

Cristianos, pero no reducidos. La traducción al guaraní de la *Historia del Paraguay* de Nicolás del Techo (1673-1756)*

Christians, but not reduced. The Guarani translation of Nicolás del Techo's *History of Paraguay* (1673-1756)

THOMAS BRIGNON

LIONEL MIRA TORRES

MICKAËL ORANTIN

Resumen

El padre Nicolás del Techo, misionero en el Paraguay del siglo XVII, recibió del Superior General de la Compañía de Jesús el encargo de escribir una historia oficial de la Provincia. Impresa en Lieja en 1673, la obra pretendía valorizar las actividades realizadas por los jesuitas y, al mismo tiempo, suscitar vocaciones en Europa. A mediados del siglo XVIII, indígenas instruidos de las misiones jesuitas del Paraguay la tradujeron a su lengua. Aquí se mostrará que esta traducción, hasta ahora nunca examinada, difiere radicalmente del texto original; en ella se constatan objetivos que sirven a los guaraníes de las misiones para dejar en claro su doble identidad, de cristianos y a la vez indígenas.

Palabras clave

Misiones Jesuitas del Paraguay; Guaraníes; Nicolás del Techo; Etnogénesis; Lenguas Originarias

Abstract

The Jesuit Nicolás del Techo, a missionary in Paraguay, was commissioned by the General of the Society of Jesus to write an official history of this Province in the mid-17th century. Printed in 1673 in Liège, his book was intended to promote the work of the Jesuits and awake vocations in Europe. In the mid-18th century, Guarani indigenous scholars of the missions began translating it into their own language. We will show that this translation, which has never been examined, differs radically from the source text and intends objectives that serve the Guarani of the missions, highlighting their identity as both Indigenous and Christian.

Keywords

Jesuit Missions of Paraguay; Guaraní people; Nicolás del Techo; Ethnogenesis; Indigenous Languages



Recibido con pedido de publicación el 1 de abril de 2025

Aceptado para su publicación el 4 de junio de 2025

Versión definitiva recibida el 3 de agosto de 2025

doi: [10.35305/prohistoria.vi44.2050](https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi44.2050)

Thomas Brignon, Universidad Clermont-Auvergne, Clermont Ferrand, Francia; e-mail: thomas.brignon@uca.fr

Lionel Mira Torres, Universidad de Lieja, Lieja, Bélgica; e-mail: lmira@uliege.be

Mickaël Orantin, Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia; e-mail : mickaelorantin@yahoo.fr

* Agradecemos las sugerencias de los evaluadores anónimos de la revista



Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons. [Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

La *Historia del Paraguay* del Padre Nicolás del Techo evidencia una trayectoria singular entre los tratados históricos producidos por la Compañía de Jesús. Redactada en latín a mediados del siglo XVII, mientras el jesuita belga asumía las funciones de misionero con los guaraníes del Paraguay, se imprimió en Lieja en el año 1673. Casi un siglo después, en 1756, fue traducida al guaraní por uno o varios autores anónimos. Más tarde todavía, en la década de 1890, es decir veinte años tras la guerra contra la Triple Alianza, las autoridades paraguayas procuraron consolidar la identidad nacional de una República en plena reconstrucción. Encargaron entonces al ensayista Blas Garay traducir la obra de Techo al español. Si la *Historia* representa una referencia ineludible en la historiografía dedicada a las misiones jesuíticas del Paraguay, el impreso original en latín cayó en el olvido, tanto a nivel del texto como de sus condiciones de producción. Por su parte, el manuscrito en guaraní tan solo se identificó en la última década, pero no se ha estudiado su contenido, por no haberse traducido. Sin embargo, un primer examen del documento demuestra que su vínculo con la *Historia latina* de Del Techo es extremadamente tenue: muchas fechas aparecen erróneas, la cronología de los hechos es caótica, la narración de la conquista española del Paraguay no corresponde con los demás relatos históricos conocidos, se mencionan otros hechos no evocados por el jesuita belga (como el contexto de descubrimiento del continente americano o el esplendor del Imperio incaico) y el texto se concluye con el mito según el cual el apóstol Santo Tomás habría evangelizado a los guaraníes durante la época prehispánica. En semejantes condiciones, este manuscrito, hoy conservado en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, en Brasil, plantea numerosas preguntas. ¿Quién o quiénes eran sus autores? ¿Cuál fue el contexto histórico y cuáles fueron las motivaciones que inspiraron esta traducción o, más bien, esta adaptación de la obra de Techo? ¿Solamente a partir de la versión latina de 1673 o de otras fuentes?

En este artículo, presentaremos primero las condiciones de producción y la trayectoria editorial del texto original en latín y de su autor jesuita, antes de examinar más en detalle el manuscrito en guaraní de Río de Janeiro, compuesto en el siglo XVIII. Después de una breve presentación del singular relato histórico que desarrolla, intentaremos esclarecer la identidad potencial del o de los autores, así como las condiciones históricas excepcionales que permitieron su producción. Postularemos que este texto apareció en el marco de la guerra guaranítica (1750-1756), marcada por un fuerte movimiento de reivindicación identitaria de los guaraníes cristianos de las misiones. Por esta razón, demostraremos que este documento es una encarnación paradigmática del proceso de etnogénesis misional.

Aplicación local de un proyecto historiográfico global: los retos de la edición de la *Historia*¹

La existencia de la *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu*, escrita en el Paraguay e impresa en Lieja, desconcierta a los investigadores en muchos aspectos.² ¿Cómo pudo componerse en la selva paraguaya? ¿Cuáles eran las motivaciones de su autor, Nicolás del Techo? ¿Por qué se imprimió en Lieja, cuando la mayoría de los tratados paraguayos se publicaban en España? Estos enigmas se ven reforzados por el paradójico destino que la historia y posteriormente la historiografía le han reservado.

Tras su primera publicación en Lieja en 1673, circularon copias por toda la Europa católica, principalmente en los Colegios jesuitas, pero también entre los laicos, como demuestran los *ex libris* de los ejemplares. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, cuando puso por escrito *Il Cristianesimo felice*, Ludovico Muratori lamentó no haber podido utilizar la *Historia*, un libro “raro” y “poco conocido”.³ Este impacto desigual se observa también en la historiografía. Aunque el gran hispanista Jean-Paul Duviviers describió el libro como una “obra fundamental” para la historia de América Latina (Duviviers, 1985: 412), ha sido muy descuidada por la comunidad científica. Pocos investigadores se han interesado por el libro y han profundizado su conocimiento, un paso no obstante esencial para la crítica histórica y un requisito previo para estudiar su contenido. Las traducciones de la obra también reflejan el interés intermitente que ha suscitado: primero en inglés⁴, poco después de su publicación, y luego en español, a medida que el Estado del Paraguay iba construyéndose⁵, el texto se difundió más ampliamente, abriéndose a las demás lenguas vulgares. La traducción al guaraní del recientemente hallado manuscrito de Río de Janeiro ofrece nuevas perspectivas sobre la difusión y reapropiación del texto, esta vez del otro lado del Atlántico, lejos de Lieja, epicentro de su difusión europea en las últimas décadas del siglo XVII.

¹ Los elementos relacionados con la *Historia* de Del Techo aquí presentados son el fruto de las discusiones mantenidas con A. Delfosse, M. L. Salinas y R. Adam. Que sean cordialmente agradecidos.

² Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu*. J.M. Hovius. A partir de ahora, la llamaremos por comodidad *Historia*.

³ Muratori, L.A. (1743). *Il Cristianesimo felice nelle missioni de Padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai* (pref.). G. Pasquali.

⁴ Del Techo, N. (1704). The History of the Provinces of Paraguay, Tucuman, Rio de la Plata, Parana, Guaira and Uruaica. En A. Churchill, A. *A Collection of Voyages and Travels* (vol. IV, pp. 680-807). A. Churchill.

⁵ Del Techo, N. (1897). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. B. Garay (Ed.), M. Serrano y Sanz (trad.).

El 28 de noviembre de 1640, Nicolás del Techo desembarcó en América, en el puerto de Buenos Aires.⁶ Techo formaba parte de la expedición dirigida por el procurador Francisco Díaz Taño. Su partida de su Provincia jesuítica gallo-belga –Techo nació en Lille e ingresó a la Compañía de Jesús en Tournai– estuvo sin duda motivada por aspiraciones misioneras personales. La publicación de las *Cartas anuas* en Amberes en 1636 tuvo un gran impacto en la partida de los jesuitas europeos para el Paraguay en 1640 (Delattre y Lamalle, 1947: 138). Techo había recibido una sólida educación, habiendo estudiado filosofía durante tres años y teología durante cuatro.⁷ Cuando llegó al Paraguay, completó sus estudios en el Colegio de Córdoba. A partir de 1645, se unió a las misiones de los indígenas guaraníes, llegando a ser superior de las mismas de 1672 a 1676. Nunca más las abandonó, salvo cuando fue nombrado rector del Colegio de Asunción (1678-1679) (Mira, 2022: 9). A Techo le gustó recordar que su vocación era la de un evangelizador, cercano a los indígenas, viviendo en las misiones. Prefería el trabajo de campo, negándose a ser llamado hombre de letras. Regularmente señalaba sus defectos estilísticos y sus debilidades en el dominio del latín, que había dejado de lado a favor del idioma guaraní.⁸

Escribió que se había embarcado en el proyecto de escribir la *Historia* en respuesta a una petición que le habían hecho. Esta decisión no fue el resultado de una elección personal. Al contrario, el proceso de redacción se interrumpió durante mucho tiempo, antes de relanzarse a petición expresa del general. Cuando Techo pasó a formar parte de la Provincia paraguaya, ya se había escrito una historia de esta vasta región. En efecto, Juan Pastor había terminado su historia en 1639, y el general Muzio Vitteleschi le agradeció su trabajo.⁹ Sin embargo, por razones que no podemos precisar, el texto nunca se imprimió, lo que limitó su repercusión.¹⁰ Desde finales de la década de 1640, el estímulo que Techo recibió por parte de sus superiores lo llevó a emprender el proyecto editorial.

Desde los orígenes de la Orden, la escritura ha sido una piedra angular de la identidad jesuita. La correspondencia, destinada a proporcionar informaciones al centro –Roma– desde la periferia –en particular las misiones de las Indias– y redistribuirla después a las Provincias, fue uno de los pilares de las operaciones

⁶ Donvidas T. (1692, 2015), Necrología de Nicolás del Techo. En J. Folkenand y M.L. Salinas (Eds.), *Cartas anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700* (p. 138). Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

⁷ Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Paraquaria 4/II, Catal. Trien., 8.

⁸ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

⁹ Vitteleschi, M. (1639, 2005). Carta 855. En M.M. Morales (Ed.), *A mis manos han llegado: cartas de los Padres generales a la antigua Provincia del Paraguay, 1608-1639*. Universidad Pontificia Comillas.

¹⁰ Ya no conservamos esta historia escrita por Pastor. Según nosotros, la no impresión de esta historia podría explicarse por el hecho de que Pastor, demasiado audaz, trató de actos, milagros y martirios sensibles sin la aprobación del ordinario. Ahora bien, desde 1634, un decreto prohibía este tipo de literatura imprudente.

de la Compañía. Le permitió extenderse rápidamente y actuar con eficacia por todos los continentes. En 1598, Acquaviva, cuarto general jesuita, lanzó un amplio programa historiográfico (Alcántara Bojorge, 2009: 57-87). Repartidos por las “cuatro partes del mundo” (Gruzinski, 2004), los jesuitas debían mantener al centro administrativo de la Compañía informado de las actividades emprendidas y de los acontecimientos que tuvieran lugar en esas tierras. Actuando como una torre de control, Roma debía recibir informes regulares, originalmente cada año, llamados *Litterae annuae* –o *Cartas anuas*–. Para Acquaviva, competía a la Orden producir y conservar estos documentos para conocer mejor las diversas realidades de cada Provincia, con vistas a orientar la toma de decisiones en el futuro (Delfosse, 2009: 76). Estas cartas tenían también una clara función identitaria, arrojando luz sobre la vida de los venerables Padres. Al relatar los hechos y acciones de miembros ilustres, las *Litterae annuae* ofrecían modelos de virtud a los jóvenes reclutas. Circulando en sentido centrípeto, debían llegar a Roma, antes de ser redistribuidas a las distintas Provincias.

Sin embargo, poco después de la entrada en vigor de la *Formula scribendi*, que definía con precisión las prácticas de escritura para el conjunto de la Orden, éste comenzó a mostrar sus limitaciones. Cargado con la tarea de recibir, revisar y redistribuir estas cartas, el centro administrativo jesuita en Roma se vio pronto obligado a redefinir sus prácticas. En este contexto, Claudio Acquaviva lanzó el gran programa historiográfico de la Compañía de Jesús a finales del siglo XVII. El objetivo ahora declarado era escribir una historia global de la Orden, que abarcase cada uno de los elementos clave de las diferentes Provincias. Esta historia debía ser una obra viva y perpetua, completándose a lo largo de las décadas para “definir un discurso ortodoxo unitario” (De Certeau, 1974: 55). Para elaborar la historia general, las autoridades pidieron a las Provincias que escribieran historias específicas, es decir, historias provinciales. Estas historias tenían la ventaja de recopilar la información contenida en las *Litterae annuae*. Colocadas de cabo a rabo, facilitaban el trabajo del historiador designado por Roma para llevar a cabo esta importante tarea (Cargnel, 2017: 37-57).

Desde principios del siglo XVII, las historias provinciales inundaron Roma, donde había comenzado el trabajo de recopilación de estas historias particulares: desde Perú, Nueva España, Chile, etc. habían llegado historias a las autoridades romanas. En 1661, cuando Francesco Sacchini terminó el primer volumen de la historia general de la Compañía bajo Acquaviva –el general que autorizó la creación de la Provincia paraguaya en 1607–, ninguna historia del Paraguay había llegado a Europa. Urgía, pues, compilar la historia de esta región y unirla a las de las demás Provincias del mundo.

La gran necesidad de escribir la historia del Paraguay puede verse en los intercambios entre Nicolás del Techo y las autoridades de la Orden. Techo afirma haber mantenido correspondencia con varios de sus generales. En la versión manuscrita de la *Historia*, Techo dedicó su libro a Goschwin Nickel, décimo

general de la Compañía de Jesús, que le había encargado la obra.¹¹ Su sucesor, Giovanni Paolo Oliva, pidió posteriormente a Techo que ampliara su relato para incluir las primeras décadas de la historia de la Provincia paraguaya.¹² De hecho, fueron múltiples los actores que le encargaron la obra y animaron así a Techo a tomar la pluma. El belga también había recibido una petición de su Provincia de origen: en su ciudad natal, Lille, los jesuitas querían conocer los hechos de la Provincia paraguaya.¹³ Se dice que tuvo un intercambio con Florent de Montmorency, y luego con André Preumonteaux (1678-1681), dos provinciales que estimularon su escritura.¹⁴

En un plano más local, la urgencia de la historiografía se reflejó en los requerimientos de las autoridades paraguayas de la Compañía. Diego de Boroa y Juan Bautista Ferrufino, que habían sido provinciales, y Francisco Díaz Taño, superior de las misiones, instaron a Techo a terminar la *Historia*. Estas múltiples llamadas a escribir se explican por el deseo de memoria, del que ya hemos hablado. Como recuerda Techo en el prefacio de la obra manuscrita, le resultaba inconcebible “perder la memoria de las gestas heroicas de los miembros paraguayos”. En su opinión, se trataba además de divulgar una historia cuyo contenido fuera “útil y agradable a Dios”, y así alabarla.

El historiador en la selva

A pesar de estas motivaciones conmemorativas, identitarias y apologéticas, Nicolás del Techo insiste en las dificultades de llevar a buen término esta empresa. La primera de ellas, escribe, proviene del entorno particular de las misiones paraguayas¹⁵. En el corazón de la selva virgen, aislado, se sentía impotente ante la envergadura de la tarea. La falta de herramientas, y en particular de una biblioteca, estuvo a punto de abortar el proyecto. En particular, lamentó no tener acceso a las obras clásicas que le habrían permitido perfeccionar su prosa latina.¹⁶ En segundo lugar, Techo se enfrentaba a una falta de motivación ligada a su inclinación personal por la evangelización de los indígenas. Hombre de campo, escribe que prefería “realizar obras nobles que escribir ociosamente”,

¹¹ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

¹² Biblioteca Nacional de España [BNE], Ms. Vitr/26/10, Del Techo, N., *Synopsis Chronologica historiae Paraquariae Provinciae Societatis Iesu*, 1. Este manuscrito fue copiado por los indígenas de las misiones jesuíticas del Paraguay e imita caracteres de imprenta. Se trata del manuscrito de las *Decades virorum*, que serán completadas un siglo más tarde por el Padre Ladislao Orosz y publicadas en Trnava en el año 1759.

¹³ ARSI, Paraquaria 11^a, Del Techo N., *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu, Liber primus*, 522b.

¹⁴ BNE, Ms. Vitr/26/10, Del Techo, N., *Synopsis Chronologica*, 1.

¹⁵ ARSI, Paraquaria 11^a, Del Techo N., *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu, Liber primus*, p. 522a.

¹⁶ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

impulsado por el imperativo de la cristianización de los neófitos.¹⁷ Por estas razones, Techo trabajó de forma espasmódica, interrumpiendo su labor en varias ocasiones, como demuestran los numerosos y sucesivos impulsos que recibió de sus superiores. Esto ralentizó su obra, que, iniciada a finales de la década de 1640, no fue comunicada al general hasta después de 1658 –en cuanto a la primera parte de la obra– y terminada de imprimir tan solo en 1673.¹⁸

De acuerdo con los deseos del general, el proyecto historiográfico no se refería solamente a la persona de Techo: implicaba a toda la Provincia paraguaya. En un intento de reducir el aislamiento que Techo había denunciado, sus superiores locales reunieron para él toda la documentación que era disponible en la biblioteca del Colegio de Córdoba y la llevaron a la misión de los Santos Mártires, donde ejercía el belga.¹⁹ De este modo, pudo conciliar su labor evangelizadora con sus necesidades historiográficas. No obstante, Techo prefirió claramente las fuentes orales a las cartas y los libros que hubiera podido obtener en la biblioteca cordobesa. Fundó su relato en los recuerdos de los ancianos de la Provincia. Él mismo, como buen conocedor del terreno, su sustrato y sus realidades, hace de su testimonio una poderosa fuente de veracidad. Si comparamos el texto impreso con las *Cartas anuas* y otras obras que pudiera haber utilizado, nada indica que Techo recurriera en gran medida a la palabra escrita. Favoreció los relatos orales frente a los textos y utilizó el testimonio directo como estrategia para acreditar el contenido de la *Historia*, buscando a toda costa, según escribió, decir la verdad y nada más que la verdad.²⁰

La trayectoria europea de la *Historia*

Una vez escrito, el texto fue enviado a Roma, donde hubiera podido permanecer en forma manuscrita para siempre. Para cumplir el proyecto historiográfico de Acquaviva, tanto como para salvaguardar la memoria de la Provincia paraguaya y de los Padres que la forjaron, no era necesario llevar hasta la imprenta esta obra histórica. Sin embargo, en 1673, lejos del contexto en que fue escrita, la *Historia Provinciae Paraquariae* fue publicada por Jean Mathias Hovius en Lieja. ¿Cuáles fueron las razones de la creación de este nuevo formato? Si se comparan la dedicatoria del manuscrito y la del texto impreso, se observan varias características sorprendentes. En la versión impresa, Techo dedica su texto a los consejeros de Indias y ofrece el prefacio a los “miembros [de la Compañía de Jesús] de Europa”.²¹ Estos elementos, ausentes del manuscrito –entonces dedicado a Goschwin Nickel–, dejan entrever las ambiciones perseguidas por la

¹⁷ ARSI, Paraquaria 11^a, Del Techo N., *Historia Provinciae*, p. 522a.

¹⁸ En realidad, se trata solo de la primera parte de la *Historia*. Está fechada en 1658.

¹⁹ ARSI, Paraquaria 11^a, Del Techo N., *Historia Provinciae*, p. 522b.

²⁰ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

²¹ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

impresión de la *Historia*. La edición de una obra ofrecía la oportunidad de difundirla más ampliamente, multiplicando el número de ejemplares. De este modo, Techo pretendía alcanzar al Consejo de Indias –e incluso al rey de España–, a quienes agradecía calurosamente el continuo apoyo prestado a los jesuitas del Paraguay. Luego, al dirigirse a los Padres de Europa, Techo buscaba claramente despertar la vocación misionera. Escribe: “Esperamos que se conviertan en fuente de inspiración para estas mismas Provincias europeas, para que continúen, según la costumbre de sus predecesores, enviando compañeros de confianza”.²² Así, en su constante búsqueda de mano de obra apostólica, Techo utilizó su *Historia* con fines de propaganda misionera.

Desde el principio del proyecto, el objetivo era distribuir la *Historia* a un público amplio. En su solicitud, las autoridades especificaron que preferían obtener una historia del Paraguay escrita en latín, justificando esta elección por la necesidad de que los asuntos fueran conocidos por quienes no dominaban el español.²³ Techo lamentó esta decisión porque, en su opinión, una vez publicada en latín, su obra, suscitaría menos interés que si se hubiera optado por una lengua vernácula.²⁴

La impresión del libro en Lieja es sorprendente. La ciudad de los príncipes-obispos no era un gran centro de producción literaria en el siglo XVII. La mayoría de los textos jesuitas sobre el Paraguay se habían impreso en España, lo que es comprensible dada la proximidad institucional de los dos territorios: la Provincia paraguaya pertenecía a la Asistencia española. ¿Cómo llegó el texto a Lieja? Las huellas de la censura indican que el manuscrito fue evaluado por Diego de Valdés, provincial de Toledo en 1671.²⁵ El manuscrito arribó a Lieja en 1673, donde fue evaluado por las autoridades de la ciudad e impreso ese mismo año.²⁶ Techo había intercambiado cartas con miembros de la Provincia gallo-belga en la época en que comenzó a escribir. Era de esperar que la *Historia* se imprimiera en Lille, capital de la Provincia jesuita y ciudad natal de Techo. A falta de elementos explícitos en las fuentes, nos vemos reducidos a meras hipótesis. El contexto histórico de Lille podría explicar por qué el proyecto de imprimir y distribuir el texto se reorientó hacia Lieja. Tras ser tomada por las tropas de Luis XIV en 1668, Lille, ahora francesa, abandonó los Países Bajos católicos y, por lo tanto, el redil español (Lottin, 2013). Probablemente era inconcebible imprimir en una ciudad en guerra con España un libro que alababa a la Corona española y que estaba dedicado al Consejo de Indias. Lieja se hallaba relativamente cerca y, como Principado comprometido con la neutralidad, tenía la ventaja de garantizar unas condiciones de producción más serenas. Una vez en Lieja, no es de extrañar que

²² Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

²³ ARSI, Paraquaria 11^a, Del Techo N., *Historia Provinciae Paraquariae*, p. 522b.

²⁴ ARSI, Paraquaria 11^a, Del Techo N., *Historia Provinciae Paraquariae*, p. 522b.

²⁵ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (s. n.).

²⁶ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (s. n.).

la obra se confiara al taller de Hovius. Éste era en efecto conocido como el impresor de los jesuitas en Lieja (Toussaint, 2009).

El resto de la historia se documenta mejor. Desde Lieja, los ejemplares circularon por toda la Europa católica, como demuestran los *ex libris* de las obras que hemos conservado. Esta amplia distribución se explica sin duda por la capacidad logística de la Orden religiosa, que podía transmitir productos entre Colegios de regiones alejadas. Además, el propio contenido de la obra podía atraer a un público ávido de contenidos “exóticos”. En la sociedad europea del siglo XVII, los elementos americanos eran entonces muy populares (Lestringant, 2003). Consciente de que los elementos de alteridad eran apreciados, Techo construyó una narración histórica en la que con frecuencia insertaba digresiones destinadas precisamente a presentar el Paraguay a los lectores. A lo largo de las tres décadas y media que abarca –la *Historia* se detiene a mediados de la década de 1640, con la muerte del Padre Romero–, Nicolás del Techo puntúa la narración con descripciones geográficas y de los habitantes del Paraguay. Si bien el relato es principalmente histórico, en el sentido de que trata de las hazañas de los jesuitas, no hay que pasar por alto la elección de incorporar ciertas consideraciones al discurso. En la forma de escribir el texto, Techo adopta un estilo de escritura que se podría calificar de “infernal”, ya que pretende describir el Paraguay como un lugar inaguantable. La naturaleza indómita, los indígenas caníbales y polígamos deben satisfacer lo que él describe como una “curiosidad piadosa”.²⁷ Dedica un espacio considerable a los relatos de martirios, resultado concreto de las penurias encontradas en el terreno. De manera paradójica, todos estos elementos pretenden hacer de esta historia el dulce sueño de la misión.

Es difícil evaluar el éxito efectivo de la *Historia* impresa. ¿Despertó su lectura realmente la vocación misionera en Europa? En cualquier caso, el texto fue leído tanto en los refectorios de los Colegios jesuitas como por particulares, que lo tenían en sus bibliotecas privadas.²⁸ Años más tarde, Techo escribió desde el Paraguay que su relato había sido impreso en Lieja. Así, estaba al tanto de la ruta que había seguido el texto que entregó a Europa. Escribe que el general Oliva estaba satisfecho con la obra y que tenía un ejemplar personal.²⁹ También afirma que algunos ejemplares, que debían desembarcar en el Paraguay, se perdieron en un naufragio.³⁰ Los inventarios elaborados cuando la Compañía de Jesús fue expulsada del Paraguay, en 1768, enumeran, sin embargo, al menos un ejemplar impreso conservado en los fondos de la biblioteca de Los Mártires.³¹ Además, los

²⁷ Del Techo, N. (1673). *Historia Provinciae Paraquariae* (pref.).

²⁸ La biblioteca universitaria de Lieja dispone, por ejemplo, de un ejemplar de Guillaume de Méan, canónigo de dicha ciudad.

²⁹ BNE, MSS. VITR/26/10, Del Techo, N., *Synopsis Chronologica*, p. II

³⁰ BNE, MSS. VITR/26/10, Del Techo, N., *Synopsis Chronologica*, p. I.

³¹ Inventario de los bienes de Los Santos Mártires. (1768). En Brabo, F.J. (1872).

indígenas se encargaron de copiar el texto imitando letras de molde y de decorarlo con letras y otros ornamentos hechos a mano, cuyos elementos y características atestiguan una producción paraguaya.³² En resumen, hubo al menos dos *Historiae* latinas en el Paraguay, después de la impresión en Lieja en 1673.

En definitiva, la labor de Techo en cuanto cronista fue una de las grandes características de su vida. Aunque reticente al principio, su participación en el proyecto historiográfico en el Paraguay contribuyó a elevarlo al rango de los jesuitas ilustres de la Provincia. Al escribir su biografía, el Padre Ladislao Oroz destacó así lo beneficioso que había sido su trabajo: “[N. Del Techo] prestó grandes servicios a esta Provincia, por haber escrito su historia pública y, posteriormente, transmitido a las generaciones futuras los relatos de los hombres más eminentes de la misma Provincia”.³³

La *Historia* se caracteriza, pues, por su alcance mundial –fue concebida en el Paraguay para las necesidades de Roma– y por su larga extensión temporal. Sin embargo, la trayectoria de la *Historia* no terminó con la muerte de Techo en 1685, aunque ya había resonado en toda Europa. En el siglo XVIII, se difundió y revivió de nuevo, esta vez desde el propio Paraguay, donde fue concebida, reinterpretada y reappropriada por uno o varios indígenas guaraníes, probablemente hacia 1756. La huella de esta interpretación se conserva en el documento aquí identificado como “manuscrito de Río de Janeiro”.

Descripción material del manuscrito de Río de Janeiro y de su contenido

Titulado “Historia por el Padre Nicolas del Techo de la Compañía de Jesus, del Paraguay”, el texto estudiado se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro.³⁴ La asignatura más antigua asociada a este manuscrito se menciona en un *exlibris* y reza I-16-2-N°19. Otro título, notable por su grafía típicamente decimonónica, indica “Historia do Paraguay em Guarani”. En total, el conjunto documental consta de 35 páginas manuscritas, con varios folios en blanco. Íntegramente redactada en lengua guaraní, la fuente no menciona ningún autor, lugar o fecha de redacción, pero su grafía, convenciones ortográficas, léxico y sintaxis se pueden comparar con otros manuscritos en guaraní compuestos en las misiones jesuíticas del siglo XVIII. Si ignoramos la trayectoria

³² BNE, MSS. 5931, Del Techo, N., *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu*. Ninguna mención permite fechar con precisión esta obra. Sin embargo, su similitud con el libro impreso permite datarla después de 1673. Esta forma de organizar el libro con columnas y subtítulos en los márgenes es típica de las producciones de Jean Mathias Hovius.

³³ Del Techo, N. y Orosz L. (1759). *Decades virorum illustrium Paraquariae Societas Jesu. Ex historia ejusdem Provinciae, et aliunde depromptae*. Typis Academicis Societatis Jesu in Tyrnavia.

³⁴ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [BN/RJ], ms. I.16.2.19, *Historia do Paraguay em Guarani*.

del texto a nivel archivístico (el segundo folio remite a una “coll. Carvalho” que no hemos podido identificar todavía), localizamos una referencia en un catálogo francés del siglo XIX, que describe un relato comparable y fechado del 8 de noviembre de 1756.³⁵ En la medida en que el manuscrito de Río no contiene ninguna fechación, es posible que una de sus páginas haya desaparecido después de la recensión en el catálogo francés, o bien que varias copias hayan existido, de forma fragmentaria o completa.³⁶

La primera página remite explícitamente a la crónica de Del Techo, no solo en el título en castellano, sino en el primer párrafo en guaraní. Este mismo párrafo empieza evocando “esta tierra” (es decir, América) y “nuestros [inclusivo] antepasados, de nosotros todos”.³⁷ El siguiente segmento ofrece una breve descripción crono-geográfica del mundo: antes de la llegada de Jesucristo, el orbe habría sido conocido a través de tres “grandes pedazos de tierra”. El primero se identifica aquí como “la lejana y llamada España”, “en la llamada Europa”, donde reside “nuestro gran rey”. “Otra tierra”, “llamada África”, aplastada por un sol riguroso, sería la tierra originaria de los *camba* (los afrodescendientes) y de varios animales muy extraños, como los “llamados elefantes”, los “leones”, los “dromedarios” y los “camellos”, comparados con los caballos. Se presenta a continuación la “llamada Siria”, donde residen gran cantidad de cristianos y de infieles. Se insiste en el hecho de que, entonces, solo esas tres tierras eran conocidas en Europa. En efecto, la cuarta, “la llamada América”, no había sido descubierta aún: ahí vivían los “llamados americanos”, que todavía no conocían la existencia de Dios.³⁸

Según el autor, la divina voluntad habría llevado a un piloto español, Alonso Sánchez de Huelva, a cruzar, mucho más tarde, “el gran mar”, para llegar a Oriente. Una descomunal tempestad, que habría durado casi un mes, lo habría confundido y hecho descubrir involuntariamente el lugar “llamado Santo Domingo”, hacia 1484. Habría vuelto luego a España y habría escrito al “rey de España don Fernando” (*sic.*) y a su esposa la “reina doña Fernanda Isabelica” para obtener la autorización de obtener un gran barco y reproducir su viaje. Habría sido Isabel la que habría deseado convertir a todos los *aba* (indígenas) de esta nueva tierra y que la habría nombrado América. Una elipsis sigue y explica que esta reina “Carolisísima” (*sic.*) también aceptó la salida de una expedición

³⁵ Catalogue Dufosse, Americana, 10 série (1893), p. 557, n° 72975.

³⁶ En efecto, las primeras líneas de esta versión de Rio de Janeiro aparecen copiadas de forma fragmentaria en un ejemplar manuscrito del catecismo de Nicolás Yapuguay actualmente conservado en Cracovia (Cerno y Brignon, 2020).

³⁷ BN/RJ, *Historia do Paraguay*, f. 46.

³⁸ BN/RJ, *Historia do Paraguay*, f. 46. Es de notar que todos los vocablos asociados con la locución “llamado” (*eháva*) aparecen en castellano en el texto. Todas las traducciones del guaraní son nuestras.

liderada por Amérigo Vespucci, la cual partió de Castilla.³⁹ Se nota aquí la ausencia de referencia a Cristóbal Colón.

Después de otra elipsis, el relato continúa en 1526, cuando los españoles llegan a “esta tierra” pero se confrontan con unos *aba* presentados como “malignos”. Diezmados por el hambre, tan solo 200 de ellos sobreviven, a pesar del ataque de 20.000 indígenas. En efecto, favor divino mediante, les aparece Santiago y su caballo blanco, lo que garantiza la victoria final de los tres Pizarro (Francisco, Fernando y Gonzalo) en “el lugar llamado Panamá” y en “el llamado Cuzco”, frente a los numerosos “caciques de ciudades” del “Biruguete” (sin duda el Perú).⁴⁰ A continuación, la narración detalla la vuelta de Vespucci a España y la multiplicación de los viajes durante numerosos años, antes de que los españoles se encontraran por fin con “nuestros [inclusivo] primeros abuelos”.⁴¹ Se confecciona en este momento una “imagen llamada mapa” y se manda una carta a España indicando que se halló una nueva tierra, muy rica y poblada de 3 a 4.000 indígenas, pero que sumaría en realidad un conjunto de más de 150.000 individuos. A lo largo de esta sección, se produce entonces una confusión entre varias secuencias temporales: Vespucci exploró el continente en la década 1500, 34 años antes de la caída de Cuzco, mientras que la ciudad de Panamá fue fundada en el año 1519.

La noticia llega en 1530 al rey de España, quien manda un gran navío hacia “la tierra llamada Brasil”, bajo el mando de un capitán proveniente de la “llamada Lusitania”, Odoardo Pérez. Tras haberse encontrado con 200 indígenas, regresa a Europa para aprender que mientras tanto, había fallecido el rey, reemplazado por su “lugarteniente”, Carlos V (en realidad rey de España desde 1516). Informado el papa Clemente VII, se decide el envío de 1.500 españoles, mientras el rey de Portugal Juan II ordena a Martim de Sosa ir a “Brasil” para conquistar el Perú. Es de notar aquí que Juan II murió en 1495, pero que Sosa llegó a Brasil en 1530, efectivamente durante el papado de Clemente VII.⁴²

La sección siguiente viene dedicada a la conquista del Perú. Empieza con una breve referencia a Almagro y a la exploración del “lugar llamado Chilen” y del “Tucuma”, con 400 soldados. De forma espontánea, retrocede la narración hacia la presentación del “rey Inga”, soberano de los indígenas, un individuo virtuoso cuyo reino viene atribuido a la divina providencia. Su morada de piedra, llena de oro y plata, se sitúa en una altísima montaña. Dispone de dos grandes y bellas ciudades de piedra, una en el Norte llamada “Puerto”, a la cual llegan unos españoles maravillados, que la comparan con Granada. Solicitan entonces una audiencia con el “Inga”, quien acude con todas sus riquezas, pero los españoles

³⁹ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 46-48.

⁴⁰ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 48-49. En guaraní, la locución significa “el verdadero Biru”.

⁴¹ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 49.

⁴² BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 50-51.

lo atacan y le roban todo su oro y su plata. Después de esta traición, motivada por la envidia de los invasores, que comían en miserables vasijas de porcelana y de vidrio, se decide una exploración por vía fluvial del “lugar llamado Pilco Mayor” (probablemente el río Pilcomayo) y luego del río Paraguay, cuyas riberas cubiertas de selva son pobladas por indígenas agricultores. Deciden entonces los españoles establecer una ciudad, que será Asunción, en este mismo año 1530. Cinco años después, exploran los alrededores del Guayrá y fundan allí una aldea, “Villa” (Villarica). Simultáneamente, don Sancho del Campo, “Pretetor” (¿Pretor?) construye Buenos Aires y fabrica un gran barco, en la época del papa Pablo III. Siguen referencias a las fundaciones de Corrientes, supuestamente en 1538, y luego otras urbes, como Santiago, Córdoba, San Miguel, Salta y hasta Chuquisaca y Cuzco (*sic.*).⁴³ Acorde con esta narración, los españoles habrían entonces conquistado el Río de la Plata desde los Andes, fundando Asunción antes de Buenos Aires y la ciudad de Corrientes antes de las demás urbes de la región, lo que supone invertir totalmente la cronología y dejar de lado la llegada de la armada de Pedro de Mendoza al Río de la Plata, en 1536. Sin embargo, el hecho de situar este episodio bajo el papado de Pablo III (1534-1549) es históricamente cierto.

Felipe II, sucesor de Carlos V, manda a continuación a misionarios al Perú y al Tucumán. Se explica que Ignacio de Loyola, entonces general de los jesuitas en Roma en 1585, o sea bajo Sixto V (que fue efectivamente papa en 1585, aunque Loyola falleció más de tres décadas antes), le pide al rey mandar a sus ignacianos a América (de hecho, arribaron al Perú en 1567). Llegan entonces la Compañía y sus primeros Padres misioneros al Brasil, al Perú y al Tucumán, siendo muy prolífico el texto a nivel de la nominación de cada uno de estos pioneros. En 1533, el nuevo general Claudio Acquaviva, sucesor de Loyola tras su muerte (*sic.*), manda también a jesuitas a Chile y, luego, en 1594 y 1607, envía a otros Padres al Paraguay, para responder a un pedido de los caciques locales. Se trasladan así, en 1610, bajo el papa Paulo V (1605-1621), tres Padres: Alonso de Castillo, limeño, José Cataldino y Simón Maceta, italianos. Pero los tres sacerdotes encuentran únicamente a cinco españoles en Buenos Aires y una casa aislada en Santa Fe. Después de muchas peripecias, hallan a Hernando Arias (Saavedra, gobernador del Paraguay), que los acoge calurosamente, en presencia de cuatro grandes caciques: “Maracana”, “Guabae”, “Caípu” y “Abambi”. Éstos piden a los jesuitas convertirse en sus curas, tras haber rechazado a los franciscanos y dominicos de vestidos blancos, a los sacerdotes seculares con sus vestidos azul-verde y a los mercedarios. Con sus vestidos negros y sus grandes cruces en las manos, los ignacianos impresionan mucho a los indígenas guaraníes.⁴⁴

⁴³ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 51-53. Paradójicamente, Cuzco ya se cita en las páginas sobre el “Inga”.

⁴⁴ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 53-56.

Hernando Arias ayuda por fin a los jesuitas a llegar a Asunción navegando y pasando (¿otra vez?) por Santa Fe. No permanecen en esta región, por querer llegar rápidamente al Guayrá. Es así como los antepasados de la misión jesuítica de Loreto fundan la misma. Los misioneros se maravillan al descubrir que los guaraníes viven en aldeas populosas, cuyas grandes casas ostentan orgullosamente llamativas cruces. Los indígenas los acogen bien, dándoles de comer. Pronto, los antepasados de los habitantes de la misión de San Ignacio Miní se enteran de la llegada de estos Padres y los solicitan a su vez, bajo la tutela de los caciques “Atiraye”, “Ytaberaya” y “Ararera”. Los tres jefes inspiran la conversión de los guaraníes del Paraná, del Pirapo, del Itaanguaŷ y del Huyba.⁴⁵

El resto del relato sigue narrando la conquista espiritual del Paraguay hasta mediados del siglo XVII. Siendo demasiado largo para detallarse, sintetizaremos aquí sus principales rasgos. En primer lugar, es de notar que cuando el texto relata la fundación de una misión, la vincula sistemáticamente con los antepasados de los indígenas que siguen poblándola al redactarse el manuscrito. Siempre se nombran los caciques que contribuyeron a la evangelización con su propia conversión y la de su cacicazgo, sin dejar de lado los casos de renegación de la fe. Igualmente, el texto cita a los numerosos jesuitas que obraron en la región. Entre ellos, los Padres Roque González de Santa Cruz y Pedro Romero, dos superiores de la Orden cuyo papel evangelizador fue clave, benefician de una atención especial, ya que ambos aparecen más de una decena de veces. Gran parte de la narración destaca a continuación las exacciones de los “paulistas” portugueses, llegados de Brasil para esclavizar a jóvenes indígenas, madres e hijos. Lo hacen acompañados de indígenas descritos como siervos del Diablo, responsables del rapto de los neófitos cristianos con vistas a venderlos en São Paulo. Es de notar que los actores, jesuitas o indígenas, de la lucha contra los lusos se presentan en clave heroica, siendo particularmente llamativa la referencia a una tal Juana, que habría tomado las armas para defender su pueblo mientras los portugueses incendiaban la iglesia. La contienda llega a su punto culminante –y al final de la narración– en el año 1641, con la decisiva batalla de Mbororé, en la cual ignacianos y guaraníes combatieron juntamente. Sigue una narración de la fundación de la misión de Santa Ana, concluyéndose la sección dedicada a la conquista espiritual del Paraguay con una breve expresión de agradecimiento dedicada a los jesuitas, por haber protegido a numerosas madres e hijos durante la ya citada batalla de Mbororé. Un epílogo cuenta por fin el martirio de Pedro Romero en Chile. Cabe observar que la relación se interrompe ahí brutalmente, con una frase iniciada en pie de página, pero inmediatamente seguida de un folio en blanco que se habrá colocado a posteriori.⁴⁶

⁴⁵ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 57-58.

⁴⁶ BN/RJ, *Historia do Paraguai*, f. 76-77.

Sin embargo, no termina aquí el manuscrito, en la medida en que una última sección aparece, bajo la forma de un añadido sin vínculo narrativo con el relato anterior. Se trata de una descripción del viaje supuestamente realizado por Santo Tomás en el Río de la Plata, rumbo al Perú. El santo habría tenido la oportunidad de encontrar a los antepasados de los guaraníes cristianos y les habría avisado, en un diálogo en estilo directo, de que su predica se olvidaría pero que algún día volverían Padres vestidos de negro, cruces en la mano, con sombreros extraños y gruesos calzados. Siguiendo una doctrina promovida por la propia Compañía de Jesús, en particular en los escritos de Antonio Ruiz de Montoya, los antepasados de los guaraníes de las misiones se habrían así convertido al cristianismo mucho antes de la llegada de los españoles (lo que explicaría la presencia de cruces en las casas de los pueblos visitados por los Padres pioneros, según la primera parte del texto).⁴⁷ Este segmento se concluye con una celebración de la presencia de los españoles y de los jesuitas, mediante una serie de agradecimientos variopintos, que evocan al rey Carlos V, a los tres reyes Felipe, a Fernando V (con una llamativa ausencia de Carlos II) y al propio Ignacio de Loyola. La última frase del manuscrito solicita la ayuda divina para que los jesuitas alcancen la conversión de la humanidad entera y gocen de su auxilio, en la tierra como en el cielo, después de la muerte.⁴⁸

Contextualización del manuscrito en el corpus misional en lengua guaraní

Evidentemente, este manuscrito convoca una serie de interrogantes y cuestionamientos, sobre todo en torno a sus condiciones de producción. En un contexto misionero conocido por un control muy estricto de la producción y circulación de los textos, ¿quién lo redactó y para qué? ¿Por qué tuvo lugar su composición en el año 1756 y en la misión de San Carlos, siguiendo los datos que figuran en los catálogos franceses? Ante esas preguntas y antes de formular conjeturas, cabe contextualizar el texto dentro del corpus documental en guaraní producido en las misiones. Con más de 10.000 páginas hoy identificadas, éste se compone de “un 35% de obras metalingüísticas (diccionarios y gramáticas)”, “un 50% de literatura de evangelización” (sermones, catecismos, libros de devoción), “un 10% de obras o documentos profanos” (en gran parte escritos administrativos o médicos) y, por fin, “un 5% de correspondencias diplomáticas y de documentos administrativos escritos por las autoridades indígenas de las

⁴⁷ Este tipo de relato aparece de manera constante en todas las Américas, pero se caracteriza en el Paraguay por su uso en los textos jesuitas destinados a justificar el uso del idioma guaraní como lengua general de evangelización y de administración de las misiones. En efecto, como lo reivindicó Ruiz de Montoya, una conversión prehispánica implicaba que el guaraní conservaba, por así decir, un cristianismo estructural, a pesar del paulatino olvido de la visita de Santo Tomás a lo largo de los siglos (Brignon, 2021).

⁴⁸ BN/RJ, *Historia do Paraguay*, f. 78-80. Esta conclusión es típica de los sermones misionales en guaraní.

misiones” (Boidin, 2017: 24-25). El manuscrito de Río de Janeiro, en este contexto, se caracteriza por su dimensión híbrida, al mezclar consideraciones temporales y espirituales, sin dejar de inscribirse en el género clave de la crónica eclesiástica (Wilde y Vega, 2019). No se trata, sin embargo, de un caso aislado, ya que se conocen otras obras históricas redactadas en lengua guaraní en las misiones. La más conocida corresponde con la versión guaraní de la crónica eclesiástica de Antonio Ruiz de Montoya, la *Conquista espiritual* (inicialmente editada en castellano en 1639 en Madrid), traducida como *Aba reta* y conservada en varias copias, una hecha en Santa Ana en 1754 y otra, más temprana, desde San Borja en 1737, quizás a partir de un original compuesto hacia 1733 en San Nicolás (Cerno, 2016: 156). Por otra parte, ya más lejos del canon de la crónica eclesiástica, se identificó también un relato del sitio del puerto portugués de Colonia del Sacramento, durante el cual el ejército español recibió en 1705 el apoyo de miles de milicianos guaraníes de las misiones, con un triunfo relatado de manera muy prolífica en una relación integralmente compuesta en guaraní (Thun, Cerno y Obermeier, 2015). Por fin, existen huellas de otra tradición narrativa, la cual corresponde con historias municipales locales. De ellas, se conserva tan solo la *Memoria para las generaciones venideras, de los indios misioneros del Pueblo de Yapeyú*, que remite a acontecimientos del siglo XVII y XVIII, pero que fue recopilada de manera fragmentaria a partir de una traducción al castellano de principios del siglo XIX (Hernández, 1913: 546-549). Los cronistas de la Compañía de Jesús mencionan además una *Historia del Pueblo de Corpus Christi*, hoy perdida y atribuida a Melchor, indígena letrado de dicha misión (Furlong, 1962: 594-595). En todos estos ejemplos, estaríamos en presencia de una colaboración entre los jesuitas y uno o varios cronistas guaraníes, que añadieron varias consideraciones personales a la traducción de la *Conquista espiritual* de Montoya, siguiendo sin embargo un criterio de adaptación globalmente literal, línea a línea. En este panorama, el manuscrito de Río de Janeiro se destaca por una evidente libertad de tono, por una cronología muy frágil (aunque siempre exacta en materia de papados) y por una narración difusa, en evidente contraste con las demás obras, aparentemente marcadas por un grado de control misionero mucho más sistemático, salvo en el caso de la *Memoria* de Yapeyú, centrada en problemáticas agrarias y ganaderas más temporales.

En primer lugar, es llamativo que el manuscrito de 1756 no ofrezca dobletes sinónímicos asociados con la mención latina *vel.* (“alternativamente”) y tampoco notas o glosas típicas de las composiciones didácticas destinadas al aprendizaje del guaraní por los jesuitas, como parece haber sido el caso del *Aba reta* adaptado a partir de la crónica de Montoya (Ringmacher, 2014; Obermeier; 2018). Por otra parte, muchísimos indicios textuales indican que el manuscrito nunca fue releído por los ignacianos. Es particularmente el caso con los flagrantes errores cronológicos sobre la biografía de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía. Por otra parte, la presencia de un elogio del Inca, evocado en términos

providenciales y en claro contraste con los conquistadores españoles, plantea una serie de problemas decisivos. A este respecto, la ausencia de la figura de Cristóbal Colón, a favor del piloto Alonso Sánchez de Huelva, quien habría llegado de manera accidental a Santo Domingo en 1484, deja pensar que el o los autores del manuscrito tuvieron acceso a las obras del “Inca” Garcilaso de la Vega. Éste desarrolló en efecto la teoría del Prenauta precursor de Colón en sus *Comentarios reales* (Lisboa, 1609), añadiendo una serie de detalles cuantitativos que reaparecen literalmente en el texto guaraní, como el número exacto de días de errancia de Sánchez de Huelva en el Atlántico. Por otra parte, la obra de Garcilaso de la Vega, autor mestizo, es notoria por su exaltación del Imperio incaico y su implicación en el llamado “renacimiento indígena” andino en el siglo XVIII, hasta desembocar en la revuelta de Tupac Amaru II y en la censura colonial de los *Comentarios* a partir de 1782. En todo caso, los inventarios parciales de las bibliotecas de las misiones, realizados tras la expulsión de la Compañía en 1768, confirman la presencia de las obras del “Inca” en el Paraguay (Brabo, 1872). Además de esta probable deuda con respecto al autor mestizo (leído aquí en castellano), cabe destacar una serie de errores factuales particularmente notables con respecto a la conquista española del Paraguay, ignorando la cronología de la colonización y en particular la antecedencia de la primera fundación de Buenos Aires con respecto a la de Asunción. La descripción exageradamente precaria y negativa de las ciudades de la región a principios del siglo XVII, así como el retrato algo peyorativo de los religiosos no ignacianos (singularizados por los colores de sus vestidos, siguiendo una pauta constante en el manuscrito, focalizado en cuestiones materiales como las vasijas, los sombreros o los zapatos), también llaman la atención.

En términos más generales, si bien el periodo histórico relatado corresponde con el de la *Historia* de Del Techo, tanto el contenido efectivo como la estructura del manuscrito no parecen manifestar una relación directa con el impreso del cronista belga. A pesar de la referencia directa a la *Historia* de 1673 en las primeras líneas y en el propio título del texto, el conjunto de los datos observados permite afirmar que el manuscrito de Río dista mucho de ser la adaptación literal de una crónica jesuítica (como lo fue *Aba reta*) sino que se trataría más bien de la compilación de una serie de informaciones colectadas en diferentes obras, entre las cuales la de Del Techo (que solo existía en latín en esta época, lengua que varios letrados guaraníes dominaban, como el cacique, catequista y predicador Nicolás Yapuguay) pero también la de Garcilaso de la Vega. El hecho de que un mapa de la misión de Corpus, compuesto a finales del siglo XVII por cartógrafos indígenas, cite en guaraní la *Historia* de Del Techo como autoridad para zanjar un pleito territorial nos da otro indicio del acceso, directo o indirecto, de los letrados guaraníes a esta obra (Wilde y Takeda, 2021). Por fin, es notable que, contrariamente a las crónicas redactadas por los jesuitas o bajo su dirección, no aparezca aquí el etnónimo “guaraní”, lo que parece indicar

que esta información resultaba obvia para los y las destinatarios, siendo ellos guaraníes herederos de los “antepasados” mencionados en numerosas ocasiones, usando siempre una primera persona del plural inclusiva. Este rasgo gramatical supone en efecto que tanto el narrador como el destinatario compartían una herencia común, otro indicio claro de que la figura de autor formulada por el manuscrito no corresponde con la de un jesuita.

En resumidas cuentas, no escasean los indicios asociados con la hipótesis de uno o varios autores indígenas letrados (y plurilingües) que se dirigirían a sus coetáneos guaraníes. Esta abundancia de datos contrasta con el muy limitado número de elementos disponibles para fijar el lugar y la fecha de producción del manuscrito. En la medida en que el texto menciona la misión de Santa Ana con más insistencia y detalles que las demás (con una celebración constante de la fe de sus habitantes y la presencia de una genealogía detallada de sus curas), es factible imaginar que pudo redactarse en esta misión. Sin embargo, mencionamos ya el hecho de que un catálogo francés del siglo XIX evocó, sin explicarla, una redacción en San Carlos, el 8 de noviembre de 1756. No podemos, por el momento, confirmar que el documento en cuestión corresponde con el manuscrito de Río de Janeiro aquí estudiado o más bien con una copia realizada desde otro lugar y en otro momento.⁴⁹ Sin embargo, la fecha evocada, el año 1756, nos parece ofrecer una conjectura plausible.

El tratado de límites de Madrid (1750) como probable marco contextual del documento

En efecto, el año 1756 representa un hito decisivo para la historia de las misiones, desde su fundación en 1609. En 1750, España firmó con Portugal el tratado de Madrid, llamado “de límites” (Ganson, 2003: 89). Este acuerdo implicaba el estratégico puerto de Colonia del Sacramento, situado al noreste del estuario del Río de la Plata. Desde la década 1680, las dos Coronas ibéricas lucharon por la posesión de esta ciudadela y España percibió el tratado de Madrid como una ocasión de recuperar definitivamente Colonia, a cambio de concesiones territoriales. Portugal obtuvo así la totalidad de las tierras españolas situadas al norte de Colonia, entre los ríos Uruguay e Ibicuy.⁵⁰ Sin embargo, siete de las treinta misiones jesuíticas de guaraníes se hallaban precisamente en este territorio cedido a los portugueses. Se suponía entonces que 30.000 indígenas se desplazarían y se repartirían en las demás misiones situadas del otro lado de la

⁴⁹ Notemos no obstante que el catálogo en cuestión menciona en realidad dos manuscritos escritos en San Carlos, uno de ellos en 1756. No es imposible que la producción coordinada de varias copias haya existido, quizás a través de letrados itinerantes (como lo era la imprenta activa en 1700-1727). Recordemos que *Aba reta* dio lugar a varias copias entre 1733 (San Nicolás) y 1737-1754 (Santa Ana, San Borja). La implicación de Santa Ana nos parece aquí notable, a raíz del interés del manuscrito de Río de Janeiro por esta misión.

⁵⁰ Esta región corresponde con el actual Uruguay y con el Brasil meridional (Rio Grande do Sul).

nueva demarcación, siendo necesario este exilio para que los términos del tratado se aplicaran (Neumann, 2005: 267). Si las autoridades centrales de la Orden jesuítica no se opusieron a las directivas de la Corona de España, en el Paraguay, numerosos misioneros expresaron su desacuerdo. Por su parte, los caciques guaraníes rechazaron esta transmigración y, ante la inflexibilidad de sus interlocutores, decidieron fomentar una sublevación. En 1753, las milicias guaraníes de las misiones entraron en guerra contra una coalición luso-española mandada por ambas monarquías, con vistas a aplastar la rebelión y forzar su exilio. Los indígenas obtuvieron primero una inesperada victoria en 1754, pero fueron derrotadas al principio del año 1756, con muchísimas muertes. A pesar de todo, los portugueses se negaron a entregar Colonia después de haber invadido los siete pueblos orientales. A raíz de estas tensiones, el tratado de Madrid fue finalmente anulado, en el año 1761 (Wilde, 2009: 287).

Como lo demostró Eduardo Neumann, la escritura desempeñó un papel fundamental en el génesis y el desarrollo de esta sublevación guaraní (Neumann, 2005). Cuando los tres comisarios demarcadores, el marqués de Valdelirios, Gomes Freire de Andrade y el jesuita Lope Luis Altamirano, llegaron a las misiones en 1752, el representante portugués intercambiaba numerosas notas con el Padre Altamirano para organizar sus actividades. Los guaraníes lo observaron e imitaron rápidamente esta práctica, no solo al interceptar las correspondencias luso-españolas, sino al comunicarse entre ellos, siguiendo el mismo procedimiento y llegando así a coordinar la revuelta. Por otra parte, las autoridades guaraníes de las misiones, caciques y cabildantes, entraron simultáneamente en contacto con representantes de la Corona, mandándoles cartas escritas en su propia lengua. Contrariamente a las notas, estas cartas tenían un carácter claramente oficial y, con él, todas las “implicaciones diplomáticas de una relación a distancia” (Neumann, 2005: 180). De 1752 a 1753, los caciques de varias misiones mandaron así al gobernador de Buenos Aires o a los propios comisarios demarcadores cartas que cuestionaban abiertamente la transmigración.⁵¹ Todas recurren a la misma serie de argumentos, destinados a justificar la legitimidad de la ocupación por los guaraníes cristianos de las tierras que iban a ser cedidas a Portugal, conforme con los acuerdos del tratado de Madrid.

En primer lugar, las autoridades guaraníes citaron el conflicto que les oponía desde varias generaciones con los portugueses, que “son muy malos, y

⁵¹ La mayoría de estas cartas se compilaron y tradujeron en la base de datos LANGAS, fomentada por un proyecto de la Agencia Nacional de Investigación francesa. Este proyecto en torno a las “lenguas generales de América del Sur” fue ideado y llevado a cabo por Capucine Boidin y César Itier y se puede consultar en <https://langas.cnrs.fr>.

saben mentir mucho”, teniendo en cuenta que “pecaran muchisimo”.⁵² Cabe recordar aquí que los guaraníes de las misiones jesuíticas estuvieron en abierto conflicto con los habitantes de São Paulo desde la llegada de los ignacianos cuando, en la primera mitad del siglo XVII, los esclavistas de São Paulo habían raptado y matado a decenas de miles de guaraníes recién convertidos, arrasando periódicamente las nuevas fundaciones misionales y causando el exilio de sus habitantes hacia la región meridional de los ríos Paraná y Uruguay, hasta la batalla de Mbororé en 1641.⁵³ Más de un siglo después, la memoria de estos hechos seguía viva, como lo destaca la carta de las autoridades de San Juan al gobernador de Buenos Aires, fechada en 1753: “tambien tenemos en la memoria q.e pelearon contra n.ros Abuelos y q.e mataron a muchos”.⁵⁴ No cesó la enemistad en las siguientes décadas ya que, entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, las milicias de las misiones se movilizaron varias veces al servicio de la Corona, precisamente para contrarrestar la dominación lusa sobre el puerto de Colonia del Sacramento. Así, no vacilaron los caciques de San Juan en recordarle esta fidelidad al rey de España en la ya citada carta de 1753: “acordandonos delas promesas del S.to D.n Phelipe V, porloq.e D. Phelipe V nos amo y por averse mostrado y sido n.ro buen P.e no hisimos cosa en contra fuimos dos veses ála Colonia a echar alos Portugueses de ella”.⁵⁵ En efecto, los portugueses se percibieron siempre como “enemigos del Rey de España” y, más aún, como agentes “del Diablo”, en la medida en que los guaraníes cristianos no consideran que “sean hijos de la S.ta Ygl.a”, es decir, “vasallos del Demonio”, corresponde con una constante del discurso de los jesuitas quienes, con la ayuda de los letrados indígenas, evocaron explícitamente esta enemistad y el carácter demoniaco de los lusos en homilías en guaraní editadas en las misiones a principios del siglo XVIII, en particular mediante los sermones del cacique Nicolás Yapuguay (Brignon, 2022a).

En segundo lugar, los autores de las cartas afirmaron una y otra vez el vínculo que les unía a la Corona de España. La ya citada carta de San Juan de 1753 para el gobernador porteño explica que “porrazon y palabras [se hicieron los guaraníes] Vassallos [del] Rey” y que, por lo tanto, no han “sido conquistados

⁵² Archivo General de Sevilla [AGS], Estado, legajo núm. 7426. Se cita aquí, en versión paleográfica, la traducción al castellano hecha por las propias autoridades coloniales en la época del conflicto, disponible en http://LANGAS.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/74.

⁵³ AGS, Estado, legajo núm. 7426. Ver: http://LANGAS.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/74

⁵⁴ Archivo Histórico Nacional de Madrid [AHNM], Clero Jesuitas [CJ], legajo 120, núm. 32a, 32b. Ver: http://LANGAS.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/75

⁵⁵ AHNM, CJ, legajo 120, núm. 32a, 32b

⁵⁶ AHNM, CJ, legajo 120, núm. 31a, 31b. Ver:

http://LANGAS.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/107; AHNM, CJ, legajo 120, núm. 37a, 37b. Ver: http://LANGAS.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/78

por español alguno”.⁵⁷ El rey encarnaba así una figura paterna y protectora, como lo explicaron los autores de otra carta, mandada en 1752 al comisario jesuita Altamirano: “n.ro Santo Rey que nos ama mucho por el amor q. le tenemos, y porque somos hijos de la S.ta Madre Yglesia esta puesto por nuestro Defensor, y nosotros estamos a su carga, paraq. cuya de nosotros”.⁵⁸ Como lo demostró Capucine Boidin, el concepto de amor filial entre el rey y sus vasallos formaba entonces la estructura básica de todas las relaciones jerárquicas peninsulares y coloniales, por lo cual las cartas revelan que los guaraníes incorporaron este discurso y que, más aún, tenían la facultad de movilizarlo al servicio de sus propios intereses (Boidin, 2022). Por otra parte, las cartas destacan los servicios prestados para la Corona, no solamente durante las guerras contra los portugueses, sino también en las campañas realizadas contra la revuelta criolla de los comuneros de Asunción en la década de 1730, cuantos actos de bravura que darían fe de un pacto de vasallaje y amor recíproco con el rey de España Felipe V (el cual, cabe recordarlo, viene citado y celebrado textualmente en el manuscrito de Río).

En tercer lugar, los autores de las cartas convocaron su histórico arraigo en las tierras cedidas a Portugal. Los de San Juan escribieron así que “el mismo Dios ha dado estas tierras a [sus] pobres Abuelos” y notaron que habían sido ellos quienes habían construido la misión con sus manos, subrayando la calidad y la grandeza de su obra: “hemos hecho también en n.ra pobre tierra la Casa de Dios muy grande, y hermosa; el campanario muy alto, y muy hermoso, y de muy buena vista. Hemos hecho la casa de los PP.s muy buena. Tambien hemos hecho n.ras pobres casas muy buenas, y con muy lindas columnas de piedra”.⁵⁹ Hicieron hincapié en la injusticia que representaba el tratado de Madrid y la cesión de su pueblo: “[l]o que nosotros despues de grandes trabajos gozamos, no es bien que lo gozen los Portugueses”.⁶⁰ El célebre corregidor indígena de Concepción, Nicolás Ñeñguiru, añadió a todos esos argumentos que los guaraníes no solo habían edificado las misiones propiamente dichas, sino también la totalidad de las unidades productivas del distrito misional, o sea la “estancia para nuestros animales, el hierbal, el algodonal, chácara y lo que para ella es menester, es todo trabajo grande solamente nuestro”.⁶¹

Cuarto y último punto, aunque la Compañía de Jesús había intentado convencer a los moradores de los siete pueblos que aceptaran la transmigración, varias cartas expresaron reconocimiento y hasta cierta admiración para los

⁵⁷ AHNM, CJ, legajo 120, núm. 32a, 32b.

⁵⁸ AGS, Estado, legajo núm. 7426.

⁵⁹ AGS, Estado, legajo núm. 7426.

⁶⁰ AGS, Estado, legajo núm. 7426.

⁶¹ AHNM, CJ, legajo 120, núm. 38a, 38b. Ver:

http://LANGAS.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/10

misionarios. Según la ya citada carta de San Juan expedida en el año 1752, los antepasados de los guaraníes cristianos habrían salido a Buenos Aires en procura de los jesuitas, guiados por el arcángel San Miguel. Los jesuitas les habrían enseñado “toda buena doctrina, o buenas costumbres con grandissimo trabajo, y bautizan [sus] hijos y les enseñan todo buen ser”.⁶² Nicolás Ñeënguiru recordó a este respecto que él mismo era el heredero de un “gran cacique” homónimo, ilustre jefe de guerra que había liderado las milicias guaraníes contra los esclavistas de São Paulo en la década de 1630 y que había seguido al misionero pionero Roque González de Santa Cruz, protomártir del Uruguay también evocado en el manuscrito de Río de Janeiro.⁶³ Esta doble referencia histórica dibuja una trayectoria común, al mismo tiempo que una alianza entre dos grupos complementarios: guaraníes y jesuitas.

La hipótesis de una redacción autónoma durante la guerra guaranítica (1750-1756)

El tratado de Madrid generó así una intensa producción escrita indígena en guaraní, trátese de notas intercambiadas entre los sublevados o de cartas dirigidas a las autoridades españolas. Si ahora éstas se conocen bien, en particular gracias a los trabajos de Eduardo Neumann y Capucine Boidin, no subsiste casi ninguna huella de aquéllas, probablemente porque eran mensajes efímeros que tenían que destruirse después de su lectura, para no transmitir informaciones cruciales al enemigo. Lo que sí se conserva es, por otra parte, el excepcional relato autobiográfico de la cautividad de Crisanto Nerenda, mayordomo de San Luis capturado por los portugueses y utilizado por los jesuitas como prueba de la barbaridad lusa (Gris da Silva, 2017). Esta falta de documentación plantea entonces un problema para una historia de las misiones que ambicione reconstituir las perspectivas indígenas más allá del caso de Nerenda. En efecto, aunque las cartas fueron escritas en guaraní, presentan dos sesgos difíciles de ignorar. Por una parte, es imposible probar de manera definitiva que los Padres no participaron en su elaboración y que no contribuyeron a su argumentario, directa o indirectamente. Por otra parte, se escribieron para lectores externos a las misiones, lo que implica que fueron compuestas para individuos que no vivían entre los guaraníes y que no conocían su realidad cotidiana. El discurso de esas cartas es, por lo tanto, diplomático y respondía a los intereses de la élite letrada (caciques y cabildantes) que las ideó. Es probable que dichas élites hayan recurrido a elementos argumentativos que no respondían a su propio punto de vista (ni al de sus vasallos) sino más bien al horizonte de expectativas del grupo antagonista, en este caso el gobernador de Buenos Aires o el comisario Altamirano. En estas condiciones, y en la medida en que no tenemos acceso a las

⁶² AGS, Estado, legajo núm. 7426.

⁶³ AHN, CJ, legajo 120, núm. 38a, 38b.

notas intercambiadas por los rebeldes, la *Historia por el Padre Nicolas del Techo* contenida en el manuscrito de Río de Janeiro representa una fuente única que, si se confirma haber sido escrita en el periodo de la guerra guaranítica, nos permitiría aprehender una perspectiva mucho más amplia desde el punto de vista de los indígenas, no solo sobre su propia sociedad, sino también sobre su representación del génesis del resto del mundo colonial, en un periodo lleno de tensiones.

Como lo explicamos, la firma del tratado de Madrid provocó la sublevación de varias de las misiones guaraníes. Los habitantes que se hallaban en las tierras orientales cedidas a Portugal se vieron obligadas a exiliarse hacia los pueblos que permanecían bajo dominio español o a aceptar la nueva tutela lusa. Mientras que las cartas diplomáticas expusieron a las autoridades coloniales los argumentos contrarios a la transmigración, el manuscrito de Río de Janeiro se dirigía a otro público: la propia población de las misiones, impactada por el tratado de forma directa o indirecta. Al narrar las condiciones de instalación de las misiones, esta *Historia* permitiría recordar a los indígenas la legitimidad de su presencia en la región, a través de la reconstitución de un relato que los arraigaba geográficamente, de la misma manera que los sermones los inscribían en el cristianismo, sin ruptura alguna entre estos dos tipos de relatos. Es de notar a este respecto que por lo menos una de las copias de la versión guaraní de la crónica eclesiástica de Antonio Ruiz de Montoya, *Aba reta*, fue compuesta en 1754, o sea también en el marco de la guerra guaranítica. Como la *Historia* de Río de Janeiro, el texto de Montoya refiere la lucha de los guaraníes contra los bandeirantes de São Paulo, así como el mito de la llegada de Santo Tomás al Paraguay. Además de este precedente (la primera versión de *Aba reta* se remontaría a 1733), el o los autores de la adaptación de la crónica de Nicolás Del Techo contaban con un extenso acervo de textos compilados a lo largo de la historia local. La actividad traductora de la Compañía de Jesús, siempre realizada de manera colaborativa con la ayuda de letrados indígenas, supuso en efecto una labor constante, que cultivaron los Padres para perennizar la evangelización guarani. Emergieron tanto adaptaciones de usuales homiléticos (*Flos sanctorum*, *Martirologio romano*), como de tratados ascéticos (*De la diferencia entre lo temporal y eterno* de Juan Eusebio Nieremberg) o de catecismos y sermones (siendo más notables los ya citados dos volúmenes editados por el cacique Nicolás Yapuguay). Esos textos se valieron de la puesta en marcha de un taller tipográfico, el primero de fabricación americana, entre 1700 y 1727 (Brignon, 2022a). Para ello, los ignacianos recurrieron a las competencias lingüísticas y artesanales de letrados guaraníes especialmente formados para llevar a cabo esos proyectos y que, en sentido inverso, también llegaron a producir textos homiléticos, ascéticos o catequéticos por cuenta propia. Sin duda, la experiencia de aquellos letrados indígenas permitió la traducción, o más bien adaptación, de la crónica latina del Padre Del Techo. Sin embargo, la producción de este

manuscrito, por primera vez en contraste con las obras anteriores, parece emanciparse de aquella “escripturalidad guiada y controlada” impuesta por los jesuitas (Thun, 2003; Rodríguez Alcalá, 2010). Décadas de dominio de la lectura, de la escritura y de la traducción permitieron en efecto a los guaraníes de las misiones apropiarse de las convenciones de la narración histórica española, adaptarlas a su propio régimen de historicidad oral y, en definitiva, valerse de esas tecnologías que habían permitido su evangelización en el siglo XVII (Cerno, 2016).

El ingente trabajo de erudición que supuso la lectura de varios textos para la composición del manuscrito de Río de Janeiro (por ejemplo, para establecer la cronología de los papas, compilar datos sobre el “Inga”, sobre la conquista de América en general y del Paraguay en particular) evidencia los resultados de una división del trabajo letrado establecida antes de la guerra guaranítica, pero cuyo alcance cambió sin duda alguna de magnitud durante la contienda. Por una parte, los secretarios de los cabildos misioneros, profesionales de la escritura legitimados por su cargo, transcribían por escrito el discurso diplomático de los caciques y cabildantes, así como, probablemente, algunas notas efímeras. Por otra parte, los traductores, quienes no asumían un cargo público asociado con esta función (aunque podían desempeñar oficios, como el cacique Nicolás Yapuguay, que también era músico) pero quienes detenían una competencia legitimada en la práctica, producían un discurso destinado a una circulación interna.⁶⁴ Éste apuntaba a la vez a consolidar la interiorización del cristianismo entre los guaraníes y a justificar la antigüedad y la legitimidad de su presencia en la región, en cuanto indígenas, cristianos y sujetos de la Corona de España. Los letrados actuaban así desde dos frentes distintos, pero siguiendo una meta común, hacia fuera y desde dentro: recordar a todas y a todos sus destinatarios que esta tierra era suya y que no la iban a ceder a los “vasallos del Diablo” portugueses.

Prácticas letradas, agencia indígena y etnogénesis de una cristiandad guaraní

Si no podemos proponer aquí una traducción integral del manuscrito (la cual está en vías de realización), un primer análisis exploratorio nos permitió recalcar varios elementos que remiten claramente al argumentario de las cartas en guaraní elaboradas por la élite indígena durante la guerra guaranítica.

Primero, el uso sistemático de la primera persona del plural inclusiva (*ñande*) indica sin la menor ambigüedad que los destinatarios del manuscrito de

⁶⁴ De hecho, la división entre estas dos categorías de letrados es algo artificial si tenemos en cuenta que pertenecían sin duda a las mismas congregaciones marianas. Las mismas reunían a la élite indígena en torno a un repertorio de valores comunes, en el cual la devoción y el dominio de la escritura y la lectura, así como el estatuto de viejo cristiano y la identidad étnica guaraní, se interrelacionaban (Brignon, 2022b).

Río de Janeiro fueron los indígenas que habitaban en las misiones de guaraníes, estableciendo de inmediato el o los autores un vínculo íntimo entre un espacio (las misiones de los ríos Paraná y Uruguay), un tiempo (la llegada de los españoles, de los jesuitas y, antes de ellos, de Santo Tomás) y un grupo étnico (los guaraníes y sus “abuelos”). Como en las cartas de las autoridades municipales de la guerra guaranítica, estos tres elementos no hacen sino converger hacia una misma idea: la de un arraigamiento antiguo y legítimo a esta tierra, por una parte, y a la Corona española, por otra. Luego, el segmento textual que se dedica a la conquista española del Paraguay a finales del siglo XVI contiene numerosos detalles y fechas, pero se concentra en las atrocidades cometidas por los indígenas infieles y los portugueses de Brasil, quienes son los antagonistas principales de los destinatarios del documento, tanto en la historia como en el presente. Tanto en la *Historia* como en las cartas, los paulistas se presentan como seres totalmente malvados: capturan a los hombres, mujeres y niños de las misiones para someterlos a la esclavitud y no dudan en quemar iglesias. Por otra parte, el rey de España siempre aparece como una figura santa y poderosa, lo que permite reafirmar la lealtad clamada por el o los autores y por su público, en el contexto de la guerra guaranítica. Por fin, la última parte del manuscrito, la que relata el mito de la llegada de Santo Tomás en calidad de apóstol de América, corresponde directamente con la carta de 1752 mandada por el cabildo de San Juan al Padre comisario Altamirano. En efecto, ésta también contiene un relato del mismo tipo, en el cual la figura del arcángel San Miguel asume el mismo papel que Santo Tomás en la *Historia* de 1756. La diferencia entre ambas versiones es sutil, pero cobra gran importancia, en la medida en que el texto de Río de Janeiro implica que los antepasados de los guaraníes ya eran cristianos antes de la llegada de los españoles, siguiendo una teoría formulada por otras figuras claves de la Compañía de Jesús en el Paraguay, en particular Antonio Ruiz de Montoya. En este caso, sin embargo, la hipótesis teológica sirve ante todo a legitimar la conducta de unos indígenas que, según ellos, siempre fueron viejos cristianos, en contraste explícito con unos portugueses presentados como pésimos católicos, esto es, “vasallos del Diablo”.

Un examen preliminar del manuscrito, de su contenido, de su lengua y de su estructura, así como su comparación con otros textos históricos coetáneos y con las citadas cartas de cabildos traen ya varias conclusiones. Ante todo, podemos confirmar que, mientras que las autoridades españolas y portuguesas de la guerra guaranítica sospechaban que los jesuitas habían podido orquestar la escritura y el envío de las cartas diplomáticas, en el caso del manuscrito de Río de Janeiro, numerosos datos evidencian que el o los autores fueron letrados indígenas que compusieron el texto sin que interviniieran los misioneros. Esta afirmación permite validar las tesis de Eduardo Neumann sobre la agencia letrada de los guaraníes y su repentina “liberación” en el contexto de la guerra guaranítica. Por vía de consecuencia, y dados los numerosos puntos en común

entre la *Historia* y las cartas municipales, cabe suponer que éstas también pudieron ser el resultado de la actividad autónoma de caciques y cabildantes guaraníes. Por otra parte, el conjunto de este corpus da fe de la emergencia, probablemente muy anterior (como lo demuestra la figura ya citada varias veces de Nicolás Yapuguay, autor indígena activo a finales del siglo XVII) de un cristianismo guaraní *sui generis* creado en las misiones jesuíticas del Paraguay y actualizado por los conflictos de la década 1750. Este hallazgo nos pone en presencia de unos indígenas, aquí esencialmente guaraníes (aunque no se debe obviar la importante diversidad étnica y lingüística interna del sistema misional) que se autodefinían como cristianos y vasallos del rey de España, reivindicando simultáneamente los derechos que les correspondían. Según el o los autores de la *Historia*, su presencia histórica en la región de los ríos Paraná y Uruguay, su devoción cristiana y las numerosas acciones militares que habían realizado en nombre de la Corona justificaban el rechazo de la transmigración, aunque ésta no se evocara de manera directa a lo largo del manuscrito de Río (cuyo relato se interrumpe, cabe recordarlo, en medio de la narración, no permitiendo presuponer el contenido de las páginas siguientes). Es probable que este punto de vista correspondiera con el de las autoridades letradas, pero parece lógico que la mayoría del pueblo de las misiones, que las ocupaba desde hacía generaciones y las había construida, frecuentando la iglesia a diario, compartiera un mismo campo de experiencias y un mismo horizonte de expectativas que el o los autores de la *Historia*. Por eso, queda abierta la pregunta de las modalidades de consulta (¿lectura individual o colectiva, silenciosa o en voz alta?) del documento, en una época en la cual las políticas educativas de los jesuitas se concentraban en la promoción de la lectura indígena autónoma, mediatisada por congregaciones laicas formadas por devotos guaraníes de ambos sexos (Boidin, Cerno y Vega, 2020).

En todo caso, todos estos documentos demuestran la capacidad de acción autónoma de ciertas capas de la población indígena de las misiones, así como la complejidad de sus representaciones históricas. Apoyándose en las herramientas introducidas por los propios jesuitas durante la fase de evangelización (en particular la práctica de la lectura, de la escritura y de la traducción, pero también de la compilación de datos con vistas a la composición de sermones) y, probablemente, en las infraestructuras de las misiones (como sus bibliotecas), el o los autores de la *Historia* evidencian tanto su integración al orden social colonial como su genuina capacidad de emancipación, al estimar que la Corona española ya no acataba el pacto de vasallaje forjado en el siglo XVII, manera de “economía moral de la muchedumbre” misionera (Thompson, 1971). Más aún, al utilizar estas herramientas para reconstruir su historia, en particular a través de mitos originarios como el de Santo Tomás, definieron así una identidad guaraní cristiana y reforzaron un proceso de etnogénesis misional cuya gestación se desarrolló sobre más de un siglo y medio, con una magnitud realmente singular.

a escala hispanoamericana, tanto a nivel cuantitativo como cualitativo (Wilde, 2012).

Conclusión

Cuando, en la década de 1650, el general de la Compañía de Jesús Goschwin Nickel le ordenó al Padre Nicolás del Techo la redacción de su historia del Paraguay, el belga participaba de una ambiciosa política destinada a contribuir al proyecto historiográfico global de la Orden, exaltando la relevancia de la Compañía a escala mundial, legitimando esta empresa y, finalmente, suscitando vocaciones que contribuyeran a prolongarla. Un siglo después, desde la misión guaraní de San Carlos, uno o varios letrados indígenas emprendieron la traducción de este texto. En realidad, no se lo tradujo. Probablemente sentado en un escritorio en el cual había juntado varios tratados históricos en castellano, en latín y quizás en guaraní, el cronista indígena los consultó frecuentemente, los compiló y los entreveró (a veces, entreverando también la cronología de los hechos) y construyó así otra historia del Paraguay, quizás más conforme a su propia visión del pasado, del presente y del futuro. Esta vez, y a pesar de la celebración de la acción jesuítica, era el rol de los antepasados guaraníes, y de su cristianismo, el que importaba. Ya no solo se trataba de legitimar la llegada de los misioneros al Paraguay, sino de reivindicar el vínculo que unía a los habitantes de las misiones con su tierra, su religión y su rey, cuestionando así la transmigración impuesta por el tratado de Madrid, cuya sombra, muy probablemente, se extendía sobre la escritura del texto.

La primera de estas dos *Historias* era la obra de un jesuita, compuesta por y para los ignacianos, mientras que la segunda vino redactada por un guaraní y para los guaraníes, pasando del latín a la lengua general de las misiones. Pero la trayectoria paraguaya de Del Techo no se interrumpió con las desastrosas consecuencias de la guerra guaranítica en 1756 y tampoco con la expulsión de los jesuitas en 1768. Más de un siglo después, un joven ensayista paraguayo, Blas Garay, dirigió la traducción al español de la *Historia latina* de Del Techo, desde *editio princeps* belga de 1673. Misionado por las autoridades de su República ya independiente, Garay se dedicaba a reconstruir la historia nacional, dos décadas después de la guerra contra la Triple Alianza (1864-1870) que había asolado al pueblo paraguayo. Su objetivo era entonces doble: emancipar dicha historia de la de los jesuitas, por una parte, y de la actuación de los guaraníes cristianos por otra. Esta vez, el texto era traducido por un paraguayo y para los paraguayos, con vistas a celebrar la identidad republicana en torno a un relato nacionalista. Así, Garay redactó un prólogo destinado a orientar la lectura de la crónica, criticando de manera acerba a los Padres y su empresa misionera, que habría servido tan solo sus propios intereses (Telesca, 2014).

En síntesis, tres veces durante la historia del Paraguay colonial y republicano, cuando el orden social de toda la región vino trastornado por acontecimientos históricos críticos, varios grupos, con intereses divergentes, recurrieron a la *Historia* de Del Techo, primera crónica jesuítica de este espacio, para apoyar o rechazar las transformaciones sociales que estaban surgiendo. Si los motivos iniciales de la producción del relato por el Padre belga son claros – apoyar la política de propaganda y edificación de la Compañía de Jesús – ignoramos por qué los guaraníes y, más tarde, los paraguayos, se valieron de él a expensas de otros tratados históricos, como el del jesuita Francisco Jarque o de la gran *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya (aunque, en rigor, ésta ya había sido vertida al guaraní antes de 1756 y fue reivindicada después por la historiografía brasileña). Para los tres actores en cuestión, el libro de Del Techo venía investido de una carga simbólica decisiva, lo que justificó su (re)movilización para convertirlo en el mito de génesis de las misiones jesuíticas y en un relato originario estructurado en un sistema de múltiples antagonismos binarios (jesuitas/paraguayos, españoles/portugueses, guaraníes/portugueses, indígenas cristianos/infieles, etc.) que, en todo caso, servía para explicar y legitimar un orden social. Precisamente, cuando la sociedad empezaba a tambalear, unos letrados guaraníes y luego paraguayos se valieron del texto latino y lo tradujeron, adaptándolo considerablemente, para remodelar la realidad según sus propios criterios. Si Garay defendió un nacionalismo inspirado por el traumatismo de la guerra, el o los autores del manuscrito de Río de Janeiro promovieron un cristianismo *sui generis*, que floreció en las misiones jesuíticas del Paraguay a lo largo de cinco o seis generaciones de guaraníes. De estas tres operaciones, hasta la fecha la de 1756 sigue siendo la menos conocida y estudiada. Por esta razón, la traducción integral del manuscrito de Río de Janeiro y su cotejo sistemático con las demás fuentes misionales en lengua guaraní constituyen tareas de interés académico y público prioritario. Esperamos así contribuir al incipiente estudio del cristianismo guaraní en la época moderna, un campo de investigación fértil, abierto hace ya más de medio siglo por la obra de Bartomeu Melià (2003) y cuyo rico acervo, constantemente reactualizado por nuevos descubrimientos, todavía reserva importantes sorpresas para repensar el panorama sociocultural del Paraguay colonial.

Referencias bibliográficas

- Alcántara Bojorge, D.A. (2009). El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, 40, 57-80.
- Boidin, C. (2022). The Political Language of Love in Guaraní in the Missions of Paraguay (1750-1810). *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 28 (2), 221-238.

- Boidin, C. (2017). *Mots guarani du pouvoir, pouvoir guarani des mots. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI- XIX)*. Tesis de Habilitation, Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle.
- Boidin, C., Cerno, L. y Vega, F. (2020). "This Book Is Your Book": Jesuit Editorial Policy and Individual Indigenous Reading in Eighteenth-Century Paraguay, *Ethnohistory*, 67 (2), 247-67.
- Brabo, F.J. (Ed.). (1872). *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas (1767-1768)*. M. Rivadeneyra.
- Brignon, T. (2022a). La mobilisation immobile : le Japon chrétien relu par les Indiens guarani du Paraguay jésuite. *E-Spania*, 43.
- Brignon, T. (2022b). La Reducción como incorporación: nuevas fuentes documentales en lengua guaraní para el estudio de las congregaciones indígenas (Misiones jesuíticas del Paraguay, siglo XVIII). En B. Alcántara *et al.* (Eds.), *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad* (pp. 281-318). UNAM.
- Brignon, T. (2021). Los falsos *Tupã*: censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII). En I. Telesca y A. Vidal (Eds.), *Historia y lingüística guaraní: homenaje a Bartomeu Melià* (pp. 81-114). SB.
- Cargnel, J.G. (2017). Diálogos e influencias entre las "historias generales" de la Compañía de Jesús y la región rioplatense. *Illes i Imperis*, 19, 37-57.
- Cerno, L. y Brignon, T. (2020). Los *Manuscripta americana 12 y 13*: pistas textuales, intertextuales y contextuales para la caracterización de dos manuscritos guaraníes. *Bibliothek und Wissenschaft*, 53, 79-110.
- Cerno, L. (2016). La traducción guaraní de la *Conquista espiritual*. Un caso de pragmática transcultural. En A. Barcelos *et al.* (Eds.), *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas* (pp. 155-167). Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- De Certeau, Michel. (1974). La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva, 1581-1615. En A. Guillermou y K. Rahner (eds.), *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire* (53-69). Beauchesne/Centrum Ignatianum.
- Delfosse, A. (2009). La correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les enjeux de la *Formula Scribendi*. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 104, 71-114.
- Delattre P. y Lamalle E. (1947). Jésuites wallons, flamands, français, missionnaires au Paraguay. 1608-1767. *AHSI*, 16, 98-176.
- Duviols, J.P. (1985). *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*. Promodis.
- Furlong, G. (1962). *Misiones y sus Pueblos de guaraníes*. Imprenta Balmes.

- Ganson, B.A. (2003). *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford 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)*. Tesis de Maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Gruzinski, S. (2004). *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. La Martinière.
- Guillermou, A. y Rahner, K. (Eds.). *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Beauchesne/Centrum Ignatianum.
- Hernández, P. (1913). *Misiones del Paraguay: organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. G. Gili.
- Lestringant, F. (Ed.). (2003). *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVI^e. La lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*. H. Champion.
- Lottin, A. (2013). *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*. Presses universitaires du Septentrion.
- Melià, B. (2003), *La lengua guaraní en el Paraguay colonial: que contiene la creación de un lenguaje cristiano en las Reducciones de los guaraníes en el Paraguay*. CEPAG.
- Mira, L. (2022). Entre la cruz y la pluma: Nicolás Del Techo, misionero e historiador de la Provincia jesuítica del Paraguay (1640-1685). *IHS*, 10, 1-23.
- Neumann, E. (2005). *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos xvii e xviii)*. Tesis de Doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Obermeier, F. (2018). Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense. *IHS*, 6 (1), 80-103.
- 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*, 20-22, 9-32.
- Ringmacher, M. (2014). Classical Guaraní beyond Grammars and Dictionaries: On an 18th-Century Jesuit Manuscript. *STUF*, 67 (2), 229-46.
- Telesca, I. (2014). La reinención del Paraguay: la operación historiográfica de Blas Garay sobre las misiones jesuíticas. *Paraguay desde las Ciencias Sociales*, 5, 1-17.
- Thompson, E. P. (1971). The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past & present*, 50, 76-136.
- Thun, H. (2003). Evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes. En E. Ridruejo (Ed.), *1^{er} Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias* (pp. 9-23). Universidad de Valladolid.

Thun, H., Obermeier, F. y Cerno, L. (Eds.). (2015). *Guarini hape tecocue - Lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento/Uruguay de los portugueses por los españoles*. Westensee Verlag.

Toussaint, E. (2009). *Guillaume Henri Street, imprimeur liégeois (1654-1710)*. Tesis de Maestría, Universidad de Lieja.

Wilde, G. (2009). *Religión y poder en las Misiones de guaraníes*. SB.

Wilde, G. (2012). Las Misiones jesuíticas de Paraguay: imaginarios políticos, etnogénesis y agencia indígena. En A. Coello de la Rosa *et al.* (Eds.), *Jesuitas en Imperios de Ultramar: siglos XVI-XX* (pp. 181-198). Sílex.

Wilde, G. y Takeda, K. (2021). Tecnologías de la memoria: mapas y padrones en la configuración del territorio guaraní de las misiones. *Hispanic American Historical Review*, 101 (4), 597-627.

Wilde, G. y Vega, F. (2019). De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno: élites indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur. *Varia Historia*, 35 (68), 461-506.