha sido comentado por Rípodas Ardanaz (Rípodas Ardanaz, 1999, p. 254).

podía leer (Brignon, 2017, p. 201).³⁰ Miguel Vicente López, uno de los primeros jesuitas en regresar al Paraguay en 1845, visitó las antiguas reducciones y se entrevistó con los indígenas, a quienes “les hacía traer sus libros de devoción y en todo hallaba monumentos del celo y de las santas fatigas de nuestros Padres” (Telesca & Perrone, 2014, p. 126).

Las prácticas letradas de la población contribuyeron a la conservación de los libros en el marco de una dispersión material general. Los indios tomaban los volúmenes que les interesaban de las bibliotecas, sobre todo los escritos en guaraní; esto permitió que algunos libros estén hoy en bibliotecas y archivos, pero al mismo tiempo fue un factor que sin duda contribuyó a la decadencia global de las “librerías”. Las huellas de esta reapropiación —de la que también participaron criollos— son visibles en varios ejemplares. El volumen *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad* (Alcalá de Henares, 1601), de José de Jesús María, posee una *marginalia* que indica la fecha de “1801” en la hoja de guarda; en la página de cortesía —la hoja en blanco que precede a la portada— figuran nombres propios (“Sevastian”, “Francisco”) y en la portada tiene un exlibris manuscrito tachado, probablemente también de principios del siglo XIX: “Es de Don [ilegible] Rodriguez”.³¹ En la portada de *Arithmeticae libri duo: Geometriae* de Pierre de la Ramée (Basilea, 1569) se anotó “Antonio Co[ilegible] Pinto”, que posiblemente refiera a un dueño posterior a los jesuitas.³² El caso de un *Vocabulario de la lengua guarani* (Santa María la Mayor, 1722) es sumamente significativo, puesto que contiene varias marcas de proveniencia referentes a la misma persona, entre ellas “Soy de Don Francisco Aguilera” y “Francisco Pablo Aguilera / a 18 de enero de 1855” (Imagen 7.IV).³³ En la retiración de la tapa de un ejemplar de *Ara Poru aguñey haba* (Madrid, 1759) figura el nombre “Antonio”.³⁴ Otra copia de este libro posee también marcas de proveniencia: “Atanacio Iutie/rrez” y “Bernardino / Ammbulo”.³⁵ Los ejemplares de *Lunario de un siglo* de Buenaventura Suárez (1678-1750) exhiben marcas evidentes de haber circulado con amplitud después de la expulsión de los jesuitas (Suárez, 1748). Una copia, que posee

³⁰ En francés en el original: “pour apporter à la gravité de l'enseignement, il tournait les feuillets du livre” (traducción mía).

³¹ BN, TES3A115711, José de Jesús María, *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad* (1601).

³² BN, TES3A114311, Pierre de la Ramée, *Arithmeticae libri duo: Geometriae* (1569).

³³ BN, TES3A055201, Antonio Ruiz de Montoya y Pablo Restivo, *Vocabulario de la lengua guaraní* (1722). Las marcas de proveniencia en pp. 212, 443, 556 y 583. Francisco Pablo Aguilera fue un presbítero que nació en San Ignacio Guazú, desempeñó el curato de Curuguaty, Carimbatay e Ygatimí, en 1865 firmó una nota de felicitación a Francisco Solano López (junto al resto del clero asunceno), tuvo participación en la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) y murió poco después de la misma (Gaona, 1961, pp. 119–120).

³⁴ BN, TES3A164205, José Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759).

³⁵ FACJ, ejemplar sin catalogar, José Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759), pp. 367 y 376-377. Dado que este ejemplar se encuentra en Buenos Aires, es probable que Atanasio Gutiérrez fuese el político que integró la Junta Grande de Buenos Aires en 1811. Una de sus funciones fue estar a cargo de la Biblioteca Pública de Buenos Aires (Levene, 1938, pp. 52 y 98–99).

exlibris manuscrito de un religioso (“Es del uso de Fr. Eduardo [ilegible]”), incluye una tabla para adaptar los cálculos astronómicos del libro a diversas ciudades del Río de la Plata, así como también otras *marginalia* referidas específicamente a La Rioja y a Santiago del Estero, tal vez un indicio de que el volumen alcanzó dichas regiones.³⁶

Algunas marcas son indudablemente indígenas. Una copia del *Lunario de un siglo* (Lisboa, 1748) recién mencionado incluye por ejemplo la *marginalia* “Teniente Juan Sixto mbiti quatia cobae” (“Teniente Juan Sixto Mbiti escribió esto”) (Imagen 7.V).³⁷ Una copia del segundo volumen de *Ara Poru aguñey haba* (Madrid, 1760) contiene dos *marginalia* que muestran el proceso de apropiación por parte de diversos indios: “Este libro de es [sic] Anastasio / Yaguarete, Araporu, / ara Carlos Nuñes, / Jociph [sic] de la Cruz, / oguerecoma ocho años, / 1800 pīpe. [con otra caligrafía:] Aora ya pasó al uso y propiedad de / Felipe Antonio Taguari. / Asuncion y junio 19 de 1845. / Taguari”.³⁸ Pero el más significativo de estos volúmenes es un ejemplar de la *Explicacion de el catechismo en lengua guarani* de Nicolás Yapuguay, que actualmente está en manos privadas pero que ha sido estudiado en detalle por Diego Medan (Medan, 2018). El volumen posee múltiples *marginalia* en guaraní y español. Dos propietarios estamparon en él sus nombres, evidentemente indígenas: Cayetano Cinira y Agapito Cambayra. Este último, que se identificó como notario, escribió “Agapito Cambayra quatia nico Cobae Tapeiquaa ângâ año de 1820 ayohu” (“Agapito Cambayra ciertamente este libro, sépanlo ahora, encontré en el año de 1820”) y “Notario Cambayra”. Una marca notoria es el registro —redactado en guaraní— de varias muertes ocurridas en 1809 (Imagen 7.VI). Además de múltiples notas aclaratorias y lingüísticas relacionadas directamente con el contenido del texto, quizás realizadas con anterioridad a la expulsión, el libro incluye varias fechas manuscritas: 1809, 1816, 1820, 1839. Es por lo tanto evidente que, en la primera mitad del siglo XIX, algunos indios prolongaron la práctica de convertir al papel en blanco de los libros en un archivo para el registro de todo tipo de información —tal y como mencioné en el capítulo anterior—, no necesariamente conectada con el texto en sí.

Las encuadernaciones de algunos volúmenes en guaraní también sugieren que pudieron haber sido apropiados por la población indígena. Identifiqué al menos dos ejemplares con

³⁶ BN, TES3A145107, Buenaventura Suárez, *Lunario de un siglo* (1748), hoja de guarda, página de cortesía y secciones preliminares sin paginación.

³⁷ JCBL, B748.S939d, Buenaventura Suárez, *Lunario de un siglo* (1748), hoja de guarda.

³⁸ BodL, Vet. G5 f.1, José Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1760). “Jociph de la Cruz, / oguerecoma ocho años, / 1800 pīpe” podría traducirse como “José de la Cruz lo tuvo ocho años en 1800”. La expresión “ara” (tiempo) antepuesta a “Carlos Nuñes” carece de sentido. Es probable que sea una reposición de la primera palabra del título del libro. También podría interpretarse en el sentido de que durante “un tiempo” Carlos Nuñes fue dueño del libro, antes de que lo poseyese “Jociph de la Cruz”.

encuadernaciones inusuales, realizadas en cuero sin procesar (Imagen 7.VII).³⁹ Las encuadernaciones tradicionales de los libros de las bibliotecas misionales eran de pergamino, un material también realizado a partir de la piel de animal, pero con un procesamiento típico de la tecnología occidental. Las encuadernaciones en cuero que identifiqué ocurren solo en el caso de volúmenes en guaraní. La economía de las reducciones, sobre todo a medida que avanzaba el siglo XVIII, estaba fuertemente conectada al cuero (Sarreal, 2018, pp. 284–289; Wilde, 2009b, pp. 275–282). Los libros poseen además marcas que sugieren que sus dueños eran indios. Aunque requiere pruebas adicionales, tal vez se trate de una práctica indígena de conservación, destinada a cumplir la misma función que la encuadernación tradicional de pergamino: evitar la acción de las fuerzas vitales de la materia que tienden a la destrucción y el deterioro de los volúmenes. Sea como fuere, la reapropiación individual de libros de las misiones salvó a muchos de estos del deterioro a que quedaron sometidas las bibliotecas. Pero esta dispersión también afectó la integridad de estas instituciones. Aunque la práctica de leer haya perdurado, las bibliotecas misionales desaparecieron como tales.

³⁹ BN, TES3A161307, José Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1759); BN, TES3A133107, José Insaurralde, *Ara Poru aguñey haba* (1760). Un *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* impreso en las reducciones y conservado en John Carter Brown Library posee también una “encuadernación en cuero de potro, posiblemente de finales del siglo XIX, [que] imita las rústicas encuadernaciones guaranícas” (Aquilanti, 2004, p. 10): JCBL, BA721.C363m, Pablo Restivo, *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721).

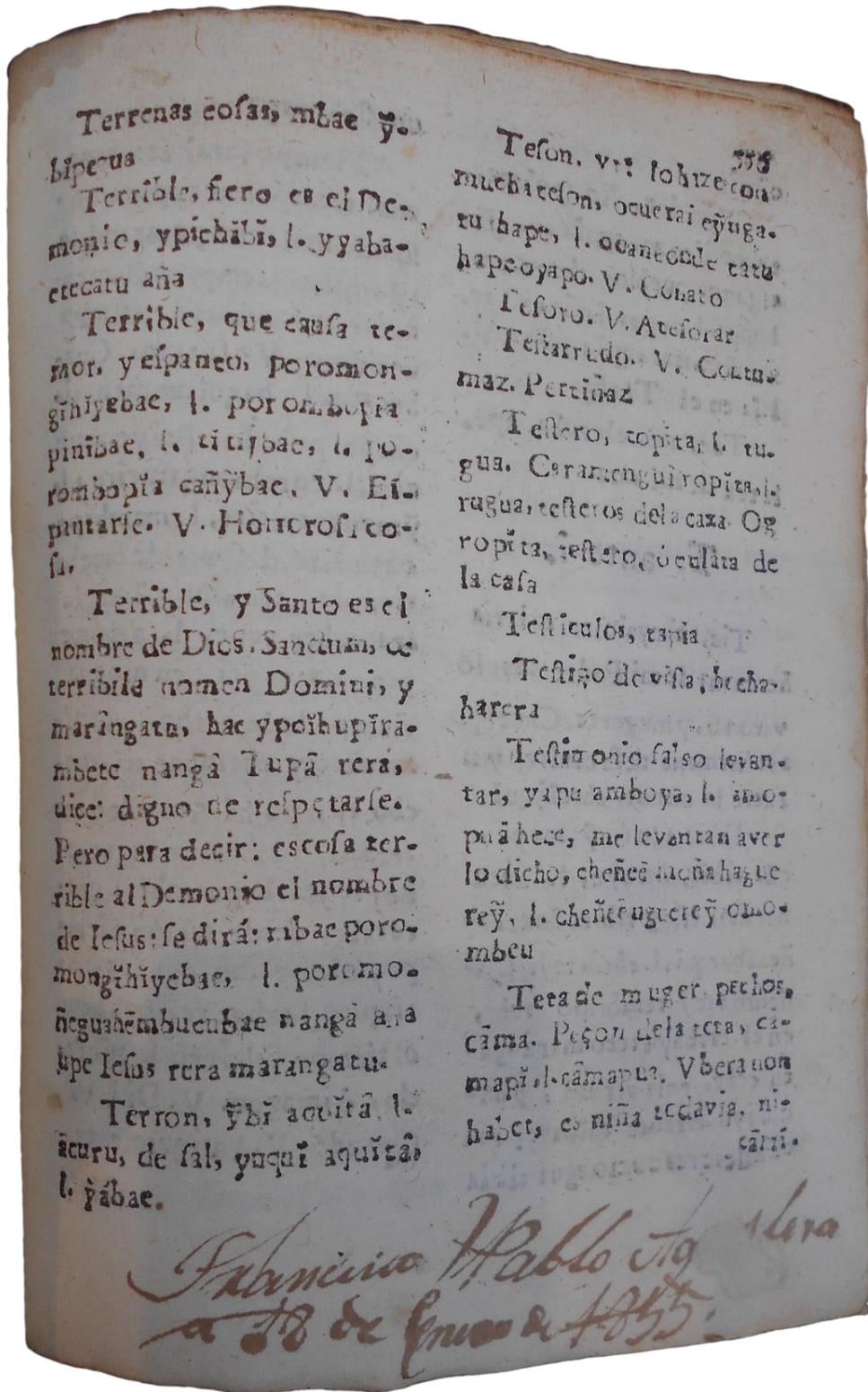


Imagen 7.IV. Marca de proveniencia de Francisco Pablo Aguilera en un ejemplar de Vocabulario de la lengua guarani (1722) de Pablo Restivo, realizada en 1855.

Esta todo revisito, corregido, y fiel. Enero 28. de 1750.
Buenav. Suarez.

Errores de poca monta, que se dexaron de corregir.

Pag. 84. lin. ult. el otro: leafe, el otro.

P. 112. Na haverá: y de lo que haverá. leafe como esta en in. pag. 148. 170

P. 130. Obscurac. total de la luz: leafe, de la luna.
Recuperacion de la Luna: leafe de la luz.
leafe como esta en qualquiera de las pag. 28. 80. 86. 94. 108. 116. 122. 130

Pag. 162. y lo que haverá: leafe, y de lo que haverá. como esta en pag. 170

~~Juan Sixto mbiti guarani Cobae~~

Palau 323.200

FOL 22

Imagen 7.V. Inscripciones varias en la hoja de guarda de un ejemplar de Lunario de un siglo (1748) de Buenaventura Suárez, incluyendo marca de proveniencia en guaraní tachada.



Imagen 7.VI. Registro de muertes en un ejemplar de Explicacion de el catechismo en lengua guarani (1724) de Nicolás Yapuguay (reproducido de Medan, 2018, p. 43).



Imagen 7.VII. Encuadernación de cuero de un ejemplar de Ara Poru aguñey haba (1759).

7.5. Reflexiones finales

En las páginas anteriores presenté algunos indicios sobre la historia de las bibliotecas misionales después de 1768 que muestran que en esta época se activaron varias fuerzas tendientes a la destrucción y a la reapropiación de los libros. La censura de la teología moral y de otras manifestaciones de la cultura corporativa y la identidad jesuíticas por parte de la Corona, la desidia en la gestión de estos repositorios y la decadencia general de los pueblos constituyen factores que contribuyeron a la destrucción. Por su parte, el traslado de miles de volúmenes para conformar un repositorio público en Buenos Aires, la circulación capilar motorizada por criollos y el adueñamiento de textos en guaraní por parte de los indios

constituyen formas de reapropiación creativa, que paradójicamente contribuyeron a conservar algunos libros.

Ahora bien, más allá del destino individual de los volúmenes (muy diferente según los casos), tanto las fuerzas de destrucción como las de reapropiación contribuyeron a la desaparición de las bibliotecas, por lo menos en tanto que instituciones vivas centradas en la conservación y la organización de un conjunto unificado de saberes. Dependiendo de las definiciones, podría hablarse incluso de “biblioclastia” (Báez, 2004; Gimeno Blay, 2000; Polastron, 2007), concepto que una investigación reciente precisa como las “[c]onductas, prácticas, procedimientos, dispositivos y políticas que conducen a la destrucción, desvalorización o invisibilización de recursos de información y conocimiento”, de sus espacios de alojamiento y de las personas vinculadas a ellas (Bosch & Carsen, 2017, p. 10). La Corona tomó medidas en contra de ciertas doctrinas asociadas a la Compañía de Jesús, pero la destrucción de los libros fue, sobre todo, producto de la omisión y la negligencia. La razón más importante para el ocaso de las bibliotecas fue simplemente la crisis del proyecto jesuítico de conversión que les había dado sentido, lo que se podría asociar en términos más generales con el proceso de secularización borbónica. En efecto, hasta 1768 las “librerías” habían servido para sostener la comunicación entre jesuitas e indios, estimular meditaciones espirituales de cuño ignaciano, fortalecer la identidad corporativa de la Compañía de Jesús, administrar los sacramentos y la vida cotidiana siguiendo los preceptos de la moral postridentina e impulsar una predicación a menudo compleja y pomposa. Los libros nutrían entonces una comunidad de lectores que construía una intensa vida religiosa, una identidad ignaciana, un espacio y un tiempo ritualizados y solemnes, una liturgia recargada y una interacción comunicativa en guaraní. Estas finalidades, que asocio al carácter barroco, pragmático y corporativo de las bibliotecas, no se prolongaron después del extrañamiento de los jesuitas. El proceso general de secularización estimulado por la monarquía modificó las políticas sobre el uso de las lenguas indígenas, las formas de predicación y el rol del clero en la vida cotidiana. Quebró el carácter solemne que caracterizaba a la vida cotidiana misional y dotó al clero (sobre todo secular) de un nuevo papel utilitario dentro de un proyecto más amplio de reforma de la sociedad. Los libros, entonces, se trasladaron para cumplir otros roles, a veces en el marco de una incipiente sociabilidad ilustrada, o permanecieron en los pueblos, acumulando polvo y sin destino alguno.

De manera poética, Augusto Roa Bastos se refirió a la experiencia de las misiones jesuítico-guaraníes como un “vasto libro en ruinas abandonado en medio de la jungla” (Bareiro Saguier & Duviols, 2012, p. 12). Esa definición, que el escritor paraguayo aplicaba a las reducciones en conjunto, corresponde tal vez con más precisión al destino de la cultura del

Capítulo 7

libro misional. Pero, mientras este abandono comenzaba, la Corona obligaba a los jesuitas a redactar prolijos inventarios que reflejasen los contenidos de las bibliotecas. Los misioneros en pocas ocasiones se habían referido a sus repositorios bibliográficos antes de este hecho. Resulta irónico, entonces, que el mismo proceso histórico que determinó el ocaso de las “librerías” haya establecido la condición de posibilidad para el conocimiento de las mismas. Es precisamente la expulsión la que permite al historiador de hoy decir —para forzar una vez más la letra de Roa Bastos— que “[a]llí están las ruinas en su grandeza adivinada” (Bareiro Saguier & Duviols, 2012, p. 37).

CONCLUSIONES

Cuatro décadas antes de que se produjera la expulsión —y de que comenzara el otoño de las bibliotecas que alojaban los libros en la selva—, tuvo lugar un hecho en principio poco relacionado con la historia que narré en esta investigación. En 1724, en efecto, dos jesuitas que viajaban como sacristanes acompañando a las milicias guaraníes —encargadas de reprimir la revolución comunera de Asunción— fueron apresados por los rebeldes, cerca del río Tebicuary. Ellos eran Policarpio Dufo (1647-1735) y Antonio de Rivera (¿?-¿?). En el juicio que tuvo lugar inmediatamente después, Rivera explicó que “vino con el Padre Dufo para administrar los sacramentos a los indios que traía [el militar] don Baltasar [García Ros] a la ejecución de los mandatos del Virrey, y para eso trajo altar portátil y *algunos libros de predicar y casos de conciencia y lección espiritual*” (Pastells & Mateos, 1946, p. 381, subrayado mío). El testimonio es trivial y alude a una práctica que debió ser común, pero de la que hay poca información: el uso de libros en caminos y trayectos. Sin embargo, más allá de esta itinerancia, considero que el episodio resume en muy pocas palabras la importancia que tenía el objeto-libro para los habitantes de las reducciones, así como también el carácter general de la cultura del libro misional. Los únicos artefactos trasladados por los misioneros en este viaje fueron precisamente un altar portátil y libros; estos eran al parecer volúmenes de literatura espiritual, de sermones y de teología moral, destinados a acompañar las actividades devocionales, didácticas y sacramentales que jesuitas e indios sostenían incluso fuera de los núcleos urbanos de cada misión.

Un breve ejercicio especulativo sobre este hecho puede permitir recuperar las ideas centrales que he desarrollado a lo largo de la tesis. Dejando de lado el estado de la cuestión (presentado en el capítulo inicial), en el capítulo 2 me referí a las cambiantes representaciones de los guaraníes sobre el objeto-libro, así como también al establecimiento de una sociedad parcialmente letrada en las misiones. Allí mostré que, durante la temprana evangelización, los indígenas —que no conocían la escritura— entendieron al libro como un objeto mágico y dañino. También señalé que esta representación se vio pronto modificada. El cambio fue consecuencia, por un lado, de la tradicional apertura de estos indígenas hacia los artefactos, las ideas y las prácticas provenientes de otras culturas y, por el otro, de la activa intervención de los jesuitas. Estos estimularon el uso de algunos volúmenes como amuletos con capacidades curativas e impulsaron la construcción de una novedosa élite político-religiosa indígena, alfabetizada, acostumbrada a la manipulación de libros y colaboradora en las actividades

Conclusiones

eclesiásticas. Todo esto dio lugar a una representación sacralizada del libro entre los indios, que comenzaron a imaginar a este objeto como un artefacto solemne, que se aparecía en sueños y que exigía la transformación de los comportamientos. Para los guaraníes, entonces, los libros (o por lo menos algunos entre ellos) empezaron a denotar la idea católica de salvación. La evidencia presentada en este capítulo permite inferir que los milicianos a que acompañaban Dufo y Rivera tenían muy en claro lo que era un libro, incluso aunque no supiesen leer. Los más alfabetizados seguramente lo considerasen una herramienta central en un proyecto de conversión del que ellos mismos participaban.

Es muy probable que los libros utilizados por Dufo y Rivera fuesen textos impresos en Europa. Aunque en 1724 había una imprenta en pleno funcionamiento en las reducciones, todavía no había publicado un volumen de sermones y nunca produciría un texto de teología moral; asimismo, los libros espirituales que imprimió tuvieron una tirada de escasos ejemplares. En el capítulo 3 expliqué que la mayoría de los libros que había en las reducciones habían sido adquiridos por los procuradores de la provincia del Paraguay en el Viejo Mundo, aprovechando para esto las ventajas y facilidades derivadas de una cultura corporativa característica de la Compañía de Jesús. Los procuradores eran agentes institucionales encargados de viajar cada cierta cantidad de años a Europa, en particular a Madrid y Roma, para entablar negociaciones en la corte del rey y entrevistarse con las máximas autoridades de la orden. Más allá de estas tareas, los procuradores también estimulaban un complejo proceso de circulación de personas, objetos y textos. Por lo que refiere en particular a las bibliotecas, estos jesuitas mediaban entre los intereses y las necesidades de los misioneros y el mercado europeo del libro. Al mismo tiempo, podían actuar de manera autónoma, adquiriendo los volúmenes que consideraban convenientes o útiles en función de su propio criterio. En Europa, estos jesuitas construyeron una abigarrada red personal, integrada por librerías, impresores, autoridades y escritores y orientada a facilitar la adquisición y el transporte de libros. Los procuradores configuraron las bibliotecas misionales, entonces, a través de un movimiento de ida y vuelta, asociado a desplazamientos corporativos propios de la Compañía de Jesús. En suma, los libros que utilizaban Dufo y Rivera eran seguramente el resultado de deliberadas decisiones de compra, trasladadas por los misioneros a los procuradores o tomadas directamente por estos.

Al momento de ser apresados, estos jesuitas se encontraban cerca de un pequeño río que corre paralelo al Paraná. No estaban lejos de uno de los espacios que mayor cantidad de libros concentraba dentro del territorio misionero. En efecto, en el capítulo 4 examiné la distribución de los volúmenes dentro del Paraguay jesuítico, del territorio misionero, de cada reducción y de cada biblioteca. Allí intenté mostrar que esta distribución siguió un patrón

Conclusiones

jerárquico y que puede resumirse en la idea de varios círculos concéntricos de progresiva acumulación de volúmenes. En este sentido, la región misionera constituía un área de concentración de textos que destacaba —por el tamaño de sus bibliotecas— en el contexto general del Río de la Plata colonial. Dentro de este territorio, la mayor parte de los libros estaban en un pequeño círculo o, más bien, en una pequeña línea a la vera del río Paraná, cerca de Candelaria. Este pueblo, en que residía el superior de las misiones, concentraba además la mayor cantidad de volúmenes, especialmente en su “librería” central, que era tal vez la tercera biblioteca más grande de todo el Río de la Plata colonial en el siglo XVIII. Al interior de cada misión, los libros se guardaban siempre en el edificio que correspondía a la residencia de los jesuitas, el más grande de cada pueblo junto a la iglesia; adentro de esta construcción, solían estar ubicados en un aposento puntual, la biblioteca. La distribución de los libros, entonces, contribuyó a construir el espacio misional como un espacio jerarquizado y densificado, respondiendo a las competencias administrativas tal y como estaban asignadas por la estructura corporativa de la Compañía de Jesús. De este modo, los volúmenes reforzaban el poder simbólico de los jesuitas, puesto que los indios —incluso aunque no supiesen leer— no podían ignorar que los libros se guardaban en un lugar cerrado, al que solo tenían un acceso privilegiado jesuitas como Rufo y Rivera y, solo tal vez, algunos indios que integraban la élite alfabetizada.

Rivera y Rufo llevaban “libros de predicar y casos de conciencia y lección espiritual”. Estos contenidos sintetizan, casi a la perfección, la orientación temática general de las bibliotecas de las misiones. En el capítulo 5 analicé precisamente, desde un punto de vista estadístico, los autores y temas más representativos en las bibliotecas misionales. Allí postulé que los contenidos de las “librerías” adscribían a un barroco pragmático, con componentes corporativos. En las reducciones, en efecto, predominaban los libros pastorales, es decir, útiles para llevar adelante las tareas de evangelización propias de los misioneros. Los temas porcentualmente más abundantes eran literatura espiritual, lenguas indígenas, predicación, historia sacra y teología moral. Los libros que Rivera y Rufo podían encontrar en las reducciones no eran grandes tratados eruditos, obras sofisticadas o textos complejos teóricamente; se trataba más bien de volúmenes destinados a la práctica y la aplicación concreta. De ahí deriva entonces el talante que denomino “pragmático”. Por otro lado, en las bibliotecas abundaban los autores jesuitas, así como también los contenidos asociados a la identidad ignaciana (por ejemplo, los ejercicios espirituales). En parte, esto era resultado de la estructura institucional anteriormente mencionada, que facilitaba la compra de libros por parte de los procuradores a través de redes asociadas a la Compañía de Jesús. De ahí deriva, pues, el

Conclusiones

componente que denomino “corporativo”. Más en general, las bibliotecas se caracterizaban por la abundancia de una producción textual barroca: los volúmenes que poblaban los estantes habían sido redactados en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII y —ya sea que incluyesen meditaciones espirituales, sermones para ser predicados en público o vidas de santos y varones ilustres— utilizaban los tópicos y los recursos característicos de esta cultura para mover los ánimos y excitar las pasiones de los fieles, con el objetivo fundamental de instalar en ellos ideas de disciplina, piedad y ascetismo. De ahí deriva el cariz que llamo “barroco”. En conjunto, los cinco escritores más populares eran José Insaurrealde (†1730), Paolo Segneri (†1694), Miguel Ángel Pascual (†1714), José de Barcia y Zambrana (†1696) y Antonio Ruiz de Montoya (†1652): todos vivieron en el período barroco, todos produjeron obras pastorales y todos, excepto Barcia y Zambrana, fueron miembros de la Compañía de Jesús.

En el juicio de 1724, Rivera dijo que algunos libros que llevaban eran de “lección espiritual”. Aunque probablemente se tratase de volúmenes de literatura espiritual, la expresión no refiere exactamente a un tema, sino a una práctica de lectura. En este sentido, en el capítulo 6 de la tesis propuse una tipología de prácticas de lectura y uso de los libros en las reducciones. Allí señalé que hay información disponible en los documentos para definir con claridad cuatro maneras de usar los volúmenes. Primero, una lectura colectiva, en voz alta y reglada, que solía tener lugar durante las comidas y en el refectorio y en que los encargados de la pronunciación podían ser los indios alfabetizados. Segundo, una lectura instructiva o de estudio, orientada a obtener un conocimiento específico y a aplicarlo, por ejemplo, en la producción de un texto nuevo o en alguna actividad asociada a la realidad cotidiana misional, como por ejemplo la preparación de un sermón. Tercero, una lectura devocional, a menudo íntima y solitaria, orientada a estimular la piedad interior del lector. Cuarto, las múltiples maneras de usar los libros sin necesariamente leerlos, desde las prácticas bibliotecarias asociadas a la conservación de los libros y la organización de las bibliotecas hasta las apropiaciones meramente lúdicas. Los libros transportados por Rufo y Rivera probablemente servían para estimular la meditación individual, para nutrir las formas ritualizadas y colectivas de leer y para preparar los sermones que ritmaban las semanas en las misiones. Las diversas formas de leer configuraron en las reducciones una comunidad de lectores particular y heterogénea, integrada sobre todo por jesuitas, pero también por los indios —aunque a menudo en un lugar subordinado—. A partir de gestos, técnicas, competencias y códigos específicos, esta comunidad se apropió activamente de los contenidos de los libros, contribuyendo a definir los espacios, los tiempos, las identidades y las prácticas corporales de la misión en un sentido cristiano, ritualizado y disciplinado.

Conclusiones

Casi cincuenta años después del juicio aquí mencionado, los jesuitas fueron expulsados de la monarquía hispánica. Tras el extrañamiento, las bibliotecas misionales —hasta entonces pujantes— entraron en una fase de decadencia y eventualmente, en el transcurso de unas pocas décadas, desaparecieron. En el capítulo 7 propuse que después de 1767-1768 se activaron varias fuerzas que tendieron a la destrucción o a la reapropiación de los volúmenes de las “librerías”, contribuyendo de este modo a la extinción de estas peculiares instituciones. Para empezar, la Corona censuró diversas manifestaciones bibliográficas asociadas a la Compañía de Jesús, particularmente la teología moral probabilista. No es casual en este sentido que Rivera y Dufo llevaran con ellos volúmenes de “casos de conciencia”, los cuales seguramente adherían a la doctrina probabilista, muy popular entre los jesuitas del Paraguay. Por otro lado, los funcionarios decidieron trasladar varios libros misionales a Buenos Aires, impulsando allí la constitución de una biblioteca pública, en el marco de una sociabilidad ilustrada. No todos los volúmenes fueron mudados, sin embargo; algunos criollos e indios se adueñaron de los que permanecían en los estantes. Los guaraníes, en particular, se apropiaron de libros escritos en su lengua, prologando de esta manera una cultura letrada que se había desarrollado inicialmente dentro de las reducciones. Con el paso de los años, las misiones mismas entraron en una situación de despoblamiento. En última instancia, sin embargo, la razón más importante para la crisis de las bibliotecas fue que, tras la expulsión, desapareció el trasfondo que les había dado sentido. El barroco pragmático de estas “librerías”, construido gracias a las redes corporativas de la orden, era funcional al proyecto de conversión impulsado por los jesuitas. Este proyecto se fundaba en una intensa vida ritual, una identidad ignaciana y una comunicación que recurría a las lenguas indígenas. La teología moral probabilista leída por Rivera y Dufo, por ejemplo, era útil en el marco de una forma específica de administrar los sacramentos y gestionar la disciplina, propia de la Compañía de Jesús. La política de secularización de la Corona se separó de esta manera de comprender el proyecto de conversión y con ello las bibliotecas constituidas por los jesuitas perdieron su razón de ser.

Este ejercicio especulativo a partir de Rivera y Dufo constituye una apretada síntesis de lo que he pretendido mostrar a lo largo de la tesis. Mi investigación se ha enfocado en la circulación, acumulación, organización y recepción de libros en las misiones de guaraníes durante los siglos XVII y XVIII, entendiendo este caso de análisis como una lente particular para enfocar la manera como las tecnologías del libro y la biblioteca se desarrollaron en contextos de interacciones culturales durante la modernidad temprana. Para hacer esto, debí valerme de técnicas de análisis innovadoras y metodologías específicas, que no se habían utilizado para una investigación focalizada en las reducciones de guaraníes. En los últimos años,

Conclusiones

ciertamente, se publicaron varios estudios centrados en la imprenta de las reducciones, en la cultura escrita misional y en las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay. Ahora bien, la propuesta analítica específica que desarrollé a lo largo de la tesis — basada en una combinación de acercamientos cuantitativos y cualitativos— permitió un examen sistemático de un objeto de estudio poco analizado, las bibliotecas misionales, y, a través de ellas, una exploración profunda de la historia del libro y la lectura en general en las reducciones del Paraná y Uruguay.

El resultado general al que llegué es que las bibliotecas en conjunto deben entenderse a partir de la idea de un barroco pragmático, que fue producto de una estructura corporativo-atlántica asociada a la Compañía de Jesús y que organizó la práctica misional en el marco de un proyecto de conversión y dirección de los comportamientos. En efecto, los volúmenes que poblaban las “librerías” misionales, impresos fundamentalmente en Europa, integraban las bibliotecas de las reducciones como consecuencia de una cultura corporativa característica de la Compañía de Jesús, que a través de viajes y desplazamientos facilitaba la circulación de textos a escala atlántica, así como también de las planificadas compras llevadas adelante por los procuradores. Estas deliberadas adquisiciones determinaron el predominio de libros producidos en el período 1600-1750, que expresaban una concepción pesimista y desengañada del mundo y que estaban orientados a movilizar los ánimos, los cuerpos y las conciencias. Lejos de la erudición y la sofisticación, los volúmenes exigían una aplicación concreta y práctica. En este sentido, los contenidos eran pastorales y pragmáticos, predominando en ellos los autores jesuitas. Se trataba, en definitiva, de libros para la conversión, que estimularon formas de leer activas, ligadas a la vida cotidiana misional. La lectura colectiva, la lectura devocional, la lectura instructiva —y los textos que los jesuitas utilizaban para esto— fueron así componentes centrales en la modificación de las conductas, la configuración de un tiempo ritualizado y la definición de un espacio solemne.

En otras palabras, las bibliotecas de las reducciones construyeron una cultura del libro peculiar, asociada al proyecto de conversión y útil para moldear espacios, tiempos, prácticas corporales e identidades disciplinadas, piadosas y ascéticas. Para designar esto, he optado por valerme del concepto de barroco. La elección es deliberadamente polémica. Algunas investigaciones recientes han señalado que el estilo barroco no se reprodujo de manera lineal en las reducciones del Paraguay, al menos en lo referente a la música y las artes plásticas. Estas investigaciones utilizan, sin embargo, una noción de barroco asociada a rasgos morfológicos y por lo tanto diferente de la que empleo aquí (que deriva de Maravall, 1980; y sus reapropiaciones recientes: González Sánchez, 2008; Spadaccini & Martín-Estudillo, 2005).

Conclusiones

Desde luego, habría sido posible utilizar otras categorías; no obstante, creo que hablar de barroco pone de relieve tres elementos clave de la cultura del libro misional: a) la íntima conexión de las bibliotecas con Europa —centro impresor de la mayoría de los volúmenes que poblaban sus estantes—, que no se puede extender a otros ámbitos de la cultura misional, como por ejemplo la producción de esculturas (mucho más localizada en los talleres de las reducciones); b) la abundancia de libros de variados temas que utilizaban los recursos, las técnicas y los tópicos que la investigación especializada ha considerado característicos de la producción escrita de la época barroca; c) y la asociación de estos libros y de las formas de lectura que estimulaban con objetivos de dirección, control, disciplinamiento y reforma de los comportamientos. En definitiva, hablar de barroco contribuye a mostrar los alcances de la cultura letrada en las reducciones —que pudo incorporar, al menos en el consumo de los propios misioneros, rasgos de dificultad, de exuberancia, de teatralidad, de artificiosidad y de visualidad característicos de la escritura de esta época— sin dejar de resaltar los objetivos generales detrás de la conversión. En asociación con la idea de pragmatismo, el concepto permite además subrayar la particularidad de las bibliotecas misionales.

En este sentido, ¿qué lugar ocupaban los indios en esta cultura? La evidencia sobre una relación entre los guaraníes y las bibliotecas es escasa: se reduce a la representación sacralizada del capítulo 2, a las prácticas de lectura mencionadas en el capítulo 6 y a la reapropiación de algunos volúmenes después de la expulsión de los jesuitas, que expliqué en el capítulo 7. No creo que estas breves referencias reflejen la totalidad de los usos posibles de los libros entre los indios. Sin embargo, la lectura es una actividad que habitualmente deja pocos rastros en la documentación y esta afirmación es todavía más cierta en el caso de la lectura indígena. Los usos conocidos del libro derivan de los indios más asociados al proyecto de evangelización de los jesuitas. Al menos según la información que existe hasta ahora, los lectores de libros eran fundamentalmente los guaraníes virtuosos: los indios que funcionaban, si se me permite la expresión, como misioneros por fuera de la Compañía de Jesús. No debería extrañar entonces que la apropiación general de los volúmenes por parte de estos indígenas, a menudo miembros de las congregaciones, estuviera en consonancia con los objetivos de control, disciplina y piedad mencionados en el párrafo anterior y con los ademanes y las prácticas de los jesuitas. Ahora bien, como consecuencia de la conquista y del pasado no cristiano, los indios ocupaban un lugar muy diferente al de los misioneros (o de sus vecinos hispano-criollos) dentro del sistema colonial. En la medida en que constituían sujetos jurídicamente subalternos, su misma participación en prácticas de lectura morfológicamente similares a las de los jesuitas

Conclusiones

(independientemente del rol subordinado que hayan podido tener en ellas) constituye uno de los componentes más originales de la historia del libro en las reducciones del Paraguay.

Los resultados a los que he arribado refieren específicamente al caso de las reducciones de guaraníes. Sin embargo, creo que algunos son parcialmente generalizables a otras bibliotecas, aunque por supuesto esto requeriría de investigaciones específicas. En principio, mis indagaciones sobre la adquisición de libros y su posterior circulación trascienden a las reducciones de guaraníes y son aplicables a la provincia jesuítica del Paraguay en su conjunto. También podrían ser utilizadas para entender la manera como los libros se distribuyeron en otras provincias jesuíticas de la Sudamérica hispánica, en donde los procuradores parecen haber cumplido un rol de primer orden. Mis conclusiones relativas al carácter pragmático y pastoral de las bibliotecas están fuertemente asociadas a su condición misional: por eso mismo seguramente sean extensibles a otras bibliotecas de doctrinas gestionadas por la Compañía de Jesús o por otras órdenes religiosas, como los franciscanos. El carácter corporativo general que he identificado tanto en la adquisición como en los contenidos de los volúmenes parece un rasgo general de todas las bibliotecas jesuíticas americanas. Sin embargo, es probable que el talante endogámico no se haya reproducido en las “librerías” de otras órdenes religiosas. Las prácticas de lectura que tenían lugar en las reducciones eran morfológicamente parecidas a las formas de apropiación de los libros que existían en los colegios y en residencias de otras órdenes. El carácter ritmado y reglado de la realidad cotidiana misional derivaba en cierto modo de los tiempos propios de los institutos religiosos. Ahora bien, el tamaño de las bibliotecas, la importancia cuantitativa de la lengua guaraní, la producción de libros impresos destinados a la población indígena y la existencia de prácticas de lectura compartidas entre religiosos e indios —por ejemplo, la lectura devocional— constituyen todas realidades particulares de las reducciones de guaraníes, que diferencian sus “librerías” de otras bibliotecas que existían en Europa o en América en la misma época.

Los párrafos anteriores sintetizan mis resultados al realizar esta investigación. La tesis ilumina también un camino a futuro. Si algo queda claro en este trabajo es la pujanza de una cultura del libro que se desplegó en las fronteras de la América colonial a raíz del impulso de las órdenes religiosas evangelizadoras y de la apertura hacia la tecnología del códice en algunos sectores de las poblaciones indígenas. En este sentido, la investigación me ha llevado a considerar que existe todavía un amplio campo por explorar, combinando la circulación atlántica del libro, la producción impresa europea, las bibliotecas que crecieron pacientemente en las misiones de frontera, el papel de las órdenes religiosas en la construcción de una red global y corporativa de comunicación y el sentido concreto de textos que se utilizaban en el

Conclusiones

marco de la vida cotidiana misional. Una investigación futura debería ampliar la unidad de análisis en términos geográficos y temporales, explorar las inflexiones específicas de las culturas misionales del libro —asociadas a las necesidades locales y a las jurisdicciones de órdenes religiosas— y evaluar el grado de generalidad del barroco pragmático y corporativo que he estudiado aquí. Esto permitiría profundizar en el conocimiento de las bibliotecas que surgieron en los bordes, los márgenes y las fronteras de la América colonial. Permitiría asimismo ahondar en la conexión que existía entre las “librerías” y la propuesta católica e ibérica de conversión, que no apuntaba únicamente a inculcar entre los indígenas las nociones básicas de la religión cristiana, sino más bien a redefinir el espacio, el tiempo, la cultura y la realidad en un sentido novedoso. En última instancia, también en los bordes de América las bibliotecas fueron —como escribió el jesuita Baltasar Gracián en *El Criticón*— “cultos museos” en los que “se recrea el entendimiento, se enriquece la memoria, se alimenta la voluntad, se dilata el corazón y el espíritu se satisface” y en donde el leer, si no encuentra personas (cabría agregar: personas *cristianas*), “las hace” (Gracián, 1651–1657/2010, p. 278).

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, T. R., & Barker, N. (1993). A New Model for the Study of the Book. En N. Barker (Ed.), *A Potencie of Life: Books in Society. The Clark Lectures, 1986-1987* (pp. 5–43). The British Library.
- Adoue, C., Orantin, M., & Boidin, C. (2015). Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIIIe siècle). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- Ago, R. (2013). *Gusto for Things: A History of Objects in Seventeenth-Century Rome*. University of Chicago Press.
- Agulló y Cobo, M. (1992). *La imprenta y el comercio de libros en Madrid: (Siglos XVI - XVIII)* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Albert, B., & Rita Ramos, A. (Eds.). (2002). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-Amazonico*. IRD Éditions.
- Albisson, M. (2018). El objeto-libro como espacio paralelo de expresión y creación: La huella del lector en incunables e impresos quinientistas. En M. Morrás (Ed.), *Espacios en la Edad media y el Renacimiento* (pp. 143–155). Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas - Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Alcalá, L. E. (1998). *The Jesuits and the Visual Arts in New Spain, 1670-1767* [Tesis doctoral]. New York University.
- Alcalá, L. E. (2007). “De compras por Europa”: Procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España. *Goya. Revista de arte*, 318, 141–158.
- Alcalá, L. E. (2017). “... Fatiga, y cuidados, y gastos, y regalos...”: Aspectos de la circulación de la escultura napolitana a ambos lados del Atlántico. *Libros de la Corte.es*, 5, 163–184.
- Almeida Nogueira, B. C. de (Ed.). (1879). *Manuscripto guarani da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. G. Leuzinger & Filhos. (Originalmente de 1733)
- Alvear, D. de. (2000). *Relación histórica y geográfica de la provincia de Misiones*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET. (Originalmente de 1791)
- Anagnostou, S., & Fechner, F. (2011). Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas del Paraguay. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 175–190). SB.
- Andrés, M. (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía

- Andreu, P. J. (1761). *Compendiosa relacion de la vida, virtudes y muerte por Christo del P. Francisco Ugalde*. Joaquín Ibarra.
- Andreu, P. J. (1762). *Carta de edificacion sobre la vida del V. siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas*. Juan Nadal.
- Angelis, P. de. (1836). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata. Tomo primero*. Imprenta del Estado.
- Angelis, P. de. (1853). *Colección de obras impresas y manuscritas que tratan principalmente del Río de la Plata*.
- Angulo Fernández, C., & Molina Guerra, M. L. (1989). *Catálogo de Ex Libris de Bibliotecas Españolas en la Biblioteca Nacional*. Biblioteca Nacional.
- Antequera y Castro, J. de. (1727). *Carta que el señor doctor don Joseph de Antequera y Castro... Escribió al... Obispo del Paraguay doctor don Fray Joseph Palos...*
- Antonio, N. (1783). *Bibliotheca Hispana nova I*. Joaquín Ibarra.
- Antonio, N. (1788). *Bibliotheca Hispana nova II*. Joaquín Ibarra.
- Aquilanti, L. (2004). *Un incunable rioplatense*. Fernández Blanco.
- Artigas, M. I. (2016). Montoya testigo de su tiempo. Memoriales. *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 4(2), 255–300.
- Arzubialde, S., & Loyola, I. de. (2009). *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y análisis*. Mensajero - Sal Terrae. (Originalmente de 1548)
- Aspell, M., & Page, C. A. (Eds.). (2000). *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Astraín, A. (1925). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España VII. Tamburini, Retz, Visconti, Centurione. 1705-1758*. Razón y Fe.
- Asúa, M. de. (2014). *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*. Brill.
- Avellaneda, M. (2005). El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay. *História Unisinos*, 9(1), 19–34.
- Avellaneda, M. (2014). *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*. Editorial Tiempo de Historia.
- Avellaneda, M., & Quarleri, L. (2007). Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: Alcances y limitaciones (1649-1756). *Estudios Ibero-Americanos*, 33(1), 109–132.
- Ayrolo, V. (2007). Los caminos de las noticias en la sociabilidad cordobesa. Libros, bibliotecas y saberes entre la colonia y la independencia. En R. Baltar & C. Hudson (Eds.), *Figuraciones del siglo XIX. Libros, escenarios y miradas* (pp. 17–38). Finisterre-UNMDP.

Bibliografía

- Azara, F. de. (1904). *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones guaraníes*. (Originalmente de 1790)
- Azevedo, F. C. de. (2020). A New Project for Provenance Research in Brazil. *The Library*, 21(1), 112.
- Báez, F. (2004). *Historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la guerra de Irak*. Destino.
- Bailey, G. A. (1999a). *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. University of Toronto Press.
- Bailey, G. A. (1999b). “Le style jésuite n’existe pas”: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts. En J. W. O’Malley, SJ, G. A. Bailey, S. J. Harris, & T. F. Kennedy, SJ. (Eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (pp. 38–89). University of Toronto Press.
- Bailey, G. A. (2010). *The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*. University of Notre Dame Press.
- Bailey, G. A. (2011). La contribución jesuita al barroco andino híbrido. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 275–291). SB.
- Bailey, G. A. (2017). *The Spiritual Rococo: Decor and Divinity from the Salons of Paris to the Missions of Patagonia*. Routledge.
- Ballesteros, J. C. P. (1979). *La educación jesuítica en las reducciones de guaraníes*. Universidad Nacional de Entre Ríos - Facultad de Ciencias de la Educación.
- Balmaceda, J. C. (2004). El origen de la imprenta en Argentina: Introducción al estudio del incunable guaraní impreso en Loreto. *Isabel I y la imprenta. Consecuencias materiales, en el mundo cultural, de esta revolución tecnológica*.
- Barbier, F. (1979). *Trois cents ans de librairie et d’imprimerie: Berger-Levrault, 1676-1830*. Droz.
- Barbier, F. (1983). The Publishing Industry and Printed Output in Nineteenth-Century France. En K. E. Carpenter (Ed.), *Books and Society in History: Papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference, 24-28 June, 1980, Boston, Massachusetts* (pp. 199–230). R. R. Bowker.
- Barbier, F. (2005). *Historia del libro*. Alianza.
- Barbier, F. (2015). *Historia de las bibliotecas. De Alejandría a las bibliotecas virtuales*. Ampersand.

Bibliografía

- Bareiro Saguier, R., & Duviols, J.-P. (Eds.). (2012). *Tentación de la utopía: La república de los jesuitas en el Paraguay*. Tosquets-Círculo.
- Barnadas, J. M. (1974). La biblioteca jesuita de Quito en el siglo XVII. Breve panorama analítico. *Ibero-Americana Pragensia*, 8, 151–161.
- Barthes, R. (1994). La muerte del autor. En *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y de la escritura* (pp. 65–71). Paidós.
- Bartolomé Martínez, B. (1988). Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767): Una aportación notable a la cultura española. *Hispania Sacra*, 40(81), 315–388.
- Bataillon, M. (1950). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI II*. Fondo de Cultura Económica.
- Bataillon, M. (2014). *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Batticuore, G. (2014). Sobre legislaciones y prácticas: Libros, lectores y bibliotecas entre dos siglos (Buenos Aires, 1754-1810). En C. Iglesia & L. El Jaber (Eds.), *Historia crítica de la literatura argentina. Una patria literaria* (pp. 417–441). Emecé.
- Beccar Varela, A. M. (2018). *Francisco Javier Brabo Franco*. Genealogía Familiar. En: <https://www.genealogiafamiliar.net/getperson.php?personID=I4225&tree=BVCZ> [consultado 1/9/2022].
- Benito Moya, S. G. A. (2011). *La Universidad de Córdoba en tiempos de reformas (1701-1810)*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”.
- Benito Moya, S. G. A. (2012a). Bibliotecas y libros en la cultura universitaria de Córdoba durante los siglos XVII y XVIII. *Información, cultura y sociedad*, 26, 13–39.
- Benito Moya, S. G. A. (2012b). Ideas, lecturas y circulación de saberes. Bibliotecas del Tucumán del siglo XVIII. En S. G. A. Benito Moya, R. De la Mora V., H. Cancino, & L. Medeiros de Menezes (Eds.), *Miradas desde la Historia Social y la Historia Intelectual. América Latina en sus culturas: Desde los procesos independistas a la globalización* (pp. 777–803). Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti” (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba)-Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (Universidad Veracruzana).
- Benito Moya, S. G. A. (2015). Pensamiento tradicional e Ilustración. La biblioteca del convento franciscano de Córdoba (siglos XVIII y principios del XIX). En R. De la Mora V. & H. Cancino (Eds.), *La historia intelectual y el movimiento de las ideas en América Latina, siglos XIX-XX* (pp. 375–399).

Bibliografía

- Benito Moya, S. G. A. (2019). “Agradable a Dios y útil a los hombres”. *El universo cultural en las bibliotecas de los franciscanos de Córdoba del Tucumán (1575-1850)*. Ediciones Castañeda.
- Benito Moya, S. G. A. (2020). “Nadie le quite, pena de excomunión mayor”. Escritura expuesta y confesionalización en Córdoba del Tucumán durante la Colonia. *Documenta & Instrumenta*, 18, 11–40.
- Bennassar, B. (1984). Los inventarios post-mortem y la historia de las mentalidades. En *La documentación notarial y la historia. Actas del II Coloquio de metodología histórica aplicada* (pp. 139–146). Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España-Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago.
- Bennett, H. S. (1965). *English Books and Readers. 1558 to 1603*. Cambridge University Press.
- Bennett, H. S. (1970). *English Books and Readers. 1603 to 1640*. Cambridge University Press.
- Bernal, J. (1800). *Catecismo de doctrina christiana en guarani y castellano*. Imprenta de Niños Expósitos.
- Bernat Vistarini, A. (2000). La emblemática de los jesuitas en España: Los libros de Lorenzo Ortiz y Francisco Garau. En R. Zafra Molina & J. J. Azanza López (Eds.), *Emblemata aurea: La emblemática en el arte y la literatura del siglo de oro* (pp. 57–68). Akal.
- Bernat Vistarini, A. (2002). Emblema in fabula: El sabio instruido de la naturaleza, de Francisco Garau. En A. Bernat Vistarini & J. T. Cull (Eds.), *Los días del Alción: Emblemas, literatura y arte del Siglo de Oro* (pp. 83–92). Universitat de les Illes Balears, Servicio de Publicaciones.
- Bernat Vistarini, A., & Cull, J. T. (2017). Insights on Original Narrative Fiction in the Political Emblematics of Diego de Saavedra Fajardo, Andrés Mendo, and Francisco Garau. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 4(2), 297–320.
- Beroa, D. de. (1642). *Litterae annuae provinciae Paraquariae Societatis Jesu... Missae a R.P. Jacobo de Beroa*. Tossani Le Clercq.
- Beverley, J. (1988). Nuevas vacilaciones sobre el barroco. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 14(28), 215–227.
- Bjurström, P. (1972). *Baroque Art: The Jesuit Contribution*. Fordham University Press.
- Blair, A. (2003). Reading Strategies for Coping with Information Overload ca. 1550-1700. *Journal of the History of Ideas*, 64(1), 11–28.
- Blair, A. (2010a). The Rise of Note-Taking in Early Modern Europe. *Intellectual History Review*, 20(3), 303–316.

Bibliografía

- Blair, A. (2010b). *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. Yale University Press.
- Blanco, J. M. (Ed.). (1929). *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhí*. Amorrortu.
- Bliard, P. (1909). *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Tome X. Tables de la première partie*. Libraire Alphonse Picard et Fils.
- Block, D. (1983). Missionary Libraries on the Amazonian Frontier: The Jesuits in Moxos, 1680-1767. *The Journal of Library History (1974-1987)*, 18(3), 292–303.
- Boidin, C. (2014). Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2).
- Boidin, C. (2016a). Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII). *Cuadernos de antropología social*, 44, 7–25.
- Boidin, C. (2016b). Teko aguyjei, “derechos”, “vida buena”, un concepto político central de las proclamas y cartas del general Belgrano traducidas al guaraní. *Ariadna histórica*, 5, 25–51.
- Boidin, C. (2017). *Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani. Essai d’anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX)* [Thèse d’habilitation]. Université Sorbonne Nouvelle.
- Boidin, C., Cerno, L., & Vega, F. R. (2020). “This Book Is Your Book”: Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay. *Ethnohistory*, 67(2), 247–267.
- Bollini, H., & Levinton, N. (2018). *Iconicidad jesuítico-guaraní (1609-1768)*. Las Cuarenta.
- Bom, E. de. (2019). Political Thought. En C. Casalini (Ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity* (pp. 213–245). Brill.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105–124.
- Bonfil, R. (2004). La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval. En G. Cavallo & R. Chartier (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 261–315). Taurus.
- Borges, P. (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Universidad Pontificia.
- Boroa, D. de. (1872). Poder otorgado por el P. Provincial Diego de Boroa al P. Ruiz de Montoya, enviado á Europa como procurador de la provincia jesuítica denominada del

Bibliografía

- Paraguay, en 7 de abril de 1637. En M. R. Trelles (Ed.), *Revista del Archivo General de Buenos Aires (Tomo IV)* (pp. 94–97). Imprenta del Porvenir. (Originalmente de 1637)
- Bosch, M., & Carsen, T. M. (2017). Biblioclastia: Vocabulario controlado para la ampliación y profundización del concepto. *Documentos del Laboratorio de Información de CAICYT, 1*.
- Bourgoing, A. de. (1894). *Viajes en el Paraguay y Misiones. Recuerdos de una expedición á los yerbales de Concepción, Cerro-Corá y Sierras de Amambay, Etc.* La Velocidad.
- Bouza, F. (1992). *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*. Síntesis.
- Bouza, F. (1995). Contrarreforma y tipografía ¿Nada más que rosarios en sus manos? *Cuadernos de historia moderna, 16*, 73–88.
- Bouza, F. (1997). Para qué imprimir: De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro. *Cuadernos de historia moderna, 18*, 31–50.
- Bouza, F. (2001). *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Marcial Pons Historia.
- Bouza, F. (2003). Leer para creer: Religión y cultura del libro en la Edad Moderna. En A. L. Cortes Peña (Ed.), *Historia del cristianismo. El mundo moderno* (pp. 637–679). Trotta.
- Brabo, F. J. (Ed.). (1872a). *Atlas de cartas geográficas de los países de la América meridional en que estuvieron situadas las más importantes misiones de los jesuitas*. Estudio Tipográfico José María Pérez.
- Brabo, F. J. (Ed.). (1872b). *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*. Estudio Tipográfico José María Pérez.
- Brabo, F. J. (Ed.). (1872c). *Inventarios de los pueblos de misiones*. Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Bragagnolo, M. (2020). Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta's Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation. En T. Duve & O. Danwerth (Eds.), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America* (pp. 187–242). Brill.
- Braun, H. E., & Pérez Magallón, J. (2014). *The Transatlantic Hispanic Baroque: Complex Identities in the Atlantic World*. Ashgate.
- Brignon, T. (2016). *Mba 'e m̃ymba pype : "par le biais des animaux". La traduction en guarani d'un bestiaire salutaire : l'édition missionnaire de la Diferencia entre lo temporal y eterno*

Bibliografía

- de Juan Eusebio Nieremberg (Loreto, 1705)* [Mémoire de Master]. Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL) - Université Paris III Sorbonne Nouvelle.
- Brignon, T. (2017). *Un traducteur exemplaire. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guarani (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727)* [Mémoire de Master]. Université de Lyon.
- Brignon, T. (2018). Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre. Le traduction collaborative de textes religieux en guarani dans les réductions jésuites du Paraguay. *Sociocriticism*, 33, 299–338.
- Brignon, T. (2019). Del exemplum al tekokie. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo (1724-1727). *Estudios paraguayos*, 36(2), 41–73.
- Brignon, T. (2020). De Montoya a Restivo. Apuntes para un estudio sistemático de los vocabularios castellano-guaraní en el Paraguay jesuítico (1640-1722). *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 30, 37–67.
- Brignon, T. (2021). Los falsos Tupã: Censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII). En B. Estigarribia & I. Telesca (Eds.), *Historia y lingüística guaraní. Homenaje a Bartomeu Melià* (pp. 81–114). SB.
- Bucareli, F. de. (1880). Memoria del gobernador del Río de la Plata D. Francisco de Bucareli y Ursua á su sucesor D. Juan José de Vertiz. En M. R. Trelles (Ed.), *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires (Tomo II)* (pp. 265–389). Imprenta y Librería de Mayo. (Originalmente de 1880)
- Cabrera, P. (1924). Imprenta e impresos en nuestro pasado. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 11(10-11-12), 237–262.
- Cabrera, P. (1925a). Imprenta, impresos y bibliotecas: El arte de imprimir en la época colonial: Bibliotecas privadas. En *Tesoros del pasado (tomo II)* (pp. 97–114). La Elzeviriana.
- Cabrera, P. (1925b). La imprenta jesuítica de Córdoba, los estudios del Padre Furlong; una obra desconocida de esa imprenta o el Manual de Ejercicios Espirituales de Villacastín. En *Tesoros del pasado (tomo II)* (pp. 115–132). La Elzeviriana.
- Cabrera, P. (1930). La antigua biblioteca jesuítica de Córdoba. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 17(5–6), 175–216.
- Caillet-Bois, R. R. (1929). *Ensayo sobre el Río de la Plata y la revolución francesa*. Imprenta de la Universidad.
- Calderón, C. (2018). *Elementos de Hacienda Pública*. Banco de la Republica de Colombia.

Bibliografía

- Campos, H. de. (1991). El secuestro del barroco en la formación de la literatura brasileña. *Cuadernos hispanoamericanos*, 490, 25–48.
- Cañizares Esguerra, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Cardiel, J. (1900). *Misiones del Paraguay. Declaración de la verdad. Obra inédita del P. José Cardiel, religioso de la Compañía de Jesús* (P. Hernández, Ed.). Imprenta de Juan A. Alsina. (Originalmente de 1758)
- Cardiel, J. (1913). Breve relación de las Misiones del Paraguay. En P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús II* (pp. 514–614). Gustavo Gili, Editor. (Originalmente de 1771)
- Cardiel, J. (1918). Costumbres de los guaraníes. En P. Hernández (Trad.), *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767* (pp. 463–544). Librería General de Victoriano Suárez. (Originalmente de 1779)
- Cardiel, J. (1956). Dificultades, que suelen haber en la conversión de los infieles, y medios para vencerlas. En M. A. Vignati (Ed.), *Viajeros, obras y documentos para el estudio del hombre americano. Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris* (pp. 151–172). Imprenta y Casa Editora Coni. (Originalmente de 1747)
- Cardozo, E. (1979). *Historiografía Paraguaya. Paraguay indígena, español y jesuita*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Cardozo, E. (1996). *Apuntes de la historia cultural del Paraguay*. El Lector. (Originalmente de 1963)
- Casanova, J. V. (2007). Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7.
- Casanova, J. V. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos Editorial.
- Castelnau L'Estoile, C. de. (2015). «En raison des conquêtes, de la religion et du commerce». L'invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45–1, 77–98.
- Castelnau-L'Estoile, C. de, Copete, M.-L., Maldavsky, A., & Županov, I. G. (Eds.). (2011). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*. Casa de Velázquez.
- Castillo, D. R. (2010). *Baroque Horrors: Roots of the Fantastic in the Age of Curiosities*. University of Michigan Press.

Bibliografía

- Castillo Gómez, A. (1996). Garabatos y ejercicios de escritura en un ejemplar del Tratado sobre la forma que se ha de tener en el oír de la misa de Alfonso Tostado (Alcalá, 1511). *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 3, 193–201.
- Castillo Gómez, A. (Ed.). (1999). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Gedisa.
- Castillo Gómez, A. (2003). Historia de la cultura escrita: Ideas para el debate. *Revista brasileira de história da educação*, 5, 93–124.
- Castillo Gómez, A. (2006). *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los siglos de oro*. Akal.
- Castillo Gómez, A. (2016). *Leer y oír leer. Ensayos sobre la lectura en los Siglos de Oro*. Iberoamericana-Vervuert.
- Castillo Gómez, A., & Sáez Sánchez, C. (1994). *Paleografía versus alfabetización. Reflexiones sobre historia social de la cultura escrita*.
- Cattaneo, C. A. (1754a). *Exercicios Espirituales de San Ignacio* (P. Lozano, Trad.). Imprenta de D. Gabriel Ramírez.
- Cattaneo, C. A. (1754b). *Maximas eternas propuestas en lecciones, para quien se retira a los Exercicios Espirituales de San Ignacio* (P. Lozano, Trad.). Imprenta de D. Gabriel Ramírez.
- Cavallo, G., & Chartier, R. (Eds.). (2004). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Taurus.
- Celis, L. M. (2015). *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*. Fondo de Cultura Económica.
- Cerno, L. (s/f). *Evolución del concepto de "lectura" en las reducciones guaraní-jesuíticas*.
- Cerno, L. (2016). La traducción al guaraní de la Conquista Espiritual. Un caso de pragmática transcultural. En M. L. Salinas & F. V. Valenzuela (Eds.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas* (pp. 155–167). Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Cerno, L., & Brignon, T. (2020). Los Manuskripta Americana 12 y 13. Pistas textuales, intertextuales y contextuales para la caracterización de dos manuscritos guaraníes. En A. Danielewski (Ed.), *Manuskripta Americana. Indigene Handschriften aus Mittel- und Südamerika in Berlin und Krakau (16.–19. Jh.)* (pp. 79–119).
- Cerno, L., & Obermeier, F. (2013). Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (Siglo XVIII). *Folia Histórica del Nordeste*, 21, 33–56.
- Certeau, M. de. (1996). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.

Bibliografía

- Certeau, M. de. (2007). Historia de los jesuitas. En *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (pp. 169–211). Katz.
- Chamorro, G. (2014). PHRASES SELECTAS: Un diccionario manuscrito castellano-guaraní anónimo. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2).
- Chamorro, G. (2015). Antonio Ruiz de Montoya: Misionero etnógrafo del Paraguay. *Boletín Americanista*, 70, 17–33.
- Chamorro, G. (2018). El artista de la lengua guaraní: Vida y obra del misionero Pablo Restivo. *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*.
- Charlevoix, P. F. X. de. (1910). *Historia del Paraguay I* (Hernández, Pablo, Trad.; Librería General de Victoriano Suárez). (Originalmente de 1756)
- Charlevoix, P. F. X. de. (1912). *Historia del Paraguay II* (Hernández, Pablo, Trad.; Librería General de Victoriano Suárez). (Originalmente de 1756)
- Charlevoix, P. F. X. de. (1916). *Historia del Paraguay VI* (Hernández, Pablo, Trad.; Librería General de Victoriano Suárez). (Originalmente de 1757)
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- Chartier, R. (1994a). *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Gedisa.
- Chartier, R. (1994b). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Alianza.
- Chartier, R. (1999). *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*. Fondo de Cultura Económica.
- Chartier, R. (2016). *La mano del autor y el espíritu del impresor. Siglos XVI-XVIII*. Katz Editores.
- Chartier, R. (2018). *Las revoluciones de la cultura escrita*. Gedisa.
- Chartier, R. (2022). *El Pequeño Chartier Ilustrado. Breve diccionario del libro, la lectura y la cultura escrita*. Ampersand.
- Chaunu, P. (1978). *Histoire quantitative, histoire sérielle*. École des hautes études en sciences sociales.
- Chiaramonte, J. C. (2010). *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*. Teseo.
- Chiaramonte, J. C. (2013). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Sudamericana.
- Chinchilla, P. (2004). *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. Universidad Iberoamericana.

Bibliografía

- Chinchilla, P. (Ed.). (2018a). *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*. Universidad Iberoamericana.
- Chinchilla, P. (2018b). Sermón. En P. Chinchilla (Ed.), *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús* (pp. 357–363). Universidad Iberoamericana.
- Chinchilla, P., Correa, L., & Mendiola, A. (2008). La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús. *Historia y Grafía*, 30, 135–164.
- Chinchilla, P., & Losada Ortega, A. de. (2018). Sermones. En P. Chinchilla (Ed.), *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús* (pp. 363–369). Universidad Iberoamericana.
- Chinchilla, P., & Romano, A. (Eds.). (2008). *Escrituras de la modernidad: Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. Universidad Iberoamericana.
- Christian, W. A. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea.
- Clavería Laguarda, C. (2017). *¡Cuánto cuesta leer! Reflexiones sobre el precio de algunos libros españoles (1543-1806)*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Clément, C. (1635). *Musei sive Bibliothecae*. Sumptibus Iacobi Prost.
- Coello de la Rosa, A., Burrieza Sánchez, J., & Moreno, D. (Eds.). (2012). *Jesuitas en imperios de ultramar. Siglos XVI-XX*. Sílex.
- Coleccion general de las providencias hasta aqui tomadas por el gobierno sobre el estrañamiento y ocupacion de temporalidades de los regulares de la Compañia, que existian en los Dominios de S. M. Parte primera.* (1767). Imprenta Real de la Gazeta.
- Coleccion general de las providencias hasta aqui tomadas sobre el estrañamiento y ocupacion de temporalidades de los regulares de la Compañia, que existian en los Dominios de S. M. Parte segunda.* (1769). Imprenta Real de la Gazeta.
- Coleccion general de las providencias hasta aqui tomadas sobre el estrañamiento y ocupacion de temporalidades de los regulares de la Compañia, que existian en los Dominios de S. M. Parte tercera.* (1769). Imprenta Real de la Gazeta.
- Coleccion general de las providencias tomadas sobre el estrañamiento y ocupacion de Temporalidades de regulares de la extinguida orden de la Compañia, que existian en los Dominios de S. M. Parte quarta.* (1774). Imprenta Real de la Gazeta.
- Colombi, B. (2006). La gesta del letrado (sobre Ángel Rama y La ciudad letrada). *Orbis Tertius*, 11(12).
- Comerford, K. M. (2015). Jesuits and Their Books: Libraries and Printing around the World. *Journal of Jesuit Studies*, 2(2), 179–188.

Bibliografía

- Comerford, K. M. (2020). The European Jesuit Libraries Provenance Project. *Journal of Jesuit Studies*, 7(2), 299–310.
- Connolly, B. (1960). Jesuit Library Beginnings. *The Library Quarterly*, 30(4), 243–252.
- Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*. (1995). Curia del Prepósito General de la Compañía de Jesús.
- Coronado, E. M. (1987). *Descripción e inventarios de las misiones de Baja California, 1773*. Institut D'Estudis Baleàrics.
- Corsi, E. (2004). *La fábrica de las ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China (1698-1766)*. El Colegio de México.
- Corsi, E. (Ed.). (2008). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. El Colegio de Mexico.
- Cortesão, J. (Ed.). (1951). *Manuscritos da Coleção De Angelis I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.
- Cortesão, J. (Ed.). (1952). *Manuscritos da Coleção De Angelis II. Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.
- Cortesão, J. (Ed.). (1954). *Manuscritos da Coleção De Angelis V. Tratado de Madri. Antecedentes—Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.
- Cortesão, J. (Ed.). (1955). *Manuscritos da Coleção De Angelis VI. Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.
- Cortesão, J. (Ed.). (1969a). *Manuscritos da Coleção De Angelis III. Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação.
- Cortesão, J. (Ed.). (1969b). *Manuscritos da Coleção De Angelis VII. Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação.
- Coster, W., & Spicer, A. (Eds.). (2005). *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.
- Couchonnal, A., & Wilde, G. (2014). De la política de la lengua a la lengua de la política. Cartas guaraníes en la transición de la colonia a la era independiente. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(1).
- Covarrubias y Orozco, S. de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Luis Sánchez.

Bibliografía

- Cremonini, G., Silverman, D. E., & Gravier, M. G. (2016a). Análisis formal y descripción tipográfica de “Laudationes Quinque” (1766), primer libro impreso en Córdoba, Argentina. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 31, 95–125.
- Cremonini, G., Silverman, D. E., & Gravier, M. G. (2016b). Brevis vita typographica: La imprenta jesuita del Colegio de Monserrat en Córdoba, Argentina. *Progressus. Rivista di Storia Scrittura e Società*, III(2), 108–136.
- Croce, M. (2020a). Barroco: Un modo de tránsito por lo americano. Marosa di Giorgio, José Lezama Lima, Wilson Bueno. En M. J. Rossi (Ed.), *Polifonía y contrapunto barrocos* (pp. 41–56). Teseo.
- Croce, M. (2020b). Del gongorino comfortable a la gongorina incómoda: La inscripción americana del Barroco a partir de Boca do Inferno. *Alea: Estudios Neolatinos*, 22, 109–121.
- Cull, J. T. (2004). The Baroque at Play, Homiletic and Pedagogical Emblems in Francisco Garau and Other Spanish Golden Age Preachers. En F. A. De Armas (Ed.), *Writing for the Eyes in the Spanish Golden Age* (pp. 237–256). Bucknell University Press.
- Da Frota Gentil, J. (1973). Auto de inventário e avaliação dos livros achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e sequestrados em 1775. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 301, 212–259.
- Daher, A. (2011). De los intérpretes a los especialistas: El uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 61–80). SB.
- Danieluk, R. (2006). *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*. Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Danieluk, R. (2018). Regla. En P. Chinchilla (Ed.), *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús* (pp. 329–334). Universidad Iberoamericana.
- Danwerth, O. (2017). La circulación de literatura normativa pragmática en Hispanoamérica (siglos XVI-XVII). En T. Duve (Ed.), *Actas del XIX congreso del Instituto Internacional de Historia de Derecho Indiano: Berlín 2016*. Dykinson.
- Darnton, R. (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica.
- Darnton, R. (1993). Historia de la lectura. En P. Burke (Ed.), *Formas de hacer Historia* (pp. 177–208). Alianza.
- Darnton, R. (2006). *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*. Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía

- Darnton, R. (2010). *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*. Fondo de Cultura Económica.
- Darnton, R. (2014). ¿Qué es la historia del libro? Una revisión. *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 526, 6–10.
- David, G. (Ed.). (2015). *Ex-libris. La heráldica de los libros. Colección de ex libris de la Biblioteca Nacional*. Biblioteca Nacional.
- Davies, O. (2010). *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford University Press.
- De Backer, A. (1869). *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques*. Imprimerie de L. Grandmont-Donders, Libraire.
- Deckmann Fleck, E. C. (2014). *Entre a caridade ea ciência: A prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. Oikos.
- Deckmann Fleck, E. C. (Ed.). (2022). *Libro de cirugía. Trasladado de autores graves y doctos para alívio de los enfermos escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesús, en 1725*. Oikos.
- Deckmann Fleck, E. C., & Biehl, M. (2020). Manuscritos de Medicina y Farmacia rioplatenses: Un estudio comparativo entre la Materia Médica Misionera y el o Libro de Cirugía. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 10(1).
- Deckmann Fleck, E. C., & Obermeier, F. (2018). O Livro de medicina, cirurgia, e botica: Um manuscrito anônimo de Matéria médica rioplatense da primeira metade do século XVIII. *Antíteses*, 11(21), 132–156.
- Dekoninck, R. (2008). Imaginar la ciencia: La cultura emblemática jesuita entre ars rhetorica y scientia imaginum. En P. Chinchilla & A. Romano (Eds.), *Escrituras de la modernidad: Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica* (pp. 143–157). Universidad Iberoamericana.
- Dekoninck, R. (2014). Conformare mores. La cultura emblemática en la pedagogía jesuítica. En P. Chinchilla, A. Mendiola, & M. M. Morales (Eds.), *Del ars historica a la monumenta historica: La historia restaurada* (pp. 67–93). Pontificia Universidad Javierana, Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Del Techo, N. (1673). *Historia provinciae Paraquariae Societatis Jesv*. Ex officina typog. J.M. Hovii.
- Del Techo, N. (1897a). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús I*. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (Originalmente de 1673)
- Del Techo, N. (1897b). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús II*. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (Originalmente de 1673)

Bibliografía

- Del Techo, N. (1897c). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús III*. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (Originalmente de 1673)
- Del Techo, N. (1897d). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús IV*. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (Originalmente de 1673)
- Del Techo, N. (1897e). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús V*. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (Originalmente de 1673)
- Del Techo, N. (2005). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (M. Serrano y Sanz, Trad.). Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.
- Del Techo, N., & Orosz, L. (1759). *Decades virorum illustrium Paraquariae Societatis Jesu ex Historia ejusdem Provinciae, et aloimde depromptae*. Typis Academicis Societatis Jesu.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue*. Paidós.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Alianza.
- Di Stefano, R. (2001). Religión y cultura: Libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840). *Bulletin Hispanique*, 2(103), 511–541.
- Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto sol*, 15(1), 1–31.
- Di Stefano, R., & Zanatta, L. (2015). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Sudamericana.
- Diamond, J. (1951). A Catalogue of the Old Roman College Library and a Reference to Another. *Gregorianum*, 32, 103–114.
- Díaz Taño, F. (1882). Demostracion clara y evidente respuesta, á las calumnias falsas nuevamente intentadas contra los religiosos de la Compañía de Jesus de las provincias del Paraguay, sobre el cateicismo, oraciones y doctrina cristiana de la lengua guaraní... En M. R. Trelles (Ed.), *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires (Tomo IV)* (pp. 17–80). Imprenta Europea.
- Diccionario de autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española*. (2013). Real Academia Española. (Originalmente de 1726–1739)
- Dietrich, W. (2010). O tronco tupi e as suas famílias de línguas. Classificação e esboço tipológico. En W. Dietrich & V. Noll (Eds.), *O português e o tupi no Brasil* (pp. 9–25). Editora Contexto.
- Diniz, K. C. (2015). Desenho de letras manuscritas em livros das Reduções Jesuíticas Guarani. *Blucher Design Proceedings*, 2(2), 948–960.

Bibliografía

- Doblas, G. de. (1836). *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaranis*. Imprenta del Estado. (Originalmente de 1785)
- Domínguez Ortiz, A. (1998). La procuraduría de Indias de la Compañía de Jesús en Sevilla. En *Estudios americanistas* (pp. 311–330). Real Academia de la Historia.
- Donvidas, T. (1913). Reglamento General de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso. En P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús I* (pp. 592–598). Gustavo Gili, Editor. (Originalmente de 1689)
- Draghi Lucero, J. (1949). La biblioteca de los jesuitas de Mendoza durante la época colonial. *Revista de Historia*, 1(1), 95–165.
- Dreidemie, O. J. (1937). Los orígenes del teatro en las regiones del Río de la Plata. *Estudios*, LVII(312), 61–80.
- Durán, N. (1636). *Litterae annuae provinciae Paraquariae Societatis Jesu... Missae a R. P. Nicolao Duran*. Ioannis Meursi.
- Duve, T. (2016). Global Legal History A Methodological Approach. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 04, 1–22.
- Duve, T., & Danwerth, O. (Eds.). (2020). *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Brill.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Eco, U. (1982). *El nombre de la rosa*. Lumen.
- Egaña, A. de (Ed.). (1958). Instrucción para el procurador de las Indias. En *Monumenta Peruana II (1576-1580)* (pp. 469–474). Monumenta Historica Soc. Iesu. (Originalmente de 1578)
- Eguía Ruiz, C. (1944). Los jesuitas, proveedores de bibliotecas. Recuento de muchos expolios. *Razón y fe*, 130, 235–258.
- Eguía Ruiz, C. (1951). Dispersión total de papeles jesuíticos en España. *Hispania*, 11(45), 679–702.
- Eisenstein, E. L. (1980). *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge University Press.
- El Barroco en el Mundo Guaraní. Colección Latourrette Bo.* (2004).
- Emmerling, E., & Gramatke, C. (Eds.). (2019). *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaría, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten. Band 2.* Technische Universität München - Fakultät für Architektur.

Bibliografía

- Escobar, T. (2004). El barroco misionero: Lo propio y lo ajeno. En *El barroco en el mundo guaraní. Colección Latourrette Bo*. Fotosíntesis-Centro Cultural de la Embajada de Brasil.
- Estenssoro, J. C. (2015). Las vías indígenas de la occidentalización. Lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650). *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45-1, 15-36.
- Estenssoro, J. C., & Itier, C. (2015). Présentation (dossier Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale). *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45-1, 9-14.
- Estigarribia, B., & Telesca, I. (Eds.). (2021). *Historia y lingüística guaraní. Homenaje a Bartomeu Melià*. SB.
- Estivals, R. (1965). *La statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIIIème siècle*. Mouton.
- Fabre, P.-A. (2008). Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593. En E. Corsi (Ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (pp. 85-103). El Colegio de México.
- Fabre, P.-A. (2013). *Ignacio de Loyola. El lugar de la imagen. El problema de la composición de lugar en las prácticas espirituales y artísticas jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI*. Universidad Iberoamericana.
- Fabre, P.-A., & Galán Tamés, G. (2018). Ejercicios espirituales. En P. Chinchilla (Ed.), *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús* (pp. 209-218). Universidad Iberoamericana.
- Fabre, P.-A., & Romano, A. (1999). Les Jésuites dans le monde moderne: Nouvelles approches. *Revue de synthèse*, 120(2-3).
- Fabrici, S. (1983). Un antiguo libro en Guaraní: De la diferencia entre lo temporal y eterno de Juan Eusebio Nieremberg (impreso en las doctrinas, 1705). *Incipit*, 3.
- Fahrenkrog, L. (2020). *Los "indios cantores" del Paraguay. Prácticas musicales y dinámicas de movilidad en Asunción colonial (siglos XVI-XVIII)*. SB.
- Farge, A. (1991). *La atracción del archivo*. Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Fausto, C. (2005). Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, 11(2), 385-418.
- Febvre, L., & Martin, H.-J. (2005). *La aparición del libro*. Librería-Fondo de Cultura Económica. (Originalmente de 1958)

Bibliografía

- Fechner, F. (2014a). Las tierras incógnitas de la administración jesuita: Toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas. *Histórica*, 38(2), 11–42.
- Fechner, F. (2014b). ¿Qué quiere decir historia global en la época colonial? Propuestas desde el punto de vista de la historia institucional. *Nueva Corónica*, 4, 99–111.
- Fechner, F. (2015a). Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial: Las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762). En R. Köhler & A. Ebert (Eds.), *Las agencias de lo indígena en la larga era de globalización. Microperspectivas de su producción y representación desde la época colonial temprana hasta el presente* (pp. 99–118). Gebr. Mann Verlag.
- Fechner, F. (2015b). *Entscheidungsprozesse Vor Ort: Die Provinzkongregationen Der Jesuiten in Paraguay (1608-1762)*. Schnell & Steiner.
- Fechner, F., & Wilde, G. (2020). “Cartas vivas” en la expansión del cristianismo ibérico. Las órdenes religiosas y la organización global de las misiones. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- Feingold, M. (Ed.). (2003). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. The MIT Press.
- Fernández del Castillo, F. (Ed.). (2002). *Libros y libreros en el siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica - Archivo General de la Nación. (Originalmente de 1914)
- Fernández, J. P. (1726). *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos*. Manuel Fernandez.
- Fernández, J. P. (1729). *Relazione istorica della nuova cristianità degl'indiani detti Cichiti*. Antonio de Rossi.
- Fernández, J. P. (1733). *Historica relatio, de apostolicis missionibus patrum Societatis Jesu apud Chiquitos, Paraquariae populos*. Mathiae Wolff.
- Fernández, J. P. (1735). *Impiger extremos operarius edocet indos, sive Tuba Evangelii de Jesu Christo, ex Europa in Americam, Paraquariae...* Mathiae Wolff.
- Fernández Rojo, A. (2018). *El Vocabulario de la lengua guaraní del Padre Ruiz Montoya (Santa María la Mayor, 1722). Análisis de las variaciones editoriales de los ejemplares “Leguizamón” y “Mitre” conservados en la Biblioteca Nacional de Argentina Mariano Moreno*. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Fernández Rojo, A. (2020). Análisis material del Vocabulario de la lengua guaraní de 1722: Un impreso jesuítico-guaraní. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, 25, 1–13.
- Fernández Zapico, D. (Ed.). (1934). *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*. Monumenta Historica Societatis Iesu.

Bibliografía

- Ferrer Benimeli, J. A. (2014). La expulsión de los jesuitas. En J. E. Salcedo Martínez (Ed.), *Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados. Memorias del Primer Encuentro Internacional sobre la historia de la Compañía de Jesús* (pp. 67–119). Pontificia Universidad Javeriana.
- Filippi, D. V. (2015). A Sound Doctrine: Early Modern Jesuits and the Singing of the Catechism. *Early Music History*, 34, 1–43.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20.
- Foucault, M. (2000a). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000b). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor? El cuenco de plata*.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. Prometeo.
- Fraschini, A. E. (Ed.). (2005a). *Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Jesu anno 1757: Edición crítica, filológica y biobibliográfica I*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Fraschini, A. E. (Ed.). (2005b). *Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Jesu anno 1757: Edición crítica, filológica y biobibliográfica II*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Frenk, M. (2013). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. Fondo de Cultura Económica.
- Friedrich, M. (2008a). Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 77, 3–40.
- Friedrich, M. (2008b). Government and Information-Management in Early Modern Europe: The Case of the Society of Jesus. *Journal of Early Modern History*, 12, 539–563.
- Friedrich, M. (2017a). Between Curiosity and Edification. Printing and Editing the “Nouveaux Mémoires de la Compagnie de Jésus dans le Levant”. En M. Friedrich & A. Schunka (Eds.), *Publishing the Missions. Regular News about the Missions in 18th century Europe* (pp. 35–56). Harrassowitz.
- Friedrich, M. (2017b). Communication and Bureaucracy in the Early Society of Jesus. *Zeitschrift Für Schweizerische Religions- Und Kirchengeschichte*, 101, 49–75.
- Furet, F. (1965). La «librairie» du royaume de France au 18e siècle. En *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle* (pp. 3–32). De Gruyter Mouton.
- Furlong, G. (1918). Orígenes de la imprenta en el Río de la Plata. *Estudios*, 15, 96–114.

Bibliografía

- Furlong, G. (1919a). Los orígenes de la imprenta en el Río de la Plata. *Estudios*, 17, 381–384.
- Furlong, G. (1919b). Notas y aclaraciones sobre “Los orígenes de la imprenta en el Río de la Plata”. *Estudios*, 17, 16–22.
- Furlong, G. (1921). La imprenta jesuítica de Córdoba. *Estudios*, 21, 241–248.
- Furlong, G. (1925a). Las bibliotecas jesuíticas en las reducciones del Paraguay y del Chaco I. *Estudios*, XXVIII, 171–175.
- Furlong, G. (1925b). Las bibliotecas jesuíticas en las reducciones del Paraguay y del Chaco II. *Estudios*, XXIX, 52–56.
- Furlong, G. (1933). Nuevos datos sobre los orígenes del arte tipográfico en la Argentina. *Estudios*, 49, 340–346.
- Furlong, G. (1937). El colegio de Monserrat y la primera imprenta rioplatense. *Estudios*, 58, 357–376.
- Furlong, G. (1940). *Los jesuitas y la imprenta en la América Latina*. Academia Literaria del Plata.
- Furlong, G. (1944). *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1945a). *Matemáticos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1945b). *Músicos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1946a). *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1946b). *Artisanos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1947a). *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1947b). *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Furlong, G. (1947c). *Orígenes del arte tipográfico en América, especialmente en la República Argentina*. Editorial Huarpes.
- Furlong, G. (Ed.). (1952). *José Manuel Peramás y su Diario del destierro (1768)*. Librería del Plata.
- Furlong, G. (1953a). *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses. 1700-1850*. Guaranía.
- Furlong, G. (Ed.). (1953b). *José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación (1747)*. Librería del Plata.
- Furlong, G. (Ed.). (1954). *Tomás Falkner y su “Acerca de los patagones” (1788)*. Librería del Plata.
- Furlong, G. (Ed.). (1959). *Pedro Lozano, S. J. y sus “Observaciones a Vargas” (1750)*. Librería del Plata.
- Furlong, G. (Ed.). (1962a). *Antonio Sepp, S. J. y su “Gobierno temporal” (1732)*. Ediciones Theoria.

Bibliografía

- Furlong, G. (1962b). *Misiones y sus pueblos de guaraníes*.
- Furlong, G. (Ed.). (1963). *Francisco J. Miranda y su Sinopsis (1772)*. Ediciones Theoria.
- Furlong, G. (Ed.). (1964). *Antonio Ruiz de Montoya y su Carta a Comental (1645)*. Ediciones Theoria.
- Furlong, G. (Ed.). (1965). *Juan de Escandón, S. J. y su Carta a Burriel (1760)*. Ediciones Theoria.
- Furlong, G. (Ed.). (1966). *Ladislao Orosz y su "Nicolás del Techo" (1759)*. Ediciones Theoria.
- Furlong, G. (Ed.). (1967). *Manuel Querini, S. J. y sus "Informes al Rey" (1747-1750)*. Ediciones Theoria.
- Furlong, G. (1969a). *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810. El transplante cultural: Arte*. Tipográfica Editora Argentina.
- Furlong, G. (1969b). *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810. El transplante cultural: Ciencia*. Tipográfica Editora Argentina.
- Furlong, G. (1969c). *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810. El transplante social*. Tipográfica Editora Argentina.
- Furlong, G. (1994). *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Secretaría de Cultura de la Nación-Editorial Biblos. (Originalmente de 1933)
- Furlong, G. (2000). *Brete autobiográfico*. Sociedad de Estudios Bibliográficos Argentinos.
- Galán García, A. (1995). *El "Oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*. Fundación Fondo de Cultura de Sevilla.
- Gaona, S. (1961). *El clero en la guerra del 70*. El Arte.
- Garavaglia, J. C. (1983). *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de historia de la yerba mate*. Grijalbo.
- Garavaglia, J. C. (1987). Las misiones jesuíticas: Utopía y realidad. En *Economía, sociedad y regiones* (pp. 121–191). Ediciones de la Flor.
- Garavaglia, J. C. (2005). La cuestión colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- García Aguilar, I. (2014). Imprenta y librerías jesuitas en la Nueva España. En I. García Aguilar & P. Rueda Ramírez (Eds.), *El libro en circulación en la América colonial. Producción, circuitos de distribución y conformación de bibliotecas en los siglos XVI al XVIII* (pp. 205–237). Quivira.
- García Aguilar, I. (2020). *La vida privada de las bibliotecas. Rastros de colecciones novohispanas (1700-1800)*. Universidad del Rosario-Universidad Autónoma Metropolitana.

- García Gómez, M. D. (2001). *Memoria de unos libros: La biblioteca de los jesuitas expulsados del colegio de Albacete*. Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- García Gómez, M. D. (2010). *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767*. Universidad de Alicante.
- García-Monge Carretero, M. I. (2004). Inventarios de las bibliotecas de jesuitas en la Colección Biblioteca de Cortes de la Real Academia de la Historia. En P. M. Cátedra, M. L. López-Vidriero, & M. I. De Páiz Hernández (Eds.), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América. Tomo II* (pp. 207–227). Instituto de Historia del Libro y la Lectura.
- Garnier, J. (1678). *Systema Bibliothecae Collegii Parisiensis Societatis Jesu*. Excudebat Sebastianus Mabre-Cramoisy.
- Garone Gravier, M. (2010a). Cultura impresa colonial en lenguas indígenas: Una visión histórica y regional. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 18, 99–140.
- Garone Gravier, M. (2010b). Kuati’a guarani: Tres momentos de la edición tipográfica del guaraní (siglos XVII, XIX y XXI). En *Literaturas amerindias. V Foro de las Lenguas Amerindias* (pp. 133–140). KM 13.774-Fundació Casa Amèrica Catalunya.
- Garone Gravier, M. (2014). *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Garriga, A. (1713). *Instruccion práctica para ordenar santamente la vida*. Imprenta de la Compañía.
- Gaune, R. (2017). Jesuitas de papel. Un balance historiográfico nacional a contraluz del global turn. *Historia (Santiago)*, 50(1), 305–329.
- Gay, J.-P. (2016). *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*. Routledge.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: Una teoría antropológica*. SB.
- Gil, E. (Ed.). (1992). *El sistema educativo de la Compañía de Jesús*. Universidad Pontificia Comillas.
- Gil, F. M. (2019). El ciclo del Añaretâ (infierno) en los grabados del De la diferencia entre lo temporal y lo eterno de Nieremberg, traducido al guaraní e impreso en las reducciones del Paraguay (1705). *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 7(1), 4–26.
- Giménez López, E. (2010). El antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII. En E. Giménez López (Ed.), *Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII: estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre* (pp. 19–58). Universidad de Alicante.
- Gimeno Blay, F. M. (2000). *Quemar libros ¡Qué extraño placer!* Universitat de València.

Bibliografía

- Gisbert, T. (1982). El barroco andino y el estilo mestizo. En *Exposición Barroco Latinoamericano* (pp. 135–149). Museo Nacional de Bellas Artes, UBA, FADU.
- Gómez, C. (1677). *Elogia Societatis Iesu sive propugnaculum...* Iacobum Meursium.
- Gómez, V. (2016). *La idea de la muerte en las misiones jesuíticas. Aproximaciones a un manuscrito guaraní del año 1715*. Jesuitas, políticas de la lengua y adaptación cultural en el mundo iberoamericano, Museo Mitre - Buenos Aires.
- González, E. G. (2017). *El poder de las letras. Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, IISUE.
- González Echevarría, R. (1999). *La prole de Celestina. Continuidades del barroco en las literaturas española e hispanoamericana*. Colibrí.
- González, R. (2009). Textos e imágenes para la salvación: La edición misionera de la diferencia entre lo temporal y eterno. *Artcultura*, 11(18), 137–158.
- González Sánchez, C. A. (1999). *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Universidad de Sevilla.
- González Sánchez, C. A. (2003). “Lection Espiritual”. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma. En C. A. González Sánchez & E. V. Vilar (Eds.), *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)* (pp. 272–300). Fondo de Cultura Económica.
- González Sánchez, C. A. (2004). La Casa de la Contratación y la historia cultural. En E. Vila Vilar, A. Acosta Rodríguez, & A. L. González Rodríguez (Eds.), *La Casa de la Contratación y la Navegación entre España y las Indias* (pp. 543–566). Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Universidad de Sevilla.
- González Sánchez, C. A. (2008). Barroco y Contrarreforma. Entre Europa y las Indias. *Destiempos*, 3(14), 150–168.
- González Sánchez, C. A. (2011a). Barroco versus Ilustración en el tráfico atlántico de libros. *Bulletin hispanique. Université Michel de Montaigne Bordeaux*, 113(1), 383–407.
- González Sánchez, C. A. (2011b). *New World Literacy: Writing and Culture Across the Atlantic, 1500-1700*. Bucknell University Press.
- Goody, J. (1985). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal.
- Goody, J. (1996). Introducción. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 11–38). Gedisa.
- Goody, J., & Watt, I. (1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 39–82). Gedisa.

Bibliografía

- Gorzalczany, M. A., & Olmos Gaona, A. (2006). *La biblioteca jesuítica de Asunción*. Edición de los autores.
- Gracián, B. (2010). *El Criticón*. Losada. (Originalmente de 1651–1657)
- Grafton, A. (2004). El lector humanista. En G. Cavallo & R. Chartier (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 317–371). Taurus.
- Grafton, A. (2007). La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá. *Prismas. Revista de historia intelectual*, 11(2), 123–148.
- Grafton, A. (2014). *La cultura de la corrección de textos en el Renacimiento europeo*. Ampersand.
- Graham, R. B. C. (1924). *A Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1767*. The Dial Press Incorporated.
- Gramatke, C. (2019). “La portátil Europa”. Der Beitrag der Jesuiten zum materiellen Kulturtransfer. En E. Emmerling & C. Gramatke (Eds.), *Die polychromen Holzskulpturen der jesuitischen Reduktionen in Paracuaría, 1609-1767. Kunsttechnologische Untersuchungen unter Berücksichtigung des Beitrags deutscher Jesuiten* (pp. 191–397). Technische Universität München - Fakultät für Architektur.
- Granada, L. de. (1566). *Libro de la oracion, y meditation*. Andrea de Portonariis.
- Greenblatt, S. (2010). A Mobility Studies Manifesto. En S. Greenblatt (Ed.), *Cultural Mobility: A Manifesto* (pp. 250–253). Cambridge University Press.
- Gris da Silva, M. (2017). *O “indio historiador” da redução de São Luis: Escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Nerenda (1754-1772)* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Groussac, P. (1967). *Historia de la Biblioteca Nacional*.
- Grover, M. L. (1993). The Book and the Conquest: Jesuit Libraries in Colonial Brazil. *Libraries & Culture*, 28(3), 266–283.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2001). Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres « connected histories ». *Annales*, 56(1), 85–117.
- Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Paidós.
- Gruzinski, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía

- Gruzinski, S. (2016). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Guevara, J. (1882). *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata, y Tucumán* (A. Lamas, Ed.). S. Ostwald. (Originalmente de 1760)
- Guevara, J. (1908). Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman (1). *Anales de la Biblioteca*, V, 1–464. (Originalmente de 1760)
- Guevara, J. (1910). Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman (2). *Anales de la Biblioteca*, VI, 1–399. (Originalmente de 1760)
- Guibovich Pérez, P. (2003). *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Universidad de Sevilla.
- Guibovich Pérez, P. (2014a). *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*. Universidad del Pacífico.
- Guibovich Pérez, P. (2014b). *Lecturas prohibidas. La censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Guido, Á. (1962). *Redescubrimiento de América en el arte*. El Ateneo.
- Gutiérrez, J. M. (1866). *Bibliografía de la primera imprenta de Buenos Aires desde su fundación hasta el año de 1810 inclusive*. Imprenta de Mayo.
- Gutiérrez, R. (1978). *Evolución urbanística y arquitectura del Paraguay. 1537-1911*. Universidad Nacional del Nordeste.
- Gutiérrez, R. (1987). La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. *Teología*, 50, 165–174.
- Gutiérrez, R. (2004). Las bibliotecas de las misiones jesuíticas. Consideraciones sobre la de Candelaria. *Investigaciones y Ensayos*, 54, 43–55.
- Hall, M. B., & Cooper, T. E. (Eds.). (2013). *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*. Cambridge University Press.
- Hampe Martínez, T. (1993). The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru: A Study of Private Libraries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Hispanic American Historical Review*, 73(2), 211–234.
- Hampe Martínez, T. (1996a). *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Vervuert.
- Hampe Martínez, T. (1996b). *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila, 1648*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Hampe Martínez, T. (2010). La historiografía del libro en América hispana: Un estado de la cuestión. En I. García Aguilar & P. J. Rueda Ramírez (Eds.), *Leer en tiempos de la*

Bibliografía

- Colonia: Imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España* (pp. 55–72). UNAM - Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas.
- Hanisch Espíndola, W. (1974). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Francisco de Aguirre.
- Hansen, J. A. (2000a). A civilização pela palavra. En E. M. Teixeira Lopes, L. M. Faria Filho, & C. Greive Veiga (Eds.), *500 anos de educação no Brasil* (pp. 19–41). Autêntica.
- Hansen, J. A. (2000b). Guidelines for Reading Vieira. *Portuguese Literary & Cultural Studies*, 4–5, 445–452.
- Hansen, J. A. (2004). Notas sobre el “barroco”. *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 22, 111–132.
- Hansen, J. A. (2006). Barroco, Neobarroco e outras ruínas. *Revista Eletrônica de Estudos Literários-REEL*, 2.
- Harris, S. J. (1996). Confession-Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science. *Early Science and Medicine*, 1(3), 287–318.
- Harris, S. J. (1999). Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge. En J. W. O’Malley, SJ, G. A. Bailey, S. J. Harris, & T. F. Kennedy, SJ. (Eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (pp. 212–240). University of Toronto Press.
- Harris, S. J. (2005). Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773. *Isis*, 96(1), 71–79.
- Hendrickson, D. S. (2015). *Jesuit Polymath of Madrid: The Literary Enterprise of Juan Eusebio Nieremberg (1595–1658)*. Brill.
- Hendrickson, D. S. (2018). Early Guaraní Printing: Nieremberg’s *De la diferencia* and the Global Dissemination of Seventeenth-Century Spanish Asceticism. *Journal of Jesuit Studies*, 5(4), 586–609.
- Hernández, P. (1908). Bando de Bucareli sobre el extrañamiento con varias penas de muerte. En *El extrañamiento de los Jesuítas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III* (pp. 356–359). V. Suárez. (Originalmente de 1767)
- Hernández, P. (1908). *El extrañamiento de los Jesuítas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*. V. Suárez.
- Hernández, P. (1913a). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús I*. Gustavo Gili, Editor.
- Hernández, P. (1913b). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús II*. Gustavo Gili, Editor.

Bibliografía

- Herrán, J. (1726). *Señor. Geronimo Herrán de la Compañía de Jesus, y us Procurador General por la Provincia del Paraguay...*
- Herrán, J. (1733). *Noticias de el estado de la povincia del Paraguay.*
- Hidalgo, A. (2022). The Book as Archive. *The American Historical Review*, 127(1), 373–384.
- Hill Boone, E., & Mignolo, W. (Eds.). (1994). *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Duke University Press.
- Ibáñez de Echávarri, B. (1770). *Coleccion general de documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay. Contiene El Reyno Jesuitico del Paraguay...* Imprenta Real de la Gazeta.
- Illari, B. (2004). El sonido de la misión: Práctica de ejecución e identidad en las reducciones de la provincia del Paraguay. En V. Rondón (Ed.), *Música Colonial Iberoamericana: Interpretaciones en torno a la práctica de ejecución y ejecución de la práctica* (pp. 5–25). Asociación Pro Arte y Cultura.
- Illari, B. (2006). Carta de Misiones: Sobre la música jesuítico-guaraní en 1651 y su investigación actual. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”*, 20, 97–113.
- Illari, B. (2013). De México a la Asunción: Preámbulos musicales y misionales a las prácticas jesuítico-guaraníes. *Cuadernos de Música Iberoamericana*, 189–201.
- Imolesi, M. E. (2007). Mejor casarse que abrasarse. Matrimonio indígena y dispensas en Hispanoamérica colonial. En M. Boleda & M. C. Mercado (Eds.), *Seminario Internacional de Población y Sociedad en América Latina 2005* (pp. 393–412). Grupo de Estudios Demográficos.
- Imolesi, M. E. (2012). *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.
- Imolesi, M. E. (2014a). De la utopía a la historia. La reinención del pasado en los textos de Guillermo Furlong. *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 126–1.
- Imolesi, M. E. (2014b). Dos historiadores modernos de las antiguas misiones del Paraguay. Pablo Hernández y Guillermo Furlong. En *La Compañía de Jesús en América Latina después de la Restauración: Los símbolos restaurados* (pp. 183–225). Pontificia Universidad Javierana - Universidad Iberoamericana.
- Imolesi, M. E. (2018). Soluciones jesuitas en entornos misionales: La aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes. *Historia y Grafía*, 25(49), 57–84.

Bibliografía

- Inch C., M. (2007). La Biblioteca Potosina de la Compañía de Jesús. *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, 4, 1–11.
- Index librorum prohibitorum ac expurgandorum novissimus pro...* (1747). Emmanuelis Fernandez.
- Infantes, V. (1998). La memoria de la biblioteca: El inventario. En P. M. Cátedra, A. Redondo, M. L. López-Vidriero, & J. Guijarro Ceballos (Eds.), *El libro antiguo español V. El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones* (pp. 163–170). Ediciones Universidad de Salamanca - Publications de la Sorbonne - Sociedad Española de Historia del Libro.
- Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18(37), 25–44.
- Ingold, T. (2013). Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 19–39.
- Insaurralde, J. de. (1759). *Ara poru aguñey haba: Conico, quatia poromboe ha mârangâtu...* Joachin Ibarra.
- Insaurralde, J. de. (1760). *Ara poru aguñey haba, yaoca ymomocinda: Conico: Quatia ambuae poromboe*. Joachin Ibarra.
- Instituto Geográfico Militar. (1938). *Documentos relativos a la ejecución del tratado de límites de 1750*. El Siglo Ilustrado.
- Israel, J. I. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, R. H. (2004). Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay. *Fronteras de la Historia*, 9, 129–178.
- Jackson, R. H. (2018). *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guaraní in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Brill.
- Jardine, L., & Grafton, A. (1990). “Studied for Action”: How Gabriel Harvey Read His Livy. *Past & Present*, 129, 30–78.
- Jarque, F. (1662). *Vida prodigiosa, en lo vario de los sucesos, exemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los favores del Cielo... Del Venerable Padre Antonio Ruiz de Montoya... De la Compañía de Iesus*. Miguel de Luna.
- Jarque, F., & Altamirano, D. F. de. (2008). *Las misiones jesuíticas en 1687: El estado que al presente gozan las misiones de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata* (E. J. A. Maeder, Ed.). Academia Nacional de la Historia.
- Játiva Miralles, M. V. (2008). *La biblioteca de los jesuitas del colegio de San Esteban de Murcia* [Tesis doctoral]. Universidad de Murcia.

Bibliografía

- Javier, F. (1752a). *Cartas de S. Francisco Xavier, apóstol de las Indias, en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espíritu, respirando en sus clausulas un ardiente amor de la virtud, y un implacable odio de los vicios I* (F. Cutillas, Trad.). Viuda de Manuel Fernández.
- Javier, F. (1752b). *Cartas de S. Francisco Xavier, apóstol de las Indias, en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espíritu, respirando en sus clausulas un ardiente amor de la virtud, y un implacable odio de los vicios II* (F. Cutillas, Trad.). Viuda de Manuel Fernández.
- Jockers, M. L. (2013). *Macroanalysis: Digital Methods and Literary History*. University of Illinois Press.
- Juárez, G. (2012). *Vida del novicio jesuita Clemente Baigorri escrita por el P Gaspar Juárez* (C. A. Page, Ed.). Báez Ediciones.
- Julia, D. (2004). Lecturas y Contrarreforma. En G. Cavallo & R. Chartier (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 415–467). Taurus.
- Justo, M. de la S. (2011). Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 155–174). SB.
- Justo, M. de la S. (2013). “Que no es todo para todos”. El deber de escribir en la Compañía de Jesús. *Actas y comunicaciones del instituto de Historia antigua y medieval*, 9.
- Katzew, I. (Ed.). (2011). *Contested Visions in the Spanish Colonial World*. Los Angeles County Museum of Art.
- Krüger, R. (2010). La imprenta misionera jesuítico-guaraní y el primer libro rioplatense, Martirologio Romano, de 1700. *Cuadernos de Teología*, 29, 1–27.
- Lafaye, J. (2002). *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar, siglos XV y XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- LANGAS. *Corpus diacrónico del guaraní en línea (XVI-XIX)*. (2012). En: <http://www.langas.cnrs.fr/#/> [consultado 1/9/2022].
- Lastarria, M. (Ed.). (1914). *Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata*. Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Le Goff, J. (1991). Documento/monumento. En *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (pp. 227–239). Paidós.
- Leal, P. G. (2022). “By the Genius of the Indians”: The Creative Process behind Nieremberg’s *De la Diferencia in Guarani (Loreto, 1705)*.
- Leclerc, C. (1867). *Bibliotheca Americana. Catalogue raisonné d’une très précieuse collection de livres anciens et modernes sur l’Amérique et les Philippines...* Maisonneuve & Cie.

Bibliografía

- Leclerc, C. (1868). *Bibliotheca Historica: Catalogue raisonné d'une très-précieuse collection de livres anciens et modernes sur l'histoire de l'Europe & de l'Amérique, l'histoire sacrée, les antiquités et la bibliographie*. Maisonneuve & Cie.
- Leclerc, C. (1878). *Bibliotheca Americana. Histoire, géographie voyages, archéologie et linguistique des deux Amériques et des Iles Philippines*. Maisonneuve & Cie.
- Ledezma, D. (2005). Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: La Historia naturae, maxime peregrinae del jesuita Juan Eusebio Nieremberg. En L. Millones Figueroa & D. Ledezma (Eds.), *El saber de los jesuitas. Historias naturales y el Nuevo Mundo* (pp. 53–83). Vervuert-Iberoamericana.
- Leguizamón, M. (1911). El primer libro impreso en las misiones. En *Páginas argentinas. Crítica literaria é histórica* (pp. 227–241). J. Lajouane & cia.
- Leite, S. (1953). *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil, 1549-1760*. Brotéria.
- Lempérière, A. (2008). Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850). En C. Altamirano & J. Myers (Eds.), *Historia de los intelectuales en América Latina*. Katz.
- Leonard, I. A. (1933). *Romances of Chivalry in the Spanish Indies*. University of California Press.
- Leonard, I. A. (1996). *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica. (Originalmente de 1949)
- Leonhardt, C. (Ed.). (1927). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Jacobo Peuser.
- Leonhardt, C. (Ed.). (1929). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*. Jacobo Peuser.
- Leonhardt, C. (1931). *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*.
- Lértora Mendoza, C. A. (1997). Las bibliotecas conventuales como fuente para la historia de los estudios teológicos. *Boletín de Teología FEPAI*, 13(26), 13–29.
- Lértora Mendoza, C. A. (2004). Bibliotecas coloniales franciscanas rioplatenses. En *Primer Congreso Sudamericano de Historia. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, agosto 2003. Actas*. Museo de Historia-Universidad Autónoma Gabriel René Moreno-IPGH.
- Lértora Mendoza, C. A. (2005). El cambio de perfiles pastorales a través de las bibliotecas religiosas. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1(1), 365–378.
- Lértora Mendoza, C. A. (2013). Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 259–273.

Bibliografía

- Levaggi, A. (1986). La desamortización eclesiástica en el virreinato del Río de la Plata. *Revista de Historia de América*, 102, 7–89.
- Levene, R. (1938). *El fundador de la Biblioteca Pública de Buenos Aires. Estudio histórico sobre la fundación y formación de la Biblioteca Pública en 1810 hasta su apertura en marzo de 1812*. Ministerio de Justicia e Instrucción Pública.
- Levinton, N. (2008). *La arquitectura jesuítico-guaraní. Una experiencia de interacción cultural*. SB.
- Levinton, N. (2009). *El espacio jesuítico-guaraní. La formación de una región cultural*. CEADUC.
- Levinton, N., & Snihur, E. (2015). *Misiones. Territorio de fronteras (1609-1895)*. Contratiempo.
- Levy, E. (2004). *Propaganda and the Jesuit Baroque*. University of California Press.
- Levy, E., & Mills, K. (Eds.). (2014). *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation*. University of Texas Press.
- Lezama Lima, J. (2013). *La expresión americana* (I. Chiampi, Ed.). Fondo de Cultura Económica. (Originalmente de 1957)
- Lida, M. (2007). La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización. *Historia Mexicana*, 56(4), 1393–1426.
- Lienhard, M. (Ed.). (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígena (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Biblioteca Ayacucho.
- Lienhard, M. (2003). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Ediciones Casa Juan Pablos.
- Llamosas, E. F. (2006). Un teólogo al servicio de la corona: Las ideas de Daniel Concina en la Córdoba del siglo XVIII. *Revista de historia del derecho*, 34, 161–189.
- Llamosas, E. F. (2008). *La literatura jurídica de Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII: Bibliotecas corporativas y privadas: libros ausentes, libros prohibidos*. Lerner.
- Llamosas, E. F. (2011). Probabilismo, probabiliorismo y rigorismo. La teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la Córdoba tardocolonial. *CIAN. Revista de historia de las universidades*, 14(2), 281–294.
- Llamosas, E. F. (2012). La Biblioteca Cordobesa de la Orden Franciscana: Notas sobre moral y derecho como aval de la monarquía. *Cuadernos de historia*, 22, 109–123.
- Loaiza Cano, G. (2017). La opinión pública y la República de las Letras: La opinión ilustrada en la América española, 1767-1810). *Prismas*, 21(1), 11–31.
- Lohmann Villena, G. (1944). Los libros españoles en Indias. *Arbor*, 2(6), 221–249.

Bibliografía

- López Martínez, A. (1991). Los jesuitas y el tráfico de dinero en la carrera de Indias (1753-1767). *Cuadernos de investigación histórica*, 14, 7–23.
- López Martínez, A. (2000). Los jesuitas y su intermediación financiera en la Carrera de Indias. En A. M. Bernal (Ed.), *Dinero, moneda y crédito en la Monarquía Hispánica* (pp. 751–764). Marcial Pons.
- Lovay, S. M. (2017). Las bibliotecas en las estancias jesuíticas. El caso de Santa Catalina (Córdoba-Argentina). *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 5(2), 166–200.
- Lozano, P. (1733). *Descripcion chorografica del terreno, rios, arboles, y animales de las dilatadissimas provincias del Gran Chaco, Gualamba, y de los ritos y costumbres de las naciones que le habitan...* Colegio de la Assumpción, por Joseph Santos Balbas.
- Lozano, P. (1741). *Relacion de la vida y virtudes del venerable martyr P. Julian de Lizardi*. Antonio Villagordo.
- Lozano, P. (1747). *Carta del P. Pedro Lozano. De la Compania de Jesus, de la provincia del Paraguay, escrita al P. Bruno Morales Medina*.
- Lozano, P. (1754). *Historia de la Compañia de Jesús en la provincia del Paraguay I*. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- Lozano, P. (1755). *Historia de la Compañia de Jesús en la provincia del Paraguay II*. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- Lugones, L. (1904). *El imperio jesuítico. Ensayo histórico*. Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco. (Originalmente de 1904)
- Lyons, M. (2012). *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*. Ampersand.
- Machado dos Santos, B. (2008). Missões e Colégios: Os jesuítas no Brasil no final do século XVI. *Sacrilegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião*, 4, 64–84.
- Machoni, A. (1732a). *Arte y vocabulario de la lengua lule, y tonocote*. Herederos de Juan Garcia Infanzon.
- Machoni, A. (1732b). *Las siete estrellas de la mano de Jesus. Tratado historico de las admirables vidas y resplandores de siete varones ilustres de la Compañia de Jesus, naturales de Cerdeña*. Colegio de la Assumpción, por Joseph Santos Balbas.
- Machoni, A. (1733). *Dia virgineo, o sabado mariano, obra paternica, exhortatoria a la devocion de la reina de los cielos Maria Santissima en su sagrado dia del sabado...* Colegio de la Assumpción.

Bibliografía

- Machoni, A. (1739). *Palatii eloquentiae vestibulum: Sive tractatus duo de methodo variandae orationis, ac de prolusionum praeceptionibus; studiosis à primo limine suaveloquentiam salutantibus valdè utiles*. Ex Thyppographia Viduae Petri Enguera.
- Machoni, A. (1750). *El nuevo superior religioso instruido en la practica y arte de gobernar por varios dictámenes de la religiosa prudencia...* Imprenta de Don Roque Gómez Guiraún.
- Machoni, A. (1753a). *Dia virgineo, o sabado mariano, que exortando a la devocion de Maria Santissima, en su sagrado dia del sabado ofrece a lapiedad christiana...* Lorenzo Francisco Mojados.
- Machoni, A. (1753b). *El nuevo superior religioso instruido en la practica y arte de gobernar por varios dictámenes de la religiosa prudencia...* Imprenta de Lorenzo Francisco Mojados.
- Machoni, A. (2015). *Vestíbulo del palacio de la elocuencia. Edición bilingüe latín-castellano*. Universidad Nacional de Villa María - Centro de Filología Clásica y Moderna. (Originalmente de 1739)
- Macleod, M. J. (1990). Aspectos de la economía interna de la América española colonial: Fuerza de trabajo, sistema tributario, distribución e intercambios. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina 3* (pp. 148–188). Cambridge University Press-Crítica.
- Maeder, E. J. A. (Ed.). (1984). *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, 1637 a 1639*. Fundacion para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Maeder, E. J. A. (1989). La población de las Misiones de Guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudios Ibero-Americanos*, 15(1), 49–68.
- Maeder, E. J. A. (Ed.). (1990). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634*. Academia Nacional de la Historia.
- Maeder, E. J. A. (1992). *Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. MAPFRE.
- Maeder, E. J. A. (Ed.). (1996). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. J. A. (Ed.). (2000a). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1644*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. J. A. (2000b). El Martirologio Romano: Hallazgo del primer libro impreso en las misiones jesuíticas. *XX Encuentro de Geohistoria Regional*, 551–557.
- Maeder, E. J. A. (2001a). Libros, bibliotecas, control de lecturas e imprentas rioplatenses en los siglos XVI al XVIII. *Teología*, XL(77), 5–24.

Bibliografía

- Maeder, E. J. A. (2001b). *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata, 1767-1813*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas - CONICET.
- Maeder, E. J. A. (Ed.). (2007). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1645-1646 y 1647-1649*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. J. A. (2013). *Misiones del Paraguay. Construcción jesuítica de una sociedad cristiano guaraní (1610-1768)*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maggio-Ramírez, M. (2021). La biblioteca en el papel. Las tensiones organizativas en el proceso de apertura de la Biblioteca Pública de Buenos Aires: 1810-1823. *Anales de Documentación*, 24(1).
- Majorana, B. (1999). Missionarius / concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo). *Aevum*, 73(3), 807–829.
- Majorana, B. (2002). Une pastorale spectaculaire Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIIe siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(2), 297–320.
- Maldavsky, A. (2012a). Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33(132), 147–181.
- Maldavsky, A. (2012b). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mancini, L. (2020). I bibliotecari del Collegio Romano (1551-1873): Un contributo per la storia delle biblioteche della Compagnia di Gesù. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 89(177).
- Maravall, J. A. (1980). *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Ariel.
- Mariluz Urquijo, J. M. (2003). *Catálogo de los buques llegados al Río de la Plata (1700-1775)*. Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Mariluz Urquijo, J. M. (2014). Correspondencia entre Irving Leonard y José Torre Revello en torno al libro. *Investigaciones y Ensayos*, 60, 199–204.
- Martín, C. M., Valverde, J. L., & Montenegro, P. (1995). *La farmacia en la América colonial: El arte de preparar medicamentos*. Universidad de Granada-Hermandad Farmacéutica Granadina.
- Martin, H.-J. (1984). *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*. Droz.
- Martin, H.-J. (1990). Les tirages au XVIIIe siècle. En H.-J. Martin & R. Chartier (Eds.), *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant. 1660-1830* (pp. 125–127). Fayard-Cercle de la Librairie.

Bibliografía

- Martín, L. (1971). La Biblioteca del Colegio Máximo de San Pablo (1569-1767). *Fénix*, 21, 25–36.
- Martin, P. (2001). Le livre de piété (vers 1640-vers 1850). Approche méthodologique et premières conclusions. *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 87(1), 135–149.
- Martin, P. (2003). *Une religion des livres (1640-1850)*. Cerf.
- Martínez Villada, L. G. (1919). Notas sobre la cultura cordobesa en la época colonial. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 6(9–10), 162–199.
- Martínez Villada, L. G. (1925). Bibliotecas cordobesas en la época colonial. En P. Cabrera, *Tesoros del pasado (tomo II)* (pp. 287–296). La Elzeviriana.
- Martínez-Serna, J. G. (2009). Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network. En B. Bailyn & P. L. Denault (Eds.), *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830* (pp. 181–209). Harvard University Press.
- Martini, M. P. (1987). Los guaraníes y los sacramentos: Conversión y malas interpretaciones (1537-1767). *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 50, 175–228.
- Martini, M. P. (1990). Imagen del diablo en las reducciones guaraníes. *Investigaciones y Ensayos*, 40, 335–360.
- Martini, M. P. (1992). Las cofradías entre los indios de las misiones jesuitas guaraníes. *Archivum*, XVI, 109–126.
- Martini, M. P. (1993). *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*. PRHISCO-CONICET.
- Maryks, R. A. (2008). *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Ashgate.
- Mateo Ripoll, V. (2002). Las bibliotecas de la Compañía de Jesús. El Colegio de Orihuela. En E. Giménez López (Ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje al P. Miquel Batllori i Munné* (pp. 49–70). Universidad de Alicante.
- Mateos, F. (1954). Cartas de Indios Cristianos del Paraguay. *Missionalia Hispanica*, 6(18), 547–572.
- Mateos, F. (1958). La Colección Bravo de documentos jesuíticos sobre América. *Missionalia Hispanica*, XX(59), 129–176.
- Mathes, M. (1991). Oasis culturales en la antigua California: Las bibliotecas de las misiones de Baja California en 1773. *Estudios de Historia Novohispana*, 10, 369–442.

Bibliografía

- McCoog, T. M. (Ed.). (2019). *With Eyes and Ears Open: The Role of Visitors in the Society of Jesus*. Brill.
- McKenzie, D. F. (2005). *Bibliografía y sociología de los textos*. Akal.
- Medan, D. (2018). La “Explicacion de el catechismo” de Nicolás Yapuguay (1724) a la luz del ejemplar de la Colección Arata. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 6(1), 40–60.
- Medeiros Rodrigues, L. F. (2011). As “livrarias” dos Jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do "Archivum Romano Societatis Iesu. *Cauriensia*, 6, 275–302.
- Medina, J. T. (1892a). Historia y bibliografía de la imprenta en Córdoba (1766). En *Historia y bibliografía de la imprenta en el antiguo virreinato del Rio de la Plata*. Taller de Publicaciones del Museo.
- Medina, J. T. (1892b). Historia y bibliografía de la imprenta en el Paraguay (1705-1727). En *Historia y bibliografía de la imprenta en el antiguo virreinato del Rio de la Plata*. Taller de Publicaciones del Museo.
- Medina, J. T. (1930). *Bibliografía de la lengua guaraní*. Facultad de Filosofía y Letras (Instituto de Investigaciones Históricas) - Casa Jacobo Peuser, Ltda.
- Medina, J. T. (1958). *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía II*. Fondo Histórico y bibliográfico José Toribio Medina.
- Melai, F. (2012). *I gesuiti del Paraguay espulsi in Italia. Mitologia politica e sociologia dell'esilio* [Tesis doctoral]. Scuola Normale Superiore di Pisa- L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Melià, B. (1970). Fuentes documentales para el estudio de la lengua guaraní de los siglos XVII y XVIII. *Suplemento Antropológico*, 5, 113–161.
- Melià, B. (1979). Breve introducción para aprender la lengua guaraní por el P. Alonso de Aragona. *Amerindia*, 4, 23–62. (Originalmente de 1627)
- Melià, B. (1988). *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. CEADUC-CEPAG.
- Melià, B. (1992). *La lengua guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*. Editorial MAPFRE.
- Melià, B. (2000). Un guaraní reportero de guerra. *Acción. Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, 208, 20–23.
- Melià, B. (2003). *La Lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. CEPAG.
- Melià, B. (2005). Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya. *História Unisinos*, 9(1), 5–18.

Bibliografía

- Menéndez y Pelayo, M. (1884). *Historia de las ideas estéticas en España. Tomo II (siglos XVI y XVII). Volumen I*. A. Pérez Dubrull.
- Meures, F. (1998). Jesuit Corporate Identity. Promoting Unity & Cohesion in the Society of Jesus. *Review of Ignatian Spirituality*, xxix(iii), 23–35.
- Mignolo, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press.
- Miguel Alonso, A. (1992). *La biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Miguel Alonso, A. (2003). La evolución del “Systema Bibliothecae” de la Compañía de Jesús y su influencia en la historia de la bibliografía española. En J. Vergara Ciordia (Ed.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: Los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (s. XVI-XVIII)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Miguel Alonso, A. (2004). Nuevos datos para la historia de la biblioteca de la Universidad Complutense. La librería del Colegio Máximo de Alcalá, de la Compañía de Jesús. En P. M. Cátedra, M. L. López-Vidriero, & M. I. De Páiz Hernández (Eds.), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América. Tomo II* (pp. 459–481). Instituto de Historia del Libro y la Lectura.
- Miguel Alonso, A. (2018). Los fondos jesuitas en las bibliotecas de Roma. Una aportación para su conocimiento. *Revista General de Información y Documentación*, 28(2), 345–372.
- Millán, J. M., & Morales, C. J. de C. (2011). Confesión y construcción del Estado. En *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna* (pp. 133–151). Polifemo.
- Millones Figueroa, L., & Ledezma, D. (Eds.). (2005). *El saber de los jesuitas. Historias naturales y el Nuevo Mundo*. Vervuert-Iberoamericana.
- Miranda, F. X., & Giménez López, E. (2013). *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*. Universidad de Alicante.
- Mitre, B. (1910). *Catálogo razonado de la sección lenguas americanas. Tomo II*. Coni.
- Mitre, B. (1918). Orígenes de la imprenta argentina. En *Ensayos históricos* (pp. 181–209). La Cultura Argentina. (Originalmente de 1896)
- Monreal, S., Pavone, S., & Zermeño, G. (Eds.). (2014). *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*. Pontificia Universidad Javierana - Universidad Iberoamericana.
- Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Companhia das Letras.

Bibliografía

- Montenegro, J. de. (1746). *Breve noticia de las misiones... De el venerable padre Augustin Castañares...* Manuel Fernández.
- Montenegro, P. (1945). *Materia médica misionera*. Imprenta de la Biblioteca Nacional.
- Morales, M. M. (1998). Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el Derecho Indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 67, 3–130.
- Morales, M. M. (2002). *La Librería Grande. El Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús*. Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Morales, M. M. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Morales, M. M. (2011). La respiración de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 31–59). SB.
- Morales, M. M. (2012). La parábola de la Bibliotheca. *Historia y grafía*, 19(38), 59–93.
- Morando, M. A. (2018). Che ângaipa (He pecado): Reflexiones sobre un confesionario manuscrito guaraní anónimo. *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos*, 2(25), 29–38.
- Moraña, M. (1998). Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica. En *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco* (pp. 25–61). Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México.
- More, A. H. (2013). *Baroque Sovereignty: Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico* (1st ed.). University of Pennsylvania Press.
- Moreno Jeria, R. (2018). Francisco Javier Brabo y los papeles jesuitas: La salvación documental. En C. A. Page (Ed.), *La primera generación de historiadores laicos de la Compañía de Jesús en Iberoamérica* (pp. 203–219). Báez Ediciones.
- Morínigo, M. A. (1990). *Raíz y destino del guaraní*. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Mörner, M. (1971). Un procurador jesuita del Paraguay ante la corte de Felipe V. *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos, Sección Historiografía y Bibliografía*, 15(3).
- Mörner, M. (1986). *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Hyspamérica.
- Mühn, J. (Ed.). (1946). *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*. Huarpes.
- Mujica Pinilla, R. (2002). *El barroco peruano I*. Banco de Crédito.

Bibliografía

- Mujica Pinilla, R. (2003). *El barroco peruano II*. Banco de Crédito.
- Mura, F. (2011). De sujeitos e objetos: Um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, 17(36), 95–125.
- Muratori, L. A. (1743). *Il cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*. Giambattista Pasquali.
- Muriel, D. (1919a). *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767* (Hernández, Pablo, Trad.; Librería General de Victoriano Suárez). (Originalmente de 1779)
- Muriel, D. (1919b). Recurso de los Jesuitas de Paraguay al tribunal de la verdad e inocencia en la causa de la ejecución y resultados del Tratado de límites entre España y Portugal. En D. Muriel, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767* (pp. 269–462). Librería General de Victoriano Suárez. (Originalmente de 1779)
- Museo de San Ignacio Guasú*. (2009). Ediciones Montoya.
- Nagy, A., & Pérez-Maricevich, F. (Eds.). (1969). *Paraguay, imagen romántica, 1811-1853*. Editorial del Centenario.
- Navarro, V. (2003). Tradition and Scientific Change in Early Modern Spain: The Role of the Jesuits. En M. Feingold (Ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters* (pp. 331–387). The MIT Press.
- Neumann, E. (2004). “Mientras volaban correos por los pueblos”: Autogobierno e prácticas letradas nas missões Guarani-século XVII. *Horizontes antropológicos*, 10(22), 93–119.
- Neumann, E. (2005). *Práticas letradas Guarani: Produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)* [Tesis doctoral]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Neumann, E. (2009). As instruções de Andrés de Rada: Controle das práticas letradas nas reduções do Paraguai. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*.
- Neumann, E. (2015). *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. Nhanduti.
- Neumann, E., & Barcelos, A. H. F. (2022). *A razão gráfica missioneira. Escrita e cartografia indígena nas Reduções da América colonial*. Martins.
- Neumann, E., & Boidin, C. (2017). A escrita política e o pensamento dos Guarani em tempos de autogoverno (c. 1753). *Revista Brasileira de História*, 37(75), 97–118.
- Neumann, E., & Wilde, G. (2014). Escritura, poder y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay: Trayectorias de líderes indígenas en tiempos de transición. *Colonial Latin American Historical Review*, 19(3), 353.

Bibliografía

- Nieremberg, J. E. (1684). *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerias humanas, y principales misterios divinos...* Geronymo Verdussen.
- Nieremberg, J. E. (1705). *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (J. Serrano, Ed.). Doctrinas.
- Nieremberg, J. E. (1967). *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Homenaje de la Industria Gráfica Argentina al Primer Congreso Latinoamericano de Industria Gráfica*. Industria Gráfica Argentina.
- Nieremberg, J. E. (2010). *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Primera edición facsimilar en conmemoración al Bicentenario de la Revolución de Mayo* (F. M. Gil, Ed.; J. Serrano, Trad.). Instituto Bonaerense de Numismática y Antigüedades, Bolsa de Comercio de Buenos Aires, Bolsa de Comercio de Rosario.
- Núñez Beltrán, M. Á. (2000). *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Universidad de Sevilla.
- Obermeier, F. (2006). Der argentinische Erstdruck Nierembergs *De la diferencia* in Guarani im Kontext der Bilderzyklen in Lateinamerika im 18. Jahrhundert. *ART-Dok. Digital Repository Art History*, 154.
- Obermeier, F. (2012). Jesuitische Bibliotheken und Archive im kolonialen La Plata-Raum: Fortleben, Zerstreung und Zusammenführung. *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, 37(1–2), 75–89.
- Obermeier, F. (2016). Die Inventare der Jesuitenreduktionen bei der Vertreibung des Ordens aus dem La-Plata-Raum im 18. Jahrhundert und ihre buch- und bibliotheksgeschichtliche Bedeutung. *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, 41(1–2), 77–105.
- Obermeier, F. (2017). El Apéndice de la Colección de obras impresas y manuscritas [1853] de Pedro de Angelis. Una reconstrucción de la parte etnolingüística. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 5(2), 3–27.
- Obermeier, F. (2018a). Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 6(1), 80–103.
- Obermeier, F. (2018b). Manuscritos descubiertos y redescubiertos de medicina y farmacia en el contexto guaraní-español de las reducciones rioplatenses en los siglos XVII y XVIII. En *Jesuit colonial medicine in South America. A multidisciplinary approach* (pp. 65–102).
- Obermeier, F. (2019). *Die erste Jesuitendruckerei in den Reduktionen der Provinz Paraguay (1700-1727) und die zweite Druckerei in Córdoba (1765/1766)*. Universitätsbibliothek Kiel.

Bibliografía

- O'Malley, J. W. (1995). *Los primeros jesuitas*. Mensajero-Sal Terrae.
- O'Malley, J. W. (2013). *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*. Brill.
- O'Malley, J. W., Bailey, G. A., Harris, S. J., & Kennedy, T. F. (Eds.). (1999). *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. University of Toronto Press.
- O'Malley, J. W., Bailey, G. A., Harris, S. J., & Kennedy, T. F. (Eds.). (2006). *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. University of Toronto Press.
- O'Neill, C. E., & Domínguez, J. M. (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático. I. Aa-Costa Rica*. Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas.
- Ong, W. J. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica. (Originalmente de 1982)
- Orantin, M. (2020). Remarques sur le verbe “vendre”: Dire l'échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (xviie-xviiiie siècle). *L'Homme*, 233(1), 75–104.
- Orozco Díaz, E. (1975). *Manierismo y barroco*. Cátedra.
- Osorio Romero, I. (1986). *Historia de las bibliotecas novohispanas*. Secretaría de Educación Pública.
- Otazú Melgarejo, A. (2006). *Práctica y semántica en la evangelización: De los Guaraníes del Paraguay (S. XVI-XVIII)*. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch (CEPAG).
- Otazú Melgarejo, A. (2014). Contribución a la medicina natural: Pohã Ñana, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2).
- Ovidio. (1992). *Tristes. Pónticas* (J. González Vázquez, Trad.). Gredos.
- Page, C. A. (2000). La Librería Jesuítica. Historia del expolio de un emblemático patrimonio cultural de Córdoba. En M. Aspell & C. A. Page (Eds.), *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba* (pp. 19–39). Universidad Nacional de Córdoba.
- Page, C. A. (Ed.). (2007). *Los viajes de Europa a Buenos Aires según las crónicas de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII*. Báez Ediciones.
- Page, C. A. (2013). Las cartas de los generales Tirso González y Miguel Ángel Tamburini para la provincia del Paraguay. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 1(1), 248–321.
- Page, C. A. (2016). Las casas de ejercicios de los jesuitas en la antigua provincia del Paraguay. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 4(2), 95–120.
- Page, C. A. (Ed.). (2018). Relación de las misiones del Paraguay del P. Marciel de Lorenzana (1621). *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 6(1), 128–157. (Originalmente de 1621)

Bibliografía

- Page, C. A. (2019). Los primeros retratos de Ignacio y los inicios de la iconografía ignaciana. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 7(2), 63–75.
- Page, C. A., & Lovay, S. M. (2020). El visitador Andrés de Rada (1601-1672) y sus escritos para México, Perú y Paraguay. Las Constituciones de la Universidad de San Ignacio de Córdoba. *Montalbán*, 56, 57–78.
- Palau y Dulcet, A. (1923). *Manual del librero-hispanoamericano I*. Librería Anticuaria.
- Palmiste, C. (2005). Aspectos de la circulación de libros entre Sevilla y América (1689-1740). En M. L. Laviana Cueto & A. Gutiérrez Escudero (Eds.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX: Actas del Congreso Internacional de Historia de América* (pp. 831–842). Asociación Española de Americanistas.
- Palomera Serreinat, L. (2002). *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: El Manual de Loreto (1721)*. Editorial Verbo Divino-Universidad Católica Boliviana.
- Palomo, F. (1997). “Disciplina christiana”. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de historia moderna*, 18, 119–138.
- Palomo, F. (2003). *Fazer dos campos escolas excelentes: Os jesuítas de Évora a as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Palomo, F. (2005). Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, IV, 57–81.
- Palomo, F. (2007). Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península Ibérica (siglos XVI-XVIII). *Manuscrits: revista d’història moderna*, 25, 239–265.
- Palomo, F. (2016). Procurators, Religious Orders and Cultural Circulation in the Early Modern Portuguese Empire: Printed Works, Images (and Relics) from Japan in António Cardim’s Journey to Rome (1644-1646). *e-journal of Portuguese History*, 14(2), 1–32.
- Parada, A. E. (2007). Umbrales de la lectura. Tipología de las bibliotecas argentinas desde el período hispánica hasta 1830. En *Cuando los lectores nos susurran. Libros, lecturas, bibliotecas, sociedad y prácticas editoriales en la Argentina* (pp. 25–54). Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Parada, A. E. (2009). *Los orígenes de la Biblioteca Pública de Buenos Aires. Antecedentes, prácticas, gestión y pensamiento bibliotecario durante la Revolución de Mayo (1810-1826)*. Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas.

Bibliografía

- Parada, A. E. (2012). Una relectura del encuentro entre la Historia del Libro y la Historia de la Lectura. En *El dédalo y su ovillo. Ensayos sobre la palpitante cultura impresa en la Argentina* (pp. 61–100). Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Parlavecchia, R. (2021). *GesuitiCA. La reconstrucción de la Bibliotheca Secreta del Colegio romano*. V Encuentro Nacional de Instituciones con Fondos Antiguos y Raros, Buenos Aires.
- Pastells, P. (1912). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias I*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Pastells, P. (1915). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias II*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Pastells, P. (1918). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias III*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Pastells, P. (1923). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias IV*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Pastells, P. (1933). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias V*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Pastells, P., & Mateos, F. (1946). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay VI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Pastells, P., & Mateos, F. (1948). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay VII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Pastells, P., & Mateos, F. (1949a). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay VIII (Primera parte)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Pastells, P., & Mateos, F. (1949b). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay VIII (Segunda parte)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Bibliografía

- Pavone, S. (2007). *Los jesuitas: Desde los orígenes hasta la supresión*. Libros de la Araucaria.
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Fondo de Cultura Económica.
- Peramás, J. M. (1793). *De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum*. Ex Typographia Archii.
- Peramás, J. M. (1946a). *La República de Platón y los guaraníes*. Emecé.
- Peramás, J. M. (1946b). *Vida y obra de seis humanistas*. Huarpes.
- Peramás, J. M. (2005). *José Manuel Peramás. Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Ignacio Duarte y Quirós fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América* (M. A. Suárez, Ed.). Biblioteca Nacional - Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. (Originalmente de 1766)
- Perrone, N. (2014a). Algunas aproximaciones a la construcción literaria de enemigos en la historiografía jesuítica iberoamericana. Cambios y permanencias entre los siglos XVIII y XX. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXXIV(165), 111–129.
- Perrone, N. (2014b). Lorenzo Hervás y Panduro S. J. (1735-1809). La circulación de los saberes entre Europa y América después de la supresión. En *La Compañía de Jesús en América Latina después de la Restauración: Los símbolos restaurados* (pp. 159–181). Pontificia Universidad Javierana - Universidad Iberoamericana.
- Perrone, N. (2019). Pedro de Angelis y la reapropiación de los saberes jesuíticos del Paraguay. Un estudio de la Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata (1836-1837). *Illes i imperis*, 21, 315–337.
- Petrucci, A. (1999). *Alfabetismo, escritura, sociedad*. Gedisa.
- Petrucci, A. (2003). *La ciencia de la escritura. Primera lección de paleografía*. Fondo de Cultura Económica.
- Petrucci, A. (2013). *Escrituras últimas. Ideología de la muerte y estrategias de lo escrito en el mundo occidental*. Ampersand.
- Pezzuto, M. N. (2017). *Palabra, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní. Estudio de la "Conquista Espiritual" de Antonio Ruiz de Montoya (1639)*. Miño y Dávila.
- Piana, J., & Cansanello, P. (Eds.). (2015). *Memoriales de la Provincia Jesuítica del Paraguay (siglos XVII-XVIII)*. Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Picón Salas, M. (1958). *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Plá, J. (2006). *El barroco hispano-guaraní*. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción-Intercontinental. (Originalmente de 1975)

Bibliografía

- Po-Chia Hsia, R. P.-C. (2007). Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts: revista d'història moderna*, 0(25), 29–43.
- Poenitz, E., & Poenitz, A. (1993). *Misiones, provincia guaranítica. Defensa y disolución*. Universidad Nacional de Misiones.
- Poggi, A. (2017). Los primeros libros del Río de la Plata, una resistencia simbólica impresa con yerba mate en las misiones jesuíticas guaraníes. *Dieciocho: Hispanic Enlightenment*, 40(2), 233–246.
- Polastron, L. X. (2007). *Libros en llamas. Historia de la interminable destrucción de bibliotecas*. Fondo de Cultura Económica.
- Pons, A. (2013). *El desorden digital. Guía para historiadores y humanistas*. Siglo XXI.
- Possevino, A. (1593a). *Bibliotheca selecta*. Ex Typographia Apostolica Vaticana.
- Possevino, A. (1593b). *Bibliothecae selectae. Pars secunda*. Ex Typographia Apostolica Vaticana.
- Prieto Bernabé, J. M. (1999). Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII. En A. Castillo Gómez (Ed.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes* (pp. 313–343). Gedisa.
- Prosperi, A. (1993). El misionero. En R. Villari (Ed.), *El hombre barroco* (pp. 201–239). Alianza.
- Quarleri, L. (2001). Elite local, burocracia y reformas borbónicas: La administración de temporalidades de la Rioja. *Población y Sociedad*, 8(9), 177–209.
- Quarleri, L. (2009). *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Fondo de Cultura Económica.
- Quesada, V. G. (1917). *La vida intelectual en la América española durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. La Cultura Argentina.
- Rada, A. de, & Techo, N. del. (1654). *Relatio triplex de rebus indicis*. Iacobum Meursium.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte.
- Ranzan, A. C. (2015). *O papel, a pena e a fronteira: Manifestações escritas e ação indígenas nas reduções guaranis do Paraguai (1767-1810)* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Rappaport, J., & Cummins, T. (2012). *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Duke University Press.
- Real Academia de la Historia. (2018). *Diccionario Biográfico electrónico*. Real Academia de la Historia. En: <http://dbe.rah.es/> [consultado 1/9/2022].
- Regulae communes*. (1567). In Collegio Societatis Iesu.
- Regulae Societatis Iesu*. (1583a). Apud Philippum Iuntam.

Bibliografía

- Regulae Societatis Iesu*. (1583b). Apud Philippum Mey.
- Restivo, P. (1721). *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu*. Typis PP. Societatis Iesu.
- Restivo, P. (1722). *Vocabulario de la lengua guarani*.
- Restivo, P. (1724). *Arte de la lengua guarani*.
- Rey Fajardo, J. del. (1999). *Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial*. Academia Nacional de la Historia.
- Rey Fajardo, J. del. (2004). *Jesuitas, libros y política en el Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé*. Publicaciones Editores.
- Rey Fajardo, J. del. (2013). El papel de las bibliotecas jesuíticas en la fundación de la cultura moderna. En P. Bianchini, P. Chinchilla, & A. Romano (Eds.), *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior* (pp. 125–152). Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Rey Fajardo, J. del. (2015). The Role of Libraries in the Missionary Regions of Orinoquia. *Journal of Jesuit Studies*, 2(2), 208–222.
- Rey Fajardo, J. del, & Marín Cortés, M. (Eds.). (2008). *La Biblioteca colonial de la Universidad Javeriana comentada*. Pontificia Universidad Javeriana - Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco S.J.
- Reyes Gómez, F. de los. (2000). *El libro en España y América: Legislación y censura, siglos XV-XVIII*. Editorial Arco/Libros.
- Ribadeneira, P. de. (1608). *Illustrium scriptorum religionis Societatis Iesu catalogus*. Ex Officina Plantiniana, Apud Ioannem Moretum.
- Ribadeneira, P. de. (1676). *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*. Ex Typographia Iacobi Antonii de Lazzaris Varesii.
- Ribera, A. L. (1983). El grabado en las misiones guaraníicas. En *Historia general del arte en la Argentina (Tomo II)* (pp. 100–102). Academia Nacional de Bellas Artes.
- Rico, J. J. (1741). *Reparos que se han hecho contra la buena conducta, y gobierno civil de los treinta pueblos de indios guaranis, que estan a cargo de la Compañía de Jesús del Paraguay*.
- Ringmacher, M. (2014). Classical Guarani beyond grammars and dictionaries: On an 18th century Jesuit manuscript. *STUF - Language Typology and Universals*, 67(2), 229–246.
- Ringmacher, M. (Ed.). (2021). *La Conquista espiritual de Antonio Ruiz de Montoya (1639) y su traducción al guaraní*.

Bibliografía

- Rípodas Ardanaz, D. (1984). Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes. *Folia Histórica del Nordeste*, 6, 199–217.
- Rípodas Ardanaz, D. (1987). Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660). *Teología*, XXIV(50), 245–275.
- Rípodas Ardanaz, D. (1989). Libros y lecturas en la época de la Ilustración. En D. Ramos Pérez & M. L. Díaz-Trechuelo López Spínola (Eds.), *Historia general de España y América. América en el siglo XVIII. La Ilustración en América. Tomo XI-2* (pp. 467–496). Rialp.
- Rípodas Ardanaz, D. (Ed.). (1994). *La biblioteca porteña del obispo Azamor y Ramírez, 1788-1796*. Prhisco-Conicet.
- Rípodas Ardanaz, D. (1999). Libros, bibliotecas y lecturas. En *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo III. Período español (1600-1810)* (pp. 247–279). Planeta.
- Rípodas Ardanaz, D. (Ed.). (2002). *Viajeros al Río de la Plata: (1701-1725)*. Union Académique Internationale.
- Rizzo, A. (2014). La importancia de la imprenta en las misiones de guaraníes (Siglos XVII y XVIII). *Signos Universitarios*, 25(2).
- Robledo de Selassie, B. (1976). *Compañía de Jesús. Inventario y tasación de sus bienes en San Miguel de Tucumán al 29 de mayo de 1768. Por la Junta Real de Temporalidades*. Instituto de Investigaciones de Historia Económica y Social - UNT.
- Roca, M. V. (2020). El jardín de los jesuitas desde la obra del padre Florián Paucke. Análisis, similitudes y diferencias con las misiones de guaraníes. *Revista del Museo de La Plata*, 5(2), 582–601.
- Rodero, G. (1733). *Hechos de la verdad contra los artificios de la calumnia*.
- Rodríguez de la Flor, F. (2012). *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*. Akal.
- Rodríguez Marín, F. (1911). *El "Quijote" y Don Quijote en América*. Librería de los sucesores de Hernando.
- Rodríguez-Alcalá, C. (2010). Apuntes para una historia de la escritura en guaraní: El estatuto y la circulación del texto en las misiones jesuíticas. *Scriptura*, 21, 9–32.
- Roldán-Figueroa, R. (2017). The Mystical Theology of Luis de la Puente. En R. A. Maryks (Ed.), *A Companion to Jesuit Mysticism* (pp. 54–81). Brill.
- Romano, A. (1999). *La contre-réforme mathématique: Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*. École française de Rome.
- Romano, A. (2008). Los libros en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo. En P. Chinchilla & A. Romano (Eds.),

Bibliografía

- Escrituras de la modernidad: Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica* (pp. 241–271). Universidad Iberoamericana.
- Romano, A. (2011). La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 133–154). SB.
- Romano, A. (2013). Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: Génesis y estructura de los colegios (1540-1650). En P. Bianchini, P. Chinchilla, & A. Romano (Eds.), *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior* (pp. 27–54). Pontificia Universidad Javierana, Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Romero Romero, C. (1992). Tres bibliotecas jesuitas en pueblos de misión: Buenavista, Paila y Santa Rosa, en la región de Moxos. *Revista de Indias*, 52(195), 889–922.
- Rona, A. P. (2014). *Formación de intérpretes y políticas lingüísticas en la provincia jesuítica del Paraguay (s. XVII-XVIII)* [Tesis doctoral]. University of Massachusetts Amherst.
- Rosenblat, Á. (2016). La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1492. En *Estudios sobre el español de América*, 1 (pp. 92–138). Athenaica.
- Rovira, J. C. (2002). *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano*. DIBAN-Biblioteca Nacional-Centro Barros Arana.
- Rozzo, U. (2016). La bibliothèque du Musaeum Septalianum et autres bibliothèques italiennes du XVIIe siècle. En G. Bertrand, A. Cayuela, C. Del Vento, & R. Mouren (Eds.), *Bibliothèques et lecteurs dans l'Europe moderne (XVIIe-XVIIIe siècles)* (pp. 205–223). Droz.
- Rubiés, J.-P. (2005). The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74(147), 237–280.
- Rubio Hernández, A. (2014). Las librerías de la Compañía de Jesús en Nueva Granada: Un análisis descriptivo a través de sus inventarios. *Información, cultura y sociedad*, 31, 53–66.
- Rudy, K. M. (2011). Kissing Images, Unfurling Rolls, Measuring Wounds, Sewing Badges and Carrying Talismans: Considering Some Harley Manuscripts through the Physical Rituals they Reveal. *Electronic British Library Journal*.

Bibliografía

- Rueda Ramírez, P. (1999). La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, 22, 79–105.
- Rueda Ramírez, P. (2005). *Negocio e intercambio cultural. El comercio de libros con América en la Carrera de Indias (Siglo XVII)*. Universidad de Sevilla.
- Ruiz de Montoya, A. (1639a). *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*. Imprenta del Reyno.
- Ruiz de Montoya, A. (1639b). *Tesoro de la lengua guarani*. Por Iuan Sanchez.
- Ruiz de Montoya, A. (1640a). *Arte, y vocabulario de la lengua guarani*. Por Iuan Sanchez.
- Ruiz de Montoya, A. (1640b). *Catecismo de la lengua guarani*. Por Diego Diaz de la Carrera.
- Ruiz de Montoya, A. (1989). *La conquista espiritual del Paraguay*. Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana. (Originalmente de 1639)
- Ruiz, F. (2013). Barroco: Esta obra, aquel concepto, ese período. *Anclajes*, 17(1), 73–89.
- Ruiz Zubizarreta, J., & Orantin, M. (2021). « Poraka ? C'est comme nourrir celui qui a tué notre mère... » Parenté, pouvoir et partage dans les missions guarani du Paraguay (xviii^e siècle) à l'aune de l'ethnologie et de la lexicographie diachronique. *Journal de la Société des américanistes*, 107(2), 115–139.
- Saavedra Alías, I. A. de. (1997). La biblioteca de los jesuitas de Granada en el siglo XVIII: una aproximación. En *Disidencias y exilios en la España moderna: Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante. 27-30 de mayo de 1996* (pp. 609–626). Caja de Ahorros del Mediterráneo - Universidad de Alicante - A.E.H.M.
- Sabor, J. E. (1995). *Pedro de Angelis y los orígenes de la bibliografía argentina. Ensayo bio-bibliográfico*. Ediciones del Solar.
- Sabor Riera, M. Á. (1974). *Contribución al estudio histórico del desarrollo de los servicios bibliotecarios de la Argentina en el siglo XIX (volumen 1)*. Universidad Nacional del Nordeste.
- Saffi, C. M. (2009). *Resistencia guaraní en la época colonial*. Intercontinental.
- Saito, A. (2005). Las misiones y la administración del documento: El caso de Mojos, siglos XVIII-XX. En A. Saito & C. López Beltrán (Eds.), *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia* (pp. 27–72). National Museum of Ethnology.
- Saito, A., & Rosas Lauro, C. (Eds.). (2017). *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y National Museum of Ethnology (Japan).

Bibliografía

- Salinas, M. L. (Ed.). (2008). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1650-1652 y 1652-1654*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Salinas, M. L. (Ed.). (2010). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1658-1660 y 1659-1662*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Salinas, M. L., & Folkenand, J. (Eds.). (2013). *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Salinas, M. L., & Folkenand, J. (Eds.). (2015). *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Salinas, M. L., & Folkenand, J. (Eds.). (2017). *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Sánchez Herrador, M. Á. (2016). *La Biblioteca del Colegio de La Encarnación de los jesuitas de Montilla* [Tesis doctoral]. Universidad de Córdoba.
- Sánchez Labrador, J. (1948). *La medicina en "El Paraguay Natural" (1771-1776) del P. José Sánchez Labrador S. J.* (A. Ruiz Moreno, Ed.). Universidad Nacional de Tucumán.
- Sánchez Labrador, J. (1968). *Peces y aves del Paraguay Natural Ilustrado, 1767* (M. N. Castex, Ed.). Compañía General Fabril Editora.
- Sánchez Labrador, J. (2015). *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos. O Paraguay natural ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)* (E. C. Deckmann Fleck, Ed.). Oikos Editora - Editora Unisinos.
- Sánchez Labrador, J. (2020). *Los anfibios y reptiles de El Paraguay Natural Ilustrado de Joseph Sánchez Labrador (Rávena, 1776)* (E. O. Lavilla & G. Wilde, Eds.). Fundación Miguel Lillo.
- Sánchez-Blanco, F. (2002). *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*. Marcial Pons.
- Sarduy, S. (2011). *El barroco y el neobarroco*. El Cuenco de Plata.
- Sarmiento, N. (1930). *Historia del libro y de las bibliotecas argentinas*. Luis Veggia.
- Sarreal, J. (2018). *Los guaraníes y sus misiones*. Prometeo.
- Schenone, H. H. (1992a). *Iconografía del arte colonial. Los santos I*. Fundación Tarea.
- Schenone, H. H. (1992b). *Iconografía del arte colonial. Los santos II*. Fundación Tarea.
- Schirmbeck, A. (Ed.). (1649). *Messis Paraquariensis: A patribus S. J. per sex ennium in Paraquaria collecta*. Ioannis Wagner.

Bibliografía

- Schuller, R. R. (1910). *Um livro americano unico: O primeiro impresso nas missões guaraní da SJ*. C. Wiegandt.
- Scocchera, V. (2022). Que el procurador lo pase a mis manos: Encargos de devoción y embargos temporales en el navío San Fernando (Río de la Plata, 1767). *Temas Americanistas*, 48, 474–506.
- Scolari, C. A. (2009). Mientras miro las viejas hojas. Una mirada semiótica sobre la muerte del libro. En M. Carlón & C. A. Scolari (Eds.), *El fin de los medios masivos. El comienzo de un debate*. La Crujía.
- Scolari, C. A. (2021). *Las leyes de la interfaz. Diseño, ecología, evolución, tecnología*. Gedisa.
- Scorraile, R. de. (1917). *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús. Tomo segundo. El Doctor—El Religioso*. E. Subirana.
- Sebastián, S. (1981). *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Alianza.
- Seed, P. (1991). “Failing to Marvel”: Atahualpa’s Encounter with the Word. *Latin American Research Review*, 26(1), 7–32.
- Segneri, P. (1697). *Quaresma del padre Pablo Señeri de la Compañía de Jesus ...* (A. de Las Casas, Trad.). Juan Garcia Infançon.
- Sepp, A. (1709). *Continuatio Laborum Apostolicorum*. Typis Thomae Grass.
- Sepp, A. (1710a). *Continuatio Laborum Apostolicorum*. Typis Thomae Grass.
- Sepp, A. (1710b). *Continuation oder Fortsetzung der Beschreibung*. Typis Thomae Grass.
- Sepp, A. (1951). *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Martins.
- Sepp, A. (1971). *Relación de viaje a las misiones jesuíticas* (W. Hoffmann, Ed.). EUDEBA.
- Sepp, A. (1973). *Continuación de las labores apostólicas* (W. Hoffmann, Ed.). EUDEBA.
- Sepp, A. (1974). *Jardín de flores paracuario* (W. Hoffmann, Ed.). EUDEBA. (Originalmente de 1714)
- Sepp, A., & Böhm, A. (1696). *Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen, und kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschafft...* Johann Hoffmanns.
- Sepp, A., & Böhm, A. (1697). *Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen, und kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschafft...* Johann Hoffmanns.
- Sepp, A., & Böhm, A. (1698). *Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen, und kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschafft...* Georg Adam Holler.

Bibliografía

- Sepp, A., & Böhm, A. (1712). *Reisbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen*. Johann Andreas de La Haye.
- Serrai, A. (2009). La Bibliotheca Secreta del Collegio Romano. *Il bibliotecario*, 2–3, 17–50.
- Severi, C. (2010). *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. SB.
- Sherman, W. H. (2010). *Used Books. Marking Readers in Renaissance England*. University of Pennsylvania Press.
- Silveira, A. S. da, & Carvalho, R. L. (2014). “Para os que estimam as letras”: Livrarias jesuítas, colégios de nobres e conflitos político-religiosos na capitania do Maranhão (séc. XVIII). *História e Cultura*, 3(2), 129–148.
- Silverman, D. E., & Gravier, M. G. (2021). Laudationes Quinque (1766): Historia, materialidad y tecnología gráfica del primer impreso jesuítico de Córdoba, Argentina. *Diseña*, 18, 2–2.
- Sluhovsky, M. (2017). *Becoming a New Self: Practices of Belief in Early Modern Catholicism*. University of Chicago Press.
- Solana Pujalte, J. (2007). El fondo del siglo XVI de la Biblioteca del antiguo Colegio de Santa Catalina de la Compañía de Jesús de Córdoba. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 76(151), 113–138.
- Solano, F. de. (1990). *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. CSIC.
- Sommervogel, C. (1884). *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus, depuis sa fondation jusqu'à nos jours*. Librairie de la Société Bibliographique.
- Sommervogel, C. (1890). *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Tome I. Abad-Boujart*. Société Belge de Libraire - Libraire des Archives nationales et de l'École des Chartes.
- Spadaccini, N., & Martín-Estudillo, L. (Eds.). (2005). *Hispanic Baroques: Reading Cultures in Context*. Vanderbilt University Press.
- Spinola, F. A. (1747). *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesu-Christo para cada dia del año (...) Parte segunda. Comienza desde la dominica de la Santissima Trinidad, hasta la primera de Adviento* (P. Lozano, Trad.). Manuel Fernández.
- Spinola, F. A. (1748). *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesu-Christo para cada dia del año (...) Parte primera. Comienza desde la primera dominica de Adviento, hasta la de la Santissima Trinidad* (P. Lozano, Trad.). Manuel Fernández.
- Standaert, N. (1999). Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese. En J. W. O'Malley, SJ, G. A. Bailey, S. J. Harris, & T. F. Kennedy, SJ. (Eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (pp. 352–363). University of Toronto Press.

Bibliografía

- Storni, H. (1980). *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*. Institutum Historicum S.I.
- Streit, R. (1924). *Bibliotheca Missionum. Zweiter Band, Americanische Missionsliteratur, 1493-1699*. Xavierus Verlagsbuchhandlung.
- Streit, R. (1927). *Bibliotheca Missionum. Zweiter Band, Americanische Missionsliteratur, 1700-1909*. Xavierus Verlagsbuchhandlung.
- Suárez, B. (1748). *Lunario de un siglo. Que comienza en Enero del año de 1740, y acaba en Diciembre del año de 1841...* Francisco da Silva.
- Suárez, B. (1752). *Lunario de un siglo. Que comenzaba en su Original por Enero del año de 1740, y acaba en Diciembre del año de 1841...* Pablo Nadal.
- Subrahmanyam, S. (1997). Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, 31(3), 735–762.
- Subrahmanyam, S. (2011). *Three Ways to be Alien: Travails and Encounters in the Early Modern World*. UPNE.
- Sustersic, B. D. (2005). Las imágenes conquistadoras: Un nuevo lenguaje figurativo en las misiones del Paraguay. *Suplemento antropológico*, 40, 151–194.
- Sustersic, B. D. (2010). *Imágenes Guaraní-Jesuíticas. Paraguay/Argentina/Brasil*. Centro de Artes Visuales - Museo del Barro.
- Svriz Wucherer, P. M. O. O. (2019). *Resistencia y negociación. Milicias guaraníes, jesuitas y cambios socioeconómicos en la frontera del imperio global hispánico (ss. XVII-XVIII)*. Prohistoria.
- Szabó, L. (1984). *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas, 1729-1767*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Takeda, K. (2006). *The Dichotomy of the Jesuit Missions in the Río de la Plata in the Early Eighteenth Century: An Intertextual Study of the Instrucción Práctica [...] of the Jesuit Antonio Garriga (1662-1733)*. Lunch Talk, John Carter Brown Library at Brown University, Providence.
- Takeda, K. (2017). The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609-1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians. *Confraternitas*, 28(1), 16–39.
- Tanodi, B. (2000). Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, 3(0), 259–270.
- Teixidor, F. (1931). *Ex libris y bibliotecas de México*. Monografías Bibliográficas Mexicanas.

Bibliografía

- Telesca, I. (2009). “Como dolor de Tripas”. El colegio de Asunción del Paraguay entre las revueltas comuneras y la expulsión. En *Tras los Expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas* (pp. 111–160). Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Telesca, I., & Perrone, N. (2014). El regreso frustrado de los jesuitas al Paraguay. En M. T. Matabuena, M. E. Ponce Alcocer, & J. E. Salcedo Martínez (Eds.), *La restauración de la Compañía de Jesús en la América hispanolusitana. Una antología de las fuentes documentales* (pp. 113–136). Pontificia Universidad Javierana, Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Tezanos, A. de. (2015). El isomorfismo de las bibliotecas jesuitas (siglos XVI-XVIII). *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 18(2), 105–139.
- Thun, H. (2003). Evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes. En E. Ridruejo Alonso, M. Fuertes Gutiérrez, & C. González Espresati (Eds.), *I Simposio Antonio Tovar sobre Lenguas Amerindias* (pp. 9–24). Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal - Universidad de Valladolid.
- Thun, H., Cerno, L., & Obermeier, F. (Eds.). (2015). *Guarinihape tecocue—Lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento*. Westensee -Verlag.
- Tornero, C. A. M. (2010). *Carlos III y los bienes de los jesuitas: La gestión de las temporalidades por la Monarquía borbónica (1767-1815)*. Universidad de Alicante.
- Torre Revello, J. (1930). Lista de libros embarcados para Buenos Aires en los siglos XVII y XVIII. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 10(43–44), 29–50.
- Torre Revello, J. (1939). Un envío de imágenes con destino a las misiones jesuitas. *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos y Lugares Históricos*, 1, 25–32.
- Torre Revello, J. (1940). *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española: Con apéndice documental*. Jacobo Peuser.
- Torre Revello, J. (1943). Biblioteca Nacional de la República Argentina. *Revista de la Asociación Cultural de Bibliotécnicos*, 2(5), 9–24.
- Torre Revello, J. (1962). La enseñanza de las lenguas a los naturales de América. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 17(3), 501–526.
- Torre Revello, J. (1965). Bibliotecas en el Buenos Aires antiguo desde 1729 hasta la inauguración de la Biblioteca Pública en 1812. *Revista de Historia de América*, 59, 1–148. JSTOR.

Bibliografía

- Torres Bollo, D. de. (1603). *Relatione Breve del P. Diego de Torres della Compagnia di Gesù. Procuratore della Provincia del Perù, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno*. Luigi Zannetti.
- Torres Bollo, D. de. (1913). Primera instrucción del P. Torres. Para el Guayrá. En P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús I* (pp. 580–584). Gustavo Gili, Editor. (Originalmente de 1609)
- Torres Bollo, D. de. (1913). Segunda instrucción del P. Torres—Para todos los misioneros, de Guayrá, Paraná y Guaycurús. En P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús I* (pp. 585–589). Gustavo Gili, Editor. (Originalmente de 1610)
- Trelles, M. R. (1882). Catecismos en guaraní. En *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires (Tomo IV)* (pp. 3–80 y 348–350). Imprenta Europea.
- Trelles, M. R. (1890). Único ejemplar. Traducción al guaraní de una obra de Nieremberg. En *Revista patriótica del pasado argentino (Tomo IV)* (pp. 16–38). Imprenta Europea.
- Trento, A. (2003). *El paraíso en el Paraguay. Reducciones jesuíticas*. Parroquia San Rafael.
- Trostiné, R. (1949). *El grabado en la Argentina durante el período hispánico*. Talleres Gráficos San Pablo.
- Ugarteche, F. de. (1929). *La imprenta argentina: Sus orígenes y desarrollo*. R. Canals.
- Underwood, T. (2017). A Genealogy of Distant Reading. *DHQ: Digital Humanities Quarterly*, 11(2).
- Uriarte, J. E. de. (1904). *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia española*. Sucesores de Rivadeneyra.
- Vacalebri, N. (2016). *Come le armadure e l'armi. Per una storia delle antiche biblioteche della Compagnia di Gesù. Con il caso di Perugia*. Leo S. Olschki.
- Valencia Mirón, M. D. (2020). Paolo Segneri y la oratoria sagrada en España. *Tonos Digital*, 39.
- Valenzuela Matus, C. A. (2016). Griegos y romanos en un Colegio jesuita del fin del mundo. Renacimiento y libros clásicos en el inventario de la biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel. *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 17, 73–93.
- Valle Cabral, A. do. (1881). *Bibliographia das obras tanto impressas como manuscriptas, relativas á lingua tupi ou guarani tambem chamada lingua geral do Brazil*. Typographia Nacional.

Bibliografía

- Vassallo, J. (2009). La universidad jesuítica de Córdoba bajo la lupa de la Inquisición. Documentos para su estudio. *Fuentes del Congreso*, 4, 13–20.
- Vassallo, J. (2018). Tras las huellas de la Inquisición del Río de la Plata y el Tucumán por bibliotecas de y museos de Córdoba (Argentina). *Revista de fontes*, 5(9), 115–132.
- Vazquez, D. (1700). *Martirologio romano*.
- Vega, F. R. (2017a). Corrección y reescritura jesuíticas en el siglo XVIII: En torno a la obra de José Cardiel (1747-1780). *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 5(1), 84–110.
- Vega, F. R. (2017b). Los saberes misionales en los márgenes de la monarquía hispánica: Los libros de la reducción jesuítico-guaraní de Candelaria. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXXVI(172), 337–386.
- Vega, F. R. (2017c). ¿Que ninguno lo pueda leer? Censura inquisitorial y libros prohibidos en la Provincia jesuítica del Paraguay (siglo XVIII). *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, 13, 124–139.
- Vega, F. R. (2018a). *Itinerarios de virtud. Geografías del libro en la biblioteca jesuítica de Asunción en el siglo XVIII* [Ponencia]. Primer Encuentro Red GEOPAM. “Geopolítica Americana: modernidad, mundialización y nuevos márgenes globales”, Buenos Aires.
- Vega, F. R. (2018b). La dimensión bibliográfica de la reducción lingüística. La producción textual jesuítica en guaraní a través de los inventarios de bibliotecas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- Vega, F. R. (2018c). *La religión en los márgenes. Flexibilidad religiosa y teología moral a través de la escritura jesuítica. Reducciones de guaraníes, c. 1720-1767* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Buenos Aires.
- Vega, F. R. (2019). La posible autoría del manuscrito Phrases Selectas, entre el uno y el múltiple (misiones jesuíticas de guaraníes, siglo XVII). *Folia Histórica del Nordeste*, 34, 39–63.
- Vega, F. R. (2020a). A la conquista espiritual de la “Tierra Magallánica”. Los jesuitas del Paraguay y la Ciudad de los Césares en el siglo XVIII. *Prohistoria*, 34, 161–191.
- Vega, F. R. (2020b). “Allá está de balde y aquí me serviría”. La circulación capilar de libros en guaraní en el Paraguay, el Río de la Plata y el espacio atlántico (siglo XVIII). *Revista Complutense de Historia de América*, 46, 131–154.
- Vega, F. R. (2021). “Que se han de embarcar para la provincia del Paraguay”. Procuradores jesuitas y circulación de libros en el Río de la Plata, mediados del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 48(2), 49–80.

Bibliografía

- Vega, F. R., & Wilde, G. (2019). (Des)clasificando la cultura escrita guaraní. Un enigmático documento trilingüe de las misiones jesuíticas del Paraguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 9(1).
- Vera de Flachs, M. C. (1999). Grafitis y caricatura en los manuales universitarios: La Universidad de Córdoba en tiempos de la ilustración. *Revista de ciencias de la educación*, 180, 473–486.
- Vera de Flachs, M. C., & Page, C. A. (2010). Textos clásicos de medicina en la Botica Jesuítica del Paraguay. *CIAN. Revista de historia de las universidades*, 13(1), 117–135.
- Verissimo, F. (2011). *L'impression dans les missions jésuites au Paraguay: 1705–1727* [Tesis doctoral]. Université Paris-Sorbonne.
- Vianna, H. (Ed.). (1970). *Manuscritos da Coleção De Angelis IV. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação.
- Vieira, A. (1734). *Todos sus sermones y obras diferentes. Tomo segundo*. Maria Marti.
- Villagra-Batoux, S. D. (2002). *El guaraní paraguayo: De la oralidad a la lengua literaria*. Embajada de Francia en Paraguay.
- Viñaza, C. M. y M. (1892). *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Sucesores de Rivadeneyra.
- Viveiros de Castro, E. (2014). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.
- Vives, J. L. (1930). *Introducción a la sabiduría*. Hijo de F. Vives Mora.
- Volk, K., & Staysniak, C. (2016). Bringing Jesuit Bibliography into the Twenty-First Century: Boston College's New Sommervogel Online. *Journal of Jesuit Studies*, 3(1), 61–83.
- Waisman, L. (1998). Schmid, Zipoli, y el "indígena anónimo": Reflexiones sobre el repertorio de las antiguas misiones jesuíticas. En B. Illari (Ed.), *Música Barroca del Chiquitos Jesuítico. Trabajos leídos en el Encuentro de Musicólogos. Primer festival internacional de música renacentista y barroca americana Misiones de Chiquitos*. AECI.
- Waisman, L. (2011). "Música del barroco misional": ¿un concepto o un eslogan? En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 333–344). SB.
- Walsby, M. (2013). Book Lists and Their Meaning. En M. Walsby & N. Constantinidou (Eds.), *Documenting the Early Modern Book World* (pp. 1–24). Brill.
- Werner, S. (2019). *Studying Early Printed Books, 1450-1800: A Practical Guide*. John Wiley & Sons.

Bibliografía

- Wilde, G. (2009a). Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional. *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*.
- Wilde, G. (2009b). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. SB.
- Wilde, G. (2011). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. SB.
- Wilde, G. (2014a). Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: Impresos misionales del Paraguay Jesuítico. *História Unisinos*, 18(2), 270–286.
- Wilde, G. (2014b). The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries). En G. Marocci, W. De Boer, A. Maldavsky, & I. Pavan (Eds.), *Space and Conversion in Global Perspective* (pp. 175–213). Brill.
- Wilde, G. (2016). La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial. *Anais de História de Além-Mar*, XVII, 21–58.
- Wilde, G. (2017a). Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay. En A. Saito & C. Rosas Lauro (Eds.), *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 555–597). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y National Museum of Ethnology (Japan).
- Wilde, G. (2017b). Fundación de una praxis jesuítica. Perfil misionero, disputas territoriales y formas de autorrepresentación en la época de Claudio Acquaviva. *Historia y grafía*, 25(49), 147–175.
- Wilde, G. (2018a). La agencia indígena y el giro hacia lo global. *Historia crítica*, 69, 99–114.
- Wilde, G. (2018b). Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d'Amérique du Sud. En A. Maldavsky (Ed.), *Les Laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVIe-XVIIIe siècles* (pp. 135–180). Presses Universitaires François-Rabelais.
- Wilde, G. (2019). Regímenes de memoria misional: Formas visuales emergentes en las reducciones jesuíticas de América del Sur. *Colonial Latin American Review*, 28(1), 10–36.
- Wilde, G. (2020). Jesuits and Indigenous Subjects in the Global Culture of Letters: Production, Circulation, and Adaptation of Missionary Texts in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. En I. del Valle, A. More, & R. S. O'Toole (Eds.), *Iberian Empires and the Roots of Globalization* (pp. 207–232). Vanderbilt University Press.

Bibliografía

- Wilde, G. (2021). De la ciencia jesuítica al saber misionero. Hacia una definición compleja. En A. Morales Sarabia, C. Radding, & J. Marroquín Arredondo (Eds.), *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)* (pp. 300–346). Siglo XXI.
- Wilde, G., & Vega, F. R. (2019). De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno. Élités indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur. *Varia Historia*, 35(68), 273–318.
- Wilson, C. M. (2020). *Léxico y cultura guaraní en la obra médico-botánica atribuida a Pedro Montenegro: Un estudio lingüístico y antropológico* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Salta.
- Wittmann, R. (2004). ¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII? En G. Cavallo & R. Chartier (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 495–537). Taurus.
- Yapuguay, N. (1724). *Explicacion de el catechismo en lengua guarani*.
- Yapuguay, N. (1727). *Sermones y exemplos en lengua guarani*.
- Yapuguay, N. (1953). *Sermones y exemplos en lengua guarani... Edición facsimilar de la edición príncipe del año 1727* (G. Furlong, Ed.). Guaranía. (Originalmente de 1727)
- Yates, F. A. (2005). *El arte de la memoria*. Siruela.
- Zavala, F. B. (1941). Un informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos (1784). *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, XIX(XXV), 159–187.
- Zinny, A. (1975). *Bibliografía histórica del Paraguay y de Misiones*. Monserrat. (Originalmente de 1887–1889)
- Zubillaga, F. (1947). El Procurador de la Compañía de Jesús en la Corte de España. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XVI, 1–55.
- Zubillaga, F. (1953). El procurador de las Indias occidentales de la Compañía de Jesús (1574): Etapas históricas de su erección. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXII, 367–417. (Originalmente de 1574)