

Introducción

Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna*

Federico PALOMO
Universidad Complutense de Madrid
fpalomo@ghis.ucm.es

Corría el año de 1602, cuando tres religiosos portugueses de la Orden de San Agustín, Fr. Jerónimo da Cruz, Fr. António de Gouveia y Fr. Cristóvão do Espírito Santo, llegaron a la corte del sha Abbás, en el marco de una embajada que las autoridades de Goa, a petición del rey Felipe III, habían enviado al soberano persa con el fin de estrechar las relaciones entre la monarquía de los Habsburgo y el imperio safávida. Junto a los encargos políticos y diplomáticos que se les encomendaron, no debió faltar –al menos en los gestos y en la retórica de crónicas y relaciones– la voluntad de convertir al monarca, así como a sus súbditos, entre los cuales se contaban distintas comunidades cristianas ajenas a la autoridad y la ortodoxia romanas. Después de un viaje de varios meses, los religiosos llegaron finalmente a la ciudad de Mashhad, donde se encontraba el soberano con los miembros de su corte. Durante el primero de los encuentros que mantuvieron con Abbás, además de entregarle la misiva que el rey hispano le quiso hacer llegar por medio de sus enviados, los religiosos no dejaron de conversar con el monarca acerca de la jornada que habían realizado y sobre la tarea que pretendían acometer de “ensinar aos gentios ydolatras o conhecimento do verdadeiro Deos”. En medio de este diálogo, como relataba António de Gouveia, los religiosos entregaron al rey “hum liuro riquissimamente encadernado, em que estaua estanpada todo a vida de Christo nosso Senhor, o qual lhe mandaua o reuerendissimo Arcebispo de Goa, dom frey Aleixo de Meneses, juntamente com alguns retabulos, sendo informado de quam affeiçoado o Xá se mostraua às cousas da Christandade”. Abbás –aseguraba el agustino– se había mostrado particularmente interesado en el volumen que recibió como obsequio, viéndolo con detenimiento, preguntando por algunos de los misterios que en el mismo se exponían y llegando incluso a señalar su deseo de que alguien –el propio Gouveia,

* El presente volumen se ha coordinado en el marco del proyecto *Letras de frailes: textos, cultura escrita y franciscanos en Portugal y el Imperio portugués (siglos XVI-XVIII)*, HAR2011-23532, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

puesto que conocía el persa— glosase en su lengua, en los márgenes del volumen, cada uno de aquellos misterios¹.

En realidad, el episodio que narraba el religioso de San Agustín venía a reproducir un modo de proceder que ya se había ensayado en otros contextos asiáticos, como la corte mogol, en los que los misioneros católicos no habían dudado en agasajar a príncipes y soberanos con ricas obras impresas de carácter religioso que habían hecho traer de Europa y con las que, en apariencia, buscaban despertar en sus regios interlocutores el interés por la fe y la doctrina cristianas. Al margen de tales circunstancias, la escena constituye un ejemplo expresivo de la importancia que, en el marco de las industrias misioneras desarrolladas dentro y fuera de Europa, pudieron llegar a alcanzar los libros, contribuyendo a una intensa circulación de manuscritos y volúmenes impresos por los distintos espacios del mundo entonces conocido. Al mismo tiempo, el posterior registro que de este episodio hizo Fr. António de Gouveia no deja de ser asimismo revelador del peso que entre aquellos religiosos asumió la tarea en sí de escribir, como forma de trasladar al papel —manuscrito o impreso— la propia experiencia misionera, los saberes que ésta propiciaba y construía, los instrumentos de que se servía, etc. En realidad, esta dimensión escrita de la misión que, en los últimos tiempos ha despertado particular interés entre los historiadores, no deja de invocar aspectos esenciales a la hora de considerar a clérigos y religiosos desde la perspectiva de lo que fue su cultura intelectual, sus prácticas eruditas y, en general, su relación con los textos escritos y con la escritura en el marco de las monarquías ibéricas y de los espacios en los que éstas se hicieron presentes durante los siglos modernos.

El estrecho vínculo que existió entre misión y escritura viene a subrayar, por un lado, el papel que los miembros del clero pudieron llegar a desempeñar, mediante sus textos, en la construcción y configuración de uno y otro imperio. Al margen de la labor específica de evangelización, las propias funciones que desempeñaron en el campo misionero y en el seno de las nuevas sociedades constituidas en los espacios coloniales, les otorgaron a menudo una condición —no siempre puesta en valor por la historiografía— de “prácticos” o de “expertos” del imperio²; condición que dejaron patente en memoriales, tratados políticos, cartas, crónicas, relaciones de misión, etc. (pero también en “textos” de naturaleza visual y cartográfica), por medio de los cuales trataron de articular proyectos político-religiosos, saberes, percepciones e intereses de las realidades locales, contribuyendo directa o indirectamente al desarrollo de aquellas dinámicas de naturaleza política, social y cultural que acompañaron y caracterizaron las experiencias imperiales de las monarquías peninsulares.

¹ GOUVEIA, A. DE: *Relaçam em qve se tratam as gverras e grandes victorias que alcançou o grande Rey da Persia Xá Abbas do grão Turco Mahometto, & seu filho Amethe: as quaes resultarão das Embaixadas, que por mandado da Catholica, & Real Magestade del Rey D. Felipe segundo de Portugal, fizerão alguns Religiosos da ordem dos Eremitas de S. Agostinho a Persia*, Lisboa, Pedro Crasbeeck (sic), 1611, fol. 47.

² GRUZINSKI, S.: *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, FCE, 2010, p. 184 y ss.

Por otro lado, y desde una perspectiva más general, la relación entre misión y escritura no deja de indicar también la presencia considerable que los textos escritos tuvieron en el catolicismo postridentino, en sus formas de comunicación y en sus actividades de conversión y adoctrinamiento. En realidad, dicha presencia dibuja una imagen de los contextos católicos durante la Edad Moderna que viene a contradecir viejos clichés por medio de los cuales se ha identificado tradicionalmente el mundo de la contrarreforma con el de una religiosidad iletrada y emocional, en abierto contraste con la naturaleza racional y alfabetizada que habría caracterizado al protestantismo en sus diversas expresiones³. Lo cierto es que, en los espacios ibéricos, al igual que en otros territorios de la Europa católica, los grupos y sujetos vinculados a la Iglesia no dudaron en hacer un uso abundante de los escritos y, sin dejar de recurrir a los textos de mano, supieron igualmente aprovechar el potencial propagandístico que les ofrecía la imprenta. Clérigos y religiosos –cabe recordarlo– siguieron ocupando un lugar central en el campo de la cultura escrita altomoderna. No sólo se dedicaron afanosamente a la tarea de escribir y componer textos, como fueron también lectores ávidos de las obras que conservaban en las bibliotecas de cabildos, conventos y colegios; aquéllas ciertamente que en la época reunirían acervos más importantes⁴. No faltaron siquiera hombres de Iglesia que se significaron por su erudición y su bibliofilia, reuniendo notables colecciones particulares de libros que, en ocasiones, funcionaron para sus coetáneos como referentes del conocimiento erudito y de la actividad literaria⁵.

El clero mantuvo una posición de particular relevancia en aquellos espacios que, como universidades y colegios, se erigían como lugares de producción de un saber escolástico e institucionalizado. Y, al mismo tiempo, sus miembros no dejaron de tener una presencia destacada en las academias y círculos eruditos que habrían de proliferar a partir del siglo XVII y que, muchas veces, se convirtieron en ámbitos en los que cultivar saberes alternativos. A todo ello, como apuntábamos, se añadiría

³ BOUZA, F.: “Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 16 (1995), pp. 73-87. En relación con la presencia e importancia del libro en los contextos del catolicismo postridentino, véanse los ensayos del reciente volumen de MAILLARD ÁLVAREZ, N.: *Books in the Catholic World during the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2014.

⁴ Con respecto a las bibliotecas jesuitas peninsulares, más estudiadas, véase GARCÍA GÓMEZ, M. D.: *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010. Para la orden franciscana en Portugal, véase CARVALHO, J. A. DE FREITAS (ed.): *Da memória dos livros às bibliotecas da memória*, vol. I: *Inventário da livraria de Santo António de Caminha*, Oporto, CIUHE, 1998; ID. (ed.): *Nobres leteras... Ferosmos volumes... Inventários das bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Oporto, Faculdade de Letras, 1995; ROCHA, I.: *Catálogo da Livraria do Convento da Arrábida e do acervo que lhe estava anexo*, Lisboa, Fundação Oriente, 1994.

⁵ Entre otros, véase DADSON, T. D.: “El coleccionismo particular en el siglo XVII: los cuadros y libros del Doctor Antonio de Riaño y Viedma, cura de la iglesia parroquial de San Miguel, Madrid (1659)”, *Hispania Sacra*, 50 (1998), pp. 175-222; SANTANDER, T.: *La biblioteca de don Diego de Covarrubias y Leyva, obispo de Ciudad Rodrigo y de Segovia, y Presidente del Consejo de Estado, 1512-1577*, Salamanca, Europa, 2000; DOMINGO MALDAVÍ, A.: *Bibliofilia humanista en tiempos de Felipe II. La biblioteca de Juan Páez de Castro*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca-Universidad de León, 2011; FERNANDES, M. L. CORREIA: *A biblioteca de Jorge Cardoso († 1669), autor do Agiologio Lusitano. Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Oporto, Faculdade de Letras, 2000; VAZ, F.: *Os livros e as bibliotecas no espólio de D. Frei Manuel do Cenáculo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2009.

una enorme producción escrita que vino de la mano de multitud de hombres –pero también de algunas mujeres– y que se tradujo en un sinfín de textos de naturaleza religiosa y en otros muchos de carácter esencialmente profano. Los *in-folia* que recogían comentarios a las sagradas escrituras o tratados de teología especulativa y moral, los volúmenes de tamaño más reducido y manejable que contenían obras de devoción o escritos de carácter didáctico y moral, las crónicas y relatos hagiográficos, así como los millares de pliegos y otras menudencias que recogían comedias, sermones o coplillas devotas, muestran el carácter múltiple y diverso de unos escritos que circularían en formatos muy diversos y que, si bien no se destinaban siempre a los mismos públicos, ni eran objeto de usos idénticos, tendrían una presencia continua en el cotidiano de los hombres y mujeres de la época moderna.

En el contexto de las historiografías ibéricas, la investigación en torno al libro religioso y a la cultura intelectual del clero se ha intensificado en los últimos años, al abrigo del propio desarrollo que ha experimentado la historia cultural y, en concreto, los estudios sobre cultura escrita. Éstos no sólo han involucrado a estudiosos oriundos de distintos campos de las Humanidades, como vienen mostrando además una vitalidad desusada, reflejada tanto en el volumen de la producción, como, sobre todo, en la originalidad de los itinerarios practicados, en la multiplicidad de los objetos de estudio analizados y en la diversidad de los contextos y espacios –tanto peninsulares, como coloniales– que se han tomado en consideración⁶. En este marco, no podían faltar las aportaciones específicas en torno a las prácticas escritas de clérigos, monjas y religiosos, y sobre el lugar que, en sociedades como las ibéricas, profundamente marcadas por el catolicismo postridentino, habrían de ocupar el libro y los escritos de naturaleza religiosa⁷.

Dentro de la investigación que se viene desarrollando, un capítulo importante corresponde a los trabajos dedicados a la Compañía de Jesús y a la posición que ocuparon los jesuitas en el ámbito de la cultura y la erudición contrarreformistas. En realidad, la proyección intelectual y escritora de la orden ignaciana cuenta con una larga tradición de estudios. El interés general por los jesuitas, sin embargo, se ha visto redoblado en los últimos quince años en ámbitos historiográficos como el americano, el europeo y, por supuesto, el ibérico⁸. Los planteamientos de partida,

⁶ Un balance reciente sobre el impacto que la historia cultural ha tenido en la historiografía española, en SERNA, J. y PONS, A.: “Variazioni sulla storia culturale in Spagna”, en POIRRIER, P. (ed.): *La storia culturale: una svolta storiografica mondiale?*, Verona, QuiEdit, 2010, pp. 249-274.

⁷ Una visión general del papel que los escritos religiosos desempeñarían en la Edad Moderna, en BOUZA, F.: “Leer para creer. Religión y cultura del libro en la Edad Moderna”, en CORTÉS PEÑA, A. L. (ed.): *Historia del Cristianismo*, vol. III: *El mundo moderno*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 637-679.

⁸ Entre los trabajos recientes desarrollados por la historiografía ibérica e iberoamericana, cabe destacar EGIDO, T. (coord.): *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons, 2004; BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007; MARZAL, M. M. y BACIGALUPO, L. (eds.): *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, Universidad del Pacífico, 2007; COELLO DE LA ROSA, A., BURRIEZA SÁNCHEZ, J. y MORENO, D. (eds.): *Jesuitas e imperios de ultramar, siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012. Una perspectiva más cultural en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Oporto, CIUHE, 2004; CHINCHILLA, P. y ROMANO, A. (eds.): *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008; BETRÁN, J. L. (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en*

alejados de viejas ópticas controversísticas y/o apologéticas, han visto en la orden ignaciana, no tanto un objeto último de estudio, como un terreno idóneo en el que observar y analizar la ‘modernidad’ europea de los siglos XVI-XVIII⁹.

Las instituciones colegiales y los modelos pedagógicos de la Compañía han continuado siendo así ámbitos especialmente propicios para profundizar en el análisis de su ascendente político, social y, sobre todo, cultural dentro del mundo católico¹⁰. Pero, sobre todo, han permitido explorar otros ‘territorios’, poniendo de relieve la profunda imbricación de los jesuitas en campos como el literario o el de la producción del saber erudito durante la época moderna. Se ha subrayado la importancia que el sistema educativo de la Compañía, por medio de la física aristotélica, la astronomía y la matemática, tuvo para el desarrollo de un conocimiento empírico y experimental que acabaría favoreciendo la inserción de los religiosos ignacianos en el mundo del saber científico del que, hasta hace no mucho, la historiografía los había excluido¹¹. La actividad colegial permitió a la orden alcanzar una posición destacada en otros campos, como la teología especulativa y moral, la exégesis, el latín o la retórica. No en vano, ésta fue un elemento clave en el propio edificio educativo jesuítico, favoreciendo el desarrollo de aspectos como el teatro escolar, pero, sobre todo, sirviendo de base a la formación oratoria de los predicadores jesuitas, patente en numerosos *ars praedicandi*, silvas y otros textos orientados al ejercicio del púlpito y a la composición del sermón¹². La cultura retórica jesuita, por lo demás, tampoco fue ajena a cierto gusto por el arte mnemotécnico y por la

el mundo hispánico durante la Edad Moderna, Madrid: Sílex, 2010; COELLO DE LA ROSA, A. y HAMPE MARTÍNEZ, T. (eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona, Bellaterra, 2011.

⁹ Entre los volúmenes que en la década de 1990 marcaron el cambio de perspectiva en el estudio de la Compañía de Jesús, véase, O'MALLEY, J. W.: *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1995; GIARD, L. (ed.): *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, París, PUF, 1995; ALDEN, D.: *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford UP, 1996; GIARD, L. y VAUCELLES, L. DE (eds.): *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1650*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996; FABRE, P.-A. y ROMANO, A. (eds.): *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, monográfico de *Revue de Synthèse*, 120/2-3 (1999); O'MALLEY, J. W. y otros (eds.): *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, 2 vols., Toronto: University of Toronto Press, 1999-2006.

¹⁰ En relación con los programas educativos jesuitas, sigue siendo de gran utilidad el volumen de BRIZZI, G.-P. (ed.): *La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981. Véase asimismo: LABRADOR C. y otros: *El sistema educativo de la Compañía de Jesús: la "Ratio studiorum"*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992.

¹¹ GIARD, L.: "Le devoir d'intelligence, ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir", en GIARD, *op. cit.* (nota 9, 1995), pp. XI-LXXIX. En la línea abierta por Giard, véase asimismo FELDHAJ, R.: *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge, Cambridge UP, 1995; ROMANO, A.: *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma, École Française de Rome, 1999; ROMANO, A. (ed.): *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Roma, École Française de Rome, 2008.

¹² En general, sobre la cultura retórica entre los jesuitas, véanse las páginas que le consagra el estudio clásico de FUMAROLI, M.: *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique* [1980], París, Albin Michel, 1994. Véanse además los estudios reunidos en CHINCHILLA y ROMANO, *op. cit.* (nota 8). En relación con la importancia de la cultura retórica y su reflejo en su práctica oratoria, cabe referir los trabajos de MENDES, M. VIEIRA: *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1988; PÉCORA, A.: *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*, São Paulo, EDUSP, 1995; CHINCHILLA, P.: *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

emblemática, a lo que no dejaría de contribuir la experiencia de la *compositio loci* característica de la espiritualidad ignaciana¹³.

En realidad, todos estos aspectos que, en buena medida, definirían el marco intelectual de los religiosos de la Compañía y de sus instituciones colegiales, son indicios y expresiones claras de la importancia que las prácticas escritas tuvieron en el seno de la orden jesuita, llegando a convertirse en uno de sus elementos distintivos. Sujeta a inevitables formas de control, la actividad escritora constituiría el principal instrumento empleado por los religiosos ignacianos para difundir sus acciones apostólicas, afirmarse en el campo de los saberes y, en general, aumentar su proyección. La práctica de la escritura no sólo adquirió un peso notable en la actividad de proselitismo, dirigida tanto a públicos letrados como iletrados. Sería igualmente esencial para una sociabilidad intelectual que los jesuitas supieron construir tanto en Europa como en los territorios coloniales, tratando de situarse así como referentes aventajados en el campo del saber docto, poblando y/o patrocinando espacios informales de erudición como las academias, participando de las formas propias de la comunicación *savante*, integrando las redes y dinámicas que, en los siglos XVII y XVIII conformarían la República de las Letras¹⁴.

Sin dejar de participar de una circulación manuscrita que, como es bien conocido, continuaría teniendo enorme predicamento en el mundo altomoderno¹⁵, una parte importante de la actividad escritora desarrollada por los ignacianos conllevó además el uso intensivo y eficaz de las imprentas. El volumen de escritos que dieron a las prensas tipográficas en un espacio como el peninsular llegaría a superar las 4500 ediciones, comprendiendo un abultado número de títulos y materias, desde la tratadística teológica, política y moral, al teatro escolar en latín, la crónica, el sermón, la literatura espiritual, etc.¹⁶.

En este sentido, entre los múltiples géneros que cultivaron, la producción epistolar merece particular mención. La comunicación por carta, tan presente en la cultura de la época¹⁷, fue un elemento central del cotidiano jesuita, convirtiéndose

¹³ FLOR, F. R. DE LA: *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996; MANNING, J. y VAN VAECK, M. (eds.): *The Jesuits and the Emblem Tradition*, Turnhout, Brepols, 1999; SPICA, A.-E.: “Les jésuites et l’emblématique”, *XVII^e siècle*, 237 (2004), pp. 633-651; DIMLER, R.: “The Jesuit Emblem”, en DALY, P. M. (ed.): *Companion to Emblem Studies*, Nueva York, AMS press, 2008, pp. 99-128. Sobre la composición de lugar ignaciana y la relación entre espiritualidad jesuita e imagen, véase FABRE, P.-A.: *Ignace de Loyola et le lieu de l’image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques des jésuites dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1992

¹⁴ A este respecto, véase, VAN DAMME, S.: *Le temple de la sagesse. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, EHESS, 2005.

¹⁵ BOUZA, F.: *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

¹⁶ Para un análisis de la producción impresa jesuita en la España de los siglos XVI-XVII, véase, BETRÁN, J. L.: “El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles en los siglos XVI y XVII”, en BETRÁN, *op. cit.* (nota 8), pp. 23-75; ID.: “La producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII: análisis cuantitativo”, en FERNÁNDEZ, M.F., GONZÁLEZ, C. A., y MAILLARD, N. (eds.): *Testigos del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*, Sevilla, Rubeo, 2009, pp. 23-58.

¹⁷ Sobre la cultura epistolar en la Edad Moderna, véase BOUZA, F. (ed.): *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*, monográfico de

en un instrumento de enorme importancia para la articulación institucional de la orden, en un medio eficaz para reforzar las identidades y en un potente dispositivo memorístico y de propaganda¹⁸. La cultura epistolar jesuita, por lo demás, estuvo a menudo vinculada a la actividad de evangelización que la orden desarrollaba entre los gentiles de Asia, África y América, cuya conversión centraría las narrativas de unas cartas que despertaron enorme curiosidad entre los públicos europeos. Los contextos misioneros, con todo, no fueron escenarios en los que la práctica escrita se circunscribiese apenas a la comunicación por carta. Como apuntábamos al comienzo de estas páginas, la misión se ha revelado en los últimos tiempos como un fenómeno central a la hora de entender un proceso tan característico de los imperios de la Edad Moderna, como es el de la producción de (nuevos) saberes y la circulación de los mismos a una escala hasta entonces inédita¹⁹, contribuyendo así en mayor o menor medida a los procesos más generales de mestizaje, occidentalización y mundialización que ha descrito Serge Gruzinski, asociándolos particularmente a las experiencias ibéricas²⁰.

La misión y, en general, las actividades que desarrollaron los misioneros en los territorios del Atlántico y del Índico no sólo traerían consigo la transposición a dichos contextos de un conocimiento teológico, filosófico, retórico, artístico, etc., oriundo del mundo católico occidental y, en concreto, del mundo peninsular²¹. Supuso además la formación y el desarrollo por parte de los religiosos –en tanto que especialistas del imperio– de otros saberes, resultantes de su confrontación con las

Cuadernos de Historia Moderna. Anejos, IV (2005); MARTÍN BAÑOS, P.: *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005; SÁEZ, C. y CASTILLO GÓMEZ, A. (eds.): *La correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de la cultura epistolar*, Madrid, Calambur, 2002. Al margen de la producción peninsular, véase asimismo PETRUCCI, A.: *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria*, Roma-Bari, Laterza, 2008; CHARTIER, R. y otros: *Correspondance. Models of Letter-Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1997; QUONDAM, A.: *Le "carte messaggere". Retorica e modelli di comunicazione epistolare. Per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1981.

¹⁸ En relación con las cartas jesuitas, véase ŽUPANOV, I. G.: *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Nueva Delhi, Oxford UP, 1999; CASTELNAU-L'ESTOILE, C.: *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisboa-París, FCG-CNPDP, 2000, pp. 309-447; LABORIE, J.-C.: *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme: une correspondance missionnaire au XVI^e, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*, París, H. Champion, 2003; PALOMO, F.: "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 4 (2005), pp. 57-81; NELLES, P.: "Seeing and Writing: the Art of Observation in the Early Modern Missions", *Intellectual History Review*, 20/3 (2010), pp. 317-333.

¹⁹ Expresivos del interés en torno a la producción de saber en los contextos misioneros, son los trabajos reunidos en CASTELNAU-L'ESTOILE, C., COPETE, M.-L., MALDAVSKY, A. y ŽUPANOV, I. G. (eds.): *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010; así como en WILDE, G.: *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011. Sobre la cuestión, son igualmente de interés algunas de las aportaciones recogidas en CORSI, E. (ed.): *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008; CASTELNAU-L'ESTOILE, C. y REGOURD, F. (eds.): *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVI^e-XVIII^e siècles). France, Espagne, Portugal, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.*

²⁰ GRUZINSKI, *op. cit.* (nota 2).

²¹ ROMANO, A.: "Classiques du Nouveau Monde: Mexico, les jésuites et les humanités à la fin du XVI^e siècle", en CASTELNAU-L'ESTOILE y otros, *op. cit.* (nota 19), pp. 59-85.

realidades de esos espacios, y fruto, muchas veces, de un complejo intercambio entre conocimiento europeo y saberes indígenas o locales. Al dominio de unas lenguas autóctonas que no dejaron en parte de ‘colonizar’ al asimilarlas y gramaticalizarlas²², se uniría la configuración de un saber de contornos etnográficos que describiría, clasificándolo y categorizándolo, el orden social y político de las sociedades que los religiosos encontraban, sus formas de creencia y sus rituales, su cultura material, etc.²³. Del mismo modo, la presencia misionera en los espacios coloniales propiciaría formas de ‘apropiación’ de dichos espacios, mediante el desarrollo de un conocimiento geográfico que se haría patente en numerosas descripciones y en un sinfín de representaciones cartográficas, pero también en informaciones botánicas e, incluso, en un saber médico al que el contacto con tradiciones autóctonas les permitiría acceder²⁴. La labor científica en ámbitos como la matemática y la astronomía, por lo demás, habría de ocupar una posición central dentro de la actividad misionera desarrollada en determinados espacios, como China²⁵.

No obstante el papel que los misioneros de la Compañía tuvieron en la formación de estos nuevos saberes, su protagonismo se vio a menudo compartido –conviene

²² PINHEIRO, C. COSTA: “Words of Conquest: Portuguese Colonial Experience and the Conquest of Epistemological Territories”, *Indian Historical Review*, 36/1 (2009), pp. 37-53; ŽUPANOV, I. G.: “Twisting a Pagan Tongue: Portuguese and Tamil in Jesuit Translations”, en Id.: *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, pp. 232-258; HSIA, R. PO-CHIA: “Language acquisition and missionary strategies in China, 1580-1760” y DEHOUE, D.: “La pensée analogique des missionnaires et des Indiens en Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle”, ambos en CASTELNAU-L’ESTOILE y otros, *op. cit.* (nota 19), pp. 211-229 y 231-241.

²³ Además de la obra, ya clásica, de PAGDEN, A.: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1992, véase, entre otros, los trabajos de RUBIÉS, J.-P.: “The missionary discovery of South Indian religion: opening the doors of idolatry”, en Id.: *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through the European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge UP, 2000, pp. 308-348; Id.: “The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (2005), pp. 237-280; GIUDICELLI, C.: “Las tijeras de San Ignacio. Misión y clasificación en los confines coloniales”, en WILDE, *op. cit.* (nota 19); CASTELNAU-L’ESTOILE, C.: “De l’observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l’œuvre d’Yves d’Évreux”, en CASTELNAU-L’ESTOILE y otros, *op. cit.* (nota 19), pp. 269-292; ŽUPANOV, I. G. y XAVIER, Â. BARRETO: *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*, Delhi, Oxford University Press, 2014.

²⁴ ŽUPANOV, I. G.: “A medical misión in Goa: Pedro Afonso and Giovanni Battista di Loffreda”, en Id., *op. cit.* (nota 22), pp. 195-231; PARDO TOMÁS, J.: “Conversion medicine: Communication and Circulation of knowledge in the Franciscan Convent and College of Tlatelolco, 1527-1577”, *Quaderni storici*, 48/1 (2013), pp. 21-41; Id.: “Opening bodies in the New World: Anatomical Practices in Sixteenth-Century New Spain”, en OLMÍ, G. y PANCINO, C. (eds.), *Sezione, scomposizione, raffigurazione del corpo tra Medioevo e Età moderna*, Bologna, Università di Bologna, 2012, pp. 185-202.

²⁵ ROMANO, A. (ed.): *Mission et diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie*, dossier monográfico de *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, 52/148 (2002), pp. 71-226; Id.: “Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pekin”, *Annales HSS*, 2004, pp. 729-758; Id.: “Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (2005), pp. 213-236; CORSI, E.: *La fábrica de las ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México, Colegio de México, 2004; JAMI C. y SARAINA, L.: *The Jesuits, the Padroado, and East Asian Science (1552-1773). History of the Mathematical Sciences: Portugal and the East Asia III*, Singapur, World Scientific, 2008; HSIA, F. C.: *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and their Scientific Missions in Late Imperial China*, Chicago, The Chicago University Press, 2009; JAMI, C.: *The Emperor’s Mathematicians. Western Learning and Imperial Authority during the Kangxi Reign (1662-1722)*, Oxford, Oxford UP, 2012.

no olvidarlo— con el de otros muchos religiosos, tanto agustinos como franciscanos, dominicos, carmelitas... Las aportaciones que unos y otros hicieron en este terreno, a través de figuras como las de Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, João dos Santos, Gaspar da Cruz, António de Gouveia, etc., serían muchas veces tan importantes e incluso anteriores a las de los jesuitas. En este sentido, el interés historiográfico en torno a la Compañía de Jesús y a su proyección intelectual y erudita en el mundo de los siglos XVI-XVIII, sin duda, requiere de algunos matices y algunas reservas que eviten el obviar un universo clerical y religioso que, lejos de ser culturalmente homogéneo, se caracterizó precisamente por su diversidad²⁶. No se trata de cuestionar la atribuida modernidad que, con algún fundamento, la historiografía ha asociado a los ignacianos, sino de subrayar la posición que otros actores del campo religioso ocuparon en el ámbito de una producción escrita e intelectual de la que no fueron meros figurantes, a pesar de que su visibilidad fuese aparentemente menor²⁷.

Además de su contribución al universo de la literatura misionera, hubo otros muchos ámbitos de la producción escrita, como la literatura espiritual y devota, los escritos de carácter pastoral o las narrativas de naturaleza identitaria (crónicas, hagiografías, etc.) que, en paralelo a los jesuitas, cultivaron abundantemente esos otros actores, abriendo el abanico de posibilidades a la hora de examinar —y comparar— otros universos intelectuales y otras formas de relacionarse con la escritura²⁸. En realidad, el interés por algunos de estos géneros cuenta con una tradición relativamente sólida que se remonta a los años de 1930-1960²⁹ y que ha sentado las bases para el estudio de la producción religiosa y espiritual de la Península durante los siglos XVI-XVIII. Su análisis, de hecho, viene siendo objeto de renovada atención en los últimos años, lo que ha permitido, por ejemplo, ofrecer una comprensión más rica y matizada de las distintas expresiones de sentimiento religioso que tuvieron lugar en los contextos ibéricos de la época moderna y, en especial, de aquellas que, habiendo surgido al calor de determinados círculos y grupos, se percibieron

²⁶ RUSCONI, R.: “Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell’età post-tridentina fra pulpito e biblioteca”, en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds.): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, Roma, Ed. Dehoniane, 1996, pp. 15-46.

²⁷ XAVIER, Â. BARRETO: “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de História e de método”, *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 18 (2006), pp. 87-116. Véase asimismo PALOMO, F.: “Misión, memoria y cultura escrita. Impresos y copias de mano en las estrategias memorísticas de franciscanos y jesuitas en el mundo portugués de los siglos XVI y XVII”, en GARCÍA BERNAL, J. J. (ed.): *Memoria de los orígenes: el discurso histórico-ecclesiástico en el mundo moderno*, Sevilla, Universidad de Sevilla, en prensa; ALABRÚS IGLESIAS, R. Mª. (ed.): *Tradición y modernidad. El pensamiento de los dominicos en la Corona de Aragón en los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Sílex, 2011.

²⁸ Una comparación de las escrituras de jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos es la de GIRARD, P.: *Les religieux occidentaux en Chine à l’époque moderne. Essai d’analyse textuelle comparée*, París, CNCDP-FCG, 2000.

²⁹ SAINZ RODRÍGUEZ, P.: *Introducción a la historia de la literatura mística en España* [1927], Madrid, Espasa-Calpe, 1984; BATAILLON, M.: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950; ASENSIO, E.: “El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes”, *Revista de Filología Española*, 36 (1952), pp. 31-99; DIAS, J. S. DA SILVA: *Correntes de sentimento religioso em Portugal (secs. XVI-XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.

como potenciales amenazas a la ortodoxia católica³⁰. Se ha insistido además en el examen de los propios textos que dieron soporte a la conformación y difusión tanto de modelos doctrinales y morales, como de las varias sensibilidades religiosas y espirituales del periodo. Pero, lejos de los planteamientos clásicos de los estudios literarios, tales escritos se han analizado en función de los contextos y condiciones en los que fueron elaborados, difundidos y leídos, poniendo así de manifiesto los múltiples y estrechos vínculos que irremediamente se establecieron entre cultura escrita, apostolado y devoción en el mundo ibérico de la época moderna, tanto en los espacios peninsulares³¹ como en los territorios de Asia, África y América³².

En este sentido, las propias aspiraciones de reforma de los fieles que recogería Trento, favorecieron la multiplicación exponencial de textos de carácter doctrinal y moral, destinados tanto a párrocos y misioneros, como a los propios fieles. Al lado de los manuales y guías para la confesión, circularían catecismos en incontables copias impresas (muchas de ellas de escaso valor material), así como sermones, cuya extraordinaria proyección –tanto oral como escrita– se vería incrementada, aumentando su potencial adoctrinador y conformador de conciencias y conductas. El aumento de este tipo de literatura, a menudo patrocinada por obispos y órdenes religiosas, se vio favorecido por el propio desarrollo de la tipografía. Ésta trajo consigo además el multiplicarse de un variado universo de escritos de naturaleza propiamente devota y espiritual, que inundaron el mercado del libro impreso, sumándose a los millares de otros textos que circularon en copias de mano. Así, a las guías y espejos que establecían modelos de vida devota para casados, jóvenes, doncellas, religiosas, etc.³³, se juntaron manuales de oración, libros de ejercicios, obritas que prescribían reglas para la realización de determinadas prácticas, compendios con materias para la meditación o escritos que daban orientación para la consecución de una mayor perfección religiosa y de una espiritualidad más elevada³⁴.

En torno a estas diferentes modalidades de escritura, convergían distintas sensibilidades y tradiciones religiosas (franciscana, jesuita, dominica, agustina, etc.) que, a menudo, no sólo introducían matices y diferencias importantes en el modo de encarar la vida espiritual, como podían condicionar el significado que encerraba

³⁰ PASTORE, S.: *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010; GIORDANO, M. L.: *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglo XV-XVI)*, Madrid, FUE, 2004.

³¹ CARVALHO, J. A. DE FREITAS: *Lectura espiritual en la península Ibérica (siglos XVI-XVII)*, Salamanca, SEMYR, 2007; ID.: *Gertrudes de Helfa e Espanha*, Oporto, INIC, 1981; ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: *Así en la letra como en el cielo. Libro e imaginario religioso en la España moderna*, Madrid, Abada, 2012.

³² GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A.: *Atlantes de papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Rubeo, 2008; RUEDA, P.: *El libro en circulación en el mundo moderno en España y Latinoamérica*, Madrid, Calambur, 2012; LOUREIRO, R. M.: *Na Companhia dos Livros. Manuscritos e impressos nas missões jesuítas da Ásia Oriental, 1540-1620*, Macao, Universidade de Macau, 2007.

³³ FERNANDES, M. L. CORREIA: *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Oporto, Universidade do Porto, 1995.

³⁴ PÉREZ GARCÍA, R. M.: *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea, 2006. Una perspectiva diferente, centrada en la actividad editorial en la Baeza de Juan de Ávila, es la de CÁTEDRA, P. M.: *Imprenta y lecturas en la Baeza del siglo XVI*, Salamanca, SEMYR, 2001.

el acto de escribir. En algunos casos, la composición de estas obras se entendió como una suerte de ejercicio al servicio de Dios, en el que la perdurabilidad de los escritos y su circulación habían de contribuir a perpetuar y multiplicar los efectos de la actividad apostólica. En otras ocasiones, la escritura se consideró un ejercicio vano y profano, contrario a la obligada humildad que debía adornar a todo religioso cristiano³⁵. En el caso específico de la mística, la escritura no sólo se veía condicionada por un lenguaje y una retórica particulares, sino que asumiría un sentido marcadamente espiritual que buscaba validarla, atribuyendo a sus autores una mera función de instrumentos de una palabra (escrita) que no era la suya propia, sino la divina, pues era Dios, en último término, quien escribía por medio de la mano y la pluma de sus siervos³⁶. Esto se haría particularmente perceptible en el caso de la escritura religiosa femenina, que, sujeta a eventual desautorización cuando asumía una proyección pública y un sentido aparentemente heterodoxo, no dejaría de constituir una forma de escritura vigilada, encauzándose principalmente a través del género autobiográfico y, en parte también, del epistolar³⁷. Pero, al margen de los significados que podía encerrar la escritura y de su autoría masculina o femenina, la elaboración y posterior difusión de la literatura espiritual estuvo condicionada por múltiples factores. Su circulación impresa, por ejemplo, además de las mediaciones de tipógrafos y stampadores, se veía sujeta a formas de censura previa que funcionaban tanto al interno de los grupos religiosos, como desde la corona (o desde la propia Inquisición, en el caso portugués)³⁸.

Dentro de la producción devota y espiritual, cabe hacer mención específica a aquellas prácticas escritas de carácter memorístico que habrían de conocer un desarrollo particular en el ámbito de muchas iglesias locales y entre los distintos

³⁵ PALOMO, *op. cit.* (nota 27).

³⁶ CERTEAU, M. DE: *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Siruela, 2006. Para el contexto ibérico, véase además BOUZA, F.: "Religión y cultura en la época moderna: legibilidad de la experiencia religiosa. A propósito del Dios impresor de la monja de Marchena", en CORTÉS PEÑA, A. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.): *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 389-408; ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: "Algunos usos del libro y de la escritura en el ámbito conventual: el 'Desengaño de Religiosos' de Sor María de la Antigua (1614-1617)", en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (eds.): *Graffias del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, FCE, 2003, pp. 157-202; CASTILLO GÓMEZ, A.: "La pluma de Dios", en *Id.: Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 2006, pp. 185-200.

³⁷ Siendo muy amplia la bibliografía al respecto, remitimos aquí a POUTRIN, I.: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; AMELANG, J. S.: "Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna", en AMELANG, J. y NASH, Mary (eds.): *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Universidad de Valencia, 1990, pp. 191-214; CASTILLO GÓMEZ, A.: "Dios, el confesor y la monja: la autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII", *Syntagma: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura*, 2 (2008), pp. 59-76; MORTE ACÍN, A.: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, sobre todo, págs. 201-292. Sobre los límites a la escritura religiosa femenina, es de particular interés el ensayo de CASTILLO GÓMEZ, A.: "Las dificultades de la escritura femenina", en *Id., op. cit.* (nota 36), pp. 157-183.

³⁸ Sobre los condicionantes que rodeaban la edición impresa de las obras de espiritualidad, véase GARCÍA PÉREZ, *op. cit.* (nota 34), pp. 119-216. Para los mecanismos de aprobación y censura en el ámbito de la administración regia, véase BOUZA, F.: "Dásele licencia y privilegio". *Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2012.

grupos religiosos de la época, materializándose en historias de obispados, santuarios, imágenes, apariciones y reliquias, en incontables relatos cronísticos sobre las órdenes religiosas, sus provincias y conventos, y en numerosos escritos hagiográficos, como *vidas*, florilegios o martirologios. La crónica, escasamente estudiada, alcanzó una importancia considerable entre los siglos XVI-XVIII, constituyéndose como espacio privilegiado en el que las órdenes religiosas y otras instancias modularon la construcción de sus respectivos discursos históricos y de una memoria escrita, generalmente de carácter oficial³⁹. Con frecuencia, se trataba de una escritura controlada, sujeta a reglas semejantes a las que determinaron un género como la hagiografía, más versátil en cuanto a las modalidades escritas que adoptó y en relación con los públicos a los que se dirigió⁴⁰. Cronística y relatos hagiográficos, por lo demás, fueron clara expresión de algunos de los usos que se hicieron de la escritura en los espacios coloniales ibéricos. En efecto, distintos grupos religiosos con estrechos vínculos a las elites locales de origen peninsular no dudaron en articular toda una serie de reivindicaciones y aspiraciones de poder frente a la metrópoli y a sus representantes, mediante el recurso a textos de carácter historiográfico y hagiográfico en los que se adivina el germen de un discurso de claros ribetes criollistas. Muchas de las descripciones incluidas en los relatos cronísticos, así como las innumerables ‘vidas’ de religiosos y religiosas que se compusieron localmente, buscando promover su canonización (o, por lo menos, reivindicando su ejemplaridad), no respondieron sino a determinadas estrategias escritas mediante las cuales franciscanos, jesuitas, dominicos, etc., quisieron ‘santificar los trópicos’, contestando así la visión de una especie de natural corrupción o degeneración que en los ámbitos metropolitanos se atribuiría habitualmente a los espacios coloniales y a quienes allí nacían o crecían⁴¹.

Muchas de las cuestiones que hemos desgranado en las páginas precedentes no dejan de estar presentes en los trabajos que reúne este volumen, en el que se ha querido reflejar claramente esa diversidad de actores que, vinculados al universo clerical, religioso y misionero, contribuyeron mediante sus textos a delinear

³⁹ Sobre la crónica religiosa en el mundo ibérico, véase CARVALHO J. A. DE FREITAS (ed.): *Quando os frades faziam História. De Fr. Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Oporto, CIUHE, 2001; ATIENZA LÓPEZ, A. (ed.): *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 25-50.

⁴⁰ EGIDO LÓPEZ, T.: “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de San Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), pp. 61-86; CROIZAT-VIALLET, J. y VITSE, M. (eds.), *Le temps des saints*, monográfico de *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33/2 (2003); REDONDO, A.: “Un nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista: el caso del jesuita Francisco Javier”, en ARELLANO AYUSO, I. y VITSE, M. (ed.): *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, vol. II: *El sabio y el santo*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2007, pp. 303-326; VINCENT-CASSY, C.: *Les saintes vierges et martyres dans l’Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

⁴¹ RUBIAL GARCÍA, A.: *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España*, México, UNAM-FCE, 1999; COELLO DE LA ROSA, A.: *En compañía de los ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ [1597-1666]*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007; Id.: “Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)”, *Hispania Sacra*, 57 (2005), pp. 627-650; XAVIER, Â. BARRETO: “‘Nobres por geração’. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 24 (2007), pp. 89-118

los contornos de la actividad literaria y de la producción del saber en el mundo ibérico del periodo moderno. La presencia jesuita, ciertamente inevitable, aparece así acompañada de esos otros protagonistas –franciscanos, agustinos, dominicos, carmelitas, oratorianos– que, al igual que los ignacianos, tuvieron una proyección considerable en el campo de la cultura escrita, a pesar de contar con una visibilidad tipográfica –e historiográfica– menor. Al mismo tiempo, se ha entendido necesario adoptar una óptica que considere por igual los espacios metropolitanos del mundo ibérico y aquellos que fueron escenario de sus experiencias imperiales, considerándolos como un *continuum*, con múltiples centros, por el que transitaban hombres, textos, ideas, modelos, etc., estableciendo –con arreglo a dinámicas que no seguían necesariamente una lógica unidireccional metrópoli-colonia– conexiones entre los varios contextos vinculados a las monarquías española y portuguesa durante la época moderna.

Sobre estas bases, el volumen se ha articulado en dos partes, la primera de las cuales reúne así cinco trabajos que nos acercan, desde perspectivas diferentes, a los propios textos que elaboró el clero y, en particular, a su circulación. Se abordan así determinados problemas que vienen siendo objeto de análisis y discusión entre los historiadores y que inciden sobre aspectos relacionados con la propia dimensión planetaria que encerraría esa circulación, con su naturaleza manuscrita e impresa o con las condiciones que rodearon la edición de los textos religiosos y su comercio. El recurso a las copias de mano, por ejemplo, adquiere particular protagonismo en el trabajo de Paul Nelles, en el que se examinan los circuitos y modalidades del intercambio epistolar dentro de la Compañía de Jesús durante la segunda mitad del siglo XVI. Su análisis pone de manifiesto el papel cardinal que desempeñaron no tanto los centros romanos –como tradicionalmente se ha pensado– sino las provincias y los colegios a la hora de articular un sistema eficaz –manuscrito– de comunicación dentro de una congregación que vería rápidamente aumentar el número de sus establecimientos y, sobre todo, sus horizontes geográficos. Con todo, la circulación de textos entre los distintos espacios ibéricos, como es obvio, no se restringió a los intercambios epistolares. Los libros de devoción y los escritos doctrinales tuvieron asimismo un particular protagonismo en los viajes oceánicos de españoles y portugueses, como muestra el estudio de Carlos Alberto González Sánchez. En el mismo, no insiste sobre el análisis en torno a los acervos de libros que como mercancía o equipaje circulaban entre la metrópoli y los espacios coloniales, sino que, centrándose en un aspecto menos evidente, examina su consumo y, en concreto, los usos que los religiosos daban a esos textos devotos y doctrinales, haciendo de ellos instrumentos recurrentes en la actividad de proselitismo y consuelo que, a modo de misiones náuticas, solían desarrollar en el curso de estas travesías.

El viaje, los escritos y los textos que transitaban entre varios mundos no dejan de ser asimismo objeto de análisis en el ensayo que nos ofrece Ángela Barreto Xavier, en el que, con todo, la autora adopta una perspectiva distinta e historiográficamente novedosa: la de aquellos religiosos que, originarios de los contextos coloniales, se trasladaban a los centros europeos (Lisboa, Madrid, Roma) con el objeto de hacer valer los intereses de sus grupos y corporaciones ante el monarca o el pontífice. Xavier no sólo pone de relieve el peso que estos sujetos, por medio de sus escritos,

tuvieron –también en el imperio portugués– en la articulación de discursos de tenor criollista. Examina además el lugar que la escritura ocupó en la propia experiencia del viaje a Europa, subrayando al mismo tiempo como éste servía a menudo de marco en el que los religiosos desplegaban estrategias editoriales con las que dar a estampa textos –propios o de sus correligionarios– que habían traído con ellos desde las periferias del imperio.

En este sentido, el ensayo de Ângela Barreto Xavier permite que nos adentremos en un terreno no siempre bien conocido como es el de los contextos que rodeaban la producción y el comercio de los impresos de carácter religioso. En realidad, varias de las cuestiones que se plantean a este respecto son objeto de atención en los otros dos estudios que conforman esta primera parte del volumen. En su artículo, Fernando Bouza considera un aspecto escasamente explorado por la historiografía como es el papel que desempeñaron los costeadores en la edición de textos religiosos. Su análisis permite poner de relieve, tanto el afán mercantil que solía rodear las iniciativas de estos agentes, como su capacidad para intervenir sobre los procesos editoriales e, incluso, sobre el nada desdeñable mercado del libro religioso. Al hilo de esta cuestión, que viene a recordarnos la dimensión comercial y económica que necesariamente también rodeaba la circulación de estos impresos, Bouza examina la participación que los propios regulares tuvieron en dicho mercado, llegando a movilizar en ocasiones importantes y valiosos acervos librescos. Desde una óptica diferente, el trabajo de Federico Palomo, centrado en la figura de Fr. Apolinário da Conceição, analiza las prácticas escritas de los franciscanos portugueses y su participación en los contextos eruditos del siglo XVIII. Pero, sobre todo, incide sobre un terreno como es el de la edición y la circulación impresa en un ámbito como el portugués y el luso-americano. En este sentido, la trayectoria del religioso analizado, entre Lisboa y Río de Janeiro, permite poner de relieve, por un lado, la implicación –escasamente conocida y estudiada– de las elites coloniales brasileñas en el patrocinio de ediciones de textos devotos; por otro, descubre un singular mercado paralelo de libros impresos, restringido a clérigos y religiosos.

La segunda parte del volumen, bajo el epígrafe *Memoria, erudición y saberes del mundo*, reúne otros cinco estudios que, siendo diversos en los objetos que analizan y en las cuestiones que plantean, ahondan todos ellos en el ámbito específico de las prácticas escritas y eruditas de quienes conformaban esa amalgama social y culturalmente múltiple que era el clero ibérico altomoderno. En este sentido, el ensayo de Antonio Castillo comienza situándonos en el mundo conventual femenino de la contrarreforma, que, de hecho, constituyó un espacio privilegiado para la escritura de mujeres durante los siglos XVI y XVII. Castillo incide así sobre un aspecto que, en los últimos años, no ha dejado de despertar el interés de los investigadores, pero lo hace desde la perspectiva, menos frecuente, de las prácticas epistolares que marcaron la actividad escritora de muchas monjas. Su análisis le lleva a establecer modelos diferenciados, en los que la carta se destinaba a la comunicación entre las comunidades de religiosas o, por el contrario, asumía esencialmente funciones espirituales.

Junto al papel de la cultura epistolar, las formas de memoria –como ya hemos señalado– no dejaron de ser asimismo un ámbito en el que, tanto mujeres como

hombres vinculados a la institución eclesiástica, desarrollaron una intensa actividad literaria y erudita. En este sentido, el género cronístico es objeto de particular atención en el estudio de José Luis Betrán, dedicado a la producción jesuita relativa a su presencia en las regiones de la frontera amazónica. Betrán no sólo sitúa el conjunto de estas crónicas, que mayoritariamente corrieron manuscritas, en el contexto más amplio de la literatura misional, como analiza las estrategias narrativas que se movilizaban en la composición de estos textos, ordenados principalmente a servir de instrumento para la edificación y la propaganda.

Una visión distinta y singular de estas prácticas memorísticas es la que aporta Rodrigo Bentes Monteiro al analizar los usos eruditos que el oratoriano, académico y bibliófilo portugués, Diogo Barbosa Machado, hizo de determinados productos editoriales como los retratos grabados y los folletos, reuniéndolos en sendas colecciones, hoy conservadas en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Sin dejar de señalar su carácter único y original, el estudio considera las lógicas de forma y contenido que Barbosa Machado imprimió a ambos conjuntos documentales, poniendo así de relieve la operación discursiva e historiográfica que los habría animado, destinada a articular una historia de la monarquía portuguesa y de sus conquistas, pauta por las figuras de sus soberanos.

Las prácticas memorísticas están aún presentes en el estudio de Zoltán Biedermann, que nos hace regresar al análisis de la crónica misionera de la mano de un clásico, Fr. Paulo da Trindade, y del texto que consagró a la presencia de los franciscanos en la India portuguesa y Ceilán. Su original lectura del relato, sin embargo, destaca la escasa atención que, en contraste con los textos misioneros de otros autores coetáneos, se daría al saber geográfico en la economía narrativa y simbólica de esta crónica, en la que el espacio, apenas presente, quedaba supeditado a una lógica temporal, regida por la historia bíblica y misionera. Lejos de interpretar esta estrategia bajo el prisma de una escritura “franciscana” y arcaizante, Biedermann la sitúa en el marco de las disputas que enfrentaron a religiosos seráficos y jesuitas en la India de inicios del siglo XVII, poniendo de relieve el significado retórico que, frente al espacio, adquiriría el tiempo a la hora subrayar las raíces históricas – sagradas – de la presencia franciscana en Asia.

En realidad, el debate en torno al lugar que la experiencia y la observación misioneras ocuparon en la producción de los saberes del mundo durante los siglos modernos centra el análisis del último de los ensayos reunidos en el presente volumen, consagrado a los escritos misioneros sobre China. Antonella Romano, sin dejar de considerar los contextos geopolíticos (de creciente competencia entre el papado y las monarquías ibéricas) de la época, examina aquellos elementos que, a la largo de la segunda mitad del siglo XVI, contribuyeron a la configuración en el mundo letrado europeo de un conocimiento sobre China, en el que ésta aparecería como un universo complejo, refinado y, sobre todo, cultivado y civilizado, a pesar de su desconocimiento de la revelación. Para su reflexión, Romano toma como base tres empresas editoriales distintas, que representarían tres hitos dentro este proceso y que, entre las tres, cubrirían cincuenta años de profundas transformaciones en las relaciones entre Asia y Europa, en los que Roma acabaría imponiéndose al mundo ibérico como centro de producción del saber sobre China y en el que los jesuitas,

gracias a su empeño en el aprendizaje de la lengua, contarían con un elemento añadido de legitimación en su experiencia del mundo chino.

El trabajo de Antonella Romano encierra así el presente volumen, por medio del cual se ha pretendido llamar la atención sobre la cultura intelectual y las prácticas escritas de clérigos y religiosos en espacios como los ibéricos de la época moderna, profundamente marcados por los criterios del catolicismo postridentino, pero también por experiencias imperiales que, teniendo en el clero a uno de sus principales actores, contribuyeron de forma determinante al conocimiento moderno del mundo y a los procesos que propició la llamada primera mundialización. Antes de finalizar estas líneas, no quisiera dejar de mostrar mi agradecimiento a los autores que han contribuido mediante sus ensayos a dar forma al presente monográfico y que, desde el inicio, mostraron interés por la idea que lo animaba y disponibilidad para participar en su realización. Mi reconocimiento se extiende asimismo a la dirección y el consejo de redacción de *Cuadernos de Historia Moderna* que no sólo me han permitido coordinar el presente volumen, como han acompañado en todo momento su desarrollo, mostrándose siempre solícitos en acudir a cuanto les hemos requerido durante el proceso de recepción, evaluación y, finalmente, de edición del monográfico. No puedo sino agradecer también la ayuda de los varios expertos que han participado en la evaluación de los trabajos, cuyos comentarios y apreciaciones, sin duda, han contribuido a mejorarlos en la forma que ahora se publican. No cabe finalizar sin reconocer asimismo el esfuerzo y esmero de quienes han colaborado como traductores de varios de los textos aquí incluidos, la generosa ayuda de Zoltán Biedermann y Duarte Ferreira a la hora de revisar los *abstracts* en inglés de los artículos y, ciertamente, el cuidado de Ana Moreno Meyer en las tareas de edición que han dado curso a estas páginas.