

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

**EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE JOSÉ MANUEL PERAMÁS EN SU
OBRA LA REPÚBLICA DE PLATÓN Y LOS GUARANÍES**

Tesis que para optar por el título de
Licenciado en Filosofía
presenta

OMAR VELASCO ORTIZ

Asesor: Dr. Enrique Téllez Fabiani

Ciudad Universitaria, CD. MX.

Noviembre de 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**El pensamiento filosófico de José
Manuel Peramás en su obra
*La república de Platón y los
guaraníes***

OMAR VELASCO ORTIZ

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, mi mamá Lulú y mi papá Adolfo, a quienes les debo todo: mi hogar, mi familia, la vida. Mi más profunda gratitud por su cariño, su paciencia, su apoyo incondicional y su sacrificio; pues de no ser por ello me habría sido imposible concluir mi carrera universitaria y aún más este trabajo, que sólo ellos saben cuánto me ha costado terminar.

A Enrique Téllez, por sus valiosas enseñanzas, por haber aceptado dirigir este proyecto, por darme completa libertad para realizarlo y por haberme acompañado durante el proceso de investigación y de escritura.

A Mario Ruiz, María del Rayo Ramírez, Rafael Mondragón y Héctor Luna por haber aceptado ser mis sinodales, por haber leído atentamente mi trabajo y por haberme ayudado a mejorarlo con sus comentarios y observaciones.

A María del Rayo Ramírez, nuevamente, por ser mi maestra en el aula y fuera de ella, por haberme prestado un espacio en el UACM para avanzar en este proyecto y por permitirme ser parte del Grupo de Investigación de Filosofía e Historia de las Ideas «O inventamos o erramos», con cuyos miembros he tenido grandes experiencias, producto de nuestra locura rodriguista.

A Ana Luisa Guerrero, por todo lo que he aprendido con ella, por haberme prestado un espacio en el CIALC para avanzar en este proyecto y por permitirme ser parte del Seminario Permanente de Filosofía Política de los Derechos Humanos, en cuyas sesiones no he dejado de expandir mis horizontes.

A mis amigos/as y mis compañeros/as que tuvieron la gentileza de escucharme durante este largo proceso.

A mis hermanas, por compartir la vida o simplemente para no olvidarlas.

Y, finalmente, a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras, por haber garantizado todo lo que en estos tiempos demanda el privilegio de estudiar una licenciatura en filosofía.

SUMARIO

PRÓLOGO.....	11
--------------	----

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1: CUESTIONES PRELIMINARES

1.1. Vida de Peramás.....	23
1.2. Obra de Peramás.....	33
1.3. Lectores y lecturas de la obra de Peramás.....	52
1.4. Nuestra hipótesis de lectura.....	62

CAPÍTULO 2: PRIMERA APROXIMACIÓN A LA REPÚBLICA DE PLATÓN Y LOS GUARANÍES

2.1. Naturaleza discursiva de <i>La república de Platón y los guaraníes</i>	67
2.2. Cuestiones bío-bibliográficas de <i>La república de Platón y los guaraníes</i>	85

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3: SEGUNDA APROXIMACIÓN A LA REPÚBLICA DE PLATÓN Y LOS GUARANÍES

3.1. La comparación.....	105
3.2. Los destinatarios imaginarios de Peramás.....	127
3.3. La interpretación de la filosofía platónica de Peramás.....	140

CAPÍTULO 4: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE PERAMÁS

4.1. Pensamiento histórico-filosófico.....	159
4.2. Pensamiento político-filosófico.....	191
4.3. Pensamiento económico-filosófico.....	213

EPÍLOGO.....	241
--------------	-----

FUENTES CONSULTADAS.....	245
--------------------------	-----

ÍNDICE GENERAL.....	265
---------------------	-----

Hay tres modos de leer un libro.

1°

Salteando, con el índice á la vista, para no leer sino lo necesario — esto es *registrar*: solo los sabios leen *registrando*, porque saben mucho. Un botanico consumado no se detiene a examinar todas las flores de un campo, sino las que fijan su atencion por alguna rareza.

2°

Empezando por los últimos capítulos, cuando la obra consta de una série de hechos: este modo pertenece á los que conocen la materia, y solo buscan lo nuevo que pueda habersele añadido.

3°

Empezando por el principio, así deben leer los que saben poco, ó los que, sabiendo mucho, quieren criticar las proposiciones ó el método.

También hay 3 modos de dar su parecer aprobando, reprobando ó despreciando

1° antes de leer;

2° despues de haber leído, sin reflexionar, y

3° despues de haber leído reflexionando.

SIMÓN RODRÍGUEZ,
*El libertador del mediodía de América y sus
compañeros de armas, defendidos por un
amigo de la causa social*

PRÓLOGO

I.

Leer es resucitar ideas en el papel: cada palabra es un epitafio: llamarlas a la vida es una especie de milagro, i para hacerlo es menester conocer los espíritus de las difuntas, o tener espíritus equivalentes que subrogarles: un cuerpo con el alma de otro, sería un disfraz de carnaval; i cuerpo sin alma, sería un cadáver.

SIMÓN RODRÍGUEZ,
Extracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana

No hay libro absolutamente bueno ni absolutamente malo para todos. El gusto, las opiniones del lector, y el estado de sus conocimientos influyen en la suerte de las obras; por mas que la verdad las recomiende, ó las circunstancias las protejan—por mas contrarias que sean á los intereses del fuerte, ú opuestas á las ideas reinantes.

SIMÓN RODRÍGUEZ,
Sociedades americanas en 1828

Como sabrá el lector, un prólogo es un escrito preliminar, un texto que no forma parte del discurso principal porque está fuera de él antecediéndolo. Cuando es el autor mismo quien lo redacta, como ocurre en este caso, la experiencia de su escritura tiene cierta carga de ironía porque el escritor culmina su discurso con él, pero debe aparentar ante la mirada del lector que con él apenas lo está comenzando. Resulta un tanto contradictorio que el discurso prologal pretenda dar término al proceso de escritura y que pretenda, a su vez, dar inicio al proceso de lectura. Es esta la ambigua situación en la que nos encontramos y de la cual nos queremos aprovechar. Así que a continuación expondremos lo que no pudimos dejar por escrito en el texto mismo, pero no para continuar su escritura, sino para inaugurar su lectura. Es por ello que este prólogo, a diferencia de casi la totalidad de la tesis, está dedicado enteramente al lector.

El pensamiento filosófico de José Manuel Peramás en su obra La república de Platón y los guaraníes es el título que hemos elegido para este trabajo. Podemos decir con seguridad que no es el más ingenioso, el más bello, el más elegante o el más provocativo, pero es el mejor título que pudimos concebir para esta tesis que se ocupa de un autor y de una obra prácticamente desconocidos para los estudiosos de la filosofía en general y de la filosofía hispanoamericana en particular. Este título nos pareció adecuado porque refleja a la

perfección la hipótesis, con la cual hemos intentado englobar, quizá sin éxito, todo lo que en este trabajo analizamos y exponemos. Antes de explicar con detalle dicha hipótesis juzgamos pertinente exponer brevemente el origen de nuestro proyecto de investigación, los principales cambios que sufrió y su íntima relación con nuestro proceso de formación intelectual.

Después de haber ingresado a la licenciatura tardamos dos años en comprender que saber leer es una condición indispensable para poder estudiar y hacer filosofía. Por ello, a partir de entonces nos dimos a la tarea de recolectar métodos, técnicas y hábitos que nos permitiesen ser buenos lectores. El inicio de esta búsqueda coincidió con nuestro descubrimiento de la existencia de la filosofía latinoamericana, la cual nos atrajo de inmediato por su irrenunciable compromiso con su realidad política, económica y social. Así fue como el cruce de estas dos directrices se convirtió en la cruz del sur que ha guiado y sigue guiando nuestro viaje intelectual.

Ahora, cuatro años más tarde, nos hemos dado cuenta de que toda la realidad, y no únicamente los textos, es susceptible de ser leída, es decir, nuestra cruz se ha hecho aún más brillante. De haber comprendido esto cuando iniciamos la preparación de nuestro proyecto de tesis inicial, allá por el 2015, habríamos continuado con el tema que originalmente habíamos elegido, a saber, las reducciones jesuíticas-guaraníes. Este primer proyecto naufragó porque no contábamos con las herramientas metodológicas necesarias para desarrollarlo. Sin embargo, muchos de sus elementos lograron sobrevivir y encontrar refugio en el presente trabajo.

Al reunir la bibliografía obligada para estudiar las misiones paraguayas encontramos *La república de Platón y los guaraníes* (de aquí en adelante RPG). Desde el principio nos pareció una obra sumamente curiosa porque se distinguía notablemente del resto de los textos que habíamos revisado. Por esta razón decidimos leerla detenida y escrupulosamente. Esta lectura nos permitió formular la hipótesis central de nuestro trabajo, según la cual, la RPG es un texto que admite ser leído filosóficamente.

La naturaleza de esta hipótesis es bastante singular. No es una hipótesis descriptiva o explicativa porque no busca dar cuenta, ni pretende dar razón de la RPG o del pensamiento filosófico de su autor. Es más bien interpretativa, porque pretende descifrar su sentido, porque propone una posible lectura. Se trata, entonces, de una hipótesis hermenéutica.

Naturalmente, no somos los primeros en proponer dicha hipótesis de lectura, pero sí los primeros en justificarla y demostrarla con la seriedad y la exhaustividad que merece. Es por ello que la presente tesis tiene como tema y objetivo principal la exposición misma de nuestra lectura filosófica de la RPG. Mediante esta exposición pretendemos justificar y demostrar simultáneamente nuestra hipótesis hermenéutica. Alrededor de este tema y de este propósito giran nuestra crítica y nuestro distanciamiento de otras lecturas de la RPG y todos los temas, asuntos, cuestiones y demás agregados que, a nuestro juicio, sirven para nutrir y robustecer nuestra interpretación. Así pues, este trabajo debe considerarse como un escrito estrictamente monográfico.

No es nuestra intención argumentar que la RPG debe considerarse una obra filosófica y a su autor como un filósofo. Esta manera de entender la producción filosófica nos parece absurdamente restrictiva, pues simplifica la gran diversidad de modos y maneras en los que se ha producido filosofía en todos los tiempos y en todos los lugares. Desde nuestro punto de vista, Peramás hace filosofía sin necesidad de ser un filósofo consumado y su obra tiene elementos filosóficos que subyacen, fundamentando y estructurando, su contenido sin que esto signifique que sea un texto pura e inequívocamente filosófico.

Tampoco es nuestra intención consagrar nuestra lectura como la única o la mejor lectura posible. Nuestras pretensiones son mucho más modestas, pues nos conformamos con que nuestra exposición salve del profundo olvido en el que se encuentran la RPG y su autor. Es más, invitamos al lector que conoce la RPG o al que se anime a conocerla a que confronte y critique todo lo que aquí consignamos, pero no sin saber por qué la interpretamos como lo hicimos.

La lectura de un texto que no sólo es filosófico y que, por tanto, es más que filosófico, exige implementar estrategias hermenéuticas un poco distintas a las que suelen utilizar los estudiosos profesionales de la filosofía. Por ello, es necesario aclarar los criterios y las pautas que dan soporte y mantienen a flote nuestra interpretación. En pocas palabras, es la historización de las ideas y del pensamiento de nuestro autor, el principio hermenéutico fundamental que gobierna toda nuestra lectura de la RPG. Por lo cual, el presente estudio monográfico tiene como cardinal sostén y asiento nuestra muy personal preocupación por historizar la filosofía, por exhibir su innegable historicidad.

Dicho principio rector nos ha hecho sospechar que los textos adquieren su significación más profunda gracias a factores “extratextuales” o que, de cierta forma, todo texto tiene una función epifánica, debido a que en ellos se revela, se manifiesta o se hace presente algo que a primera vista parece serles completamente ajeno y extrínseco: el contexto desde el cual fueron escritos y el contexto desde el cual serán leídos. En este sentido, los textos no son unidades discursivas autónomas y autosuficientes, sino trozos o fragmentos de totalidades significativas mucho más vastas de las cuales forman parte.

No cabe duda de que al interior de la RPG, como en todo texto, es posible rastrear redes, líneas o directrices de coherencia y cohesión que le brindan homogeneidad lógica y semántica. Sin embargo, consideramos que su sentido más profundo no radica en estos elementos “intratextuales”, sino en las relaciones que tiene con el complejo entramado simbólico, cultural, intelectual, político, económico y social en el que está inscrita.

Si en la actualidad la RPG y el pensamiento filosófico peramasiano que alberga tienen alguna valía, definitivamente está dada por la ineludible relación que tienen con el contexto histórico que les dio origen. La RPG es importante porque refleja varios temas, discusiones y problemas propios de los círculos intelectuales y los universos discursivos del siglo XVIII europeo-americano. La importancia del pensamiento filosófico peramasiano reluce únicamente cuando es contextualizado; sólo así puede defenderse que Peramás haya sido un autor que se esforzó por comprender parte de la realidad cultural, política, económica y social que le tocó vivir.

La RPG, y por añadidura el pensamiento filosófico de su autor, posee, gracias a ese inexpugnable vínculo con su contexto, una gran condensación de sentido, una saturación significativa, que dificulta su desciframiento porque acrecienta la distancia histórica que la separa de nosotros, sus lectores. La única manera que encontramos para disminuir esa lejanía, potencialmente abismal, fue mediante su historización, es decir, a través de la comprensión de los círculos discursivos, los universos de sentido o las totalidades de comunicación en las que se circunscriben la obra y el pensamiento de Peramás.

Si algún mérito tiene nuestro trabajo es haber evidenciado las distintas conexiones que la matriz significativa de la RPG tiene con sus circunstancias y con su contexto; cuyo descubrimiento nos exigió cubrir una cuota mínima de esfuerzo y dedicación que la gran mayoría de los lectores que hasta ahora había tenido no estuvieron dispuestos a pagar. Si en

algún punto nuestro trabajo merece ser continuado o criticado debe ser en torno a la contextualización de la RPG que hemos propuesto porque con seguridad es en ella donde patentemente se manifiestan nuestros mejores aciertos y nuestros peores errores.

Todo proceso de lectura es, en el fondo, un proceso de comunicación, traducción y desciframiento, por lo cual, es inevitable que una parte del mensaje que los autores emiten en sus obras se pierda o se distorsione cuando es recibido por sus lectores. En nuestro caso, hemos optado por historiar la obra, las ideas y el pensamiento filosófico de Peramás para reducir al mínimo posible esa inevitable pérdida de sentido. La lectura historizada o la interpretación historizante, es la manera más justa, respetuosa y responsable que encontramos de manejar la obra peramasiana.

No obstante, nuestra lectura de la RPG no jura fidelidad absoluta a su sentido prístino ni mucho menos a la intención comunicativa original de Peramás, pues incluso podría decirse que en los mejores momentos de nuestro trabajo llegamos a traicionarlos. Este proceder, que a algunos les parecerá condenable, queda plenamente justificado por el hecho de que el sentido de una obra parece estar destinado a desobedecer los designios de su autor, es decir, a desbordar los límites que este con toda su voluntad pretende imponerle.

Nuestra interpretación del texto peramasiano no se limita a revelar lo que su autor quiso decir, pues de cierto modo, Peramás, como todos los autores, no es dueño absoluto de sus palabras. Así como la lengua es un tesoro sobre el cual todos tienen derecho; asimismo las obras tienen cierta independencia con respecto a sus autores. La RPG es un objeto autónomamente significativo porque permite a sus lectores otorgarle nuevos sentidos, insospechados por su autor.

A esto se debe que la valoración de una obra dependa de cómo y para qué es leída; a eso se debe que su pertenencia o su actualidad no sean características intrínsecas, sino que dependan de, y sean relativas a, el tipo de persona que la juzga. Por ello, no intentamos convencer al lector de la importancia que la RPG pueda tener, mucho menos de que nuestro texto la tenga. Simplemente, no desistimos de exponer las principales razones que tenemos para considerarla cuando menos filosóficamente interesante. Estas razones son, por extraño que parezca, la comprobación de nuestra hipótesis de lectura, es decir, los frutos que ella nos ha permitido cosechar.

II.

Cajón de sastré

No hay índice que no lo sea —y un prólogo, bien hecho, es un índice razonado: toda obra es un compuesto de piezas análogas, y de algunas desemejantes, *al parecer* pero que son auxiliares por ciertos aspectos [...] se compone de *retazos* la obra, es cierto; pero todos son del cajón del *sastré* que la ha hecho, y, para acomodar y cortar, ha tomado medida

SIMÓN RODRÍGUEZ,
Sociedades americanas en 1828

Si la obra interesa, la lectura no puede ser seguida: por eso se dividen los escritos en Párrafos, Artículos i Capítulos, que son *reposos de la atención*. Pensamos como comemos— tomando tiempo para decir. No es posible estar, todo un día, leyendo sin cesar; ni, por espacio de una hora, pensando sin distraerse: los ojos se cansan de descifrar, y la mente de comprender.

SIMÓN RODRÍGUEZ,
Sociedades americanas en 1828

Todos los fragmentos de esta tesis (sean partes, capítulos, secciones, apartados o subapartados) tienen una coherencia interna que permite leerlos de forma más o menos independiente. Y, además, todos ellos, en mayor o menor medida, están en relación con el todo y conectados entre sí. Es tarea de este prólogo explicar la unidad semántica de esos fragmentos, la relación que cada uno tiene con la idea principal y las principales conexiones que tienen entre ellos —las demás se expondrán en el cuerpo del trabajo—.

La conexión más general se da entre las dos partes que conforman el escrito. Mientras que la primera parte tiene una función netamente introductoria porque no entra en materia y porque sólo sirve para preparar la exposición principal; la segunda, funciona como desarrollo y conclusión porque contiene los componentes filosóficamente más sustanciales de esta tesis. Debido a esto cada capítulo está basado en los capítulos que le preceden y es apoyo de los capítulos que le prosiguen.

Las divisiones más sustanciales, aquellas que reflejan claramente el contenido de este texto, son las secciones que conforman a cada capítulo y no los capítulos mismos. Estas secciones son las unidades de sentido elementales que nuestro proceso de investigación nos permitió confeccionar. Así pues, la capitulación es valiosa únicamente porque clasifica y ordena estos bloques semánticos básicos.

Primer capítulo

Las cuestiones que abordamos en este capítulo son preliminares porque no están relacionadas directamente con la exposición de nuestra lectura filosófica de la RPG, pero sí lo están de manera indirecta porque son imprescindibles para llegar a ella. Quién es José Manuel Peramás, qué tipo de obras escribió, cómo se han leído esas obras y cuáles son las características de nuestra propia lectura, son cuestiones que están a la puerta, es decir, que están antes del inicio mismo.

La primera sección es un escrito sobre la vida de nuestro autor que tiene como principal objetivo recrear el contexto personal, histórico, intelectual y político desde el cual y para el cual escribió. Además, buscamos esclarecer algunos de los intereses, motivaciones, propósitos y circunstancias de su formación humanista y de su pensamiento filosófico.

La segunda sección es un estudio sobre su producción literaria cuyo propósito central es describir en líneas generales el contenido de cada una de sus obras. Con ello, esperamos mostrar las continuidades y las rupturas temáticas, problemáticas y estilísticas que existen entre ellas; y así, perfilar a Peramás como un escritor versátil, no especializado en redactar textos filosóficos.

En la tercera sección exponemos toda la información que pudimos recopilar acerca de los lectores dieciochescos y decimonónicos de la obra de Peramás en general y de la RPG en particular. También ensayamos una sistematización de las diferentes lecturas que se han realizado de los textos peramasianos durante todo el siglo XX y lo poco que va de este. Esta historia de las lecturas de la RPG puede tomarse como una especie de “estado de la cuestión”.

Finalmente, la cuarta sección está destinada a explicar detalladamente la hipótesis de lectura que estructura todo el trabajo.

Segundo capítulo

Este capítulo es propiamente el inicio de nuestra exposición. Se trata de una aproximación filológica a la RPG que intenta mostrar, sin entrar de lleno a su contenido, que no es una obra totalmente filosófica.

En la primera sección nos ocupamos de la naturaleza discursiva del texto de Peramás. Hacemos una revisión de la labor documental de la Compañía de Jesús y de la producción textual de los jesuitas en torno al Paraguay para evidenciar las condiciones bibliográficas

que hicieron posible la aparición de la RPG y para argumentar que su riqueza discursiva la convierte en una obra única en su género.

En la segunda sección abordamos la importante cuestión sobre las fuentes que utiliza Peramás para escribir su obra. Elaboramos una clasificación de la gran diversidad de autores que utiliza para así comprender las tradiciones y las redes intelectuales a las cuales recurre, y con las cuales dialoga, nuestro jesuita.

Tercer capítulo

En este capítulo comenzamos a analizar el contenido de la RPG. Se trata de una aproximación isotópica porque examina los tres principales tópicos o líneas de sentido que estructuran y le dan homogeneidad semántica a la RPG: el método comparativo, los destinatarios a los que Peramás dirige su obra y su manejo de la filosofía platónica.

En la primera sección analizamos el papel retórico-discursivo y metódico-epistemológico que tiene la comparación en el texto y en el pensamiento de Peramás. Exponemos las razones por las cuales en nuestra lectura no privilegiamos el paralelo entre las misiones guaraníes y la república platónica. Examinamos, también, el papel que tienen la legislación de Licurgo, la *Germania* de Tácito y los *Hechos de los apóstoles* en la interpretación peramasiana de las reducciones paraguayas.

En la segunda sección tratamos de averiguar la identidad de los destinatarios de la RPG. Básicamente argumentamos que los “filósofos liberales” –como Peramás llamaba a sus interlocutores imaginarios– son principalmente los franceses ilustrados del XVIII.

Y, por último, en la tercera sección nos enfocamos en el modo en que Peramás usa e interpreta a Platón. Escribimos sobre el conocimiento y el dominio que este jesuita tenía de las ideas filosóficas platónicas, sobre el papel que les da en el paralelo con las reducciones de Paraguay, sobre cómo las cristianiza y sobre las críticas que les hace.

Cuarto capítulo

Este último capítulo es el momento culminante y conclusivo del trabajo porque retoma todo lo dicho en los capítulos precedentes. Es una exposición sistemática y condensada del pensamiento filosófico cristiano de Peramás en torno a las misiones jesuíticas-guaraníes.

La primera sección incluye todo lo relacionado con el pensamiento histórico-filosófico de nuestro autor. Exponemos el relato histórico que enmarca toda su reflexión acerca de los pueblos guaraníes con el objetivo de destilar de él su postura histórica-filosófica, a la cual

le hemos dado el nombre de historicismo. Explicamos el antiprovidencialismo y el anti-etnocentrismo que se siguen de esta postura, cuya principal característica es la aceptación del cambio histórico. Señalamos su parentesco con la visión de la historia de Giambattista Vico y circunscribimos a Peramás dentro de la comunidad jesuita que criticó el eurocentrismo a finales del siglo XVIII.

En la segunda sección nos ocupamos del pensamiento político-económico de Peramás. Analizamos el contrareformismo y el conservadurismo de Peramás, es decir, tanto su defensa del *statu quo* y de la sociedad estamental como su crítica a los procesos violentos de cambio semejantes a la revolución francesa. También escribimos sobre la cuestión de la teocracia, que gira en torno al paternalismo jesuítico y al cristianismo que supuestamente regía la vida moral y política de los guaraníes.

Concluimos con la tercera sección, en la que presentamos las cuestiones económicas-filosóficas que el autor de la RPG llegó a abordar como la del trabajo; la del comercio y el intercambio; y la de la moneda, el dinero, el oro, la plata y el enriquecimiento. Pero, principalmente, desarrollamos la cuestión de la comunidad de bienes guaraní, la disputa hermenéutica en la que estuvo inmersa durante el siglo XVIII, la postura que Peramás tomó al respecto y las condiciones para su realización que este jesuita estableció.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

CUESTIONES PRELIMINARES

1.1. VIDA DE PERAMÁS¹

Ascendencia y primeros estudios

José Manuel Peramás y Guarro nació el 17 de marzo de 1732 en la ciudad de Mataró (Cataluña), ubicada en el noreste de la península ibérica. Fue el segundo hijo de Rafael Peramás y Vilapura, y María Teresa Guarro y Pi, –quienes aparentemente pertenecían a la “nobleza” catalana–², presidiéndole su hermano Miguel y siguiéndole su hermano Ignacio.³

¹ Es necesario comentar varios cuestionones sobre la biografía de nuestro autor: En primer lugar, hay que decir que su biografía más antigua puede encontrarse al comienzo de su *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, (pp. XVII-XXVII), bajo el título de “Josephi Peramasii vitæ synopsis”. Hasta la fecha no se sabe con certeza quién es el autor de ese valioso texto. Furlong se la atribuye al hermano de José Manuel, Ignacio Peramás. Cfr. Guillermo Furlong, “El autor de las Laudationes quinque, José Manuel Peramás, 1732-1793” en José Manuel Peramás, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1937, p. 6n. Pero, según Batllori, el historiador Lesmes Frías ha demostrado que el autor de la biografía no pudo ser Ignacio Peramás, sino Francisco X. Lampillas o Ignacio Puigserver (ambos jesuitas). Cfr. Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814*, Madrid, Gredos, 1966, p. 348n. En segundo lugar, hay que constatar que Furlong habla de otra biografía –supuestamente de la misma época– que, según él, escribió el P. José Ferrer, quien había vivido con Peramás. Aquí sus palabras: “La biografía escrita por Ferrer puede verse en el tomo manuscrito e inédito rotulado ‘Jesuitas Catalanes’, y que original se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona”. Furlong, *op. cit.*, p. 23. Sin embargo, Feile Tomes ha demostrado que el jesuita argentino estaba muy equivocado con respecto a este testimonio de la vida de Peramás: “De más está decir –escribe– que una afirmación de esa índole es absolutamente falsa: Ferrer Llopart (que pasó sus años de exilio en Roma) y Peramás –que se había instalado en Faenza, en el nordeste de Italia, en el 1768 y permaneció allí hasta su muerte en el 1793– no pudieron haber sido amigos entrañables, y de hecho está lejos de ser claro que se conocían siquiera; la biografía no se compuso en 1793, ‘poco después’ de muerto Peramás, sino varios años más tarde; y cuando sí se llegó a componer (probablemente a principios del siglo diecinueve) no lo hizo José Ferrer Llopart sino Ramón Diosdado Caballero, quien la publicó en su enciclopedia de 1814-16”. Maya Feile, *Dos manuscritos catalanes y dos Ferrer barceloneses: el caso de los MSS 541 y 543 del CRAI Biblioteca de Reserva*, p. 6. Y, en tercer lugar, hay que aclarar que, si bien la biografía de nuestro autor no puede estar completa sin los grandes acontecimientos históricos que marcaron su vida (como es el caso de la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios españoles en 1767 y su posterior supresión en 1773), no es nuestro objetivo hacer un análisis exhaustivo de ellos. Únicamente los abordaremos en la medida en que nos sean útiles para tener una mejor comprensión de su pensamiento

² Los Peramás fueron una importante familia mataroní de mercaderes. El abuelo de José Manuel, Francisco Peramás llegó a ser síndico de la Universidad de Mataró así como jurado y concejal de la ciudad. Cfr. Pere Molas y Ribalta, *Societat i poder polític a mataró. 1718-1808*, Barcelona, Editorial Rafael Dalmau, 1973. p. 42 y sobre todo Ramon Reixach y Puig, *Els pares de la república. El patriciat a la Catalunya urbana moderna. Mataró, s. XV-XVIII*, Mataró, Caixa D'Estalvis Laietana, 2006, pp. 248- 255. Sobre la importancia de la clase mercantil en dicha ciudad, dice Molas y Ribalta: “La qualificació del mercader era el màxim honor social que es podia aconseguir a Catalunya, dins els límits del “tercer estat”. A Mataró, l'adscripció a aquest grup social es recolzava més en el costum i en l'opinió que en una jerarquia rígidament establerta. Un primer

Cuando aún era niño su familia se trasladó a la ciudad de Cartagena (Murcia). En esta ciudad, Peramás tuvo su primer contacto con la Compañía de Jesús, pues fue en el colegio cartaginés de la orden donde comenzó su formación.

Una vez que se decidió por la vida religiosa se trasladó a su tierra natal para continuar con sus estudios. Del 13 de noviembre de 1745 al 12 de noviembre de 1747 realizó su noviciado en la ciudad de Tarragona (Aragón) –ciudad en la cual la provincia de Aragón tenía su noviciado–.⁴ Posteriormente llegó a Manresa para iniciar sus estudios literarios y humanísticos. Permaneció ahí durante tres años, “mostrando ya desde entonces su facilidad en el arte de escribir y su inclinación hacia la oratoria como a todo lo que tenía relación con los estudios humanísticos”.⁵

Estancia en la Universidad de Cervera

En 1750 se trasladó a Zaragoza, donde “con igual esfuerzo y no desigual éxito dedicó sus talentos al estudio de la Filosofía” hasta el año de 1752.⁶ Más tarde, volvió a su tierra para cumplir con su magisterio –etapa obligada en la formación de los jesuitas, previa al estudio de la teología– en la Universidad de Cervera. En esta universidad, el talentoso joven enseñó las letras humanas, las reglas de la retórica y los principios de la latinidad desde 1753 hasta mediados de 1754.

La estancia de Peramás en la Universidad de Cervera, nos explica Batllori, fue “de gran importancia para el desenvolvimiento literario del joven jesuita, que tenía que hacer brillar sus dotes de latinista en América y en Italia”.⁷ Sobre esta destacada universidad, escribe el propio José Manuel las siguientes líneas:

Cervera, en la cual acababa de fundar Felipe V, con munificencia realmente regia, un amplio y pulquérismo edificio para la instrucción de toda la juventud de Cataluña, habiéndolo dotado de óptimos profesores, siendo uno de ellos José Finestres, tan

pas vers la normalització d'aquest estament fou el privilegi de crear Mercaders, concedit a Mataró per Felip V en 1702”. Molas y Ribalta, *op. cit.*, p. 39.

³ Al igual que su hermano, Ignacio Peramás también se unió a la Compañía de Jesús y también fue enviado a territorio americano, pero en su caso fue a Quito (Ecuador).

⁴ Cfr. José Manuel Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, Buenos Aires, Huarpes, 1946, p. 238. Ahí mismo, Peramás rememora la antigua gloria de dicha ciudad: “Tarragona, la nobilísima e incomparable ciudad que no conoció rival en los tiempos de la República Romana y que se halla a unos días de distancia de Tortosa”.

⁵ Furlong, *op. cit.*, p. 7.

⁶ *Ídem.*

⁷ Batllori, *op. cit.*, p. 348.

consumado en derecho (según lo atestiguan sus obras publicadas), como en una moral intachable (punto primordial).⁸

Ciertamente, Cervera albergó a uno de los círculos más cultos de la España del siglo XVIII. Además de Finestres, muchas otras importantes figuras de la llamada “escuela de Cervera” impartieron clases en sus célebres aulas, todos ellos, destacados humanistas, eruditos, juristas, teólogos y filósofos.⁹ Sobre este auge intelectual, nos dice González-Agápito que “Homes formats, directa o indirectament, del poderós moviment cultural que tenia la seva seu en la Universitat de Cervera –que, encara que desplaçui a no pocs, formà la gens despreciable intel·lectualitat catalana del ‘Segle de les Llums’–”.¹⁰ También Arbo y Laird escriben que esta universidad era “known at this time for its progressive tendency in reconciling the ‘New Science’ of Descartes, Locke and Gassendi with the tenets of scholastic theology”.¹¹

Debido a que Cervera era una universidad pontificia y regia, los jesuitas no podían tener completo control sobre ella; sin embargo, la Compañía “tuvo gran influjo, principalmente en lo que se refiere a los estudios literarios, filosóficos y teológicos”.¹² Razón por la cual, Peramás consiguió llevar a cúspide sus habilidades como latinista, que después serían tan admiradas por sus hermanos de orden.

Viaje al continente americano y primeros años en la Provincia de Paraguay

A mediados de 1754 nuestro jesuita solicitó su traslado a las misiones del Paraguay; se le concedió y a finales del mismo año pasó por Barcelona, Mataró y Cartagena mientras se dirigía al Puerto de Santa María (Cádiz) para emprender su viaje trasatlántico.¹³ Sabemos que fue registrado en la Casa de Contratación de Cádiz el 13 de febrero de 1755 “para ser embarcado en cuanto fuese posible”. Así reza el registro: “En el despatx corresponent que

⁸ Peramás, *op. cit.*, p. 237. En efecto, en 1717, Felipe V, primer rey de España proveniente de la casa de Borbón, ordenó cerrar seis diferentes universidades catalanas para reunir las en un único edificio. Esto resultó muy benéfico para el desarrollo de la cultura catalana. Se eligió esa pequeña ciudad por la fidelidad que le había demostrado al rey en su lucha con el archiduque Carlos de Habsburgo durante la guerra de sucesión española.

⁹ Cfr. Batllori, *op. cit.*, p. 348. Este autor menciona a Lázaro de Dou, Gener, Aymerich, Allisa, Pou, Pos, Llampillas, Pla, Pratdesaba, los tres Masdeu y Gusta. Hay información de varios de ellos en *Ibíd.*, *passim* y en Jaume González-Agápito, *Bibliografía de Mataró: Els clergues del segle XVIII*, Barcelona, Editorial Rafael Dalmau, 1972, *passim*.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 16.

¹¹ Desiree Arbo y Andrew Laird, “Columbus, the Lily of Quito, and the Black Legend: The Context of José Manuel Peramás’ epic on the discovery of the new world: *De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio* (1777)”, *Dieciocho: Journal of the Spanish Enlightenment*, vol. 38, núm. 1, primavera, 2015, p. 9.

¹² Batllori, *op. cit.*, p. 347n.

¹³ Cfr. Furlong, *op. cit.*, pp. 7-8.

va expedirse, s'hi pot llegir: ‘José Peramàs. Estudiante. Natural de Mataró. De 22 años. Blanco, – poca barba, ojos y pelo negros’”.¹⁴ Zarpó rumbo a América junto a otros importantes jesuitas como Diego González, el padre José Jolis, misionero e historiógrafo del Chaco, y Bernardo Ibáñez, del que hablaremos más adelante.¹⁵

El 17 de julio de 1755, con veintidós años de edad, Peramás desembarcó en el Puerto de Buenos Aires (Argentina).¹⁶ Posteriormente, en septiembre, se trasladó a Córdoba de Tucumán (Argentina), donde estudió teología en el colegio local hasta finales de 1758.¹⁷ Por esa época se le encomendó, debido a sus habilidades latinistas, la redacción de las *Cartas Anuas* (1755-1758) de la provincia de Paraguay. Estas cartas fueron sus primeros escritos.¹⁸

Una vez realizada su tercera probación y recibida la orden sacerdotal, en 1758 fue asignado a la reducción de San Ignacio Miní en el alto Paraná. Sin embargo, sólo pudo estar

¹⁴ Ramón Salas i Oliveras, “Josep Manuel Peramá” en *Presencia mataronina al Rio de la Plata a les darreries del segle XVIII i primera meitat del XIX*, Mataró, Editorial Rafael Dalmau, 1977, pp. 15-16. Esta es la única descripción de nuestro jesuita con la que contamos.

¹⁵ Cfr. Guillermo Furlong, “Prólogo” en José Manuel Peramás, *La República de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946, p. 10. Más adelante hablaremos de Bernardo Ibáñez; así que, por el momento, basta con transcribir lo que nuestro autor escribió sobre él: “Por mi parte viví largo tiempo con aquel hombre y conocí de cerca su ingenio vehemente que carecía de equilibrio tanto para alabar como para vituperar”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, pp. 28-29.

¹⁶ Del cual escribió: “Aquello que llaman puerto nada tiene de tal pues se reduce a un lugar resguardado en medio del río y como a dos millas de la costa. Los porteños lo llaman ‘El Amarradero’. Aquí echan anclas los barcos de gran calado, y desde ellos se trasladan los pasajeros y son llevadas las mercancías a unos pontones o barcos pequeños”. Peramás citado en Salas i Oliveras, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷ Sobre esta época, también sabemos que Peramás solía llevar provisiones a los presos: “Yo era entonces estudiante de teología y fui designado para aquel servicio que efectuábamos unos y otros por turno”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 111. En torno a esas visitas, nuestro jesuita relata lo siguiente: “Allí me encontré con un hombre que pedía un libro que le hiciera más llevadero aquel triste ocio. Conté el caso al Rector Querini, el cual al instante me dio el áureo libro de Carlos Gregorio Rossignol que lleva el título: ‘Verdades eternas’, para que se lo llevara al día siguiente al volver a la cárcel”. *Ídem*. Este hecho le causó particular interés a Caturelli, a pesar de que no conoció la fuente directa, porque a su juicio le permitía echar luces sobre la figura de Manuel Querini. Cfr. Alberto Caturelli, “Los maestros de la primera mitad del siglo XVIII” en *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Argentina, Universidad del Salvador, 2001, pp. 73-91.

¹⁸ No hemos podido consultar estas cartas que, de acuerdo con Furlong y Salas i Oliveras, merecieron por su excelente estilo el elogio del historiador italiano Giulio C. Cordara, –conocido por su *Historia de la Compañía de Jesús*, publicada originalmente en italiano en 1750. (Obra que es citada por Peramás en el §87n de la RPG)–. Al parecer Peramás y Cordara mantuvieron una relación epistolar. Prueba de ello es que en la biblioteca del colegio jesuita de Málaga hay un ejemplar de las *Laudationes quinque* con una breve dedicatoria de Peramás al jesuita italiano: “Al P. Julio Cordara, Historiador de la Compañía de Jesús [residente en] Roma, - José Peramás, de la misma Compañía de Jesús”. Cfr. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, pp. 11-12 y 24; y Salas i Oliveras, *op. cit.*, p. 16. Es una lástima que no contemos con estas cartas (tampoco sabemos de nadie que las haya leído directamente y que nos pueda informar sobre su contenido), pues ellas serían de gran utilidad para la reconstrucción de las redes intelectuales en las que Peramás estaba inmerso.

con los indios guaraníes un periodo relativamente corto –no se sabe si tres años o año y medio–¹⁹, ya que fue requerido para ocupar las cátedras de Retórica y de Teología Moral en la Universidad de Córdoba del Tucumán y para ayudar a la labor pedagógica de los jesuitas en el Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat.

Estancia en la Universidad de Córdoba

De acuerdo con Peramás, el Colegio de Córdoba era “el máximo y principal de la Provincia” digno de ser llamado “el Alcalá de las Indias”.²⁰ Nuestro autor tenía un especial apego por este centro educativo: “por el afecto que tengo al Colegio de Córdoba –escribe–, donde me crié, quiero darte una noticia más individual”.²¹ Dicho colegio era el más importante de la región –que entonces incluía a las provincias de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay– debido a que estaba compuesto del Colegio Máximo de Filosofía y Teología – que tenía categoría de universidad real y pontificia–, del Noviciado, del Real Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat para externos y de ocho haciendas. Durante su estancia en Córdoba, el 21 de diciembre de 1765, realizó su cuarto y último voto.

Producto de su estancia en Córdoba fue la impresión en 1766 de su obra *Laudationes Quinque*, en la cual, Peramás homenaja al jesuita Ignacio Duarte y Quirós, fundador del Colegio de Montserrat. Esta obra tiene una gran importancia dentro de la historia

¹⁹ La mayoría de los autores dice que año y medio, pero hay quienes comentan que estuvo tres años. Sin embargo, nadie, incluyéndonos ofrece información contundente que pueda reolver el asunto. Independientemente de esto, parece ser que Peramás visitó itinerantemente las reducciones de Santa Fe, Tucumán, Salta y Jujuy. En algún lugar llega a decir “estaba yo una vez en este último”, refiriéndose al pueblo de San Ignacio Guazú. Es muy probable que también haya conocido el pueblo de Candelaria, pues este fue dibujado por él en *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*. Cfr. *infra*, ilustración núm. 7, p. 52. Lo cual no sería extraño porque en la Candelaria vivía el superior de todas las misiones guaraníes. Además de que la Candelaria era la capital política y religiosa del norte, mientras que Yapeyú la capital económica del sur. Asimismo, nuestro jesuita menciona varias veces esta reducción: en Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 90; en la RPG, §10 y §45; y en José Manuel Peramás, *Diario del destierro*, Trad. de Marta Elena Caballero, Córdoba, Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2008, §124.

²⁰ Así lo apoda, según Peramás, el Obispo de Tucumán Juan de Sarricolea y Olea en una carta de 1730 dirigida al papa Clemente XII. Sarricolea y Olea también habla en su carta del colegio de Montserrat, fundado en 1687. A este lo llama “Santuario de los colegios”. Por su parte Peramás lo llama “segunda Atenas”. Cfr. Peramás *Diario del destierro*, §114; Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 245n; y José Manuel Peramás, *Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio Duarte Quirós Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*, (Edición bilingüe y anotada de Marcela A. Suárez), Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005, pp. 29, 32, 92-93 y 216.

²¹ Cfr. Peramás, *Diario del destierro*, §115-§123. En estos parágrafos, nuestro autor habla en extenso de este colegio. En otro lugar relata que “aquel colegio que gozaba de los privilegios de Academia Pontificia y Real, contaba con unos cien estudiantes jesuitas, llegados unos, poco antes de Europa, habiendo estudiado los otros allí mismo carreras liberales”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 47. También cfr. José Ferrer, “Viaje y peripecias de los jesuitas expulsos de América” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 15, 1996, p. 151.

latinoamericana del libro, ya que es –junto con la *Instrucción pastoral del ilustrísimo señor Arzobispo de Paris, sobre los atentados hechos a la autoridad de la Iglesia por los decretos de los tribunales seculares en la causa de los jesuitas*; el *Manual de ejercicios espirituales para tener oración mental, compuesto por el padre Thomas de Villascastín, de la Compañía de Jesús, natural de Valladolid, dirigido a la reina de los Angeles, María Santísima Señora Nuestra*; y *Las reglas y constituciones que han de guardar los colegiales del Colegio Real de Nuestra S. de Monserrate*– una de las primeras impresiones realizadas con la primera imprenta de las antiguas Provincias de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay, la cual fue instalada en el Colegio de Monserrat en 1761.²²

Expulsión y retorno al viejo continente

El 13 de julio de 1767 llegó la noticia de la expulsión al Colegio de Córdoba, donde se encontraba Peramás y donde se leyó públicamente la *Pragmática Sanción* de Carlos III.²³ Los jesuitas permanecieron encerrados en el refectorio del Colegio por once días. Por órdenes de Francisco Bucareli, gobernador de Buenos Aires, un grupo de soldados escoltaron a los jesuitas del Colegio a la bahía de Barragán (Buenos Aires) para embarcarse rumbo a Europa. El trayecto de Córdoba a los navíos duró veintiocho días; y el trayecto para salir del Río de la Plata y llegar a alta mar, un mes con veinticuatro días. Peramás nos informa que los jesuitas que salieron del susodicho colegio eran: “sacerdotes 37, estudiantes 52, coadjutores 30, novicios 11, y por todos 130; pues se quedaban los Procuradores P. Antonio Miranda de Provincia, Hno. Antonio Castillo del Colegio, y al P.

²² Cfr. Enrique Martínez, “La colección de la imprenta jesuítica del Colegio de Monserrat” en José Manuel Peramás, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós*, Argentina, Universidad de Córdoba, 1937, pp. VII-XIV. En ese texto, Martínez Paz señala que “si los consideramos desde el punto de vista de la cultura general no cabe duda que no podemos atribuir a estos primitivos impresos de Córdoba un valor positivo; pero, apreciados en relación a nuestra propia cultura, son documentos históricos preciosos, reveladores de nuestras preocupaciones”. *Ibid.*, p. XIII.

²³ Cfr. *Pragmática sanción de su majestad en fuerza de ley para el extrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades, y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1767. La expulsión fue una medida de Carlos III para reforzar y centralizar su autoridad en la metrópoli y en sus colonias; así como para incautar todo el patrimonio de la Compañía –que no era poco–. La medida debe entenderse en el marco de lo que se conoce como las Reformas Borbónicas. Cabe señalar que, Carlos III no fue el primer monarca europeo en expulsar a los jesuitas de sus dominios. Antes que él, en 1759, el rey de Portugal ya lo había desterrado, gracias a la campaña antijesuita impulsada por Sebastião José de Carvalho e Mello, marqués de Pombal. También el rey de Francia Luis XV, primo hermano del rey español, ya había tomado esta medida en 1764.

José de la Torre por su alteración incurable de cabeza lo enviaron a su casa, que era en Córdoba”.²⁴

El 12 de octubre de 1767, Peramás, con treinta y cinco años de edad, inició su segundo y último viaje trasatlántico en la “Santa Brígida” –o como le decían los marineros: “La Venus”– junto a 234 jesuitas de la provincia del Paraguay. Entre ellos estaban Alonso Frías, Gaspar Pfitzer, Gaspar Juárez, Juan Escandón, Ladislao Orosz, Manuel Querini, Tomás Borrego, Pedro Juan Andreu y Tomás Falkner.²⁵ De acuerdo con Furlong, “Fue probablemente durante el viaje que redactó, o al menos en parte, su historia del mismo, conocido comúnmente con el título de *Diario o Annus Patiens*”.²⁶

El traslado de las Indias al puerto de Cádiz duró ochenta y cinco días. Tocaron puerto el 4 de enero de 1768. Después se trasladaron al Puerto de Santa María, donde permanecieron por algún tiempo –cinco meses y tres días para ser exactos–. Ahí vivió Peramás junto a otros jesuitas de todas las provincias en un hospicio hasta el 1 de marzo, día en que los jesuitas de la Provincia de Paraguay se trasladaron a la casa de Eguía. Posteriormente regresaron a Cádiz, donde permanecieron cuatro días más, para luego dirigirse a la isla de Córcega en “La Capitana”. Este viaje duró cincuenta y un días, ya que hicieron escala en Ayacio y San Florencio.

Al llegar a territorio corso se alojaron en Bastia, “en un lugar muy incómodo y angosto”. Sólo permanecieron allí por veintiséis días; pues en esos momentos la isla de Córcega era uno de los campos de batalla de la guerra entre corsos y galos. A finales de agosto de 1768, por órdenes del Capitán General francés Chauvelin, enviado desde Francia, se embarcaron jesuitas de todas las provincias en siete buques de carga rumbo a la península itálica.

Peramás, junto con 127 jesuitas paraguayos, salió de Bastia en “El Estado” y desembarcó en Portofino (Liguria).²⁷ A partir de ese punto, continuaron su viaje a pie; primero sobre la costa hasta llegar a Sestri –el recorrido desde la Bastia hasta esta ciudad duró dieciséis días–. Después se dirigieron tierra adentro hacia Faenza (Ravena), pasando por Parma²⁸, Regio y, seguramente, por Bolonia –ciudad en la cual residieron la gran

²⁴ Peramás, *Diario del destierro*, §49.

²⁵ Cfr. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁷ Cfr. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, pp. 226-227.

²⁸ En Parma, el Duque primo hermano de la reina de España, les facilitó carros, comida y “ocho áureos por cabeza” para que pudiesen completar el viaje hasta la región de Emilia-Romaña.

mayoría de los jesuitas expulsos—. ²⁹ Esto lo hicieron en trece días, por lo que llegaron a su destino el 3 de septiembre. La duración total del viaje fue exactamente de un año y sesenta y seis días, es decir, de catorce meses y medio.

Exilio en Faenza

En Faenza, el Conde Francisco Cantoni ofreció a los jesuitas una finca (granja o “palacio rural”) en las afueras de la ciudad que fue utilizada como casa de estudios. En ella, Peramás dio clases de retórica a un grupo de estudiantes a partir de noviembre de 1768³⁰: “El ardor literario [...] de aquel maestro atrajo la atención, repetidas veces, de los literatos italianos y de los aficionados a estudios clásicos”.³¹ Dicha casa estaba, nos cuenta Peramás, “situada en el otro lado del río [Lamone] en la mal llamada Faentina”, y en ella “concurrían los estudiantes de Teología, Filosofía y Retórica”.³²

De acuerdo con Furlong, “fueron esas cátedras hispano-italianas las que promovieron en Italia aquel período prolífico y glorioso en el que florecieron y se cubrieron de gloria Tiraboschi, Bettinelli y Zacarías, entre los italianos, y Millás, Lampillas, Juan Andrés y José Peramás entre los hispano-americanos”.³³ Sin embargo, esa “primavera intelectual” hispano-italiana fue interrumpida por la publicación del breve apostólico “Dominus ac Redemptor” el 21 de julio de 1773 en Roma. Con este documento el papa Clemente XIV declaró disuelta la Compañía de Jesús. A los jesuitas de Faenza les llegó la noticia el 25 del mismo mes gracias a Vidal de Buois.

Una vez disuelta la Compañía, los jesuitas se organizaron para vivir en pequeñas comunidades. Peramás formó parte de una de ellas, a la que pertenecían Iturri, Cardiel,

²⁹ En total fueron expulsados de las colonias americanas 2116 jesuitas: 553 de la Provincia de Nueva España, 202 de la Provincia de Quito, 204 de la Provincia de Santa Fe, 406 de la Provincia de Perú, 302 de la Provincia de Chile y 449 de la Provincia de Paraguay. Dicho sea de paso, Domingo Muriel –personaje que mencionaremos en repetidas ocasiones– llegó a Faenza el 17 de octubre de 1768 y a partir de entonces fungió como rector de los jesuitas que continuaron con la vida académica en el palacio del conde Cantoni: “En el tiempo en que entró el P. Muriel a su cargo –nos informa Furlong– constaba la Provincia de veinte comunidades, repartidas en otras tantas casas, de las que cinco estaban en Ravena, dos en Brishiela y *trece en Faenza*”. Guillermo Furlong, *Domingo Muriel*, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda./Facultad de Filosofía y Letras/Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, 1934, p. 18. Las cursivas son nuestras.

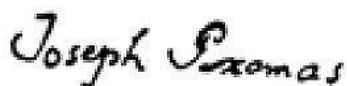
³⁰ Cfr. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque*, ...”, p. 19 y Salas i Oliveras, *op. cit.*, p. 18.

³¹ Furlong, “Prólogo”, p. 13.

³² Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 255.

³³ Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque*...”, p. 19.

Urrejola, Juárez, Aznar y los hermanos Villafañe³⁴: “Vivían juntos o en casas muy cercanas, reuníanse de continuo y sólo procuraban no llamar la atención de los profanos”.³⁵ Nuestro jesuita obtuvo en 1773 el cargo de capellán en un convento de Monjas. A partir de entonces, libre de sus obligaciones de la Compañía, dedicó su vida al estudio y a publicar varias obras en latín; pues –como bien señala Martín Morales– la disolución de la Compañía “podría ser considerada como la posibilidad que de hecho permitió la presencia y actividad de muchos jesuitas en el siglo de las luces”.³⁶



1. Firma de José Manuel Peramás. Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos*, Buenos Aires, Theoría, 1962, p. 340.

Esta última etapa de la vida de Peramás debe enmarcarse dentro del dinámico ambiente intelectual que se vivió en la península itálica durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los jesuitas hispanoamericanos llegaron a los Estados Pontificios.³⁷

No es casual que los jesuitas expulsos hayan producido tan abundante bibliografía sobre España y sobre América. Ciertamente, esto fue posible, en parte, porque en 1773 quedaron libres de sus obligaciones eclesiásticas. Pero, quizá uno de los factores más determinantes fueron las políticas culturales de Floridablanca –sobre las cuales volveremos en el cuarto capítulo–. Basta decir por ahora que “desde 1777-1778, se comenzaron a premiar de manera sistemática las obras de carácter apologético, doblando a sus autores la pensión vitalicia –que se les había concedido con la expulsión en 1767–”.³⁸ Por supuesto esto produjo que el número de obras enviadas a Madrid para su publicación aumentara: “Con el impulso de la campaña propagandística avalada por Floridablanca, –dice Guasti– se olvidó

³⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 20 y Salas i Oliveras, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 20.

³⁶ Martín Morales, “¿Guaraníes? No, aqueos. Una lectura de la obra de José Manuel Peramás; *De administratione Guaranica compárate ad Republicam Platoni commentarius* (1793)” en Perla Chinchilla (coord.), *Los jesuitas formadores de ciudadanos: La educación dentro y fuera de sus colegios, siglos XVI-XXI*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 212.

³⁷ *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* de Miguel Batllori sigue siendo el estudio más completo de la dinámica relación entre los jesuitas españoles (peninsulares y americanos) con la academia italiana (jesuita y no jesuita).

³⁸ Niccolò Guasti, “Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo” en Antonino de Francesco, Luigi Mascilli y Raffaele Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 97. “Además, –agrega Guasti– en Italia los jesuitas podían acceder de forma más directa al mercado editorial y periodístico europeo, en particular al suizo y alemán”. *Ibíd.*, p. 98.

la llamada *ley del silencio*".³⁹ Esta ley era parte de la *Pragmática Sanción*, en la cual el rey ordenaba en el punto XVI lo siguiente: "Prohíbo expresamente que nadie puede escribir, declarar, o conmover con pretexto de estas providencias en pro o en contra de ellas; antes impongo silencio en esta materia a todos mis Vasallos, y mando, que a los contraventores se les castigue como reos de lesa Majestad".⁴⁰

Enfocar la producción textual jesuítica del exilio permite vislumbrar la compleja red internacional que existía, cuando menos dentro de Europa. Esta complejidad ha hecho que algunos historiadores replanteen los límites territoriales de un fenómeno tan característico del siglo como lo es la ilustración. Desde su perspectiva, el fenómeno de la ilustración ya no puede concebirse como circunscrito al círculo intelectual francés y se muestra como un fenómeno mucho más rico y complejo que incluye a naciones, que en ese momento estaban siendo relegadas a la marginalidad del nuevo orden geopolítico, como son el caso de Italia, España y sus colonias.⁴¹ Desde luego, no buscamos reconstruir a detalle el contexto intelectual europeo del siglo XVIII, ni siquiera el fenómeno de la ilustración; únicamente queremos patentizar la gran efervescencia intelectual de la época para argumentar que Peramás formó parte de ese frenético ambiente intelectual.

Defunción

Finalmente, Peramás murió el 23 de mayo de 1793 a la edad de 61 años. Fue sepultado en la iglesia de los jesuitas de Faenza de nombre Santa Maria dell'Angelo, que posteriormente quedó a cargo de los monjes de la Orden de Cister. Se cuenta que "entre los papeles que se hallaron en su cuarto, al morir, había uno en el que tenía apuntados sus propósitos espirituales y algunas notas de carácter religioso. Entre estas, había unas líneas según las cuales constaba que con frecuencia ofrecía el sacrificio de la misa '*Pro America; Pro Indis et Negris; Pro Juventute*'".⁴²

³⁹ *Ibíd.*, p. 97.

⁴⁰ *Pragmática sanción...*, p. 4.

⁴¹ Cfr. Rafael Paquette, "Carlos III: La ilustración entre España y ultramar" en Antonino de Francesco, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 73-92.

⁴² Furlong, "El autor de las *Laudationes quinque...*", p. 21.

1.2. OBRA DE PERAMÁS

Debemos aclarar que nuestra intención no es ofrecer un estudio bibliográfico meticuloso de las obras de Peramás, ya que eso aportaría muy poco al desarrollo de nuestro tema. Las notas bibliográficas que hacemos de la producción textual de Peramás no son exhaustivas, pues estamos imposibilitados para hacerlas de esa manera; todas ellas tienen como sustento el trabajo histórico-bibliográfico y bibliotecario-bibliográfico que han realizado diversos estudiosos e investigadores que se han ocupado de la obra peramasiana.⁴³

“*Laudationes quinque*”

Los *Cinco discursos laudatorios sobre el insigne varón Ignacio Duarte y Quirós, fundador del Colegio de Monserrat en Córdoba de América, ofrecidos y dedicados al mismo Real Colegio por Bernabé Echenique*, la primera obra de Peramás, fue publicada en Córdoba de Tucumán en 1756 en el Colegio de Montserrat.⁴⁴ Dicho título provocó que durante cierto

⁴³ Aquí algunos de ellos: La mejor descripción de toda la obra literaria de Peramás, original o traducida, manuscrita o estampada, con todas las copias de los manuscritos existentes y con todas las ediciones impresas conocidas, al menos hasta 1972, la proporciona su compatriota González-Agápito en “Josep Manuel Peramàs” en *op. cit.*, pp. 73-97. Aunque no deja de ser útil también la información bibliográfica que nos proporciona Furlong y Cardozo en Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*” y Efraín Cardozo “José Manuel Peramás” en *Historiografía paraguaya*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Comisión de Historia, 1959, pp. 337-343. También puede consultarse el clásico estudio: Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Lovaina, France Bibliothèque S.J., Collège Philosophique et Théologique, 1960, (la ficha de Peramás está en el tomo VI, pp. 482-483). Y, finalmente, como dato adicional, hay que señalar que nuestro jesuita posee un lugar en la monumental obra: Gonzalo Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, 1998 (la ficha de Peramás está en el volumen VI: O-R, pp. 342-343). Para este filósofo e historiador, *La república de Platón y los guaraníes* es un “interesante estudio en el que dentro de un marco utópico compara el gobierno de las misiones del Paraguay, auténtica república patriarcal y teocrática, con la República de Platón”. *Ibid.*, p. 342.

⁴⁴ De esta obra hemos consultado tres distintas ediciones. La primera de ellas es: José Manuel Peramás, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós*, Trad. de Benito Ochoa, Córdoba, Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1937. (Hemos tenido en nuestras manos esta edición, pero el mal estado del papel nos ha impedido leer la traducción al castellano de Ochoa). La segunda es: José Manuel Peramás, “Las cinco Laudatorias del muy esclarecido varón Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós, fundador del Real Colegio de Montserrat, en Córdoba de América, las que puestas en orden dedicó al mismo, Bernabé Echenique”, Trad. de Gervasio Sueldos en *Revista de la Biblioteca Nacional*, tomo I, núm. 2, 1937, pp. 211-260 y tomo I, núm. 3, 1937, pp. 474-533. (Esta traducción de Sueldos data de 1865, pero no fue publicada sino hasta 1937 de manera simultánea a la traducción de Ochoa. Furlong no conoció esta edición, cfr. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 25). Y la tercera es: José Manuel Peramás, *Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio Duarte Quirós Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*, (Edición bilingüe anotada de Marcela A. Suárez), Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005. (Esta última es la versión que citamos). Como datos adicionales, debemos dejar constancia que Marcela Suárez publicó, primero, una parte de las *Laudationes quinque* en su idioma original junto a valiosos y detallados comentarios en Graciela Maturo (dir.), *Relectura de las crónicas coloniales del Cono Sur*, Buenos Aires, Universidad del Salvador/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2004, pp. 191-216; y después una parte de ellas en latín y en castellano en Alfredo

tiempo este texto fuera atribuido erróneamente a Echenique; pero hoy en día ya no hay duda de que su autor real fue José Manuel Peramás.⁴⁵ Esclarecer tal confusión era fundamental, pues –como hemos dicho– esta obra tiene la peculiaridad de ser una de las primeras obras impresas en tierras argentinas.

Esta obra está constituida, tal como indica el título, por cinco oraciones para alabar la figura de Duarte y Quirós.⁴⁶ La obra pertenece al *genus demonstrativum, laudativum* o epidíctico.⁴⁷ Es, pues, una obra panegírica destinada exclusivamente a elogiar, alabar, glorificar y exaltar la figura del insigne jesuita mediante el uso de la etopeya, o sea, de la descripción. La obra también tiene una intención didáctica, ya que apunta al desarrollo de la elocuencia –parte fundamental del arte retórico– la cual en aquella época era central en la formación de los jóvenes alumnos.⁴⁸

La escritura y la publicación de un texto como este no fueron producto de la casualidad, sino que respondían a un hábito o a una práctica discursiva propia de la época:

Se había hecho tradicional la celebración de fastuosas honras fúnebres en ocasión de la muerte de los grandes dignatarios civiles, eclesiásticos, príncipes, virreyes, capitanes generales, prelados; para guardar la memoria de tales acontecimientos, se imprimían en un volumen apropiado, tanto el historial de los actos, como las oraciones

Fraschini, Marcela Suárez y Luis Ángel Sánchez, *Literatura neolatina en el Río de La Plata: antología bilingüe*, Villa María, Eduvim, 2009, pp. 23-73.

⁴⁵ Furlong argumenta que “Las *Laudationes* no pueden ser obra de un estudiante [como era Echenique], por más aventajado que fuere. La vasta erudición que despliegan y la sabia coordinación de ideas y de conceptos difícilmente pueden ser obra de un principiante; mientras que el estilo latino, tan correcto, tan terso, tan elegante y variado denota que quien maneja la pluma es un consumado latinista, un verdadero estilista. Esos períodos y esas cláusulas dignas de Mureto, de Perpinián o de Partenio, evidentemente han sido trabajados por un hombre acostumbrado a escribir y componer en la lengua del Lacio”. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 24. Por su parte, Batllori arguye que “basta conocer un poco cómo se hacían en el siglo XVIII esas *orationes* de colegio, para poder asegurar que el principal autor de las *Laudationes* fue Peramás, y no su discípulo Echenique”. Batllori, *op. cit.*, p. 347n.

⁴⁶ Ignacio Duarte y Quirós nació en Córdoba a fines de la segunda década del siglo XVII y murió el 2 de febrero de 1703 en Caroya. Estudió en la Universidad donde obtuvo el título de Maestro en Artes y el de Doctor en Teología. En 1650 fue ordenado sacerdote por el Obispo Maldonado de Saavedra. Cfr. Marcela Suárez, “Introducción” en *Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio Duarte Quirós Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005, p. 1.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 5. Según Helena Beristáin: “La retórica antigua abarcó tres géneros de discurso oratorio: el forense o judicial o jurídico; el deliberativo o político y el demostrativo o panegírico epidíctico, encomiástico o de circunstancias que describe (con alabanza o censura) personas o cosas y en el que se desarrolla la figura de pensamiento llamado evidencia”. Helena Beristain, *Diccionario de poética y retórica*, México, Porrúa, 1985, p. 421.

⁴⁸ Cfr. Peramás, *Laudationes quinque*, p. 18n.

fúnebres y los versos de ocasión que figuraban generalmente en el monumento o pira levantados al efecto.⁴⁹

Peramás desarrolla un aspecto de la personalidad de Duarte y Quirós en cada oración laudatoria. En la primera expone su vida; y la elogia en función de la nobleza de sus antepasados y en función de sus virtuosas acciones. En la segunda expone su formación retórica, filosófica, teológica y sacerdotal; y aplaude su amor por el estudio y el saber. En la tercera aborda el tema de sus riquezas, el de sus virtudes; y celebra su amor a la juventud. En la cuarta hace referencia a sus virtudes y a sus acciones mediante la comparación con las de Ignacio de Loyola. En la quinta recomienda a los jóvenes asistir a los colegios americanos, ya que la finalidad de estos es formar óptimos gobernantes.

Esta obra tiene poco valor como fuente documental; si acaso la más significativa es la quinta alabanza⁵⁰, en la que Peramás hace una interesante y sugerente reflexión sobre la importancia de los colegios en América. En ella compara, también, el papel que tienen los colegios en las sociedades europeas y el que tienen, y deberían tener, en las sociedades americanas. En cierto apartado específico de esta quinta laudatoria (pp. 196-219) hace un breve, pero bien sustentado, estudio sobre la historia de los colegios en Europa y América; o como él mismo dice, “una especie de relato histórico de los colegios americanos de jóvenes”.⁵¹ Peramás intenta probar que la creación de colegios es tanto o más necesaria en América que en Europa.

Esa parte de las *Laudationes quinque* nos resulta interesante por dos razones. La primera es porque demuestra que Peramás, desde muy temprana edad, tuvo una buena comprensión de la historia de ambos continentes. La segunda es porque en esa parte del texto, Peramás describe la situación de los colegios europeos de manera general en toda la época colonial; mientras que en la historia de los colegios americanos es mucho más puntual y preciso. Lo cual es muestra de su tendencia americanista. Suárez sugiere que el enaltecimiento de América que hace en esta obra en específico puede compararse al que realiza el jesuita y poeta guatemalteco Rafael Landívar (1731-1793).⁵²

⁴⁹ Acomazzi citado en Marcela Suárez, “Lectura retórica de las *Laudationes Quinque*: aproximación al Prologus y a la *Laudatio prima*” en Graciela Maturo (dir.), *op. cit.*, s. p.

⁵⁰ Peramás, *Laudationes quinque*, pp. 193-241.

⁵¹ *Ibid.*, p. 219.

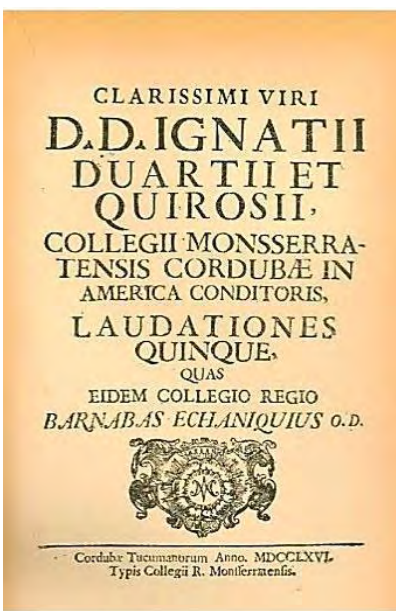
⁵² Tanto Landívar como Peramás, tal como veremos más adelante, fueron partícipes de la conocida disputa del Nuevo Mundo. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”. El novohispano (guatemalteco) defendió las maravillas naturales americanas y describió con habilidad la flora y

Peramás, en este como en otros de sus escritos, se muestra como un defensor de la iglesia, de la monarquía, de la orden jesuita, y como un crítico de todo cambio revolucionario que amenace el orden social existente. Además, está lejos de ser un crítico de la esclavitud, más bien parece aceptarla como un hecho natural. Y en muchos momentos parece ser elitista, pues privilegia a las clases altas y a la nobleza.

Las obras que cita en este escrito son las siguientes: *Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute* de José de Acosta; *De consolatione philosophiae* de Severino Boecio; *De inuentione* e *In M. Antonium oraciones philippicae* de Cicerón; *Carmen* y *Fenix* de Claudiano; *Noticias sacras y reales de los dos imperios de las Indias Occidentales* de Juan Díaz de la Calle; *La estrella de Lima* de Francisco Echave; *De la vida cortesana* de Francisco Grimaldi; *Lima limada* de Francisco Haroldo; *Ars poetica*, *Carmina*, *Epistulae* y *Satirae* de Horacio; *Relación histórica del viaje a la América meridional* de Antonio de Ulloa y Jorge Juan; *Satirae* de Juvenal; *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* de Pedro Lozano; *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola; *Annales* de Jean Mabillon; *De vita et moribus Ignatii Loiolae* de Giovanni Pietro Maffei; *Derecho académico* de Andrés Méndez; *Nobleza de Andalucía* de Gonzalo Argote de Molina; *Epistulae* de Plinio; *Monarquía Española. Blasón de su Nobleza* de Juan Félix Francisco de Rivarola; *Historia de la Provincia del Paraguay* de Nicolás del Techo; *Ab urbe condita praef* de Tito Livio; *Poema hispano latino* de Rodrigo Valdés; *Aeneis* de Virgilio; *In Elogium Ecclesiae*; *Concilio Tridentino*; *Recopilación Indiana*.

También menciona los siguientes autores, sin especificar alguna de sus obra: Tomas de Aquino, Aristóteles, José Pablo Arriaga, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Juan Crisostomo, Quinto Curcio, Demócrito, Benito Jerónimo Feijóo, Flavio Josefo, Homero, Morerio, Orígenes, Ovidio, Eusebio de Pánfilo, los Pitagóricos, Platón, Manuel Rodríguez, Francesco Sacchini (Zachino), Simónides, Terencio y Juan de Torquemedá.

la fauna de la región. Nosotros creemos que su obra *Rusticatio Mexicana* se asemeja más, por la forma, a los textos latinistas de Peramás como las *Laudationes*, y especialmente el *De Invento Nove Orbe*, que a *La república de Platón* y *los guaraníes*. Cfr. Manuel Pérez, "Rafael Landívar" en Charles O'Neill y Joaquín Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, tomo III, pp. 2277-2278.



2. Portada original de las “Laudationes quinque” en José Manuel Peramás, *Cinco oraciones lavdatorias en honor del Dr. D. Ignacio Dvarte y Qviros*, Trad. de Benito Ochoa y prolog. de Guillermo Furlong, Córdoba, Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1937. (Edición facsimilar).

“Diario del destierro”

En 1768 Peramás escribió un diario en el que cuenta las peripecias que sufrieron los jesuitas de la provincia paraguaya en su viaje rumbo al exilio.⁵³ De este texto existen dos versiones,

⁵³ Del *Diario* conocemos tres distintas ediciones de la versión en castellano. La más antigua es: José Manuel Peramás, “Historia de la expulsión de los jesuitas de América en tiempo de Carlos III” en *Revista eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, año VI, 1906, pp. 775-793, 875-884 y 950-961; año VII, 1907, pp. 42-55, 113-125, 198-214, 253-266, 324-338; 421-433 y 500-511. La segunda edición es: José Manuel Peramás, “Diario del destierro o La expulsión de los jesuitas de América en tiempos de Carlos III” en Guillermo Furlong, *José Manuel Peramás y su Diario del destierro (1768)*, Buenos Aires, 1952, pp. 92-221. (Esta edición no la hemos podido consultar). Y la edición más reciente es: José Manuel Peramás, *Diario del destierro*, Trad. de Marta Elena Caballero, Córdoba, Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2008. (Esta es la edición que citamos). De la versión latina también conocemos tres traducciones. La más antigua es una traducción al italiano publicada en Roma en 1859 por J. Boero. (Esta edición no la hemos podido consultar; aunque, sabemos, gracias a Marcela Sánchez, que su editor “manipula el original transformándolo a partir de dos operaciones: síntesis y supresión”. Marcela Suárez, “El discurso liminar del Annus Patiens: ¿Epístola o prólogo?” en *Praesentia*, núm. 17, 2016, p. 123n). La segunda es una traducción al francés: José Manuel Peramás, “Journal du P. Joseph Peramás contenant le récit des choses arrivées aux Jésuites du Paraguay en l'année de leur expulsion” en Auguste Carayon, *Charles III et les Jésuites de ses États d'Europe et d'Amérique en 1767. Documents inédits*, Paris, L'Écureux, 1868, pp. 183-306. Y la tercera es una traducción al español: José Manuel Peramás, “Diario del destierro o La expulsión de los Jesuitas de América en tiempos de Carlos III” en Carlos Page, *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*, Asunción del Paraguay, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Fundación Carolina/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2011, pp. 375-572. (Esta edición tampoco la hemos podido consultar). Un excelente resumen de lo contenido en este texto de Peramás se puede encontrar en la siguiente serie de artículos (léanse siguiendo el orden en que los presentamos): 1) José Ferrer, *op. cit.*; 2) José Ferrer, “Estancia de los jesuitas expulsos del Paraguay en Puerto de Santa María” en *Don Antonio Durán Gudiol. Homenaje*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995, pp. 287-298; y 3) José Ferrer, “Llegada a Córcega e Italia de los jesuitas expulsos del Paraguay” en Pablo Fernández, José Martínez

que son diferentes, aun cuando narren los mismos hechos, una redactada en castellano y otra en latín.⁵⁴ Los hechos narrados van desde el 11 de julio de 1767 hasta septiembre de 1768 en la versión castellana; y hasta enero de 1769, en la latina. Ninguna de las dos versiones del texto fue publicada en su época.⁵⁵

El diario del destierro es un documento imprescindible para la historia de la expulsión de los jesuitas.⁵⁶ Los hechos narrados en el diario poseen cierta objetividad, pero no pueden separarse totalmente de la apreciación subjetiva de Peramás, quien los vive, los padece y los testimonia. Recuérdese que “el diario es un género íntimo, como las memorias y gira en torno a las vivencias de una persona. Se destaca por la ordenación detallada y cronológica y por su carácter monológico. [...] El narrador se ubica en el interior del mundo narrado, en tanto protagográfico”.⁵⁷ Por ejemplo, la narración y la enunciación de lo ocurrido en el

y Virgilio Pinto (coords.), *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 309-330. Véase también Enrique Giménez y Mario Martínez, “La llegada de los jesuitas expulsos a Italia según los diarios de los padres Luengo y Peramás” en Enrique Giménez (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 197-212.

⁵⁴ Originalmente la versión castellana se intitulaba: *Jhs. Narración de lo sucedido a los Jesuitas del Paraguay desde el día de su arresto hasta la ciudad de Faenza en Italia en carta de 24 de Diciembre 1768, escrita en Turín a un Señor*. Y la versión latina lleva este título: *Annus patiens siue Ephemerides quibus continetur iter annum Jesuitarum Paraquariorum Cordubae Tucumaniae profectorum*. Dos de las diferencias más significativas entre la versión castellana y la versión latina son que esta contiene un *Apostrofe al Conde Cantoni* (este fue traducido por Furlong e incluido en “El autor de la *Laudationes...*”, pp. 51-52) y una elegía titulada “Finis Anni patientis” (incluida en Furlong, “El autor de la *Laudationes...*”, pp. 48-51). Esta elegía también fue traducida e incluida en Peramás, *Diario del destierro*, pp. 219-224. Aquí un largo pasaje de un artículo de Marcela Suárez en el que expone con más detalle otras diferencias: “La *Narración* y el *Annus* presentan diferencias de redacción en distintos pasajes: la descripción de La Pampa es más extensa en la versión latina; la reseña del Colegio de Córdoba acerca de sus maestros, tareas literarias y fiestas universitarias no figura en el *Annus* y es reemplazada por una descripción general y muy completa de todas las actividades jesuíticas en la Provincia del Paraguay. *Asimismo, Peramás incluye una extensa digresión sobre las misiones guaraníes*”. Suárez, “El discurso liminar del *Annus Patiens*: ¿Epístola o prólogo?”, p. 126. Las cursivas son nuestras. Para entender toda la importancia de esa “digresión”, cfr. *infra*, 2.1., II, “Antecedentes”.

⁵⁵ Al parecer el *Diario* fue redactado por petición del conde Cantoni –personaje que ya hemos mencionado–. Así lo demuestra el siguiente pasaje: “Muy Señor mío: Obedeciendo lo más pronto que he podido a la petición que V. M. me hace sobre la narración de todo lo acaecido desde el primer día de la fatal desgracia de los PP. Jesuitas Españoles hasta su destino, la remito luego del modo que V. M. me parece insinúa en la suya, que tan apreciable me ha sido, tomando con mucho gusto este tal cual trabajo que he tenido en sacar este trasunto, pues de otro modo, ¿cómo correspondería yo a las muchas obligaciones en que me veo de servir a V.M.?”. Peramás, *Diario del destierro*, p. 19.

⁵⁶ Peramás no fue el único jesuita expulsos en escribir un texto de esta naturaleza; otros jesuitas como Luengo, Isla, Tienda, Reich, Cano, González. Pérez, Velasco, Paucke, Iturri, Puig, también escribieron diarios similares. Cfr. Ferrer, “Viaje y peripecias de los jesuitas expulsos de América”, p. 149; y Suárez, “El discurso liminar del *Annus Patiens*: ¿Epístola o prólogo?”, p. 113.

⁵⁷ Marcela Suárez, “La literatura neolatina del siglo XVIII y el exilio: la obra de Rafael Landívar y José Peramás” en Roberto Casazza (ed.), *Artes, ciencias y letras en América colonial*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional-Teseo, 2009, p. 6.

Diario están profundamente marcadas tanto por las circunstancias del destierro y la expulsión como por el del estado anímico de nuestro jesuita que esta situación le provocaba. Es por esto que Peramás le imprime una tonalidad elegíaca a su texto; es por eso, que su texto, de género narrativo y prosaico, incluye elementos propios de la elegía – utilizado habitualmente en el género lírico–.⁵⁸

Esta obra de Peramás, además del contenido histórico, incluye tres complementos que resultan pertinentes para esta tesis. El primero de ellos son algunas noticias que nuestro jesuita juzgó conveniente incrustar “puesto que tan iguales hemos sido los Jesuitas Españoles con los Franceses y Portugueses en nuestra fortuna, no te será molestia, lector, algunas noticias de los acontecimientos Franceses y Portugueses y de las misiones de países tan remotos como la China, etc.”.⁵⁹

El segundo es un apartado en el que se desmiente la divulgada fábula del Rey Nicolás I de Paraguay, emperador de los mamelucos. Este apartado compagina muy bien con uno de los objetivos del *Diario* que es demostrar que las sospechas que existían en Europa sobre las riquezas, las supuestas conspiraciones contra el rey y los proyectos subversivos atribuidos a la evangelización y a la educación realizados por los jesuitas estaban injustificados.⁶⁰

Y el tercero, y más interesante, es que a la mitad del escrito podemos encontrar una “Descripción de las provincias del Paraguay, la Plata y el Tucumán”⁶¹, que dentro de la narración sirve como puente entre la salida de América y el inicio del viaje transatlántico. Dice Peramás: “porque nos vamos ya a engolfar, será bien para memoria poner aquí el estado en que dejamos al Paraguay, lo que servirá de despido”.⁶² En esta “descripción”, Peramás habla sobre los obispados, los gobiernos y las poblaciones de la Provincia, del Colegio de Córdoba, de las haciendas, de los convictorios, de las misiones, de la fauna, de

⁵⁸ Cfr. Lila Perrén de Velasco, “Peramás: el dolor del destierro” en Peramás, *Diario del destierro*, p. 12 y 15. “Era ya un tópico en la convención retórica tradicional –nos dice esta autora– distinguir tres momentos –no necesariamente sucesivos–, en las composiciones elegíacas. 1) Elogio de lo perdido [...]; 2) consideraciones sobre la muerte o las adversidades de la fortuna; 3) lamentación. En realidad pueden reducirse a dos: lamentación y consolación ya que las consideraciones sobre las adversidades y el elogio de lo perdido de una u otra manera acentúan el lamento por lo que se deja o aportan consuelo. Además, en último término, toda expresión elegíaca es, de alguna manera, una consolación, un modo de catarsis, de atemperar el propio dolor fijándolo en la palabra [...]”. *Ibid.*, pp. 12-13.

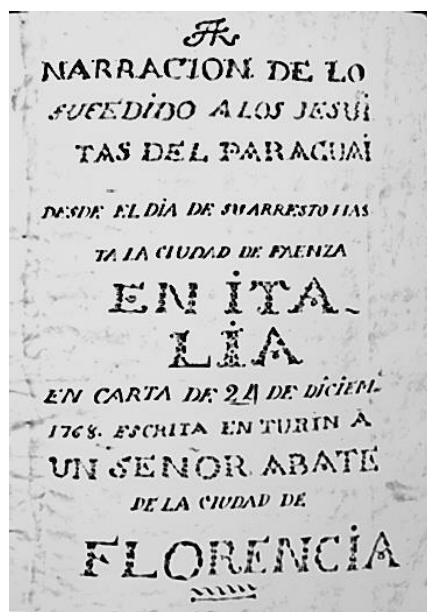
⁵⁹ Peramás, *Diario del destierro*, §177.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, §165-§172. Cfr. *infra*, nota 36 del capítulo 2 para más detalles de esta fábula.

⁶¹ *Ibid.*, §77-§134.

⁶² *Ibid.*, §76.

la flora, de la labor pedagógica y misional de los jesuitas, de la geografía, de la comida y de las costumbres. Más adelante veremos que esta descripción se acerca más a los escritos que acostumbraban hacer los jesuitas sobre sus respectivas provincias que a la RPG.⁶³ Es decir, en este texto Peramás no hace una reflexión filosófica sobre las reducciones de Paraguay – pese a que las mencione–; ya que su objetivo es únicamente describir la provincia paraguaya entera. En todo caso, podemos considerar las referencias que hace a las reducciones únicamente como antecedentes del tema en el quehacer literario de Peramás, pero no como antecedente de su pensamiento filosófico acerca de ellas.⁶⁴



3. Portada del manuscrito de la versión castellana del *Diario del destierro*. Reproducida por la *Revista IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica* en su cuenta de Facebook. Imagen disponible en: <https://goo.gl/FQJeg3>

“De invento Novo Orbe”

Su poema *Sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo y la Introducción en él del sacrificio de Cristo compuesto en tres libros* se publicó en 1777 en la imprenta del Archivo José Antonio. El poema –que, de hecho, es el primer texto que publicó durante su exilio italiano en Faenza– consta de 2,375 hexámetros (810 en el Libro I, 778 en el Libro II y 787 en el Libro III).⁶⁵

⁶³ Cfr. *infra*, 2.1., “Una obra *sui generis*”.

⁶⁴ Sobre las misiones jesuitas habla en *Ibid.*, §124-§134; y sobre las misiones guaraníes en *Ibid.*, §124-§127.

⁶⁵ Desafortunadamente, aun no existe una traducción al español de esta llamativa obra. La información sobre su contenido la hemos extraído de los distintos estudiosos que han escrito sobre ella, especialmente de Feile Tomes y del dúo Arbo y Laird, quienes se han ocupado explícitamente de este texto de Peramás. Arbo y Laird

Esta obra es quizá la mejor muestra del buen manejo del latín, del elegante estilo y del profundo aprecio por los clásicos latinos de nuestro autor. Cualidades propias del siglo XVIII, que fue “la época más conocida y más fecunda de la literatura neolatina”.⁶⁶

En cuanto a su contenido, está bien expresado por su título. Por una parte, Peramás celebra la llegada de los sacramentos de la eucaristía católica al Nuevo Mundo, aplaude la aceptación que tuvieron entre los pueblos americanos y alaba la expansión e introducción del “Sacrificio de Cristo” en el nuevo continente.⁶⁷ Y por otra, narra con abundantes recursos poéticos, pero bien fundamentados en documentos históricos, el descubrimiento del continente americano.⁶⁸

El tema del descubrimiento de América es una constante en los escritos de Peramás, y siempre es abordado desde una perspectiva más valorativa que descriptiva.⁶⁹ Para Peramás el descubrimiento y la conquista de las Indias fueron parte de una auténtica epopeya, en la medida de que hicieron posible la evangelización de los indios y en la que los descubridores y los conquistadores fueron sus héroes. Por eso los conquistadores españoles y su obra son dignos de las mayores alabanzas. Un ejemplo de esta misma postura se puede encontrar en las *Laudationes quinque*: “Juana, la hija de la reina Isabel, en el año 1508, concedió estos privilegios e insignias de nobleza a los *heroicos* colonos españoles de la isla que llaman La Española como igualmente a aquellos *héroes* quienes con Colón como jefe argonauta, habían conquistado recientemente esa isla y por ella el Nuevo Mundo para el

traducen al inglés la dedicatoria (con su nota) a la “venerable Virgen Mariana de Jesús Paredes y Fores, Azucena de Quito” y el Prólogo, correspondientes a las pp. 3-11 del original latino. Cfr. Arbo y Laird, *op. cit.*, pp. 21-27. La versión latina original, cabe decir, es fácil de encontrar en la web, ya que ha sido digitalizada por Google. También existe una edición del texto en latín del 2012 publicado por Nabu Press.

⁶⁶ Cfr. Suárez, “La literatura neolatina del siglo XVIII y el exilio...”, p. 1. “No nos maravillemos –exclama Furlong– pues si ‘a fines del siglo XVIII, cuando era grande la postración y la decadencia en que yacía el culto de la forma clásica’, Peramás escribe libros de una latinidad tan pura, que nada tenían que envidiar al estilo de los más grandes humanistas italianos de aquella época, cuales Cordara y Vannetti”. Citado en Batllori, *op. cit.*, p. 349. De acuerdo con Frascchini, “el empleo de un muy buen nivel de latín en algunos escritores vinculados con los ámbitos universitarios y escolásticos da fe de la frecuentación de los textos clásicos que dichos escritores tenían, lo cual era posible gracias a las colecciones de las bibliotecas públicas o privadas”, un buen ejemplo de estos autores. Cfr. Alfredo Frascchini, “Presencia de la cultura clásica en las bibliotecas rioplatenses (siglos xvii-xviii)” en *Classica Boliviana. Revista de la sociedad boliviana de estudios clásicos*, núm. VI, Bolivia, Plural Editores, 2014, pp. 123-124.

⁶⁷ Cfr. Arbo y Laird, *op. cit.*, pp. 10 y 12.

⁶⁸ La fundamentación documental, es una constante en la producción textual de Peramás. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo” donde explicamos la importancia que tiene la documentación en el pensamiento filosófico de Peramás.

⁶⁹ Cfr. *infra*, 2.1., “Una obra *sui generis*”.

imperio hispano”.⁷⁰ Dentro de esta épica, la figura de Colón tiene un papel fundamental: “como aquel Alejandro Magno y el mismo Carlomagno y *aquel que antepongo a todos los héroes, Cristóbal Colón, el más grande, que descubrió esta nuestra América*. Si estos han conseguido la inmortalidad con sus gestas”.⁷¹

Esta temática ya había sido abordada con el mismo formato épico por Lorenzo Gambara en *De navigatione Christophori Columbi* (1581-6); por Giulio Cesare Stella en *Columbeidos libri priores duo* (1585/9); por Vincentius Placcius en *Atlantis resecta, sive de navigatione prima Christophori Columbi in Americam poëma* (1659/68); por Ubertino Carrara en *Columbus: carmen epicum* (1715); y por Johann Christian Alois Mickl en *Plus Ultra: Ein Lateinisches Episches Gedicht Über Die Entdeckung Amerikas Durch Columbus* (c. 1730).⁷²

Ambas líneas temáticas del poema anuncian temas centrales en la RPG: “it conveys Peramás’ distinctive conception of American identity and it shows many convergences with the vision of Christian governance he later set out in the *De administratione Guaranica*. The *De invento novo orbe* can also be seen as a response to European ignorance of the New World and to criticism of Spain’s role as a colonizing power”.⁷³

Sobre la bibliografía utilizada en esta obra, Peramás nos ofrece en su prólogo un detallado listado de los autores en los que se basa para escribir su poema. Menciona a los italianos Ubertino da Carrara (?-1345), Tomasso Ceva (1648-1737), Girolamo Fracastoro (1478-1553), Lorenzo Gambara (1495-1585), Paolo Giovio (1483-1552), Pedro Mártir (1457-1526), Jacopo Sannazaro (1458-1530); a los españoles Pedro Cieza de León (1520-1554), Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), Antonio de Herrera y Tordesillas

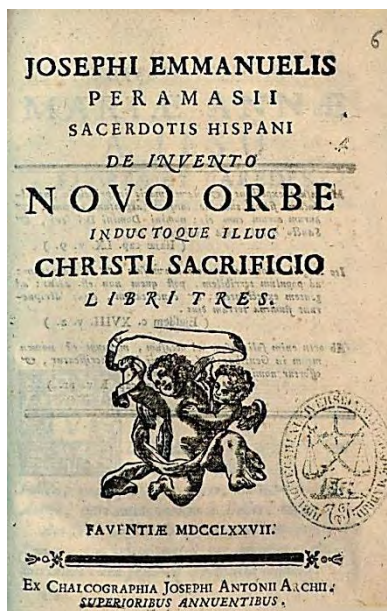
⁷⁰ Peramás, *Laudationes quinque*, p. 63. Las cursivas son nuestras.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 81-82. Las cursivas son nuestras.

⁷² Uno de los objetivos principales de los artículos de Maya Feile Tomes es demostrar que el *De Invento Novo Orbe* de Peramás debe ser incluido dentro de este grupo de épicas sobre Cristóbal Colón. Cfr. Maya Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part I. José Manuel Peramás’s *De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio* (1777)” en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 22, núm. 1, 2015, pp. 1-28; Maya Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II. José Manuel Peramás’s *De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio* (1777)” en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 22, núm. 2, 2015, pp. 223-257; y Maya Feile, “Erratum to: News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II. José Manuel Peramás’s *De Invento Novo Orbe inductoque illuc Christi sacrificio* (1777)” en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 22, núm. 3, 2015, pp. 383-389. Arbo y Laird también son conscientes de la pluralidad de relatos épicos de Colón: “On the other hand, the earlier work about the voyage of Columbus and the Christianization of the Americas has long been known and available. It is remarkable that such a text, which really can be classed as a heroic epic, has received barely any scholarly attention”. Cfr. Arbo y Laird, *op. cit.*, p. 8.

⁷³ *Ibid.*, p. 9.

(1549-1626), Francisco López de Gómara (1511-1566); al francés Jacques Vanière (1664-1739); al Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) y a los clásicos Virgilio, Horacio, Ovidio y Lucrecio.



4. Portada original de *Josephi Emmanuelis Peramasii sacerdotis Hispani De invento Novo Orbe inductoque illuc Christi Sacrificii Libri Tres*, Faventiae, Ex Chalcographia Josephi Antonii Archii, 1777. Ejemplar de la Universidad Complutense de Madrid digitalizado por Google.

“Adveniente Faventiam”

En 1787 Peramás vuelve a publicar un poema laudatorio en la Imprenta de Ludovico Genestri titulado *Adveniente Illmo. et Revmo. Episcopo Faventino D.D. Dominico e Marchionibus Mancinforte, &c. ad urbis praesides vota et gratulatio. Carmen epicum* con motivo de la toma de posesión de Domenico Mancinforte, quien fue obispo de Faenza entre 1787 y 1805. Se trata de un poema mucho más corto que el *De Invento Nobo Orbe* –cuenta tan sólo con 27 páginas– y del cual no sabemos nada, ya que tampoco cuenta con traducciones.

Carta a Pedro Bonet

En 1789 en la capital española se publicó una obra del jesuita italiano Juan Bautista Scaramelli titulada *Directorio ascético en que se enseña el modo de conducir las almas por el camino ordinario de la gracia a la perfección christiana: dirigido a los directores de almas*. Este texto fue traducido del italiano al castellano por Manuel García (1715-1782) y editado por Don Pedro Bonnet, quien era un agente de negocios de los reales consejos.

Esta obra nos interesa porque en ella aparece, a manera de prólogo, una carta de José Manuel Peramás al editor. Peramás se encargó de que la traducción de García llegara a Madrid para su publicación; y por ello escribió esta carta en Faenza el 20 de octubre de 1788. Sin embargo, nuestro jesuita no se limitó a gestionar la publicación del trabajo de García, sino que también se involucró en la traducción. Confrontó la traducción final de García con los papeles en los que algunas personas le manifestaban al traductor algunos “reparos”, “correcciones” y “observaciones”. Aquí sus palabras: “los que yo mismo he cotejado después con la traducción, leyendo todos sus tratados, cláusula por cláusula”. La traducción del italiano al castellano es importante porque es un caso paradigmático de las relaciones intelectuales hispano-italianas del siglo XVIII.⁷⁴ Recuérdese, además, que gracias a los incentivos madrileños se logró concretar una estable relación académica entre los intelectuales de ambas naciones.

En su carta, Peramás nos habla del trabajo de Scaramelli, pero principalmente del de García.⁷⁵ De acuerdo con nuestro jesuita, el padre García era un hombre bien enterado de la materia del libro. Dice que entre los autores que consultó para la traducción estaba Diego Alavez de Paz, “que como todos saben –escribe– es el gran maestro de la perfección y vida mística”. Según él, Manuel García fue misionero de Concepción, con el pueblo de Pampas, y rector del Colegio de la Ciudad de Santa Fe. También nos cuenta que: “Don Manuel escribió en 1746 una Relación de las costumbres y ritos de aquellos indios; de la cual se vale el célebre Escritor Padre Pedro Francisco Xavier Charlevoix en el Libro 21 de su *Historia de la Provincia del Paraguay*, que se ha impreso dos veces, por lo menos, en Francés, y otra traducida en Latín”.⁷⁶

⁷⁴ García explica en su prólogo que el motivo de su traducción es “comunicar a la Nación este tan precioso tesoro, y para que todos sus naturales puedan sacar de él los grandes provechos y adelantamientos en el espíritu”. En el mismo prólogo, García narra el gran éxito de la obra en Italia y confiesa: “Creo que no hallará menor aceptación en nuestra España, en donde florece tanto la devoción, y piedad, y el deseo de la perfección”. Peramás también expresa su aprecio por el hecho de que el libro de Scaramelli se haya publicado en la nación española. Cfr. Juan Bautista Scaramelli, *Directorio ascético en que se enseña el modo de conducir las almas por el camino ordinario de la gracia a la perfección christiana: dirigido a los directores de almas*, Madrid, Editado por Don Josef de Urrutia, 1789.

⁷⁵ Dice Peramás que la obra de Scaramelli está apoyada en la Sagrada Escritura, los Santos Padres y especialmente en Santo Tomás, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Cfr. *infra*, 2.2., “Redes y tradiciones intelectuales”, para entender la importancia de estos datos en nuestra argumentación.

⁷⁶ José Manuel Peramás, “Carta a Pedro Bonet” en Scaramelli, *op. cit.*, s. p.

Además, Peramás menciona en su misiva a varios autores de devoción, ascética y mística cristianas como Tomás de Kempis (1380-1471)⁷⁷, Luis de la Puente (1554-1624), Alonso Rodríguez (1516-1626), Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591), con el objetivo de argumentar que la obra de Scaramelli es tan buena como las obras de estos autores. Estas menciones son significativas porque evidencian, por un lado, su sólida formación cristiana; y, por otro, su persistente empleo de obras escritas por españoles y jesuitas (todos los autores mencionados son españoles –con excepción de Kempis, que es alemán– y, además, Rodríguez y De la Puente son jesuitas).⁷⁸

De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum

En 1791 en la imprenta del Archivo José Antonio Peramás publicó su *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*.⁷⁹ Tal como lo indica el título, en esta obra, Peramás incluye “las vidas y costumbres de seis sacerdotes paraguayos”: Manuel de Vergara (pp. 1-60), Manuel Querini (pp. 61-102), Pedro Juan Andreu (pp. 103-169), Juan Escandón (pp. 170-214), Vicente Sans (pp. 215-246), Segismundo Griera (pp. 247-188) –todos ellos fueron provinciales de la Provincia de Paraguay o “secretarios” (“socios”) de estos–.

Los jesuitas españoles, siguiendo el ejemplo de la Provincia de Roma, escribieron las vidas de sus personajes más ilustres. Así lo hicieron también para las provincias de Aragón y Castilla. Las dos series de biografías de Peramás pueden ser enmarcadas dentro de esta tendencia, en representación de la provincia de Paraguay.⁸⁰ El estilo que Peramás impregna

⁷⁷ A título de curiosidad, sépase que la *Imitación de Cristo* de Kempis, texto clásico de la espiritualidad católica, fue leído por Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, durante su retiro espiritual en una gruta de Manresa (España), y le sirvió de inspiración para elaborar sus *Ejercicios Espirituales*.

⁷⁸ Luis de la Puente escribió varias obras, tales como, *Meditaciones de los magisterios de Nuestra Señora Fe* (1605), *De la perfección cristiana* (1612-1616), *Guía espiritual de la oración, meditación y contemplación* (1609), *Vida del P. Balthasar Álvarez* (1615). Y Alfonso Rodríguez escribió en 1614 la obra *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*.

⁷⁹ Sólo existe una versión española: José Manuel Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, Trad. de Antonio Ballus, Buenos Aires, Huarpes, 1946. Hay una edición en latín publicada por Kessinger Publishing en 2009. Según Carlos Page, existen también traducciones al italiano de las biografías de Juan de Escandón y Juan Pedro Andreu publicadas por “el P. Giuseppe Boero (1814-1884) al revisar los cuatro tomos del menologio de Patrignani publicado en 1730 y ampliar en dos tomos, publicando todo en 1859”. La primera aparece en el tomo uno (pp. 145-153); y la segunda en el tomo dos (pp. 436-447). Cfr. Carlos Page (ed.), *La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri escrita por el P. Gaspar Juárez*, Córdoba, Báez Ediciones, 2012, p. 8n. El título completo de la obra de Patrignani a la que hace referencia es *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal padre Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia, e distribuite per quei giorni dell'anno, ne' quali morirono. Dall'anno 1538 sino all'anno 1728*. (No hemos podido consultar estas traducciones).

⁸⁰ Cfr. Inmaculada Fernández, *Éxodo y exilio de los jesuitas españoles según el diario inédito del P. Luengo (1767-1814)*, (Tesis presentada para obtener el grado de doctor en Historia Medieval y Moderna), España, Universidad de Alicante, 2002, p. 503.

en sus biografías se acerca al estilo panegírico, y casi llega a ser hagiográfico.⁸¹ Por ello, Peramás trata de exaltar las habilidades deseables en una vida religiosa, las virtudes cristianas y todo lo que pueda servir para la edificación o para el acrecentamiento de la fe.

Cabe decir que Peramás fue un defensor acérrimo de la labor de la Compañía de Jesús en América (especialmente de la evangélica). Esta defensa está presente tanto en *Vida y obra de seis humanistas* como en la RPG. En sus series de biografías, demuestra tener un profundo conocimiento de la historia eclesiástica de su tiempo, pues conocía todo tipo de personas, obras, acciones y genealogías, o sea, todo lo necesario para ejercer su trabajo de biógrafo. Por ello, dicho texto es de gran utilidad para el campo de la historia eclesiástica, en general, y para la historia de los quehaceres y las actividades de la Compañía de Jesús, en particular, e inclusive para el conocimiento de la vida cotidiana en las colonias españolas.

Un rasgo de la producción textual de Peramás que nos interesa destacar es que en todas sus obras hay una expresa preocupación por el continente americano. Ejemplo de ello son la dedicatoria y el prólogo de *Vida y obra de seis humanistas*.⁸² Este prólogo constituye una apretada síntesis o cuadro general de geografía e historia americana que pretende servir como introducción a las biografías al describir “el campo de labor en el que trabajaron los héroes cuyas vidas a continuación consigna”.⁸³

Mientras que la dedicatoria, además de ser una biografía de Francisco Javier Idiáquez, es una comparación entre el interés que este personaje tenía por lo que ocurría en América y las distintas actividades que realizaron los seis jesuitas biografiados en el Nuevo Mundo: “La dedicatoria al P. Idiáquez –juzga Furlong– es una *página interesante de historia americana*, pues en ella estudia Peramás la actuación en el Nuevo Mundo de varios

⁸¹ Al respecto, Furlong escribe lo siguiente: “Sus dos series de biografías no tenían otros antecedentes, en su género, que las necrologías de las Anuas, y los Varones ilustres de Alegambe, Niremburg y Andrade, monótonos, insípidos y cortados con el mismísimo patrón. Entre estas biografías y las escritas por Peramás hay una distancia infinita”. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 61. Por su parte, Ledezma y Millones señalan que “Teniendo como antecedente la tradición hagiográfica cristiana, las historias jesuitas buscaban exaltar las virtudes y destacar los sacrificios y milagros de sus misioneros, así como reclutar a nuevos soldados de Cristo”. Luis Millones y Domingo Ledezma, “Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana” en *El Saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, p. 14.

⁸² En la versión latina lo que A. Ballus traduce como “Prólogo” (p. 11) aparece como “*Francisco Xaverio de Idiáquez et C.*” (p. III); y lo que traduce como “Advertencia” (p. 27), aparece como “*Prologus*” (p. XXV). Más adelante citamos un largo e importante pasaje de este “*Prologus*” (o “Advertencia”). Cfr. *infra*, 2.1., II, “Antecedentes”.

⁸³ Guillermo Furlong, “Prólogo de esta edición” en Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 8.

individuos emparentados con San Ignacio de Loyola, S. Francisco Javier y S. Francisco de Borja”.⁸⁴ Incluso podríamos sostener que la RPG, de cierto modo, continúa con varias ideas y temas planteados en este apartado (pp. 27-36). El mismo Peramás confiesa que “era útil y hasta necesario dar antes una noción de cuanto vamos a exponer, de lo contrario parecería que soy víctima del error o que pretendo engañar”.⁸⁵

Podríamos, inclusive, ligar estos dos textos introductorios con la parte dedicada al Paraguay que figura en el *Diario del destierro*. Todos estos escritos ligan los escritos de Peramás con los textos históricos y relatorios sobre el Paraguay en particular, y sobre América en general.⁸⁶

Algunos de los textos que Peramás cita en este escrito son los siguientes: *Compendiosa relación de la vida, virtudes y muerte por Cristo, del Padre Francisco Ugalde* de Pedro Juan Andreu; *Vida de San Felipe Neri Florentin, presbítero secular, fundador de la congregación del oratorio* de Pedro Santiago Bacci (Pedro Jayme Bachi Aretino); *De synodo diocesana y Constituciones* de Benedicto XIV; *Antiquitatibus Cantabricis* de Gabriel Henao; *Vicenalibus sacris* de Onofrio Prat de Saba; *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alfonso Rodríguez; *Verdades eternas: explicadas en lecciones ordenadas principalmente para los días de los ejercicios espirituales* de Carlo Gregorio Rosignoli; *Carta a Clemente XII fechada en 20 de abril de 1729* de Juan de Sarricolea y Olea; *Compendio histórico, geográfico y genealógico de los soberanos de la Europa: descripción de sus cortes, religión, y fuerzas, con la serie de sus príncipes, hasta el año de 1766* de Manuel Trincado; *Vida del S. Francisco Xavier* de Horatio Turselino; *La Gazeta de Madrid* del 12 de enero de 1779; las *Lettres édifiantes et curieuses*; y los *Anales eclesiásticos*.⁸⁷

Mención especial merecen las siguientes obras que son muestra de la tendencia americanista de Peramás y pruebas de la existencia de una generación americanista jesuítica

⁸⁴ *Ibid.*, p. 8. Las cursivas son nuestras.

⁸⁵ Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 35. Esta preocupación por “decir la verdad” es una actitud recurrente de todas las obras de nuestro autor y debe entenderse en el marco de la disputa del Nuevo Mundo. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

⁸⁶ Cfr. *infra*, 2.1., “La producción textual de los jesuitas”.

⁸⁷ Estos *Anales* eran una gaceta publicada por los jansenistas de Toscana en Florencia análoga a la gaceta eclesiástica publicada por los jansenistas parisinos. Hervás y Panduro da cuenta de esta última en su obra *Causas de la Revolución Francesa en el año 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la Religión y del Estado*. Cfr. vol. II, p. 434.

en el siglo XVIII, a la cual pertenece⁸⁸: *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño; *Historia del Paraguay* de Pierre François Xavier de Charlevoix; *Historia de la Antigua o Baja California* de Francisco Javier Clavijero; *Historia de los Abipones, una nación ecuestre y belicosa de Paracuaria, completada con copiosas observaciones sobre los pueblos salvajes, ciudades, ríos, fieras, anfibios, insectos, principales serpientes, peces, aves, árboles, plantas y otras propiedades de esta provincia* de Martín Dobrizhoffer; *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur* de Thomas Falkner; *Araporuaguiyehaba o sobre el recto empleo del día* de José Ignacio Insaurralde; *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocote, Institutiones superiorum, Vita septem operariorum Paraguayorum, Diem Virgineum y Vestibulum eloquentiae* de Antonio Machoni; *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai* de Ludovico Antonio Muratori; *Fasti novi orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium cum adnotationibus* de Domingo Muriel; *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* de Antonio Ruiz de Montoya; y, finalmente, *Vita del venerabile p. Giuseppe anchieta della Compagnia di Gesù, apostolo del Brasile* de Longaro degli Oddi.

Este y los anteriores listados de autores y obras mencionados y utilizados por Peramás en sus textos pueden servir para comprender lo variada y lo sólida que fue su formación intelectual, para localizar aquellas obras y aquellos autores que cumplen un papel cardinal dentro de su pensamiento –filosófico y no filosófico– y para el fin más general de esbozar las redes intelectuales y sociales en las que estaba inmerso este jesuita. Sin embargo, tienen como principal propósito apoyar la reflexión que haremos más adelante acerca de las fuentes bibliográficas que nuestro jesuita utiliza en la RPG.⁸⁹

⁸⁸ Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

⁸⁹ Cfr. *infra*, 2.2., “Fuentes bibliográficas de Peramás”.

JOSEPHI EMMANUELIS
PERAMAS
DE VITA ET MORIBUS
SEX SACERDOTUM
PARAGUAYCORUM.



5. Portada original de *Josephus Emmanuelis Peramas de Vita et Moribus Sex Sacerdotum Paraguaycorum*, Faventiæ, Ex Typographia Archii, 1791. Ejemplar de la Staats und Stadtbibliothek Augsburg digitalizado por Google.

De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum

Finalmente, en 1793 fue publicada póstumamente la *Vida y costumbres de trece hombres paraguayos* en la imprenta del Archivo.⁹⁰ Los jesuitas biografiados son Ignacio Morro (pp. 163-183), Juan Mesner (pp. 184-205), Juan Sánchez (pp. 205-221), Ignacio Chomé (pp. 221-263), Francisco Ruiz de Villegas (pp. 263-281), Juan Angol Amílaga y Antonio del Castillo (pp. 281-304), Esteban Pallozi (pp. 30-323), Clemente Baigorri (pp. 329-363), Francisco Urrejola y Joaquín Irribarren (pp. 364-375), Cosme Urrejola (pp. 376-404), Martín Schmid (pp. 405-460).⁹¹

De esta obra no podemos decir gran cosa por dos razones: la primera es que es básicamente del mismo tipo que la obra anterior; y la segunda es que no la hemos podido leer porque no existe una traducción al castellano de la obra completa.⁹² Pero, para no dejar

⁹⁰ No deja de ser interesante que las tres obras que Peramás publicó durante su exilio en Faenza hayan estado a cargo del mismo tipógrafo.

⁹¹ De acuerdo con Page, Peramás no es el autor original de la biografía de Clemente Baigorri, sino que hace un resumen –no sin agregar nuevos datos– de *Vida del Hermano Josep Clemente Baigorri de la Compañía de Jesús* escrita por el P. Gaspar Juárez (Xuárez). Cfr. Page, *La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri...*, p. 11.

⁹² Algunas biografías se han traducido a diferentes idiomas: al castellano se ha traducido en dos ocasiones la vida de Clemente Baigorri (1º: Vicente Agustí, “Clemente Baigorri, ó, Fidelidad hasta la muerte: una página de la historia moderna” en *Revista popular. Semanario ilustrado*, Barcelona, Librería y Tipografía Católica, 1895, pp. 85-88 [la cual no hemos podido consultar]; y 2º: Ítalo Miguel Viotto (trad.), “Vida del estudiante Clemente Baigorri” en *Jesuitas: 400 años en Córdoba*, tomo III, Córdoba, Universidad Nacional de

de comentarla, transcribimos la muy acabada opinión sobre las obras biográficas peramasianas de Kalinowski:

En líneas generales, las obras del padre catalán contemplan las normativas retóricas que la tradición greco-latina había consagrado en la disposición de las biografías, es decir, agrupa el relato de las vidas en series que entretujan observaciones del autor, testimonios orales o documentales que más que privilegiar la categoría temporal de los acontecimientos se concentra en la descripción de episodios y las cualidades personales para determinar la imagen de sus personajes. Son previsibles los tópicos biográficos como el nacimiento y familia, la educación, los años juveniles, la función pastoral, las virtudes personales, el dolor del exilio y la muerte con la ilustración de descripciones geográficas, de situaciones que describen el medio social u opiniones personales del autor que reflejan una técnica compositiva que transforman a sus biografías en una dimensión de lectura de gran valor de un período histórico.⁹³



6. Portada original de *Josephus Emmanuelis Peramas de Vita et Moribus Tredecim Virorum Paraguaycorum*, Faventiæ, Ex Typographia Archii, 1793. Ejemplar de la British Library digitalizado por Google.

Córdoba/Universidad Católica de Córdoba/Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, pp. 377-392) y la vida de Francisco Ruiz de Villegas (Juan Pedro Kalinowski, “Versión inédita en castellano de la biografía del P. Francisco Ruiz de Villegas SJ, promotor de la celebración salteña de la Virgen del Milagro” en *Revista IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, 2016). Al francés se ha traducido y expandido la vida de Ignacio Chomé (Louis Dechrísté, *Vie du R. P. Ignace Chomé de la Compagnie de Jésus, Missionnaire au Paraguay, d’après ses lettres et les détails que nous a laissés le p. Peramas*, Donai, Dechrísté, 1864). Y, de acuerdo con Carlos Page, la vida de Clemente Baigorri también ha sido traducida al italiano en el tomo uno, pp. 438-444 de la versión aumentada del menologio de Patrignani. Cfr. *supra*, nota 79 de este mismo capítulo.

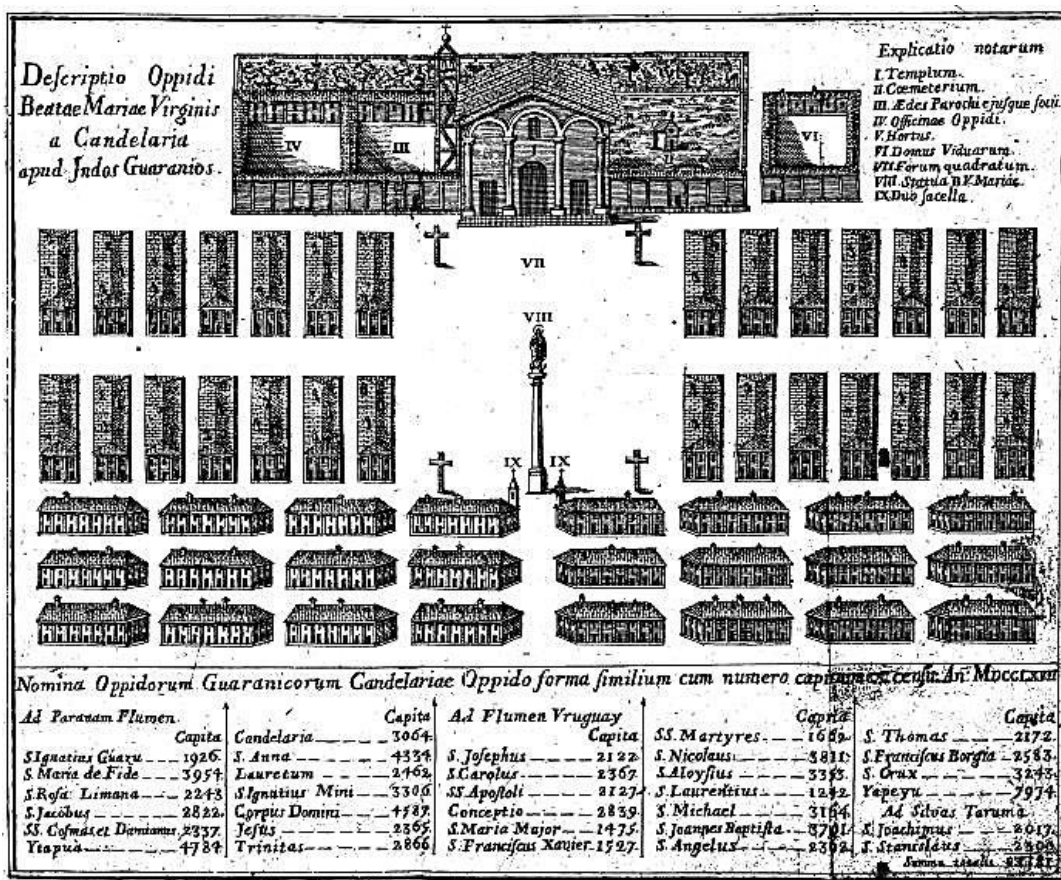
⁹³ Kalinowski, *op. cit.*, p. 139.

La república de Platón y los guaraníes

El título original de la obra es: “De administratione guaranica comparate ad republicam platonis commenraius”.⁹⁴ Pese a que fue publicado en 1793 como prólogo o introducción de *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*⁹⁵, la RPG es un tratado ensayístico completamente independiente de la obra biográfica. De hecho, desconocemos si Peramás tenía la intención expresa de incluirla como prólogo de su segunda serie de biografías o si planeaba publicarla como un texto independiente, ya que la decisión editorial fue tomada después de su muerte.

⁹⁴ Este nombre es el que figura como título en el original en latín (p. 1) y es el que prácticamente todos los autores aceptan; pero, cabe constatar, que en el índice que aparece al final de la obra figura como “Comparationis inter administrationem Guaranicam et Republicam Platonis” (p. 461). Naturalmente el sentido es el mismo. En lo que sigue citaremos la traducción al español de Cortés del Pino, pero remitiremos a los párrafos originales de la obra y no a la paginación de esta edición. Otra buena manera de abreviar el nombre de este texto –que, sin embargo, no terminó de convencernos– es la que propone Cro: “Por mi parte he abreviado el título original de Peramás en *Guaránica* porque refleja el modelo platónico –*República*– de la misma forma en que otra utopía hispánica –*Sinapia*– refleja el modelo de Moro –*Utopía*–”. Stelio Cro, “El Padre Peramás y su *Guaránica*” en *Actas del XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 7, 2010, pp. 185-186.

⁹⁵ Las páginas que ocupa en la versión original van de la 1 a la 162. Hasta donde sabemos existen cuatro traducciones del texto, tres al castellano y una al italiano. La más antigua, y también la más difundida, es la edición: José Manuel Peramás, *La República de Platón y los guaraníes*, Trad. de Juan Cortés del Pino y Prólogo de Guillermo Furlong, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946. (Hemos trabajado mayoritariamente esta traducción). Esta misma traducción fue reeditada por la Parroquia de San Rafael en Asunción, 2003, con un prólogo de Aldo Trento. La segunda traducción es la italiana: José Manuel Peramás, “Guaránica”, Trad., intro. y notas de Stelio Cro en *Canadian Journal of Italian Studies*, vol. 17, núm. 48-49, 1994. La tercera traducción, segunda al español es: José Manuel Peramás, *Platón y los guaraníes*, Trad. de Francisco Fernández Pertinéz y notas de Bartomeu Meliá, Asunción, Centro Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004. Y la traducción más reciente está incluida en: Stelio Cro, *Peramás y su obra. Jesuitas y gauchos en el Río de la Plata*, Trad. de Stelio Cro, Alemania, Editorial Académica Española, 2018. (Aclaremos que no hemos podido consultar este último par de ediciones). Asimismo se han publicado fragmentos de este texto en Jean-Paul Duviols y Ruben Bareiro (eds.), *Tentación de la utopía: Las misiones jesuíticas del Paraguay*, Barcelona, Tusquets/Círculo de Lectores, 1991, pp. 170-178; y en Manuel Marzal, *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992-1999, tomo I, pp. 407-412. (Aquí se incluyen los §77-§134).



7. Plano de la misión de Candelaria dibujado por Peramás, en *Josephi Emmanuelis Peramas de Vita et Moribus Tredecim Virorum Paraguaycorum*, Faventiae, Ex Typographia Archii, 1793, s. p. Ejemplar de la British Library digitalizado por Google.⁹⁶

1.3. Lectores y lecturas de la obra de Peramás

Una vez hecho este brevísimos comentario sobre la obra de Peramás podemos dedicar algunas líneas al estudio de sus lectores(as) y de la diversidad de lecturas, usos e interpretaciones que se han hecho de sus escritos desde su muerte hasta nuestros días. Con esto pretendemos enriquecer la panorámica que nos hemos propuesto esbozar sobre la producción textual de nuestro autor.

⁹⁶ Aquí la traducción y el comentario de la “Explicatio notarum” elaborado por Cortés del Pino: (I) Iglesia, con el cementerio a un lado, (II) y la Casa parroquial (III) al otro. Adosada a esta estaban las oficinas del pueblo (IV). En el ángulo opuesto el Cotiguazú (VI), destinado a las viudas y doncellas huérfanos. Ante la iglesia había una gran plaza (VII), con un monumento al centro (VIII), y generalmente con cuatro cruces en los ángulos. En la parte opuesta a la entrada de la iglesia había dos capillas (IX). Alrededor de la plaza se levantaban las casas, todas poco más o menos iguales, agrupadas en manzanas. José Manuel Peramás, *La República de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946, s. p.

Desde el punto de vista de Batllori, “Peramás no fue muy conocido en los cenáculos literarios italianos, donde, en cambio, tantos compañeros y paisanos suyos eran estimados o censurados por sus obras, pero casi siempre respetados por su ingenio, hasta de parte de sus más encarnizados adversarios. Cian, en su conocido estudio, ni siquiera cita su nombre, que sólo de paso viene mencionado por el padre Gallerani”.⁹⁷ A pesar de que las obras de Peramás, especialmente las que escribió en Faenza, no fueron leídas más que por algunos de sus correligionarios, y pese a que él fue prácticamente un desconocido para el público externo a la Compañía de Jesús, al igual que muchos otros ignacianos que escribieron en el exilio, sí hubo quienes conocieron sus trabajos. Esta escasez cuantitativa de lectores nos resulta muy conveniente, ya que una cantidad desmedida de lectores dificultaría el tipo de estudio que pretendemos hacer.

I. Siglo XVIII

A continuación exponemos algunos datos que hemos podido recopilar sobre los contemporáneos de Peramás que leyeron alguna de sus obras. Desde luego, la lista está sujeta a ampliaciones.

Gracias a Inmaculada Fernández sabemos, por ejemplo, que el jesuita español expulso, y posteriormente secularizado, José Salvador de Vargas-Machuca, censuró el diario de Peramás en una carta, por estar “repleto de embutes y tergiversaciones; por ser sumamente partidista; y por defender a ultranza a la Compañía de Jesús”.⁹⁸ Igualmente, debido a Maya Feile, sabemos que el jesuita y filósofo Baltasar Masdeu (1741-1820) –quien comparte con Peramás las características de haber nacido en territorio catalán y de haber vivido un tiempo en Faenza después de la expulsión– leyó y tuvo en su poder un ejemplar del poema *De Invento Novo Orbe*.⁹⁹

Sabemos también, gracias a lo que Furlong señala en uno de sus estudios sobre Peramás, que las series biográficas de Peramás llegaron a territorio alemán: “Con sobrada razón obtuvo Peramás, desde el principio, un éxito el más lisonjero según puede verse en el celebrado ‘*Journal der Religion, Wahrheit und Litteratur*’ de 1796 que le dedicó un extenso

⁹⁷ Batllori, *op. cit.*, p. 353. Para que no quede la duda, este autor se refiere a las siguientes obras: Vittorio Cian, *L’immigrazione dei gesuiti spagnuoli litterati in Italia* y Alessandro Gallerani, *Dei gesuiti proscritti dalla Spagna mostratisi letterati in Italia*.

⁹⁸ Cfr. Fernández, *op. cit.*, pp. 168-169.

⁹⁹ Cfr. Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II...”, líneas 151-179.

estudio”.¹⁰⁰ Sin embargo, esta información es imprecisa; pues el “estudio” –que, en realidad no es más que una mención– al que se refiere el historiador argentino aparece en el primer número de la revista publicado en 1797. Las obras *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum* y *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* son mencionadas y acompañadas de una pequeña reseña en la sección “Anzeige neuer Bücher” en la que se enlistan algunos libros nuevos. Ambas son aludidas específicamente en la subsección cuatro en la que se enlistan “varias biografías de misioneros en las Indias Occidentales y España que se han producido en Italia”.¹⁰¹

Otro caso es el del historiador y naturalista argentino Gaspar Juárez (1761-1804) –aquel con el que Peramás salió de la provincia de Paraguay en “La Venus”, aquel con el que vivió después de la disolución de la Compañía y aquel que escribió la biografía de Clemente Baigorri que habría de ser incluida en la serie de biografías póstuma de Peramás–, quien, según Guillermo Furlong, también leyó *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*. En una carta de Juárez a su amigo el deán Ambrosio Funes, fechada en Roma el 12 de julio de 1791, “anunciaba la aparición del libro y afirma que las vidas o biografías que contiene ‘están bien escritas y en buen latín’”. Y en 1792, después de su publicación, Juárez añadió que el libro de su amigo y hermano en religión “ha tenido gran aplauso, por su bella latinidad y gran juicio con que están escritas las biografías que contiene”.¹⁰²

Otro contemporáneo de nuestro jesuita que leyó sus textos biográficos fue el historiador español Manuel Luengo (1735-1816), quien reseñó ambos escritos en su *Diario de la Expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España*.¹⁰³ De acuerdo con Furlong, “Luengo, después de exponer los relevantes méritos de las biografías escritas por Prat y Navarrete, escribía [...] que ‘a ninguno [de ellos] es inferior a este Padre Peramás en el estilo, y en otras cosas, que pertenecen al buen gusto de escribir en lengua latina, y es

¹⁰⁰ Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 33.

¹⁰¹ Cfr. *Journal der Religion, Wahrheit und Litteratur*, vol. 1, Augsburg, 1797, pp. 375-376. La revista ha sido digitalizada por la Andover-Harvard Theological Library y se puede encontrar en: <https://goo.gl/xSs4kW>

¹⁰² Cfr. Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, pp. 34-35.

¹⁰³ La reseña de la primera serie de biografías aparece en el tomo XXV, año 1791, pp. 369-371; y la reseña de la segunda figura en el tomo XXVII, año 1793, pp. 463-473. Antonio Astorgano Abajo reproduce las reseñas que Manuel Luengo hizo de las dos series de biografías de Peramás en: Lorenzo Hervás y Panduro, *Biblioteca Jesuítica Española (1759-1799)*, Madrid, Libris, 2007, pp. 434-435, n. 1618 y pp. 435-437, n. 1621.

superior a casi todos en la naturalidad y perspicuidad”¹⁰⁴ Vale la pena transcribir lo que Luengo escribió sobre la obra que analizamos en esta tesis:

El segundo papelito, que empieza a la primera página del libro y sigue hasta la página 162, tiene el título siguiente: *De administratione Guaranaica comparata ad Republicam Platonis Commentarius*. En este escrito va haciendo, menudamente y por todas las cosas que pertenecen a la sociedad civil, una comparación entre la República diseñada por Platón y las famosas misiones de los guaraníes, fundadas y gobernadas por los jesuitas de la provincia de Paraguay; y lo hace muy bien, con un muy buen gusto y *mucha erudición*, improbando en las ideas platónicas lo que no puede aprobar un *filósofo cristiano*, haciendo la historia y al mismo tiempo una buena apología de aquellas célebres misiones en algunos puntos en que las calumniaron el loco e ingrato Ibáñez, el famoso viajero francés Bougainville y algunos otros. Al fin del parangón, en un *Apostofre ad liberiores philosophos*, con ocasión del fanatismo y el empeño de los filósofos franceses de introducir en el mundo la igualdad que hay entre los indios guaraníes, pregunta el autor si se pudiera introducir en la Europa; y no solamente dice que no se puede, sino que demuestra que es un intento fanático y loco. Y con esta ocasión y otras muchas veces en el discurso del cotejo, y por lo menos dos veces en la dedicatoria, declama con fuerza, con celo y con ardor contra los impíos y crueles filosofastros que dominan en la Francia y han arruinado la religión, el trono y todo lo bueno.¹⁰⁵

Y, finalmente, está el caso del famoso polígrafo Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809) –a quien ya hemos mencionado repetidas veces–. Este jesuita escribió en una carta fechada el 15 de junio de 1783 lo siguiente: “Aquí está el Abe. Joseph Peramás, que sabe algo de la Lengua *Guarani*” (sic).¹⁰⁶ Esta pequeña mención es importante ya que por esa época Hervás se encontraba escribiendo su *Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità e diversità*, el cual fue publicado en 1784 en la ciudad de Cesena. Además, este erudito español le dio un espacio a la producción textual de Peramás en su *Biblioteca jesuítico-española de los escritores que han florecido por siete lustros. Estos empiezan desde el año de 1759, principio del reinado del Augusto Rei Carlos III, y acaban en el 1793*; y en la cual escribió lo siguiente sobre la RPG: “Este tratado, apenas publicado, ha merecido el aplauso común”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, pp. 34-35.

¹⁰⁵ Manuel Luengo citado por Antonio Astorgano en: Hervás y Panduro, *op. cit.*, pp. 435-437, n. 1621. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁶ Lorenzo Hervás y Panduro transcrito en Charles Upson Clark, “Jesuit letters to Hervas on american languages and customs” en *Journal de la Société des américanistes*, Paris, Société des américanistes, 1937, p. 126.

¹⁰⁷ Hervás y Panduro, *op. cit.*, p. 435. La sección que Hervás y Panduro le dedica a Peramás va de la página 433 a la 437; nuestro jesuita es el personaje número 183 de su catálogo.

II. Siglo XIX

Prácticamente no tenemos noticia de lectores del siglo XIX.¹⁰⁸ Pero esta escasez se compensa con la peculiaridad del único caso que hemos podido hallar. Se trata de una hoja (dos páginas) sin numerar que aparece entre las páginas 88 y 89 del segundo volumen de la primera parte de la traducción al castellano de las *Lettere americane* del conde italiano Gian-Rinaldo Carli¹⁰⁹ que publicó el mexicano Agustín Pomposo Fernández de San Salvador (Fernando Pimentel Ixtliulxuchilt) (1756-1842) en 1821¹¹⁰:

A primera vista, este par de páginas parecen ser la primera hoja de una traducción al castellano de *La república de Platón y los guaraníes* realizada por Fernández de San Salvador. Así lo sugiere Pedro Henríquez Ureña, quien en su pequeña biografía de Fernández de San Salvador menciona esta traducción del texto de Peramás como un texto independiente –desafortunadamente el escritor dominicano no da más señas de ella, y no hemos podido localizarla¹¹¹; y así lo sugiere, también, el Catálogo Nautilo de la Biblioteca

¹⁰⁸ Desde luego, no olvidamos que Louis Dechrste y Vicente Agustí tuvieron que haber leído en el siglo XIX la segunda serie de biografías de Peramás para hacer las traducciones de las biografías que cada uno realizó (Ignacio Chomé, el primero; y Clemente Baigorri, el segundo), ni que Gervasio Sueldos tuvo que leer las “Laudationes quinque” para traducirla. Omitimos estos casos porque no hemos logrado ampliar la información.

¹⁰⁹ Las *Lettere americane* fueron publicadas originalmente entre 1777 y 1778; y fueron reeditadas entre 1781 y 1783. El cuadernillo de las *Cartas americanas* del que hablamos incluye en el primer volumen: Gian-Rinaldo Carli, *Las cartas americanas. Nueva edición corregida y aumentada con la agregación de la parte tercera que ahora por primera vez se da impresa. Parte primera: Cremona por Lorenzo Marini impresor regio, 1781*, Trad. de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, México, Imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1822; y en el segundo Gian-Rinaldo Carli, *Cartas americanas dirigidas por el conde Gian-Rinaldo Carli a su sobino el marqués de Pietra-Pelosa, desde el año de 1777 al de 1779*, Trad. de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, México, Imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1821. Esta primera parte incluye en total 25 cartas (de la I a la XII en el primer volumen; y de la XIII a la XXV en el segundo). Nosotros hemos extraído las páginas de la versión digital del cuadernillo realizada por el Getty Research Institute, disponible en: <https://goo.gl/kcvVtY>. Todo parece indicar que el ejemplar de la Biblioteca Nacional de México también incluye las susodichas, según lo que reza su catálogo en línea. El ejemplar del Fondo Reservado de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México que hemos podido revisar no incluye las páginas; probablemente fueron removidas debido a un error de encuadernación o a que se asumió que las páginas no eran parte de la obra y que su omisión no afectaría el contenido de la misma.

¹¹⁰ Poco después de redactar este apartado nos percatamos de que gran parte de lo que aquí consignamos en torno a la figura de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador ya había sido expuesto por Maya Feile. Cfr. Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II...”. Debemos reconocer que su excelente trabajo sobre el poema *De invento Novo Orbe* nos ha sido de muchísima ayuda a lo largo de toda la tesis.

¹¹¹ Cfr. Justo Sierra, Luis Urbina, Nicolás Rangel y Pedro Henríquez (coomps.), *Antología del Centenario. Estudio documentado de la liberación mexicana durante el primer siglo de independencia*, México, Imprenta de Manuel León Sánchez, 1910. Las biografías hechas por el dominicano fueron reeditadas como “Escritores mexicanos siglos XVIII/XIX” en Pedro Henríquez, *La utopía de América*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho,

Nacional de México, el cual en una nota sobre el contenido de este cuadernillo de las *Cartas americanas* asegura que incluye, entre las páginas 89 y 150, el “Comentario de la administración del Paraguay, comparada con la República de Platón, Escrito en latín. Impreso en Faenae (sic) en 1793. México, 1822”. Sin embargo, nosotros sostenemos que en este par de fuentes se asumió muy apresuradamente que el *Comentario de la Administración del Paraguay, comparada con la República de Platón* alguna vez existió.

En efecto, cuando se examina atentamente el cuadernillo resulta evidente que este no incluye, ni pretendía incluir, la traducción de la RPG. Para explicar por qué desde un principio se incluyeron las enigmáticas páginas, basta con revisar la numeración de los folios del cuadernillo, cuyo tamaño es de un cuarto de folio (1 folio = 4 hojas = 8 páginas): El folio número 12 inicia en la página 83 y debería terminar en la 90, sin embargo, el folio 13 inicia en la página 89, por lo que la hoja que hemos reproducido ocupa el último cuarto (dos páginas) del folio 12. Con esto queda descartada la posibilidad de que su incorporación haya sido producto de un error editorial, pues queda demostrado que fueron incluidas deliberadamente para llenar el vacío que existía en el pliego.

*Nuestra hipótesis es que esa hoja sin paginar fue incluida como una especie de prospecto; es decir, que Agustín Pomposo la incorporó al final del folio 12 como parte de una estrategia mercadológica para anunciar la traducción de la RPG y así atraer suscriptores.*¹¹² Esto explicaría por qué en la supuesta portada de la RPG figura el año 1822 y no 1821, año en el que el traductor publicó su trabajo. Esta hipótesis queda completamente confirmada por la pequeña nota con la que Fernández de San Salvador da comienzo al folio número 12, la cual reza:

*Con este pliego se completan á los Señores suscriptores de México, que solo anticiparon un peso, los 12 que se les ofrecieron por él, y con el 10 los ofrecidos á los foráneos. Para continuar se les suplica ocurran anticipando cada uno lo mas que pueda en consideración á que el papel sube de precio de día en día, y á que sin un número de suscriptores que sufrague los costos, no podrán continuarse obras tan útiles en las actuales circunstancias.*¹¹³

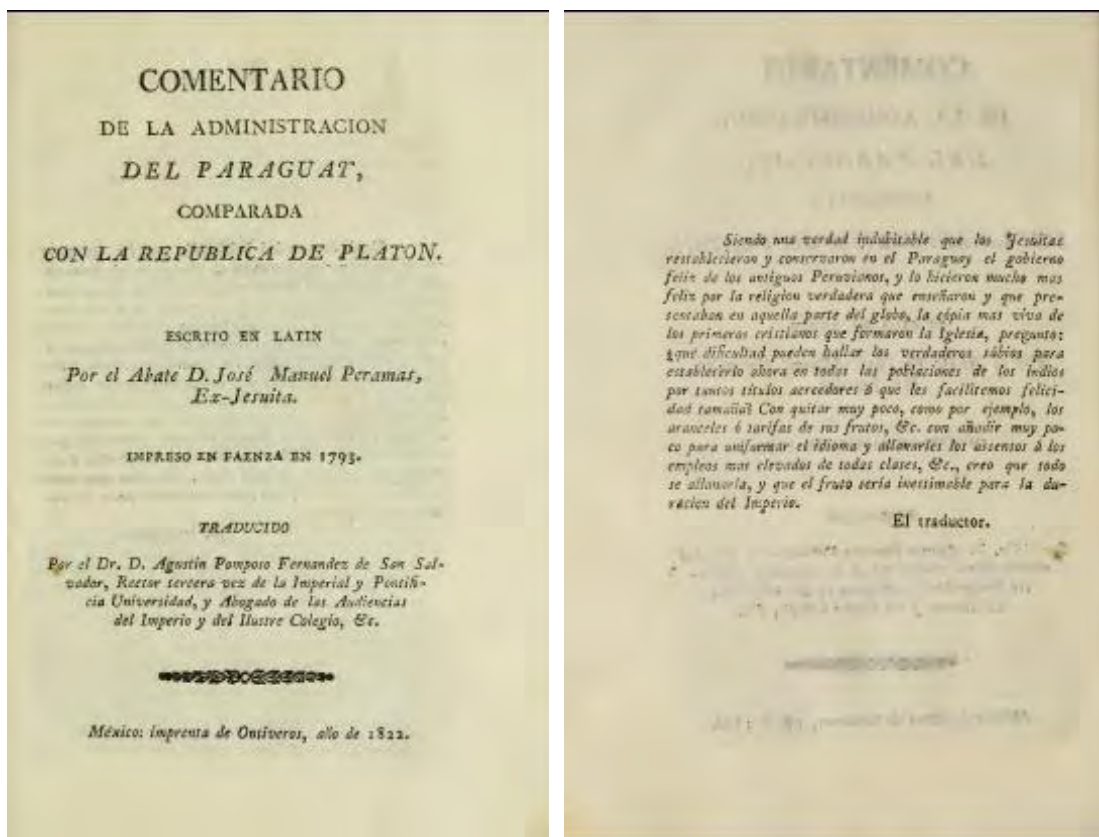
A pesar de todo, estas dos páginas son prueba irrefutable de que el rector de la “Imperial y Pontificia Universidad” conoció la RPG. Quizá el tratado de Peramás llamó su atención

1978, pp. 190-225. La biografía de Pomposo Fernández de San Salvador está en las páginas 113-117 de la *Antología del Centenario*; y en las páginas 199-202 de *La utopía de América*.

¹¹² Un prospecto es una “Exposición o anuncio breve que se hace al público sobre una obra, un escrito, un espectáculo, una mercancía, etc.”. DRAE: <https://goo.gl/ktBo9S>

¹¹³ Carli, *Cartas americanas dirigidas...*, p. 87. Las cursivas son nuestras.

porque en él, al igual que en las *Cartas* del conde Carli, puede encontrarse una crítica a las *Recherches* de Cornelius de Pauw¹¹⁴; o quizá porque consideró que la RPG, obra en la que se hablaba del gobierno utópico guaraní, sería un buen complemento para las *Cartas* en las que se hablaba del gobierno utópico incaico¹¹⁵; o quizá porque en la RPG encontró una posición política antireformistas, semejante a la suya, y pertinente en esas “actuales circunstancias” de las que habla: la consumación de la independencia mexicana.¹¹⁶



Para finalizar este apartado deseamos apuntar que la RPG no fue la única obra de Peramás que Fernández de San Salvador conoció. El intelectual mexicano también conocía

¹¹⁴ Véase “Las ‘Cartas americanas’ de Carli” en Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1790*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 291-299. A título de curiosidad, sépase que el conde Gian-Rinaldo y el jesuita Francisco Javier Clavijero tenían una relación de reconocimiento de su trabajo literario, visible en sus respectivas obras en las que se citaban mutuamente. Cfr. *Ibid.*, p. 299. Esto es importante para la reconstrucción de las redes intelectuales de la época, sobre la que ahondaremos más adelante. Cfr. *infra*, 2.2., “Redes y tradiciones intelectuales”.

¹¹⁵ Las *Lettere americane* son una obra de gran significado dentro de la visión italiana mistificadora de América en el siglo XVIII. Sobre esta tendencia de los intelectuales ilustrados italianos de hablar de la “America felix”. Cfr. Giuseppe Bellini, “«America felix» en la cultura italiana del siglo XVIII” en *América sin nombre*, núm. 18, 2013, pp. 45-57.

¹¹⁶ Agustín Pomposo fue un abierto partidario del gobierno español en el proceso de independencia mexicana y un obstinado opositor de la revolución, debido a su posición familiar (era descendiente, por una parte, de una familia distinguida de nobles europeos y, por otra, de Ixtlilxóchitl, último rey de Texcoco).

–tal como lo ha demostrado Feile Tomes– el poema *De Invento Novo Orbe*. Su primera mención del poema aparece en 1816 en su libro *Los jesuitas quitados y restituidos al mundo*. Ahí escribe lo siguiente: “las vidas de algunos Jesuitas peruanos [sic] escritas por el sabio Padre Peramás, [y] su poema de invento novo orbe”.¹¹⁷ Y su segunda mención aparece en 1822 en el primer volumen de la primera parte de su traducción de las *Cartas americanas*:

La majestuosa lengua del Lacio ha hecho gala de sus bellezas [sc. las de América] en el poema épico, titulado Columbus, impreso en Roma en 1715 y cantado por Ubertino Carrara, Jesuita, á quien justamente reprende el Cardenal Querini porque dejó en silencio hasta el nombre de Lorenzo Lambara [sic], también Jesuita, que mucho antes había publicado otro poema titulado Columbus. El propio asunto cantó el sacerdote español D. José Manuel Paramás [sic] en su poema de invento novo orbe illusque [sic] Christi sacrificio. Faventiae 1777.¹¹⁸

III. Siglos XX y XXI¹¹⁹

El idioma de expresión escrita predilecto de Peramás, el latín, impidió en su tiempo que sus obras fuesen accesibles a un público más amplio. Esto cambió cuando, en el siglo pasado, se comenzó la traducción al castellano de algunos de sus escritos; lo cual provocó que el número de lectores de sus textos consiguiese ser considerablemente mayor al de la etapa anterior. Naturalmente, esto ha ocasionado que la gran mayoría de sus lectores sean hispanohablantes y que el uso, el análisis y la interpretación que estos han realizado de su obra estén fuertemente marcados por sus propios intereses culturales.

Es evidente que el tipo de lectura de los textos del jesuita que ha destacado sobre las demás es la histórica. Las obras de Peramás han sido usadas principalmente como fuente historiográfica porque han sido los historiadores quienes se han dado a la tarea de

¹¹⁷ Fernández de San Salvador citado en Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II...”, líneas 200-201. Véase la interesante nota 22 de este trabajo de Feile Tomes en la que comenta el error del mexicano al decir “peruanos” y no “paraguayos”.

¹¹⁸ Carli, *Las cartas americanas...*, p. 14n. Esta cita es fundamental para corroborar la hipótesis de Feile Tomes de la que ya hemos hablado (cfr. *supra*, nota 72 de este mismo capítulo): “Nevertheless, Fernández de San Salvador undoubtedly deserves special mention here for having realized that there was such a thing as a Neo-Latin Columbus epic tradition and that Perama’s belonged to it approximately two hundred years before we did”. Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II...”, líneas 300-302.

¹¹⁹ Las referencias completas de todos los autores y autoras que mencionaremos en este apartado pueden consultarse en las fuentes secundarias (*infra*, p. 245). Solamente queremos constatar, a título de curiosidad, que parece ser que nuestra tesis no es la primera en abordar frontalmente la RPG, pues, de acuerdo con el catálogo de tesis de la Universidad de Buenos Aires, Carmelo Garigliano presentó en 1953 su tesis de licenciatura en filosofía titulada *La República de Platón y los guaraníes: “De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius de José Manuel Peramás”*. Por desgracia no pudimos tener acceso a ella.

recuperarlas y leerlas a conciencia. Además, el estudio de sus textos casi siempre aparece enmarcado dentro de los debates históricos sobre la Compañía de Jesús –de su actividad en América, de su actividad misionera, de su expulsión de los territorios hispánicos, etcétera (v. gr., José Ferrer, Guillermo Furlong, Carlos Page, Enrique Giménez y Mario Martínez)– o de los debates históricos sobre las reducciones guaraníes (sobre su historia política, social, económica, religiosa, etc.).

Su obra también ha sido empleada para investigar la historia literaria, académica o intelectual de los jesuitas catalanes (Jaume González-Agapito), paraguayos (Efrain Cardozo), argentinos (Guillermo Furlong), hispanoamericanos (Guillermo Furlong y Osvaldo Rodríguez) e hispano-italianos (Miguel Batllori). Asimismo se le ha querido interpretar a la luz de la conocida “disputa del Nuevo Mundo” (Antonello Gerbi, Miguel Batllori, Kristin Huffine y María de la Soledad Justo)¹²⁰ o desde la discusión sobre los aportes metodológicos de los jesuitas a la etnología moderna (Ricardo Orta Nadal, Bartomeu Meliá y Kristin Huffine).¹²¹ Y, finalmente, sus escritos también han interesado a los latinistas y los estudiosos de la literatura neoclásica, quienes normalmente trabajan con los textos en su idioma original (Maya Feile, Marcela Suárez, Desiree Arbo¹²² y Andrew Laird, Alfredo Eduardo Frascini, Ramiro Podetti y Clara Alicia Jalif de Bertranou).

Las lecturas de todos estos autores son cualitativa y cuantitativamente desiguales. Es decir, por un lado, todos señalan muy variados temas o aspectos de la RPG –aunque normalmente sus lecturas suelen estar dominadas por una línea de interpretación predominante–; y, por otro, no todos tienen el mismo dominio de la obra de Peramás –algunos de ellos han ahondado mucho más que otros en su lectura–.

¹²⁰ Esta vía de interpretación, nos parece, es de las más sugestivas que existen por muy diversas razones –con ella, por ejemplo, quedaría plenamente explicada la tendencia americanista de Peramás de la que hablamos en diferentes momentos de nuestra exposición–. Aunque no hemos podido profundizar en ella, tanto como nos hubiera gustado, hemos conseguido exponerla escuetamente. Cfr. *infra*, 4.1., V, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

¹²¹ En esta tesis entenderemos por etnografía el “estudio descriptivo y clasificatorio de las diferentes civilizaciones (costumbres, creencias, prácticas religiosas, instituciones, estructuras políticas y económicas, técnicas, artes, etc.), en particular de las arcaicas, lo que supone el trabajo y la observación sobre el terreno”; y por etnología la “ciencia que a partir, en general, de los fenómenos observados por la etnografía en las sociedades arcaicas, trata de proporcionar una teoría sintética y explicativa de los mismos [por medio de la comparación]”. Cfr. Louis-Marie Morfaux, *Diccionario de ciencias humanas*, Barcelona/Buenos Aires/México, Grijalbo, 1985, p. 116.

¹²² Además del artículo que consultamos para esta tesis, sabemos que Desiree Arbo aborda la influencia clásica en la obra de Peramás en los primeros dos capítulos de su tesis doctoral, pero desafortunadamente tampoco la pudimos consultar. Aquí la ficha: Arbo, Desiree, *The uses of classical learning in the Río de la Plata, c. 1750-1815*, Inglaterra, University of Warwick, 2016.

Pero, sin lugar a dudas, la RPG es la obra que ha suscitado mayor número de comentarios por parte de esta nueva oleada de lectores(as) de Peramás. Casi la totalidad de ellos la han comentado desde sus distintos campos disciplinarios y han sabido reconocer el valor documental, etnográfico, ideológico y estilístico que tiene esta singular obra de Peramás.¹²³ Sin embargo, son pocos los que se han aventurado a analizarla más puntual y detalladamente (Francisco Bustamante, Alberto Caturelli, Gabriele Cornelli, Stelio Cro, Joaquín Meabe, Bartomeu Meliá, Ricardo Orta¹²⁴, Blanca Quiñonez y Pablo Lucas Verdú).

Naturalmente la lectura de la RPG que ha predominado es aquella que la constituye como un medio documental para el estudio de las reducciones de Paraguay. Esta manera de usar la RPG se asemeja al uso que suele hacerse de otros textos de la época que hoy son considerados fuentes directas para el estudio del tema. La principal objeción que podríamos hacerle a este tipo de lectura es que no consigue extraer todo su potencial significativo y, por tanto, no logra divisar la veta filosófica de la obra.¹²⁵

Por fortuna sí se han desarrollado otras vías de interpretación mucho más sugerentes. Al respecto nos indican Arbo y Laird que “The *De administratione Guaranica* has thus been subject to a variety of interpretations: as an account of ‘missionary socialism’, as utopian literature, as an ethnographic and historical source, and as a robust defence of Catholic and Jesuit values against the criticism from Enlightenment philosophes”.¹²⁶

A este comentario sólo habría que agregar que de todas, la lectura utópica ha sido en la que se ha insistido en mayor grado (Pablo Lucas, Bartomeu Meliá, Alberto Caturelli, Stelio Cro, Gabriele Cornelli, Alicia Bonilla). De todos los autores que han leído la RPG en clave

¹²³ Todas estas lecturas, también han sido propiciadas por la traducción del texto, pues –como bien señala Bustamante– “poca atención podían recibir las ideas sociales de Peramás si el lector que tomó su libro fue inducido por un título que alude a las vidas ejemplares de ciertos religiosos de una lejana comarca”. No por nada la *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* aún permanece en su idioma original. La cita proviene de: Francisco Bustamante, “Peramás y su «Apóstrofe a los filósofos liberales» (1793)”, Uruguay, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2011, p. 19. (Este texto apareció originalmente como: Francisco Bustamante, “Peramás y su apóstrofe a los filósofos liberales” en *Guaraníes y jesuitas en la provincia paraquaria según las crónicas de Montoya, Cardiel y Peramás (Siglos XVII y XVIII)*, Thesis (Ph. D.), University of Florida, 2001, pp. 252-267. Aunque pueden encontrarse diferencias entre ambas versiones, son prácticamente idénticas. Nosotros citamos la versión de 2011 porque fue la que primero llegó a nuestras manos).

¹²⁴ No podemos silenciar nuestro reconocimiento al trabajo de Ricardo Orta Nadal, quien en pocas páginas pudo elaborar una de las más sugerentes interpretaciones de la figura de Peramás y de su RPG. Cfr. Ricardo Orta, *Un aspecto de la historiografía y etnología jesuíticas del litoral: la idea de cultura en José Manuel Peramás*, Santa Fé, Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral, 1953,

¹²⁵ Cfr. *infra*, 2.1., II, “Riqueza discursiva”.

¹²⁶ Arbo y Laird, *op. cit.*, p. 8.

utópica, quizá sea Stelio Cro el más destacado, ya que él subsume su análisis de la RPG (*Guaranica*) dentro de su interesante estudio sobre la utopía hispánica, o mejor, sobre el género utópico hispánico compuesto entre “la orilla europea” y “la orilla americana”. Cro es el único estudioso de la historia de las ideas utópicas en América Latina que conocemos que ha comentado a fondo el caso de la RPG.¹²⁷

En general, todos estos autores han contribuido con pequeños avances hermenéuticos, líneas de interpretación, información documental, etc.; pero también han aportado errores, confusiones e inexactitudes. No incluimos en este apartado un análisis sistemático de los aciertos y errores de cada lector porque sería una tarea improductiva e innecesaria, ya que todo esto lo hemos incorporado, implícita o explícitamente, a lo largo de toda la tesis en los lugares de la exposición que hemos juzgado más pertinentes.

1.4. Nuestra hipótesis de lectura

La hipótesis que queremos demostrar en este trabajo es que la RPG es una obra filosófica; o dicho con más precisión, que la RPG admite una lectura filosófica porque contiene elementos filosóficos.

La indeterminación disciplinar del siglo XVIII, de la cual no está exenta la RPG¹²⁸, nos permite encontrar en ella una serie de elementos de diversos campos disciplinarios, incluido el filosófico. La RPG ha estado ahí para que la filosofía se ocupe de ella, más esta no ha sabido acceder a ella porque históricamente se le ha relegado a otros campos disciplinarios.

¹²⁷ Cfr. *infra*, ilustración 8, p. 224. Fernando Ainsa, apenas menciona el tema de las utopías jesuitas, por lo que estuvo lejos de conocer la RPG. Cfr. Fernando Ainsa, “La marcha sin fin de las utopías en América Latina” en *La reconstrucción de la utopía*, México, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1999, pp. 105-218. Otro caso es el de Arturo Andrés Roig, quien pese a que sí conoció la RPG, no logró vislumbrar toda su importancia. El filósofo mendocino se limita a decir que la RPG “pone de manifiesto el indudable espíritu utópico que se desarrolló en las misiones [...]. En función de ella, Peramás no encontró nada mejor que poner las misiones bajo la autoridad de Platón, con lo que dejaba en las sombras la riquísima experiencia americana iniciada por los propios jesuitas en el seno mismo del Tawantisuyu”. Arturo Andrés Roig, “Etapas y desarrollo del pensamiento utópico latinoamericano (1492-1880)”. Conferencia leída en el acto de incorporación como miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia, Quito, 1994; incluida en Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008, pp. 227-259. Agradecemos a Grecia Monroy por informarnos de esta mención que hace Roig de Peramás. Como dato adicional, que puede interesar a más de uno, consignamos que también Michael Foucault ha tocado el tema de las reducciones paraguayas, mas no el de la RPG, al hablar de lo que él denomina “heterotopías” en: Michel Foucault, “Des espaces autres” (conferencia dictada en el Cercle d’études architecturales, 14 de marzo de 1967) en *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre, 1984, pp. 46-49; y Michel Foucault, “Topologías” en *Fractal*, vol. 12, núm. 48, enero-marzo, 2008, pp. 39-62.

¹²⁸ Cfr. *infra*, 2.2., “Ecléctico y enciclopedismo”.

Es decir, para nosotros, la RPG permite y está dispuesta a admitir una interpretación filosófica, del mismo modo que consiente las interpretaciones históricas, etnográficas, ideológicas o estilísticas.

Desde luego no somos los primeros en proponer una lectura filosófica de la RPG. El filósofo e historiador argentino Caturelli ya antes había comentado que “el pensamiento de Peramás constituye la *filosofía* y la teología de las reducciones jesuíticas y, al mismo tiempo, una suerte de teología política que trasciende el caso singular de las reducciones”.¹²⁹ También Baptista ya había escrito que la RPG es “un primer intento de elucubración *filosófica* sobre la famosa experiencia jesuita”.¹³⁰ Asimismo, el historiador y bibliógrafo paraguayo Efraím Cardozo comentó sobre Peramás que “se aplicaba [...] a buscar la explicación *filosófica* del fenómeno misionero” y que se “le puede juzgar, con razón como el primer *filósofo* de la historia de las misiones del Paraguay”; y sobre la RPG juzgó que se trata de “el primer acto autoreflexivo producido por la mentalidad misionera para explicar *filosóficamente*, en su conjunto y en detalle, el fenómeno sociológico de la república organizada en el Paraguay por la Compañía de Jesús”.¹³¹

Además, recientemente la UNESCO publicó un inusitado manual de filosofía, producto de un supuesto diálogo filosófico desde una perspectiva sur-sur, en el cual se incorporan temas de filosofía que normalmente no están incluidos dentro de los manuales de filosofía usuales, que por lo común son eurocéntricos y helenocéntricos. En la sección “Political forms of living together” correspondiente a la parte de América Latina y el Caribe podemos encontrar felizmente el tema: “Guaraní reductions in Paraguay (1610-1768)”. Ahí, Meliá, el mayor especialista en la historia de las reducciones guaraníes, reproduce y comenta un pasaje de *La república de Platón y los guaraníes* de Peramás.¹³² El mismo Bartomeu Meliá, junto con Liane María Nagel, parece sugerir la lectura filosófica de la RPG en su

¹²⁹ Alberto Caturelli, “Ciudad platónica y ciudad cristiana en el Nuevo Mundo: el pensamiento de José Manuel Peramás” en *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000*, Argentina, Universidad del Salvador, 2001, p. 142. Las cursivas son nuestras. (Este texto apareció primeramente como artículo en: *Verbo*, núms. 301-302, 1992, pp. 17-33. Disponible en: <https://goo.gl/XW8AaN>. Citamos la versión del 2001 porque fue la que primero llegó a nuestras manos). Cfr. *infra*, 4.1., II, “La república guaraní” y 4.2., I, “Sociedad estamental”, donde comentamos brevemente el papel de la teología y la posibilidad de una teología política en la RPG.

¹³⁰ Javier Baptista, “Peramás, José Manuel” en O’Neill, y Domínguez, *op. cit.*, pp. 3081-3082. Las cursivas son nuestras.

¹³¹ Cardozo, *op. cit.*, pp. 329 y 344. Las cursivas son nuestras.

¹³² Cfr. Phinith Chanthalangsy y John Crowley, *Philosophy manual: a South-South perspective*, Paris, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2014, pp. 208-210.

bibliografía didáctica al ubicarla dentro de la sección “Tendencias *ideológicas en la interpretación* de las Misiones”.¹³³

Todos estos autores, a pesar de que han mostrado su buen tino al señalar esta vía de interpretación de la RPG, han sido poco rigurosos, pues se han limitado a afirmar acríticamente y sin dar pruebas que la RPG es una obra filosófica –como si la simple enunciación bastara para tenerlo por cierto–. Nosotros, por el contrario, buscamos demostrar y no sólo enunciar que en la RPG podemos encontrar algunas reflexiones filosóficas que reunidas conforman lo que puede denominarse “el pensamiento filosófico de Peramás”. Sobre esta línea de interpretación está construida toda nuestra argumentación.

El error hermenéutico –en el cual han caído varios comentaristas– que consiste en privilegiar la comparación que Peramás hace entre la filosofía política platónica y la organización de las reducciones guaraníes, ha impedido que estos alcancen a ver la importancia de varios temas presentes en la RPG. Si bien, esta comparación es de gran importancia en el texto de Peramás –a tal grado que ella la estructura formalmente–, nosotros creemos que es errado hacerla la única y principal clave interpretativa, pues los aspectos filosóficos más propios de Peramás salen a la superficie cuando se le resta importancia a la comparación anunciada en el título de la RPG.¹³⁴

Como nuestro trabajo es, en cierta medida, un análisis monográfico de la RPG nos hemos propuesto esquivar los vicios propios de los textos monográficos. No hacemos, por ejemplo, un resumen, una simple repetición o un mero inventario de las ideas del escrito de Peramás. Para ello intentaremos hacer una lectura crítica (no simplificante) del desarrollo de las ideas mediante la inclusión de información que explique aspectos externos a la RPG, pero que completen su sentido interno profundo. No nos limitamos, tampoco, a exponer un único aspecto, tema o problemática de la RPG, sino que pretendemos bosquejar una visión total del asunto. Para ello, revisamos las distintas interpretaciones y aquilataciones que se han hecho sobre la RPG para así continuar con aquellas hipótesis que consideramos atinadas y para descartar aquellas que nos parecen equivocadas. En este sentido, nuestra

¹³³ Cfr. Bartomeu Meliá y Liane María Nagel, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch/Santo Angelo/Centro de Cultura Misionera, 1995, pp. 38, 64 y 140.

¹³⁴ Esta idea es imprescindible para la demostración de nuestra hipótesis, volveremos sobre ella en *infra*, 3.1., “Más allá del paralelo con Platón”.

interpretación de la RPG es integral porque no se limita a analizar una única dimensión de la obra.

Y es que juzgamos que el mejor modo de comprobar nuestra hipótesis es superando las lecturas superficiales, parciales y descuidadas que se han realizado de la RPG.¹³⁵ Las primeras se caracterizan por comentar únicamente lo más obvio y evidente; parten de una lectura poco documentada, y a veces apresurada. Si bien el texto de Peramás, resulta ser un texto curiosísimo, no debemos conformarnos con la deslumbrante superficie ni debemos renunciar a la posibilidad de una lectura profunda del texto. Las segundas tienen como característica principal el enfatizar un único aspecto, temática, discusión o problemática de la RPG sobre los demás. Aunque no tenemos la pretensión de agotar el tema –empresa absolutamente imposible–, sí pretendemos, al menos, ensayar una interpretación que recupere y supere los avances hechos en la materia por diversos autores y en diversos lugares y épocas. Y las terceras, no merecen comentarios, pues son simplemente malas lecturas.

¹³⁵ No se crea que esto es un trabajo sumamente pretencioso, pues, la realidad es que se ha escrito relativamente poco sobre el tema del pensamiento filosófico de Peramás.

CAPÍTULO 2

PRIMERA APROXIMACIÓN A LA *REPÚBLICA DE PLATÓN* Y LOS *GUARANÍES*

2.1. Naturaleza discursiva de La república de Platón y los guaraníes

Todo estudio sobre las reducciones de Paraguay, o sobre la bibliografía que existe sobre ellas, tiene que enfrentarse a distintas dificultades. Una de ellas es la inabarcable bibliografía que existe al respecto; otra, es que buena parte de ella permanece inédita y es de muy difícil acceso. Sin embargo, la dificultad a la que nosotros nos enfrentamos no es de este tipo, porque nuestro objeto de estudio es otro; más bien tiene que ver con la diversidad cualitativa de la bibliografía. Determinar la naturaleza discursiva de la RPG o determinar el género textual al cual pertenece, como nos proponemos hacer en esta sección, no es una tarea sencilla ya que existe una gran diversidad de textos que abordan el tema de las reducciones de Paraguay. Para conseguir este objetivo es necesario hacer algunos apuntes, aunque sean muy someros y superficiales, sobre el contexto textual de la época.

*I. La producción textual de los jesuitas*¹

Interpretar y describir. Antijesuitismo y projesuitismo

La primera cuestión que tenemos que considerar es que en todos los textos de la época de las reducciones paraguayas que hablan expresamente de ellas podemos encontrar dos enfoques bien diferenciados: el valorativo (interpretativo, apreciativo o calificativo) y el objetivo (documental, imparcial o neutral). Ambas ópticas se presentan de manera conjunta y combinada en la mayoría de los textos, pero con distinta proporción. Es decir, los textos que abordan el tema pueden ser más interpretativos sin dejar de ser descriptivos o pueden

¹ Estas son las fuentes que hemos utilizado para elaborar esta sección: 1) el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* de O'Neill y Domínguez; 2) la *Historiografía Paraguaya* de Cardozo; 3) *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica* de Meliá y Nagel; 4) *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial* de Marzal y 5) la *Historiografía Indiana* de Francisco Esteve Barba. También hemos consultado la ficha bibliográfica sobre Paraguay que figura en: Sommervogel, *op. cit.*, tomo XI, pp. 1347-1362. Todas estas fuentes pueden servirle como guía a quien desee introducirse en la temática de las reducciones del Paraguay; pues, son compendios ordenados y sistemáticos de la infinita bibliografía que existe sobre el tema. Además, estas fuentes tienen la virtud de ser obras con una amplia difusión, por lo que son de fácil acceso. Para los textos de los jesuitas expulsos, también puede consultarse la *Biblioteca jesuítico-española* de Lorenzo Hervás y Panduro, quien era su coetáneo.

ser más descriptivos sin dejar de ser interpretativos. Más adelante volveremos sobre esta diferenciación, que aparenta ser trivial, pues, en realidad, es fundamental en nuestra lectura de la RPG de Peramás.²

La segunda cuestión que debemos tener en consideración es que, a pesar de que existen infinitos matices interpretativos de las misiones, hay dos “constantes valorativas” que han determinado la gran mayoría de los escritos sobre el tema. Estas constantes son efecto de las pugnas ideológicas desarrolladas durante la época de las reducciones entre los críticos de los jesuitas y los jesuitas apologistas. Esto provoca que la interpretación de las reducciones tienda a bifurcarse en lecturas antijesuitas y lecturas projesuitas.

Esta bifurcación hermenéutica es una de las principales causas de que el tema de las reducciones guaraníes sea tan espinoso y de que sea tan difícil ofrecer una interpretación equilibrada de las reducciones guaraníes que logre trascender esta disyuntiva. Así lo cree el prologoista Carlos Fausto: “El mayor desafío del investigador no es circunscribir espacial, temporal y temáticamente el objeto, sino deconstruir simultáneamente las capas de interpretaciones escritas por funcionarios coloniales, misioneros, teólogos, propagandistas y, más recientemente, historiadores y etnólogos”.³

Además, el asunto se complejiza aún más si tenemos en cuenta que la mayoría de las fuentes directas con las que disponemos sobre el tema tienden a ser “projesuitas” porque fueron escritas por miembros de la orden de Loyola. Esta monopolización de la temática se debe a que en la época de las misiones los jesuitas debían adoptar una postura apologética, ya que los ataques contra ellos y sus políticas evangelizadoras en el Paraguay por parte de sus críticos y detractores eran sumamente frecuentes. Aunque, seguramente, también contribuyó la tendencia controversista de la Compañía, en cuyas filas siempre hubo destacados polemistas.

Encima, en esas disputas ideológicas (en contra o a favor de los jesuitas) eran reflejo de las luchas de poder de los actores políticos, económicos y eclesiales de la época en la

² Cfr. *infra*, 2.2., II, “Riqueza discursiva” y 4.3., II, “Hermenéutica utópica: batalla por el sentido de Paraguay”. En nuestra lectura de la RPG daremos prioridad a la dimensión valorativa e interpretativa porque no estamos capacitados para escudriñar si Peramás describió objetivamente o no las reducciones paraguayas. Una lectura de este tipo requiere de una investigación muy distinta a la nuestra.

³ Carlos Fausto, “Prefacio. El reverso de sí” en Guillermo Wilde, *Religión y poder en las reducciones guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009, p. 9. En nuestra lectura de la RPG daremos prioridad a la dimensión valorativa e interpretativa porque no estamos capacitados para escudriñar si Peramás describió objetivamente o no las reducciones paraguayas. Una lectura de este tipo requiere de una investigación muy distinta a la nuestra.

América Meridional. En efecto, no se olvide que la conservación de las reducciones guaraníes dependió, en cierta medida, de las habilidades retóricas y polemistas de los jesuitas; y que la expulsión de los jesuitas y el boicot a su proyecto evangelizador/civilizador se consiguieron, en gran parte, por los libelos y panfletos antijesuíticos.

Hoy en día debería ser inadmisibles posicionarse acríticamente a favor o en contra de los jesuitas, ya que ese modo de proceder sólo tenía sentido en el marco o en el contexto de aquellas disputas ideológicas entre los autores projesuíticos y los antijesuíticos. Por ello Cardozo ha señalado que “para comprender, en su integridad el momento histórico, sociológicamente considerado, de las misiones paraguayas, es necesario verlo a través de ambos prismas. Corresponde a la crítica moderna depurar lo que la pasión ha puesto en los contradictorios mirajes como único modo de decantar la verdad histórica”.⁴

Por suerte la cuestión de la bibliografía útil para reconstruir “fidedignamente” el fenómeno del Paraguay no es relevante para nuestros propósitos, pues las reducciones guaraníes no son nuestro objeto de estudio. Lo único que nos atañe es advertir que la RPG está irremediamente envuelta en estas batallas simbólicas; y mostrar que las cuestiones filosóficas que podemos encontrar en ella pueden, o no, estar ligadas a las disputas ideológicas de la época. Tener presente este par de cuestiones posibilita una mejor lectura de la RPG y de cualquier otro de los textos de los que hablaremos; pues permite, por una parte, dar cierta homogeneidad explicativa a la mayoría de los textos que versan sobre las reducciones de Paraguay –es decir, facilita tener de una visión de conjunto de todo este complejo universo textual–; y, por otra, permite entrever algunas características *propias y exclusivas* de la RPG.

Labor documental de la Compañía de Jesús

Los jesuitas no sólo escribían sobre Paraguay para refutar las calumnias y los ataques de sus enemigos; también lo hacían con la intención de registrar y documentar. Así lo exigía el fundador de la Compañía de Jesús desde que escribió sus *Constituciones*. En ellas se

⁴ Cardozo, *op. cit.*, p. 394.

establece la necesidad de que todos los miembros de la orden estén bien comunicados y que la mejor forma de lograrlo es a través de “letras misivas”.⁵

Por ejemplo, en la séptima parte de las *Constituciones*, en la que se aborda “lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los prójimos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”, Loyola habla sobre lo útil que puede ser que el Superior de la Compañía reciba con regularidad cartas de las misiones:

Adondequiera que envíe el Superior, dará instrucción cumplida y ordenamiento en escrito, del modo de proceder y medios que quiere se usen para el fin que pretende. Y teniendo *mucha comunicación por letras*, y siendo, cuanto es posible, informado del suceso todo, proveerá desde donde él está, según las personas y negocios requieren, de consejo y las demás ayuda que le serán posibles, para que más se sirva de Dios nuestro Señor y se ayude el bien común por las personas de la Compañía.⁶

Ayudará también muy especialmente *la comunicación de letras misivas* entre los inferiores y Superiores, con el saber a menudo unos de otros, y entender las nuevas e informaciones que de una y otras partes vienen.⁷

En las constituciones 674, 675 y 676, Ignacio de Loyola da instrucciones pragmáticas para que esto pueda llevarse a cabo:

Esta comunicación es por letras, y por personas que de las Provincias deben venir, a lo menos uno de cada una cada tres años, y de las Indias cada cuatro, escogido a votos por los profesos y Rectores de la Provincia, para informar al general de muchas cosas. Y así mismo se puede por la tal comunicación entender el parecer de los que en toda la Compañía juzgará el General que mejor sentirán, cuanto menester fuere.⁸

De acuerdo con Simón Decloux, estas indicaciones son:

de lo más precisas, y definen la frecuencia de las cartas que se deben mandar: cada semana, cada mes. Dado el fin de “*edificación mutua en el Señor nuestro*” se establece la costumbre de las cartas “cuatrimestrales”, que contengan “solamente las cosas de edificación” y sean mandadas al Provincial y al mismo General. La misma costumbre de las cartas “cuatrimestrales” se va introduciendo para informar de lo que pasa en cada casa.⁹

Posteriormente, las cartas comenzaron a enviarse anualmente, ganándose, así, el nombre de “Cartas Anuas”. Normalmente estas cartas eran redactadas por los Provinciales, sus

⁵ Cfr. Guillermo Zermeño, “Entre el saber y la edificación: una relación inestable” en Guillermo Zermeño (ed.), *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII: travesías, itinerarios, testimonios*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 20.

⁶ Santiago Arzubialde, Jesús Corella y J.M. García Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Sal Terrae, Bilbao-Maliaño/Mensajero, 1993, Constitución 629, p. 272. Las cursivas son nuestras.

⁷ *Ibid.*, Constitución 673, p. 293. Las cursivas son nuestras.

⁸ *Ibid.*, Constitución 679, p. 295.

⁹ *Ibid.*, p. 282. Las cursivas son nuestras.

secretarios, o por sujetos con reconocida capacidad lingüística –tal como Peramás–.¹⁰ Con el tiempo se convirtieron en “la fuente documental más importante para el conocimiento de las misiones”¹¹ y en la principal fuente documental de los primeros historiadores interesados en el Paraguay colonial. Desde entonces han alimentado todas las nuevas investigaciones históricas.

En última instancia, la comunicación a través de misivas decretada por Ignacio de Loyola fungía como un medio para mantener la unidad y la uniformidad de la Compañía:

Lo que ayuda para la unión de los miembros de esta Compañía entre sí y con la cabeza, mucho también ayudará para conservar el buen ser de ella, como es especialmente el vínculo de las voluntades. Que es la caridad y amor de unos con otros, al cual sirve el tener noticia y nuevas unos de otros y mucha comunicación, y usar una misma doctrina y ser uniformes en todo cuanto es posible, y en primer lugar el vínculo de la obediencia, que los particulares con sus Preósitos y los unos con los otros con el General; en manera que la subordinación de unos a otros se guarde diligentemente.¹²

Y porque el lugar sea conveniente a la comunicación de la cabeza para con sus miembros, puede ayudar mucho que el General resida por la mayor parte en Roma, adonde es más fácil entenderse con todas partes. Y los provinciales así mismo deben estar más tiempo en partes donde puedan comunicarse con los inferiores y con el Superior Preósito, en cuanto les fuere posible en el Señor nuestro.¹³

No obstante, muy pronto, Loyola se percató de que la documentación frecuente de todas las cosas interesantes que los misioneros pudieran encontrarse durante su labor evangélica podría servir para otros fines ajenos a la gobernación interna de la Compañía. En una carta fechada en 24 de febrero de 1554 y dirigida a Gaspar Berze, Ignacio de Loyola escribe:

Algunas personas principales, que en esta ciudad leen con mucha edificación suya las letras de las Indias, suelen desear, y o piden diuersas uezes, que se scriuiese algo de la cosmograohía de las regiones donde andan los nuestros, como sería quán luengos son los días de verano y de yuierno, quándo comença el verano, si las sombras uan siniestras, ó á la mano diestra. Finalmente, si otras cosas ay que parescan estraordinarias, se dé auiso, como de animales y plantas no conocidas, ó no i tal grandeza, etc. Y esta salsa, para el gusto de alguna curiosidad que suele hauer en los hombres, no mala, puede uenir, ó en las mismas letras [cartas], ó en otras de aparte.¹⁴

Por lo tanto, las cartas adquirieron una función externa a la organización de los jesuitas, se convirtieron en un medio informativo y edificante dirigido al público interesado¹⁵; “Las

¹⁰ Cfr. Cardozo, *op. cit.*, p. 218 para una detallada noticia de todos los provinciales paraguayos que escribieron cartas anuas.

¹¹ Cardozo, *op. cit.*, p. 217.

¹² Arzubalde, *et al.*, *op. cit.*, Constitución 821, p. 348.

¹³ *Ibid.*, Constitución 668, p. 292.

¹⁴ Loyola citado en Ledezma y Millones, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ La actividad misionera de la Compañía de Jesús en el extranjero siempre causó gran interés al público europeo. Hay múltiples casos de publicaciones en las que se compilaban textos escritos por jesuitas desde y

letras deben informar –como señala Zermeño– de todo aquello ‘qué hay de notable’, que salga de lo normal, o también, se añade, de cosas de ‘edificación’¹⁶. Gracias a todo esto comenzó a originarse el espíritu historiográfico tan característico de la Compañía.

sobre sus misiones de todo el mundo. Por ejemplo, en el siglo XVI se publicaron las *Littera quadrimestres y las annuae* de los años 1546 y 1548; y en el siglo XVII, las *Relationes des jesuites*, que narraban lo ocurrido en las misiones de Nueva Francia. Pero los casos más significativos, según la óptica de este trabajo, son las obras compilatorias *Der Neue Welt-Bott* y *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie*, porque fueron publicadas durante el siglo XVIII y porque incluían escritos relativos a las misiones de Paraguay. La primera de estas publicaciones, dirigida por Joseph Stöcklein, Peter Probst y Franciscus Keller, se publicó entre los años 1726 y 1761 en Alemania y alcanzó los cuarenta volúmenes. Según Esteve Barba, contiene cuarenta cartas relativas a las misiones del Paraguay que después serían “vertidas al castellano por el padre Juan Mühn [en *El Río de la Plata visto por viajeros alemanes del Siglo XVIII* en *Revista del Instituto Histórico y Geográfico de Uruguay*, tomo VII, Montevideo, 1930, pp. 231-325]”. Francisco Esteve, *Historiografía Indiana*, España, Gredos, 1992, p. 654. Buena parte de estos volúmenes ya han sido digitalizados y están disponibles en: <https://goo.gl/jq2o74>. La segunda de ellas, dirigida por Jean-Baptiste Du Halde, se publicó entre los años 1702 y 1776 en Francia y alcanzó treinta y cuatro volúmenes. Estos pueden encontrarse en la Biblioteca Digital Gallica: <https://goo.gl/pdCB6S>. Posteriormente, Diego Davín tradujo y publicó dieciséis de estos volúmenes: *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 1753-1767. Estos pueden encontrarse en la Biblioteca Digital Hispánica: <https://goo.gl/jIWKdS>. En esta versión castellana las menciones y las cartas sobre el Paraguay están en: tomo I (p. 76); tomo V (p. 142); tomo VII (p. 6, p. 383 y sig., p. 400 y sig.); tomo IX (p. IV, p. 203 y sig.); tomo X (p. 111 y sig., p. 133); tomo XIII (p. 308 y sig., p. 290 y sig.); tomo XIV (p. 163 y sig., p. 242 y sig.). Es probable que en los tomos que no han sido traducidos del francés haya más cartas y menciones del Paraguay, pero no hemos podido averiguarlo. La publicación masiva de las cartas de los misioneros jesuitas se explica por el auge y popularidad que, según Mariana Ozuna, el género epistolar alcanzó con el advenimiento de la modernidad a partir de los siglos XV y XVI. De acuerdo con esta autora, “el fenómeno de la lectura masiva de epistolarios y de colecciones de cartas produjo un lector sensible y ávido de narraciones subjetivas del presente”. Por lo cual, este fenómeno “hizo del presente un valor social: estar ‘actualizado’ será percibido como un valor social en el mundo moderno”. Mariana Ozuna, “Epistolaridad del ensayo, ensayismo de la epístola” en Weinberg, Liliana, *El ensayo en diálogo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe, 2017, pp. 263-264. Las cursivas son nuestras.

¹⁶ Cfr. Zermeño, *op. cit.*, p. 20. Hay que decir, como dato complementario, que la *Conquista Espiritual* de Ruiz de Montoya es un ejemplo paradigmático de esta doble intención de los textos jesuitas, pues cumple –tal como lo han señalado Saldivia y Caro– “con los cánones de creación literaria que venían estableciendo los jesuitas desde su fundación; esto es, una obra de doble propósito: por un lado, funciona como instrumento de edificación espiritual para los miembros de la Compañía que lo leen, pues relata las luchas, dificultades y triunfos que experimentan los miembros de la Orden en el Paraguay. Por otro lado, como un relato que incluye aspectos históricos, culturales, sociales, geográficos y de la flora y fauna de la región, generando interés para aquellas personas que quisieran conocer la realidad de las Indias Occidentales”. Zenobio Saldivia y Felipe Caro, “Ruiz de Montoya y su mirada pre-científica del Paraguay” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, 2014, p. 407. A pesar de que los escritos misionales conservaban su intención edificante en el siglo XVIII, las cartas y las relaciones escritas por los misioneros jesuitas ya tenían una bien definida función científico-informativa gracias a que las aportaciones científicas o “curiosas” les resultaban mucho más interesantes a los lectores europeos. Esta cuestión fue bien advertida por el joven Hegel: “suele ocurrir hoy con bastante frecuencia que las historias edificantes sobre conversiones en Malabar, Paraguay o California despiertan el interés no por el afán piadoso de sus autores o por la prédica del nombre de Cristo al lado del Ganges o del Mississippi, ni por el crecimiento del reino de la Cristiandad; más bien, en los ojos de muchas personas que se llaman cristianos, son estimables según los aportes que traen a la geografía, a la historia natural y al conocimiento de las costumbres de los pueblos”. G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana” en *Escritos de juventud*,

Este espíritu de documentación quedó definitivamente consolidado en 1598 cuando Claudio Acquaviva, general de la Compañía, –quien, por cierto, creó la Provincia de Paraguay– ordenó a todos los provinciales que se encargaran de producir textos historiográficos de sus misiones. Esta disposición posibilitó que durante el siglo XVII fuera publicada la primera oleada de historias regionales escritas por jesuitas: en 1604 se publicó la primera relación de las islas Filipinas; en 1634 se inició la publicación de las relaciones sobre las misiones de la *Nouvelle France*; en 1645 apareció el volumen sobre las misiones de Nueva España; en 1636, el de las misiones de Chile; en 1639, el de las provincias de Paraguay, Paraná y Uruguay; en 1653, el de Asia; en 1660, el de Japón; y en 1663, el de Brasil y China.¹⁷

Estos escritores son la primera generación jesuítica de americanistas científicos, naturalistas, etnólogos y lingüistas. Por ello, Ledezma y Millones, tienen razón al señalar que:

El aporte de los jesuitas en la comprensión de las culturas no europeas y en el desarrollo de las ciencias humanas en general, desde la fundación de la Sociedad hasta su supresión, demuestra el empeño puesto por la Compañía en el conocimiento y la enseñanza. El encuentro con una flora y fauna novedosa, y la necesidad para sus fines evangélicos de entender la historia y costumbres de los habitantes de las misiones, fueron para los jesuitas un estímulo intelectual que enriquecía su misión apostólica. Los frutos de su labor intelectual se hicieron palpables en tratados cosmográficos y de astronomía, diccionarios de lenguas no europeas, historias naturales, gabinetes de curiosidades y rarezas, compendios de geografía y botánica, que fueron aprovechados, dentro y fuera de la Compañía, como fuente de estudio y debate en las cátedras académicas.¹⁸

En el caso de América, el conocimiento no se producía exclusivamente en las universidades y los colegios. También las misiones eran lugares desde los cuales salían importantes contribuciones para el saber público. Desde luego, el conocimiento de uno y otro misionero era muy distinto, pues respondían a distintas circunstancias y necesidades: “De esta manera, los jesuitas no sólo desarrollaron su propio proyecto científico sino que sus aportaciones fueron significativas aun para quienes no compartían sus posturas intelectuales”.¹⁹

México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 95. (Otro filósofo alemán que, sabemos, acostumbaba a leer este tipo de cartas es Gottfried Wilhelm Leibniz. Cfr. O’Neill, y Domínguez, *op. cit.*, p. 1507).

¹⁷ Cfr. Ledezma y Millones, *op. cit.*, pp. 12-14.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹⁹ *Idem.* Solo por mencionar un ejemplo, sépase que varios de los escritos de los jesuitas, en especial los de materia geográfica e historia natural, le sirvieron a Alexander von Humboldt para escribir sus obras. Cfr. Batllori, *op. cit.*, p. 586.

Con todo esto queremos señalar que durante todo el siglo XVIII hubo un auge de textos sobre América, sobre las misiones de la Compañía y muy especialmente sobre el Paraguay²⁰. *La RPG adquiere sentido únicamente cuando se considera junto con toda la producción textual de los jesuitas*. No es, en absoluto, una obra aislada producto de la imaginación de un hombre excéntrico que decidió escribir sobre el Paraguay; sino que está sostenida por todo un universo de prácticas textuales complejo. De modo que el hecho de que Peramás haya escrito sobre las reducciones no fue un hecho históricamente aislado y mucho menos producto de su iniciativa personal; *detrás de la RPG subyace la circunstancia histórica intelectual que, de cierto modo, exigía la escritura y la publicación de escritos sobre dichas misiones*.

Textos jesuíticos sobre Paraguay

Una investigación concienzuda de este contexto tendría que ocuparse de cuáles eran los principales escritos, quiénes los escribían, por qué lo hacían, para qué lo hacían, para qué público estaban destinados y, principalmente, qué tipo de textos se escribían. Como puede verse, una tarea semejante puede resultar demasiado extensa y laboriosa, por lo cual aquí nos limitamos a mencionar una parte muy puntual de ese amplio y complejo universo bibliográfico. Las características de los textos con los cuales queremos comparar la RPG son las siguientes: 1) fueron escritos por miembros de la Compañía de Jesús; 2) fueron escritos en el lapso de tiempo que va desde finales del siglo XVII hasta principios del XIX; y 3) tienen como tema principal a la Provincia del Paraguay o a las misiones guaraníes de los jesuitas.

Veremos que, aun haciendo estas acotaciones, el espectro textual sigue siendo muy extenso y que tiene –a nuestro pesar– muy poco o nada de filosófico. *Nuestra hipótesis es que de todos los textos sobre las misiones paraguayas escritos por jesuitas en los siglos XVII y XVIII, la RPG es la única obra que puede llegar a considerarse como filosófica*. Con esto, no pretendemos sostener que Peramás fue el primero o el único en reflexionar filosóficamente sobre las reducciones porque de hecho no lo fue; lo único que defendemos es que fue la primera persona en hacerlo tan ordenada, sistemática y extensamente. Dicha hipótesis sólo puede ser demostrada después de aquilatar el espíritu que gobernaba la producción textual de la época; así que vamos a ello.

²⁰ Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

Todos los estudios bibliográficos e historiográficos sobre las misiones paraguayas sugieren que durante la época existieron varios géneros literarios o tipos de texto bien definidos.²¹ Entre los más relevantes para nuestra investigación son aquellos que tuvieron como uno de sus principales objetivos el proporcionar información sobre el estado de la provincia paraguaya o de sus misiones (sean guaraníes o no); nos referimos a las cartas, las relaciones, las crónicas y las historias. Desde luego, estos textos representan tan sólo una pequeña parte de todo el universo textual jesuita coetáneo a las misiones (también se escribían billetes, noticias, memoriales, documentos administrativos, diarios, relatos personales, actas de cabildo, biografías y un largo etcétera). Pero son los textos que más se asemejan en el tipo de contenido a la RPG –y, sin embargo, trataremos de mostrar que la peculiar obra de Peramás no se ajusta por completo a ninguno de ellos–.²²

Con la creación de la Provincia de Paraguay y el inicio del proceso evangelizador en la región, la historia civil y militar quedó prácticamente en desuso y vino a ser sustituida por la historia religiosa o eclesiástica. La conquista militar dejó de tener importancia para los historiadores de la época, mientras que la conquista espiritual vino a ser el nuevo suceso a historiar. Dice Cardozo: “La conquista espiritual no es sino conquista de la conquista civil. El Paraguay jesuítico no es sino prolongación del Paraguay histórico”.²³ Algo similar señala el historiador Esteve Barba: “En los territorios del Plata, la historia no tarda en ser hecha por los misioneros. Es porque la conquista espiritual secunda y sustituye rápidamente a la militar. A la Compañía de Jesús, que pone en práctica un criterio organizador religioso y al mismo tiempo político, le corresponde la tarea de ir ensanchando los dominios españoles por las tierras donde penetran”.²⁴

²¹ Ciertamente esta afirmación puede cuestionarse y problematizarse, pero no es prudente ni pertinente desviar nuestra atención en esta cuestión. Para sostenerla nos basamos en la autoridad de quienes han realizado esta clase de estudios. Cfr. *supra*, nota 1 de este mismo capítulo.

²² Orta Nadal en su excelente texto sobre Peramás bosqueja un “contorno de las esferas en que se ubica la personalidad y la obra de Peramás” y distingue las siguientes tres “esferas”: 1) La producción historiográfica y etnográfica de los jesuitas de la antigua Provincia del Paraguay; 2) La Americanística de los siglos XVI a XVIII, especialmente la historiografía etnográfica de los misioneros; 3) El Humanismo (Iluminismo) jesuítico del siglo XVIII, especialmente la labor de los expulsos. Cfr. Orta, *op. cit.*, pp. 25- 34. La idea de hacer nuestra propia ubicación de la RPG en su propio contexto de producción textual surgió de esta “primera esfera” de la que habla este autor.

²³ Cardozo, *op. cit.*, p. 215.

²⁴ Esteve, *op. cit.*, p. 645.

De modo que los trabajos de los historiadores jesuitas como Antonio Ruiz de Montoya²⁵, Juan Romero, Juan Pastor, Diego Boroa, Nicolás del Techo, Pedro Lozano, José Guevara, Antonio Sepp von Reinegg, Ludovico Antonio Muratori, Pierre François Xavier Charlevoix, José Cardiel, Martín Drobrizhoffer, José Sánchez Labrador y Domingo Muriel, deben considerarse, en mayor o menor grado, historias eclesiásticas particulares.²⁶

La mayoría de sus trabajos, además de contar con una sólida base documental, contaban con la experiencia directa. Aunque, debemos diferenciar los casos excepcionales del francés Charlevoix y del italiano Muratori, quienes fueron los primeros jesuitas que escribieron sobre Paraguay sin haber pisado nunca esas tierras.²⁷ Este par de autores mostraron que la experiencia empírica directa era prescindible para escribir una obra sobre Paraguay. Los escritos imaginarios y conjeturales sobre el Paraguay, carentes de toda fundamentación empírica y documental, son el siguiente paso metódico que siguieron otros autores europeos. A diferencia de estos otros, Muratori y Charlevoix fueron cuidadosos en

²⁵ La *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya fue la primera crónica de largo aliento y es, aun hoy, una de las fuentes imprescindibles para comprender el escabroso tema de las reducciones del Paraguay: “La *Conquista espiritual* –apunta Cardozo– ofrece la clave para quien lo sepa leer sin prejuicios, del rotundo éxito de los misioneros jesuitas con los bravos y hasta entonces humanos insumisos y supersticioso guaraníes”. Cardozo, *op. cit.*, p. 255.

²⁶ Según Mignolo las historias escritas en los siglos XVI y XVII (e inclusive en el XVIII) pueden clasificarse de acuerdo con su contenido (Divina, Natural, Moral y Humana), pero también de acuerdo con “los límites temporales (cronológicos) y geográficos (tipográficos) en los que se enmarca la materia” (Universal, General y Particular). “La ‘historia universal’ –explica Mignolo– comprenderá así una historia que comienza con el origen del mundo (a lo cual suele denominarse también general, por ejemplo, ‘La General Historia’). La ‘historia general’, en el caso de Indias se delimita la mayoría de las veces topográficamente. *Finalmente, la ‘historia particular’ lo es de una nación o de una región*”. Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Luis Iñigo Madrigal (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Volumen I: Época colonial*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 78. Las cursivas son nuestras. Para un análisis comparativo –breve, aunque mucho más detallado que el nuestro– sobre el quehacer histórico de Ruiz de Montoya, Del Techo, Lozano, Charlevoix, Muriel y Guevara en el que se abunda sobre lo que estos autores entienden por historia, sobre el modo en que usan las fuentes documentales escritas, sobre el papel que le dan al testimonio oral y sobre la función pragmática que cada uno de ellos pretendía imprimírle a sus escritos, véase Daisy Rípodas, “Idea sobre el quehacer del historiador en las crónicas jesuíticas de la provincia del Paraguay (1639-1766)” en *Jesuitas: 400 años en Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Católica de Córdoba/Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, tomo II, pp. 369-385.

²⁷ Aquí cabe decir que Charlevoix sí conoció las misiones de California. De hecho, los escritos de los jesuitas franceses de inicios del siglo XVII que estuvieron en las misiones francesas del norte del continente (hoy Estados Unidos y Canadá), como Charlevoix y Joseph-François Lafitau, reactivaron la polémica sobre los indios americanos (la cuestión del *Bon sauvage*) en el contexto intelectual francés. Cfr. Silvio Zavala, *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, México, Colegio Nacional, 1983. En cuanto a la información que Muratori utilizó para escribir su texto, escribe él mismo en su prólogo: “Rispondo che io, se non con i miei, con piedi altrui mi sono portato al Paraguai, e con occhi altrui ho visitate quelle fortunate missioni, di modo che posso rendere buona testimonianza di quanto dirò”. Muratori citado en Bellini, *op. cit.*, p. 50.

la documentación que consultaron, lo cual los convirtió en los autores sobre el tema más citados en Europa durante los siglos XVIII y XIX.²⁸

Otros autores que debemos distinguir de la totalidad de escritores que abordaron el tema de la Provincia de Paraguay y el tema de las reducciones guaraníes son “los varios centenares de exiliados que, en las postrimerías del Setecientos italiano, iniciaron uno de los periodos más florecientes en la historia de las relaciones intelectuales hispano-italianas”.²⁹ En efecto, dichas temáticas fueron ampliamente abordadas por los jesuitas hispanoamericanos durante su exilio. Entre los más significativos escritores están los padres José Cardiel³⁰, Martín Drobrizhoffer, José Jolis, Florian Baucke (Paucke), José Sánchez Labrador y Domingo Muriel –quien continuó y corrigió la historia de Charlevoix–.³¹ La razón de que todas las obras publicadas por estos jesuitas fueron escritas en el exilio es que, tal como nos cuenta Peramás, “no era fácil salvarlas [se refiere a las obras o los manuscritos] de la vigilancia de los agentes del forzoso destierro que por otra parte impedían escrupulosamente que nadie pudiera llevarse un manuscrito consigo”.³² No cabe

²⁸ El caso de *El cristianismo feliz* de Muratori es paradigmático, pues fue una fuente obligada para los escritores que tocaron el tema del Paraguay durante el siglo XVIII, y aun durante el siglo XIX –como Chateaubriand–. Muratori era un escritor “avalado por su sólido prestigio científico, [que, sin embargo], se vio arrastrado por la vorágine de la polémica” de las reducciones paraguayas; “el resultado fue la pintura de un Paraguay paradisiaco, en que el guaraní, convertido a la fe cristiana al son de músicas y de cánticos, vivía dentro de una organización casi perfecta, donde no se conocían el odio ni la violencia. Lo que este pasaje tiene de exagerado debe achacarse antes que la ingenuidad, a la naturaleza de las fuentes consultadas”. No obstante, Muratori “en realidad era hijo del racionalismo del siglo XVIII y representaba el primer impacto del caso paraguayo en la erudición europea”, incluso anterior a la aparición del tema del Paraguay en 1748 en *De l'esprit des lois* de Montesquieu. Las citas son de Cardozo, *op. cit.*, p. 322. “El éxito del escrito fue extraordinario. Se publicó repetidamente en italiano, y no tardó en pasar al francés, al alemán, al inglés y al holandés en insistentes ediciones”. Esteve, *op. cit.*, p. 656. Como mera curiosidad, sépase que entre 1728 y 1729 Montesquieu realizó un viaje a la península itálica y que durante su regreso a Francia se “entretuvo” en Módena con el sabio bibliotecario italiano. Cfr. Batllori, *op. cit.*, p. 109. ¿Debemos considerar la mención del Paraguay, que el francés haría en su más afamado libro, una simple coincidencia?

²⁹ Batllori, *op. cit.*, p. 345.

³⁰ Sobre las obras que Peramás leyó para escribir su RPG, podemos adelantar que una de ellas fue la *Historia del Paraguay* de Charlevoix, continuada y aumentada por Muriel. En este libro fue incluida una refutación al libelo de Ibañez escrito por Cardiel titulado *Deshácese los encantamientos del reino del Paraguay (Prestigiae de regno Paraguaico)*, que muy seguramente leyó Peramás, quien también incluye una refutación a Ibañez en su RPG. Volvemos sobre las obras que leyó nuestro jesuita en, *infra*, 2.2., “Fuentes bibliográficas de Peramás”.

³¹ Más adelante volveremos sobre estos y otros escritores exiliados. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”. Pero es importante mencionarlos desde ahora porque sus nombres aparecerán con frecuencia a lo largo de esta tesis. Por ejemplo, ya hemos visto en la sección 1.2. que en las *Laudationes* menciona a Pedro Lozano y Nicolás del Techo, en el *De Invento Novo Orbe* a Charlevoix, y en *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum* a Muratori, Muriel, Ruiz de Montoya, Sánchez Labrador y, nuevamente, a Charlevoix. Cfr. *infra*, 2.2., “Fuentes bibliográficas de Peramás”, donde revisamos las obras que usa Peramás para escribir su RPG.

³² Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 88.

duda de que nuestro jesuita, José Manuel Peramás, y su obra *La república de Platón y los guaraníes*, deben ubicarse en este entramado bibliográfico.

Otros textos

Para finalizar este apartado, permítasenos enlistar tres clases de textos que deben considerarse por separado por la sencilla razón de que no fueron escritos por jesuitas, pero que también nos parecen importantes: 1) las cartas escritas por líderes indios guaraníes en diversos contextos y territorios³³; 2) los célebres diarios de viaje³⁴; y 3) los libelos y panfletos que circularon exitosamente por toda Europa –muchos de los cuales se reimprimieron en múltiples ocasiones y en diferentes idiomas³⁵–con la finalidad de deslegitimar y difamar el orden misional establecido en Paraguay.³⁶

³³ Lamentamos no poder ocuparnos de este tipo de bibliografía que merece un estudio propio. Pero no queremos dejar de señalar su importancia. Para las cartas escritas por los guaraníes del Paraguay recomendamos: Martín Lienhard, “Área Tupí-guaraní” en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. 309-352. Sobre la participación individual y colectiva de los indígenas en la producción de textos para ser utilizados al interior de las reducciones sugerimos revisar: Guillermo Wilde, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico” en *História Unisinos*, vol. 18, núm. 2, mayo-agosto, 2014, pp. 270-286.

³⁴ Los viajeros más afamados que escribieron sobre las misiones guaraníes son Félix de Azara, Antonio de Ulloa, Jorge Juan, Charles-Marie de La Condamine y Louis Antoine de Bougainville –en quien se apoyó Diderot para formar su opinión sobre las reducciones paraguayas–.

³⁵ Entre los más importantes están *La Relação Abbreviada* (1757) de Sebastião José de Carvalho e Mello, marqués de Pombal; *Parte seconda del Appendice alle Riflessioni del Porthoghese* (1760) de Matías de Anglés y Gortari; *Histoire de Nicolas I. Rey du Paraguai, et emperur des mamelucs a Saint Paul* (1756) de un autor anónimo; *Causa jesuítica de Portugal* (1767) de Tadeo Henis; *Neue Nachrichten von den Missionen der Jesuiten in Paraguay* (1768) de Juan de Escandón y Bernardo Nusdorfer; y el muy divulgado *Reyno Jesuítico* de Bernardo Ibáñez de Echávarri. Sobre el valor historiográfico de estos escritos panfletarios dice Cardozo: “Aunque eminentemente polémica, su carácter documental y representativo de las tendencias que al imponerse dieron fin a la experiencia paraguaya, le asigna lugar de realce en la reconstrucción integral de la historiografía de las Misiones del Paraguay”. Cardozo, *op. cit.*, p. 366. Para mayor información de estos escritos en específico confróntese: Cardozo, “Los antijesuitas” en *op. cit.*, pp. 366-394. También puede ser útil Pablo Hernández, “Capítulo XII, Libelos” en *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913, tomo II, pp. 344-361. Ahí el autor da noticia de algunos juicios, la mayoría de ellos negativos, sobre las reducciones, para luego refutarlos –un ejemplo más de la “bifurcación hermenéutica” de la que hemos hablado–.

³⁶ A título de curiosidad, sépase que Peramás menciona en más de una ocasión el libelo de Bernardo Ibáñez, pero también llega a mencionar el texto del emperador de los mamelucos, mayoritariamente en el *Diario del destierro*, donde hay toda un apartado en el que se desmiente esta divulgada fábula sobre el Rey Nicolás I de Paraguay (§165-§172). Resulta interesante que Peramás conjeture que el escrito sobre Nicolás I haya sido un producto del recelo de los portugueses tras su fracaso en la obtención de las tierras ganadas con el Tratado de Madrid (1750). Dice: “Los inventores de esta fábula fueron el muy R. P. J. Jaime Manalich y D. José de Córdoba”. *Ibid.*, §165; “El motivo que estos tuviesen para urdir tal trama, ya se ve que sería el malquistarnos con todos, pero qué les impedirse a ellos fuera de su malicia, lo ignoramos; pero si vale conjeturar, yo diría que fueron los Portugueses, quizás sentidos de que no se efectuase aquel célebre cambio de la colonia Del Sacramento con 7 pueblos de las misiones, en que iban ellos tanto a ganar como España a perder; quizás por esto se valdrían de los sujetos referidos para ostentar esta fábula, y ellos se fundarían en una cosa que sucedió al tiempo que andaban en dicha pretensión”. *Ibid.*, §168. Las cursivas son nuestras. Por lo que cuenta nuestro

II. Una obra sui géneris

Antecedentes

En 1756, Peramás escribió estas bellas líneas para loar al fundador del Colegio de Monserrat:

Veía Duarte ante sí muchas cosas nuevas que ofrece nuestra América, no solo las que son buscadas por los filósofos, sino las que tanto maravillan a los naturalistas europeos, tales como el cielo, las plantas, los animales, las fuentes, los árboles, los lagos, los mares, los vientos, y otras particularidades desconocidas para Platón, Aristóteles y Demócrito y para cualquiera de los filósofos anteriores a Colón.³⁷

Todo esto se lo podríamos aplicar al propio Peramás, pues él, como muchos de sus compañeros, tenía la costumbre de ofrecer a sus lectores pequeños atisbos de lo que vio y vivió (“del cielo, las plantas, los animales”, etcétera...) durante su estadía en el nuevo continente. Gracias a esta tendencia informativa es que podemos hallar datos sobre la provincia paraguaya en todas sus obras; es decir, gracias a este interés descriptivo y documental, tan propio de los jesuitas, es que varias de las obras de nuestro autor han sido consideradas por los historiadores como una importante fuente para el estudio del periodo colonial en esa región.³⁸

jesuita, este relato difamatorio parece haber sido ampliamente difundido en toda Europa: “Yo no sé qué se habían imaginado en España de nosotros: acaso sería porque temerían que nosotros aun presos éramos poderosos, y más trayendo en nuestra compañía, como se decía en Cádiz, al célebre Rey del Paraguay, Nicolás I”. *Ibid.*, §157; “en algunas partes salieron impresos libros de la vida de Nicolás Primero, Rey de Paraguay y Emperador de los Mamelucos, como la he visto impresa en Lugano [Suiza]”. *Ibid.*, §171. Seguramente, esta fama se acrecentó porque se “hicieron acuñar con todo secreto varias monedas que entre otros personajes repartieron al Sr. Wal Farinelli y a los Embajadores de Portugal e Inglaterra; y todo por industria del Sr. Córdoba. Además de esto, halló las cartas que en respuesta de esto le enviaron estos personajes, y una suma considerable de libelos y papeles inflamatorios contra la Compañía, que a sus expensas habían recogido y aún hecho imprimir para hacerlos correr; para así hacer odiosa a la Compañía a todo el mundo”. *Ibid.*, §166. Al final de todo, escribe Peramás, “la Compañía de Jesús [...], se contentó por ahora con que Córdoba hiciese una retractación por escrito desdiciéndose de todo. Convino Córdoba, retractándose jurídicamente por un papel que incluía treinta y más capítulos”. *Ibid.*, §167.

³⁷ Peramás, *Laudationes quinque*, pp. 84-86.

³⁸ Aunque debemos aclarar que nuestro jesuita no se valió únicamente de su propia experiencia para redactar dichos pasajes descriptivos, pues su estancia en Faenza le permitió acudir a las bibliotecas y archivos de la Compañía para consultar manuscritos, escritos, cartas y documentación de todo tipo. Además, contaba con el testimonio directo de sus compañeros siempre que necesitase información para nutrir sus escritos. Los jesuitas, o al menos los que formaban parte de la extinta provincia paraguaya, fundaron una auténtica comunidad o red intelectual. La existencia de esta colaboración intelectual ha quedado demostrada por Furlong al estudiar la ayuda que recibió Muriel de parte de otros jesuitas expulsos: “Villafañe, Cardiel, Iturri, Camaño y varios otros Jesuitas favorecieron al buen anciano, pero ninguno colaboró con él en forma tan eficaz como el P. José Sans, su compañero de habitación e inseparable en la vida. [...] bastará recordar aquí que según Luengo poseía Sans ‘una numerosa librería’, que él y Muriel usaban, y ponían a disposición de los Jesuitas desterrados”. Furlong, *Domingo Muriel*, pp. 30-32. Las cursivas son nuestras. Además, el historiador argentino, nos cuenta que Quiroga, Strobel, Dobrizhoffer, Falkner, Cardiel, García, Guevara, Jolis, Camaño, Juárez, Peramás, Iturri y Sánchez Labrador le brindaron su ayuda al padre Muriel mientras realizaba su

Esta tendencia informativa puede distinguirse claramente en su *Diario del destierro*. A pesar de que el propósito de este texto no es informar sobre el estado en que los jesuitas dejaron sus provincias, Peramás decidió incluir en medio de la narración una “Descripción de las tres provincias del Paraguay, La Plata y Tucumán”.³⁹ Además, en sus *Annus Patiens sive Ephemerides*, la versión latina del diario, en la cual hizo varias modificaciones, añadió varios pasajes descriptivos de este estilo. Aquí sus razones:

Al narrar los hechos, no contento con una narración bastante simple, *agregué algunos episodios que estuvieran al servicio del placer y la formación, sin embargo sin alejarme demasiado del camino, a no ser cuando hago referencia a los guaraníes, porque creo que no os será desagradable*. En esa parte imité a los mensajeros oficiales, quienes si algo digno de señalar y admirar sucede en el camino y en las ciudades por donde pasan, ávidos lo manifiestan y lo señalan, se quedan un momento y se demoran para aliviar con esto las molestias del camino.⁴⁰

Este tipo de pasajes descriptivos los podemos encontrar en varias de las obras de Peramás; pero, sin duda, la RPG es el texto descriptivo de más largo aliento de nuestro autor, quizá sólo superado por las *Cartas Anuas* redactadas entre 1755 y 1758.⁴¹ Sin embargo, la abundancia de pasajes informativos en la RPG queda eclipsada por la propensión de Peramás a abandonar el sólido terreno de la descripción y a aventurarse en el pantanoso territorio de la interpretación. En efecto, en 1791, dos años antes de que se publicara la obra que analizamos en esta tesis, en su *Vida y obra de seis humanistas*, Peramás ya tenía clarísimo que abordar el tema de las reducciones guaraníes implicaba adentrarse en el ámbito de la valoración y de la evaluación. Permítasenos citarlo en extenso:

Respecto a la antigua provincia Paraguaya de la Compañía, cabe dudar con razón tanto de las alabanzas como de los vituperios que se han escrito y divulgado para darla a conocer a los europeos, pues se parece a aquel varón horaciano que mientras es alabado por unos, es vituperado por otros. Muchos son e ilustres los escritores, franceses, italianos, alemanes e ingleses que enaltecen a los misioneros paraguayos de los indios, sobre todo por la administración que fundaron en tierras guaraníes, convencidos que es la que más concuerda con la filosofía cristiana. Por el contrario,

traducción, corrección y comentario de la *Historia* de Charlevoix. No hay duda de que Peramás formó parte de esta bien organizada comunidad de jesuitas. Así lo prueban el hecho de que las biografías de varios de ellos fueron redactadas por él y el hecho de que Peramás haya usado para sus escritos obras manuscritas no publicadas de sus compañeros.

³⁹ Peramás, *Diario del destierro*, §77-§134. Cfr. *supra*, 1.2., “*Diario del destierro*”.

⁴⁰ Peramás citado en Suárez, “El discurso liminar del *Annus Patiens*: ¿Epístola o prólogo?”, pp. 125-126. Las cursivas son nuestras.

⁴¹ Aunque ambas obras pueden asemejarse, no deben olvidarse sus evidentes diferencias en cuanto a su contenido temático: el de la RPG está mucho más acotado que el de sus *Cartas* porque en vez de aludir a la provincia paraguaya entera, únicamente se refiere a las misiones guaraníes.

otros y no pocos ni nada vulgares, precisamente por la misma Institución Guaraní, arrecian con toda suerte de ultrajes contra los sacerdotes que la fundaron, tratándoles de usurpadores del derecho real, de rudos tiranos y de ávidos extorsionadores de riquezas, con las cuales se habrían enriquecido a sí mismos y a sus consocios romanos.

No vamos a resolver en este lugar quienes tengan o no razón. Como tampoco no nos vamos a detener trazando la lista de los que alaban la Administración Guaraní o de los que la vituperan, ni siquiera vamos a analizar uno por uno sus argumentos. Sólo afirmaremos que *sería de desear que los autores de uno y otro bando, antes de dar su fallo sobre los sacerdotes guaraníes, hubiesen contemplado de cerca aquello sobre lo cual escriben.* Algo parecido insinuaba Alfonso, rey de Castilla, apellidado el Sabio, que era un gran astrónomo (si se me permite comparar las grandes cosas con las pequeñas) cuando se complacía en afirmar que sólo quien hubiese habitado mucho tiempo en las estrellas y hubiese observado de cerca todos los factores que las afectan, estaría en condiciones de pronunciarse con certeza sobre sus movimientos, sobre su mutua influencia y sobre las fuerzas que determinan sus movimientos. Si los censores guaraníes hubieran tenido presente esta advertencia, su juicio favorable o desfavorable hubiera sido más acertado y sobre todo más sincero.⁴²

Resulta que emitir un juicio de valor sobre un asunto en específico (“alabar o vituperar”) conduce necesariamente a la diferencia de opiniones y, por tanto, al debate y a la discusión; y clausura, además, la posibilidad de una verdad aséptica y neutral. *Al interpretar la sociedad guaraní, y no sólo describirla, Peramás se ubica en un campo mucho más filosófico que etnológico.* Asimismo, proceder de esta manera le permite incluir en su RPG discusiones políticas, económicas e históricas que no tendrían cabida en un texto con fines puramente informativos.

Peramás era plenamente consciente de que el tema del Paraguay guaraní había ocasionado gran impacto en los cenáculos intelectuales europeos. En 1991, en su primera serie de biografías, decidió no participar en *la batalla por el sentido de las misiones*, pues sabía que para salir victorioso necesitaba conocer al enemigo y suministrarse de los argumentos necesarios para vencerlo:

⁴² Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 27. Las cursivas son nuestras. Esta cita nos sugiere un par de cosas interesantes; pero antes de comentarlas, nos vemos en la necesidad de señalar un error en la traducción de Antonio Ballus; la cita que reproducimos proviene del “Prologus” de la *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum* (pp. xxv- xxxviii) y no de la “Advertencia” (pp. 27-36), nombre que le ha dado Ballus a este apartado de la obra. Una vez aclarado esto, hay que comentar que esta cita nos deja claro que la disputa sobre el régimen guaraní está mediada por el quehacer de los misioneros; veremos más adelante que Peramás parece estar más preocupado por lo que se dice del quehacer misionero de los jesuitas que por lo que se dice de las reducciones paraguayas. Además, este largo pasaje, ya nos anuncia la centralidad que la experiencia empírica tenía para Peramás, quien sí “había habitado mucho tiempo en las estrellas y había observado de cerca todos los factores que las afectan”. Posteriormente regresaremos sobre la importancia que la experiencia empírica tiene en el pensamiento peramasiano. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo.

Pareciera oportuno describir aquí –nos dice– aquella administración guaraní que algunos filósofos modernos han levantado por encima de las nubes con sus alabanzas, y que otros, por el contrario, han rebajado exageradamente. *Pero este estudio nos llevaría demasiado lejos, y antes que tratarlo superficialmente prefiero no hablar nada del mismo, sobre todo que no faltan libros que tratan directamente de la citada administración.* Por mi parte sostengo, después de haber permanecido allí mucho tiempo, que tanto si se alaban las instituciones guaraníes, como si se vituperan, queda en pie un hecho que sirve de argumento para probar la recta organización establecida y es el siguiente: Que aquella nación aumentó día tras día según consta por testimonios públicos, mientras que los indios de otras partes decrecieron poco a poco hasta llegar a extinguirse. Y esto es todo lo que me he propuesto decir.⁴³

Dos años después, cuando Peramás ya había estudiado las posturas y los argumentos de sus adversarios se animó a escribir su RPG. Gracias a este “estudio preparativo”, la RPG tiene la virtud de no limitarse a exponer la interpretación de las reducciones del autor –que es marcadamente cristiana–; sino que también incorpora otras interpretaciones de la época con las que pretende discutir.⁴⁴

Riqueza discursiva

Ahora bien, no se pierda de vista que todo lo que hemos escrito en lo que va de esta sección es para responder a la pregunta fundamental sobre el género textual al cual pertenece *La república de Platón y los guaraníes* y, así, poder hacer una lectura mucho más fiel y exacta de su contenido. No obstante, la aparente tensión metódica de esta obra –producto del hecho doble de que las reducciones guaraníes no sólo se interpreten, sino que también se describan; y de que no sólo se describan, sino que también se interpreten– nos induce a reconsiderar nuestra pregunta inicial y a preguntarnos si la RPG realmente tiene un lugar bien definido dentro del universo textual sobre el Paraguay. Analicémoslo cuidadosamente.

Por una parte, cuando Peramás pretende ser más informativo, cuando constituye a las reducciones como un objeto descriptible, la RPG se asemeja más a las cartas, relaciones crónicas e historias; y, por otra, cuando Peramás pretende ser más interpretativo, cuando constituye a las reducciones como un objeto evaluable, se asemeja más a esos textos que hemos mencionado de pasada: los libelos y los panfletos. Y, sin embargo, es distinta a unos por la semejanza que tiene con los otros y viceversa.

La RPG no es del primer tipo de textos por varias razones. En primer lugar, porque no tiene la pretensión de ser puramente descriptivo. En segundo lugar, porque fue escrito en

⁴³ *Ibíd.*, p. 99. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ Esta pluralidad de interpretaciones la iremos exponiendo en varios apartados de la tesis, pero quedará explicada con mayor claridad en *infra*, 4.3., II, “Hermenéutica utópica: batalla por el sentido de Paraguay”.

circunstancias de exilio a diferencia de las que dieron origen a los textos de sus hermanos de orden. Y en tercer lugar, porque su contenido, a diferencia del de dichos textos, no está ordenado cronológicamente. Peramás, pese a que es plenamente consciente de la historicidad⁴⁵, no expone el proceso histórico concreto mediante el cual se formaron las misiones; sino que describe el estado de las reducciones alcanzado en la época de la expulsión. En la RPG se expone el resultado de la evangelización/civilización y no el proceso; por ello, nuestro jesuita escribe exclusivamente acerca de los indios guaraníes cristianos del siglo XVIII; y poco o nada escribe sobre los primeros guaraníes y su cristianización.

No es, tampoco, del segundo porque no pretende ser demasiado interpretativa, y porque a diferencia de los autores de esos escritos que, normalmente, no procuraban documentarse apropiadamente y abusaban de la interpretación al grado de desvirtuar los hechos *en exceso*, Peramás hace justo lo contrario.⁴⁶ Precisamente por estas “escasas pretensiones historiográficas” Cardozo los considera la “contraparte” de los textos escritos por los jesuitas.⁴⁷

Por todo esto, la RPG es un caso paradigmático de esta tensión metódica, puesto que participa –como lo ha advertido Ricardo Orta Nadal– *equilibradamente* de ambas tendencias. En ella podemos encontrar un balance entre los juicios de hecho y los juicios de valor:

Es así que su obra se mueve en dos planos alternados: el polémico o dialéctico y el científico. Este consiste en la descripción objetiva y en la explicación correcta de la sociedad misionera del Paraguay. El polémico, por su parte, tiene dos aspectos: la defensa de la labor jesuítica y la réplica a los filósofos liberales. Pero estos dos planos no se interfieren y anulan, antes bien se conjugan armónicamente, pues el polémico no es otra cosa que el argumento dialéctico o la exclamación irónica o indignada que surge espontánea y legítimamente en Peramás luego de su descripción científica y de su demostración serena.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. *infra*, 4.1., “Historicismo”.

⁴⁶ Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”, donde exponemos el papel que cumple la documentación histórica en el pensamiento filosófico de Peramás.

⁴⁷ Cfr. Cardozo, *op. cit.*, p. 366. No se crea que los textos de los jesuitas repelían la interpretación, pues si de algo se les ha acusado es de presentar las misiones guaraníes como una sociedad cristiana idílica, cuasi-perfecta o utópica (en el sentido usual de la palabra). Lo que intentamos decir es simplemente que los jesuitas tenían el cuidado de fundamentar sus interpretaciones del Paraguay en fuentes documentales y en la experiencia empírica.

⁴⁸ Orta, *op. cit.*, p. 20. La misma situación de equilibrio y proporción la ha advertido Bartomeu Meliá, para quien “las interpretaciones ideológicas no siempre sobresalen por el análisis de los datos ni se preocupan demasiado por una lectura crítica de los documentos originales”. Meliá, *op. cit.*, p. 62. Sin embargo, él mismo

Este inusual equilibrio entre ambas tendencias hace de la RPG un texto cualitativamente distinto a los demás. Debido a que esta obra se encuentra a medio camino entre los textos históricos que pretenden describir más de lo que pretenden interpretar, y de los textos panfletarios que procuran interpretar más de lo que procuran describir, debido a que se mueve entre distintos géneros textuales, y debido a que logra ser metódicamente balanceado, proponemos considerarlo como un texto *sui generis*.⁴⁹

La “riqueza o densidad discursiva” de la RPG la vuelve una obra tipológicamente indeterminable; una obra cuyo lugar dentro del universo textual sobre el Paraguay es fronterizo; una obra con un “género híbrido” –como dice Bustamante–.⁵⁰ Y es justamente por esta razón que esta obra sí puede considerarse como un texto filosófico –aunque, no de manera inequívoca, como veremos más adelante–.

Con todo esto damos por concluida la primera etapa de la demostración de nuestra hipótesis de lectura. La segunda y definitiva, la constituyen los dos capítulos que conforman la segunda parte de la tesis. Pero antes de llegar a ellos es necesario desarrollar en la primera sección del siguiente capítulo la cuestión sobre el estatuto que la comparación tiene en la RPG. Sin esta cuestión –tal como hemos adelantado en 1.4.– la demostración de nuestra hipótesis no puede estar completa.

reconoce que la RPG, obra que incluye dentro de esas “interpretaciones ideológicas” de las reducciones, debe ser citada frecuentemente por sus “descripciones de primera mano de la realidad de las reducciones” y por “las informaciones y descripciones sobre el modo como funcionaban realmente”. *Ibid.*, pp. 64 y 38.

⁴⁹ Desde nuestro primer acercamiento a la RPG tuvimos la impresión de que la prosa de su autor tiene rasgos ensayísticos. En este trabajo no seguimos esta intuición porque no contamos con herramientas teóricas suficientes. Sin embargo, no podemos dejar pasar la oportunidad para hacer al menos un par de notas al respecto. El ensayo, de acuerdo con Liliana Weinberg, es “una forma en prosa no ficcional, que *se configura a partir de una perspectiva personal sobre el mundo y que se dedica a abordar con libertad interpretativa, crítica y creativamente a la vez, los más diversos temas a la luz de una preocupación de base sobre significados y valores*. De este modo, a partir de su recorte mismo y de su forma de abordaje subjetivo e intersubjetivo, los temas se interpretan y se participan al lector en cuanto problemas”. Liliana Weinberg, “El ensayo en una nuez” en *Situación del ensayo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006, pp. 189-190. Las cursivas son nuestras. La RPG, en la medida de que interpreta las reducciones de Paraguay, ofrece a sus lectores que carecen de la experiencia directa, una imagen construida con los referentes simbólicos y culturales de su autor; es ahí, si seguimos la definición de Weinberg, donde podríamos ubicar su vínculo con la tradición ensayística. Por otra parte, la relación que tiene la RPG con su contexto de producción bibliográfica que hemos intentado bosquejar en el apartado anterior, en especial con la producción de cartas y de relaciones en torno a las misiones de Paraguay, también la vinculan con el discurso ensayístico; pues, como ha mostrado Mariana Ozuna, “las cartas y sus lectores contribuyeron a hacer ‘decible’, ‘escribible’ y ‘legible’ al ensayo”, “las condiciones de producción textual de la carta: subjetividad, amistad, distancia, paridad, lo privado, se ensayó gran parte de la subjetividad del ensayo”. Ozuna, *op. cit.*, pp. 277 y 284. Agradecemos a Rafael Mondragón por hacernos notar esto último y por habernos recomendado la lectura de este último texto.

⁵⁰ Bustamante, *op. cit.*, p. 4.

2.2. Cuestiones bio-bibliográficas de *La república de Platón y los guaraníes*

En esta sección deseamos abordar el tema de las fuentes, los grupos y tradiciones intelectuales presentes en la RPG. Esto, por una parte, nos brindará una mejor comprensión de este texto; y, por otra, nos permitirá ahondar en la cuestión de la variada, pero sólida, formación intelectual de su autor –en la cual, como veremos, predominan las referencias al contexto intelectual sincrónico sobre las referencias a la tradición diacrónica–. Con esto comprobaremos que algunas fuentes las utiliza en varias de sus obras y que, por tanto, tienen un papel nodal en todo su pensamiento –filosófico y no filosófico–. Además, será útil para hacer un esbozo del complicado contexto intelectual en el que está inscrito el pensamiento filosófico del jesuita.

I. Fuentes bibliográficas de Peramás

La gran mayoría de los autores que se han ocupado de la RPG ha juzgado fundamental el tema de la bibliografía usada por Peramás. No obstante, ninguno de ellos –con excepción de Orta Nadal– ha realizado un estudio serio que vaya más allá de lo evidente. Todos se limitan a repetir lo que Peramás escribe en las primeras líneas de su obra (§5-§6). Ahí escribe: “declaramos que cuanto hemos de decir [...] lo hemos de tomar de documentos ya publicados, a saber [...]” y a continuación menciona a los autores Muratori, Hipólito Angelita, Vaniere, Charlevoix, Cardiel, Montesquieu y Busching. Este pasaje introductorio de la RPG, aun cuando pueda parecer muy interesante e indicativo por algunos de los nombres que aparecen en él, es insuficiente para la comprensión cabal de las tradiciones intelectuales, ideológicas y culturales en las que está inscrito el texto de Peramás que nos ocupa.

Antes de comentar el trabajo de Orta Nadal, deseamos mencionar todas las obras referidas de manera explícita en la RPG, tal como lo hemos hecho con sus otros escritos,⁵¹

⁵¹ No podemos saber a ciencia cierta cómo es que Peramás pudo relacionarse materialmente con las obras que leyó, es decir, cómo pudo acceder a esos textos. No obstante, podemos aventurar la hipótesis de que acudió a la biblioteca jesuita de Faenza, hoy Biblioteca Comunale Manfrediana, ubicada a unas calles de la iglesia Saint Maria of Angelo, donde residieron los sacerdotes exiliados. Una de las razones que tenemos para creer que esa era la biblioteca en la que estudió Peramás es que en su catálogo en línea aparecen varias de sus obras originales, incluyendo una obra que Furlong consideraba perdida o inexistente, y cuya existencia se encargó de demostrar Feile Tomes. Nos referimos al poema latino publicado *Adveniente Faventiam*.

no sin antes advertir que esta lista puede resultarle muy atractiva al lector especializado en el tema, pero demasiado fastidiosa para el lector común:

- *Escolios* (§53) y *Modestia* (§125) de Tomás de Aquino.
- *Ética a Nicómaco* (§175) y *Política* (§53, §61, §116, §310) de Aristóteles.
- *De argumentis scientiarum* (§52) de Francis Bacon.
- *Dell'Asia* (§223) de Daniel Bartoli.
- *Critique générale de l'histoire du calvinisme* (§56) de Pierre Bayle.
- *Sobre las fiestas* (§24) de Benedicto XIV.
- *Certitudo probationum pro christianismo* (§250) de Nicolás Silvestre Bergier.
- “América” y “Teología” (§251, §254) de la *Enciclopedia y L'Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi* (§250) de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon.
- *Histoire du Paraguay* (§5, §25, §189, §207, §238, §241, §259 y §294) de Pierre François-Xavier de Charlevoix.
- *Cuestiones tusculanas* (§328), *De officiis* (§15), *De natura deorum* (§19), *De oratore* (§83), *De legibus* (§85), *Discursos sobre la ley agraria* (§338) y *De re publica* (§304) de Marco Tulio Cicerón.
- *Pedagogo* (§122 y §205) de Clemente de Alejandría.
- *Historia Societatis Iesu* (§87) de Giulio Cesare Cordara.⁵²
- *El indio converso* (§259) de Francisco Díaz Taño.
- *Tratado contra la lujuria* (§94) de Jean Gersón.
- *Teatro crítico universal* (§79) de Benito Jerónimo Feijoo.
- *De agricultura, Comentario alegórico del Génesis* (§83) de Filón de Alejandría.
- *Efemérides romana* (§96) de D. Fourcoy.
- “Vida de San Pío V” (§52) de Antonio Gabut.
- *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales* (§40) de Antonio de Herrera y Tordesillas.
- *Idea dell'universo* (§15) de Lorenzo Hervás y Panduro.

⁵² Cfr. *supra*, nota 18 del primer capítulo donde hablamos acerca de la relación epistolar de Peramás con este historiador jesuita.

- *El reino jesuítico de Paraguay*, (§61, §62, §64, §222, §287, §295) de Bernardo Ibáñez de Echavarri.⁵³
- *Araporuguiyehaba* (§111) de Ignacio Insaurrealde y de Escardón.
- *De bello judaico* (§72) de Tito Flavio Josefo.
- *Sátiras* (§66) de Décimo Junio Juvenal.
- *L'entretien d'un européen, avec un insulaire du royaume de dumocala* (§50) de Stanislas Leszczynski.⁵⁴
- *Histoire impartiale des jésuites* (§275) (p. 186) de Simon-Nicolas-Henri Linguet.
- *Commentarii in somnium scipionis* (§304) de Macrobio.
- *Historica indica* (§154, §161 y §336) de Giovanni Pietro Maffei.
- *Orígenes y antigüedades cristianas* (§15) de Tomás María Mamacchi.
- *Reflexiones sobre la continuación de la Historia Eclesiástica de Claudio Fleury* (§256) de Máximo Mangold.
- *De ponderibus et mensuris* (§43) de Juan de Mariana.
- *De l'esprit des lois* (§278) de Charles Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de Montesquieu.
- *Utopía* (§48) de Tomás Moro.
- *Il cristianeismo felice nelle Missioni del paraguay* (§88 y §238) de Ludovico Antonio Muratori.
- *De rudimentis iuris naturae et gentium* (§18, §50, §63, §96, §179, §206 y §255) de Domingo Muriel.
- *Diccionario antifilosófico* (§37) de Claude-Adrien Nonnotte.
- *Riflessioni su la filosofia del bello spirito* (§306) de Giovanni Battista Noghera.
- *Metamorphoseis* (§316) de Publio Ovidio Nasón.
- “América” (§96) de la *Enciclopedia y Recherches philosophiques sur les américains* (§39 y §170) de Cornelius de Pauw.

⁵³ Otro libelo como este, aunque mencionado indirectamente por Peramás (RPG, §279n), es el de *Histoire de Nicolas I. Rey du Paraguai, et emperur des mamelucs a Saint Paul* aparecido originalmente en Alemania en 1756.

⁵⁴ Es importante resaltar el hecho de que Peramás mencione este texto escrito por el Rey de Polonia y Gran Duque de Lituania en 1752, ya que es uno de los tantos escritos que conforman el género de viajes imaginarios a lugares utópicos. Cfr. Albert Soboul, “Ilustración, crítica social y utopía durante el siglo XVIII francés” en Jacques Droz (coord.), *Historia general del socialismo*, España, Destino, 1976, pp. 144-148.

- *De l'Amérique et des américains, ou, observations curieuses du philosophe La Douceur, qui a parcouru cet hemisphere pendant la dernière guerre, en faisant le noble metier de tuer des hommes sans les manger* (§252) de Zacharie de Pazzi de Bonneville.
- *Apología de Sócrates* (§34), *Cratilo* (§15), *Critias* (§142), *Timeo* (§84 y §142), *La República* (*passim*) y *Las leyes* (*passim*) de Platón.
- *Sobre la educación de los hijos* (§66) de Plutarco.⁵⁵
- *Instituciones oratorias* (§84) de Marco Fabio Quintiliano.
- *Del cultivo de la mandioca* (§120), *Del cuidado de los bovinos en el Brasil* (§120) y *Cultivo de la yerba nicotina* (§120) de José Rodríguez de Melo.⁵⁶
- *Arte vocabulario de la lengua guaraní* (§216 y §263) de Antonio Ruiz de Montoya.
- *Opus morali in praecepta decalogi* (§223) de Tomás Sánchez de Ávila.
- *Traité sur divers sujets intéressants de politique et de morale* (§279) de George Ludwig Schmid d'Auenstein.
- *Epístolas morales a Lucilio* (§37, §52, §55, §125, §183 y §215) de Lucio Anneo Séneca.
- *Derecho indiano* (§80 y §178) de Juan de Solórzano y Pereyra.
- *Ethica universalis* (§206) de Benito Statler.
- *De situ, moribus et populis germaniae* (§48 y §163) de Cornelio Tácito.
- *Apologéticum* (§305) de Quinto Septimio Florente Tertuliano.
- *Relación histórica del viaje a la América meridional* (§189) de Antonio de Ulloa y Jorge Juan.
- *Eneida* (§80 y §311) y *Églogas* (§125) de Publio Virgilio Marón.
- *Questiones medico-legales* (§61) de Pablo Zachías (Paolo Zacchia).
- *De paraguayae rebus* de un autor inglés anónimo (§276).
- *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts, recueillis par l'ordre de Son Altesse Sérénissime Monseigneur prince Souverain de Dombes* (§50).
- *Moral práctica* (§252).
- *Partidas* (§223).⁵⁷

⁵⁵ Actualmente, es comúnmente aceptado que esta obra no es de Plutarco. Como por mucho tiempo se le atribuyó a él, hoy se dice que el autor de la obra es Pseudo-Plutarco.

⁵⁶ Esos son los títulos que nos proporciona Peramás, pero muy probablemente ellos formen parte de la *De rusticis Brasiliae rebus carminum libri IV* (Roma, 1781). Un poema dedicado al Brasil, similar en su género y en su contenido al poema del novohispano (guatemalteco) Landívar titulado *Rusticatio mexicana*, a quien ya hemos mencionado.

Tenemos la fortuna de que Peramás sea un autor generoso al brindarnos suficiente información sobre las fuentes que utiliza.⁵⁸ Es por ello que nos hubiera gustado hacer un análisis pormenorizado de cada una de estas obras y de cómo y en qué contexto son utilizadas por el autor. Esto permitiría aquilatar qué tan bien conocía y qué tanta importancia le daba a cada una de ellas. Pero eso definitivamente nos hubiera desviado demasiado de nuestro tema. Sin embargo, creemos que con la mera enumeración de estas obras ya hemos dado un paso más allá de lo alcanzado por Orta Nadal con su análisis.⁵⁹

Vale la pena hacer algunos comentarios de carácter general sobre esta lista de obras. En primer lugar, adviértase que Peramás ya había utilizado muchas de estas obras en sus otros textos, lo cual nos sugiere que tenía un consistente bagaje bibliográfico al cual recurría para la elaboración de sus escritos. En segundo lugar, cabe señalar que Peramás recurre repetidamente a textos que, de una u otra forma, tocan el tema de América. Esto anuncia que una de las principales preocupaciones de nuestro autor era la cuestión americana, en sus múltiples variables.⁶⁰ Y, por último, este listado de obras muestra la tendencia de Peramás a servirse de autores que defendían al cristianismo, a la iglesia católica y a la Compañía de Jesús de los embates antirreligiosos y anticlericales que hacían varios de los autores ilustrados. Digámoslo desde ahora, no hay duda de que Peramás hace una defensa apologética y reaccionaria a esos ataques –sin embargo, cabe hacer varios matices al respecto que señalaremos después–. Aunado a esa tendencia está el uso de autores que

⁵⁷ El *Libro de las Leyes* o las *Siete Partidas* es un cuerpo normativo de la Corona de Castilla redactado en el siglo XIII, durante el reinado de Alfonso X “el Sabio”, para unificar jurídicamente su reino.

⁵⁸ Aunque, debemos decir que los datos de las fuentes que Peramás nos ofrece no siempre son fáciles de descifrar, pues a veces los títulos de las obras están incompletos o los autores no aparecen. Después de todo, nuestro autor escribía en una época en la que no existían los hábitos de citación actuales. De cualquier forma, el gesto de Peramás para con sus lectores es de fundamental importancia, especialmente si se le enfoca a la luz de la disputa del Nuevo Mundo. No obstante, no debe insistirse demasiado en el papel que tuvo la bibliografía en la escritura de la RPG; pues la materia prima con la que trabajó Peramás no fue exclusivamente libresca. Recuérdese que su propia experiencia, su memoria, y el diálogo con sus compañeros de exilio, fueron también importantes factores en el proceso de escritura de Peramás. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”, tanto para entender la importancia de las fuentes documentales como de la experiencia empírica en el pensamiento de Peramás.

⁵⁹ Cfr. *infra*, 2.2., II, “La clasificación de Ricardo Orta Nadal”.

⁶⁰ De hecho, Peramás se considera a sí mismo como un escritor de “temas americanos”. Cfr. RPG, §129. Más adelante nos ocuparemos del americanismo de nuestro autor y de sus compañeros de exilio. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

también escribían contra los ilustrados y los enciclopedistas franceses.⁶¹ Esta práctica era una constante en los escritos de los jesuitas expulsos del siglo XVIII.

Como puede verse, estos comentarios generales ya nos adentran a la cuestión de las tradiciones y temáticas intelectuales, ideológicas y culturales presentes en la época de la RPG; y por tanto, nos introducen al tema del siguiente apartado.

II. Redes y tradiciones intelectuales

Clasificación de autores de Ricardo Orta Nadal

Tal como hemos dicho, el único autor que se ha ocupado en extenso de la bibliografía usada por Peramás ha sido Orta Nadal, quien nos ofrece su propia clasificación de los autores utilizados por el jesuita.⁶² Realizar este tipo de clasificaciones, como podría pensarse, no es un ejercicio de ociosidad erudita; más bien pretenden ser una herramienta que permite la mejor comprensión de las redes intelectuales (conformadas por universidades, grupos, autores, textos, ideas, etc.) del siglo XVIII europeo-americano. La reconstrucción y el análisis de dichas redes de producción discursiva no son objetivos de esta tesis, pero incluso un bosquejo de su funcionamiento puede ser muy útil para el esclarecimiento de muchos aspectos del texto analizado, que de otro modo pasarían desapercibidos.

En efecto, si prescindimos del conocimiento del contexto intelectual y social desde el cual y para el cual escribe Peramás muchas de sus ideas o planteamientos podrían parecernos irrelevantes o intrascendentes; en cambio, si contamos con dicho conocimiento, podemos darle su justo lugar a Peramás y a sus ideas dentro de tales contextos. De este modo, Peramás ya no parece ser un autor tan extravagante y su *República de Platón y los guaraníes* una obra tan original. Por todo esto, hemos decidido dedicarle algunas líneas al asunto –advirtiendo que “algunas” no es sinónimo de “pocas”–.

⁶¹ Sirva de ejemplo el caso de Muriel –sobre quien ya hemos apuntado algunas cosas–, quien también polemizó con los enciclopedistas en su *Lettre A l'Auteur de l'article Jésuite dans le Dictionnaire Encyclopédique*. Esta carta es una respuesta sistemática y bien fundamentada de ese artículo de la *Enciclopedia*, proyecto que tenía una marcada tendencia antijesuita. La carta incluye, desde luego, una refutación a la “inobediencia de los [jesuitas] del Paraguay”, tema nodal para los jesuitas de dicha provincia y para sus enemigos. Cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, pp. 73-77.

⁶² Cfr. Orta, *op. cit.*, pp. 22-23. Además en las notas 42, 43, 44 y 45 Orta refiere a los párrafos en los que Peramás menciona a cada autor en la RPG, lo cual puede servir como un índice de autores. Durante nuestra investigación también preparamos un índice similar, pero refiriendo las páginas de la traducción de Emecé Editores. Hemos decidido no incluir esas referencias para no sobrecargar esta tesis; sólo las conservamos, parcialmente, en la lista de obras expuesta en el apartado anterior.

Orta Nadal establece, en primer término, tres clases de autores con los cuales Peramás discute más extensamente: 1) “Filósofos liberales” (Raynal y Pauw); 2) Ex-jesuitas (Raynal e Ibáñez)⁶³; 3) Viajeros mal informados (Bougainville). Y, en segundo término, propone tres grupos para clasificar al resto de los autores:

1) Autores clásicos (bíblicos y latinos), entre los cuales están Homero, Aristóteles, Plutarco, Cicerón, Virgilio, Ovidio, Séneca, Filón, Josefo, Juvenal, Quintiliano, Clemente Alejandrino, Prudencio, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino;

2) Autores modernos jesuitas, tales como Muriel, Bartoli, Cattaneo, Cordara, Grimaldi, Hervás, Insaurralde, Maffei, Mamachi, Mariana, Marimon, Nonnot, Noghera, Rodero;

3) Otras autoridades, tales como Francis Bacon, Bayle, Bergier, Buffon, Busching, Ficino, Gerson, Haller, Herrera, Hurtado de Mendoza, Ladouceur, Mangold, Moro, Montesquieu, Peralta, Ulloa y Juan.⁶⁴

Si bien este esquema nos es bastante útil, es insuficiente para nuestros propósitos. Hemos de decir que la clasificación que hace Orta Nadal es muy superficial, quizá por su desconocimiento del ambiente intelectual del siglo XVIII. La primera limitante que encontramos en su clasificación es que él sólo clasifica los autores en función de las notas biográficas y de las características literarias de cada uno de ellos, y no toma en cuenta el papel que tienen dentro de *La república de Platón y los guaraníes*. Otra limitante, y quizá sea esta la más importante, es que Orta Nadal refiere únicamente cincuenta autores, cuando en la RPG podemos encontrar mencionados aproximadamente un centenar.⁶⁵

⁶³ No deja de ser significativo que varios jesuitas provenientes de la provincia paraguaya –como Martín Drobrizhoffer, José Cardiel y Domingo Muriel– hayan decidido criticar y refutar el libelo titulado *El Reino Jesuítico* (1762) de Bernardo Ibáñez de Echavarrri –no era para menos, si consideramos su extensión (más de 300 páginas)–. Este texto manuscrito antijesuítico fue uno de los más difundidos en la época y de los que más influyeron para dictaminar la expulsión de los jesuitas. Peramás, por ejemplo, dice de él: “se ensañó contra todo lo guaraní y convirtió en reyes a quienes apenas juzgaba hombres...”. Además, nuestro jesuita cuenta que vivió largo tiempo con Bernardo Ibáñez “mientras siguió conmigo las banderas de esta sagrada milicia”. RPG, §64. El manuscrito fue impreso en el tomo IV de la *Colección general de documentos, tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay*, publicado en Madrid en 1770 en la Imprenta Real de la Gazeta.

⁶⁴ Fuera de este esquema, Orta indica, muy atinadamente, la importancia que tienen dentro de la RPG la obra de Tácito y los documentos jurídicos como las *Partidas* y las *Leyes de Indias*.

⁶⁵ Peramás habla de muchos otros personajes, pero no los hemos incluido aquí porque no tienen obra escrita. Si los tomamos en cuenta el número de nombres asciende a casi ciento cincuenta. A título de curiosidad, sépase que uno de los personajes más mencionados por Peramás es el rey Felipe V. La opinión que el jesuita tiene del monarca es favorable; normalmente lo menciona para mostrar la buena aceptación que Felipe V tenía de las reducciones. Quizá esto sea parte de una crítica indirecta al sucesor de Felipe, Carlos III, para quien las reducciones paraguayas fueron uno de los motivos que lo orillaron a decretar la expulsión de los jesuitas de sus territorios. En la RPG es mencionado en §25, §78, §108, §156, §194, §234, §235, §238, §241 y

Nuestra clasificación

En las *Laudationes quinque* Peramás nos enlista varios tipos de fuentes a las que solía recurrir Duarte y Quirós: “sólidos teólogos, Santos Padres, Doctores de pueblos ancestrales, [...] compilaciones de leyes, derecho canónico, jurisconsultos e intérpretes de la Sagrada Escritura, principales historiadores, y otros sin los cuales nadie puede ser teólogo”.⁶⁶ En otro lugar del mismo texto vuelve a decir: “Sin duda, os enseña qué libros debéis amar y conservar: los de los Santos Padres y Teólogos, los de derecho pontificio, los de los Reyes, Filósofos, Historiadores, y no los de los poetas desvergonzados o los de los escritores pedestres e impertinentes”.⁶⁷ Este par de pasajes puede aplicarse indicativamente al propio Peramás; ya que son útiles en la medida de que permite ver la amplia variedad de autores a los que recurre este autor para escribir su RPG.

Ninguna clasificación puede ser exhaustiva. Prueba de ello es que varios de los autores que hemos ordenado podrían encasillarse en varias de los grupos que proponemos. También nos hemos topado con autores que no hemos podido clasificar por no haber encontrado información suficiente. Son los casos del italiano Rupert de Monclair⁶⁸; del alemán Benito Statler; de Antonio Gabut; de Jean Gersón; y de D. Fourcoy. A pesar de esto, creemos que nuestra clasificación supera por mucho a la propuesta por Orta Nadal –y, aún más a la que pudo haber sugerido Peramás–; porque *nuestra clasificación logra ser mucho más detallada* que la de dicho autor. Se verá que hay nombres que no pueden pasar desapercibidos, ya sea porque hoy en día siguen siendo autores de gran renombre o porque se reconozca la importancia que tuvieron en la época.

Nuestra clasificación consta básicamente de cinco grandes grupos de autores: 1) el de los autores dieciochescos, 2) el de los jesuitas, 3) el de los clásicos griego y latinos, 4) el de las autoridades cristianas y 5) el de algunos autores destacados. Naturalmente, nuestro esfuerzo taxonómico no es suficiente para mantener a todos los autores en sus respectivos lugares;

§256. Nuestro jesuita cuenta, por ejemplo, que en 1741 Felipe V dirigió una Cédula Real al Gobernador de Buenos Aires Miguel Salcedo en la cual el Rey “mandó proteger y fomentar la reducción de Concepción” y que “en 1743, aprobó y confirmó el Rey Felipe V, por un decreto, el régimen administrativo de los guaraníes”. Cfr. RPG, §194. En efecto, el 28 de diciembre de 1743 Felipe V firmó una Cedula en la que daba, por una parte, su aprobación de casi todos los aspectos de la organización y administración de las misiones guaraníes; y, por otra, reafirmaba los privilegios que sus antecesores habían otorgado a las misiones jesuitas.

⁶⁶ Peramás, *Laudationes quinque*, p. 89.

⁶⁷ Peramás, *Laudationes quinque*, p. 115.

⁶⁸ Al parecer Monclair fue Procurador General del Parlamento de Acquapendente y escribió unos “Escolios de su alegato contra los jesuitas”. RPG, §279n. No hemos podido localizar esta obra.

hay autores que son más reacios a ser clasificados. Además, este ejercicio clasificatorio se puede complicar hasta el infinito si atendemos los temas y las situaciones concretas en las que son mencionados. Desde luego, no hemos procedido de este modo. Hemos optado por esas cinco clases de autores porque ellas nos permiten resaltar algunos aspectos de carácter general sobre las condiciones bio-bibliográficas en las que encuentra soporte, o sobre las cuales se sostiene, la RPG.

1.

El primer grupo muestra, por ejemplo, la abundante bibliografía coetánea que utiliza Peramás. Es más, podemos afirmar categóricamente que la gran mayoría de los autores mencionados en la RPG son contemporáneos suyos. Lo cual nos permite suponer que Peramás tenía un amplio conocimiento de buena parte del ambiente intelectual de su época dieciochesca. Muy seguramente tal conocimiento no se debe tanto al esfuerzo individual de Peramás, como a la fluidez y al dinamismo que imperaba en los círculos intelectuales de la época. La diversidad de autores de este grupo permite hacer varias subdivisiones:

a) Por un lado están los autores ilustrados como el español Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) –apodado el Voltaire o el Bayle español⁶⁹, el suizo Albrecht von Haller (1708-1777), el holandés Cornelius de Pauw (1739-1799) y los franceses Pierre Bayle (1647-1706), Georges Louis Leclerc, mejor conocido como conde de Buffon (1707-1788), Montesquieu (1689-1755), Guillaume Thomas François Raynal (1713-1796) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

b) Luego están sus cofrades jesuitas como el portugués José Rodríguez de Mello (¿?-¿1783?); los italianos Cayetano Cattaneo (1695-1730), Giulio Cesare Cordara (1704-1785), Francisco Grimaldi (¿?-1738) y Ludovico Antonio Muratori (1672-1750); los franceses Pierre François-Xavier de Charlevoix (1682-1761), Ignacio Chomé (1698-1768) y Claude-Adrien Nonnotte (1711-1793) y los “Trevulcianos”⁷⁰; los españoles, quienes lo

⁶⁹ No es un hecho menor el que Peramás mencione a este autor, puesto que Feijoo fue uno de los autores españoles más leídos durante el siglo XVIII en la América española colonial (y aún en el siglo XIX post-independentista): “Ningún autor español –cuenta Furlong– fue más popular en el Río de la Plata, en el decurso del siglo XVIII. Aún hoy en día abundan los ejemplares, más o menos completos o trancos, de las obras de Feijóo, en todas las viejas bibliotecas. En la de Santo Domingo de Córdoba hay siete ejemplares de las *Cartas* y cinco del *Teatro*”. Guillermo Furlong, *El nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1947, p. 177n.

⁷⁰ Se trata de los autores de la conocida revista *Memoires de Trevoux o Mémoires pour l'Histoire des Sciences & des beaux-Arts* publicada en París desde 1701 hasta 1770 por iniciativa de los profesores del colegio parisino Louis-le-Grand para “detener el estrago que venía produciendo el libre pensamiento”. (Su más

acompañaron en el destierro, José Cardiel (1704-1782), Lorenzo Hervás y Panduro (1755-1809), Miguel Marimón (1710-¿?), Domingo Muriel (1719-1794) y Gaspar Rodero (1669-1742); y, finalmente, aquellos de los cuales ignoramos su nacionalidad como Pedro Juan Andreu, Juan Escardón, Bernardo Ibáñez de Echavarrí (quien dejó de ser jesuita), Ignacio Insaurralde y Máximo Mangold.

c) Están también los franceses Nicolás Silvestre Bergier (1718-1790)⁷¹, Zacharie de Pazzi de Bonneville (¿1710?-¿1771?), el poeta Jacques Vanière (1664-1739), el periodista Simon-Nicolas-Henri Linguet (1736-1794)⁷², así como, los viajeros Louis Antoine de Bougainville (1729-1811) y Charles-Marie de La Condamine (1701-1774).⁷³

d) Y, por último, están los italianos como el dominico Tomás María Mamacchi; Giovanni Battista Noghera⁷⁴ (1719-1784) y Pablo Zachías; los autores alemanes Antonio

destacado director fue Guillaume François Berthier (1704-1782). Charlevoix, ese jesuita francés del que hablaremos con frecuencia colaboró en la revista desde 1733 hasta 1755). Cfr. O'Neill, y Domínguez, *op. cit.*, p. 1994. Muy probablemente Peramás conoció esta importante *revista apologética* durante su estadía en Córdoba y no necesariamente durante su exilio italiano. Dice Furlong al respecto: “Cierto es que [...] los profesores de Córdoba tenían a mano, a lo menos desde principios del siglo XVIII hasta 1767, la revista científica que más esclarecía, defendía o refutaba, confirmaba o contradecía las doctrinas más aprovechables de aquellos [Gassendi, Servet, Descartes, Newton y Wolff] y de otros. [...] En 1767 había en Buenos Aires y en Córdoba sendas colecciones de todos los tomos aparecidos hasta la fecha, colección que, no obstante, consta de 182 volúmenes, se ha extraviado”. Furlong, *El nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 170.

⁷¹ Es importante decir que Bergier y el jesuita francés Nonnotte fueron “polemistas ortodoxos europeos que ejercieron una influencia más poderosa en España en los apologistas del Antiguo Régimen: de ellos proceden en su mayor parte los argumentos que los conservadores españoles oponen a la Ilustración, y podemos decir que ellos constituyen, realmente, la esencia de la que se ha llamado *Tradicón española*, que, evidentemente, nada tiene que ver con el pensamiento español de los siglos XVI y XVII”. Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, p. 35. Esto no es una exageración de Herrero; en la RPG, realmente, podemos encontrar argumentos reaccionarios muy similares a los que utiliza el abate Nonnotte. Cfr. Herrero, “Los nuevos filósofos: las traducciones de Nonnotte” en *Ibid.*, pp. 35-45; e *infra*, 4.2., “Contrareformismo y conservadurismo”.

⁷² Linguet fue un importante intelectual y escritor francés, adverso al enciclopedismo, al jansenismo y al liberalismo económico. Su pensamiento es importante, porque siendo él antirrevolucionario, defendió un igualitarismo cercano al de Gracchus Babeuf, famoso líder de la “conspiración de los iguales” (1796).

⁷³ En §148 de la RPG, cuando Peramás habla de los grandes avances de los antiguos mexicanos y peruanos, menciona a La Condamine y a un tal Bouguersio –traducido por Cortés del Pino y Cro como “Bourgeois” (burgués)–. Lo más seguro es que se trate de Pierre Bouguer (1698-1758), quien en 1749, junto a La Condamine, publicó la siguiente relación sobre Perú: *La figure de la terre, déterminée par les observations de Messieurs Bouguer, & de la Condamine, de l' Académie Royale des Sciences, envoyes par ordre du Roy au Pérou, pour observer aux environs de l' Equateur: avec une relation abrégée de ce voyage, qui contient la description du pays dans lequel les opérations ont été faites*. Otro francés mencionado es el lingüista Claudio Duret (1570?-1611), que no fue contemporáneo de Peramás, pero que es importante recordar porque su obra *Thresor de l'histoire des langues de cest univers* (1613) en la que estudió 57 idiomas fue un antecedente importante del *Catálogo de las lenguas* de Lorenzo Hervás y Panduro, como él mismo lo reconoce.

⁷⁴ En Zanfredini, M., “Noghera, Giovanni Battista” (O'Neill, y Domínguez, *op. cit.*, p. 2829), se dice acerca de este autor: “Después de la supresión de la Compañía de Jesús (1773), se dedicó aún más intensamente a escribir contra la Ilustración prevaleciente. Publicó numerosas obras en defensa de la religión católica, entre

Federico Busching (1724-1793) y George Ludwig Schmid d'Auenstein (1720-1805); los viajeros españoles Antonio de Ulloa y Jorge Juan (1716-1795); y el cronista chileno Vicente Carvallo y Goyeneche (1742-1816). Y, desde luego, los autores que si bien no escribieron libros, sí escribieron informes sobre las reducciones de Paraguay como el dominico José Peralta, el trinitario Pedro Fajardo; el franciscano José Palos; Manuel Antonio de la Torre; y Juan Vázquez de Agüero.

Se distinguen tres grandes grupos en esta lista de autores ochocentistas: los ilustrados, los jesuitas y los franceses. Esto nos permite rastrear tres grandes tradiciones de pensamiento presentes en la RPG. Por una parte está la ilustración, ilustración que no fue exclusivamente francesa, y que es uno de los movimientos intelectuales más representativos de la época.⁷⁵ En segundo lugar está la tradición de los autores jesuitas, a los cuales agrupamos en un mismo conjunto porque nos interesa enfatizar la red de conocimiento que lograron armar los miembros de la Compañía de Jesús –sobre esta red ya hemos dicho algo en la sección 2.1.–. Y finalmente está la producción textual francesa –nótese que también hay franceses ilustrados y franceses jesuitas–. Esta última tradición es de suma importancia, pues en el siglo XVIII “*l'Hexagone*” era uno de los más importantes focos de producción intelectual, tanto antes como después de 1789. Además, creemos que Peramás estuvo, sino muy vinculado, al menos sí muy interesado en la producción intelectual francesa.⁷⁶

2.

La tradición jesuítica presente en la RPG no se limita al siglo XVIII, sino que se extiende a los siglos anteriores. El segundo grupo de autores está conformado por los españoles José Anchieta (1534-1597), Francisco Burges (1641-1725), Francisco Díaz Taño (1593-1677), Francisco Javier (1506-1552), Juan de Lugo y Quiroga (1583-1660), Juan de Mariana (1536-1624), Tomás Sánchez de Ávila (1550-1610) y Francisco Suárez (1548-1617); los

ellas una propugnando la infalibilidad del Papa cuando habla *ex cathedra* (1776). Esto le atrajo una acerba oposición. Se le indicó que no escribiera más”. Transcribimos esto para insistir en la importancia de las obras religiosas en la época y en la confrontación entre los jesuitas y los ilustrados. Ambos fenómenos son muy propios del ambiente intelectual de la época en el que está inserto nuestro autor.

⁷⁵ Una visión problematizadora de la difundida visión de la ilustración como un fenómeno exclusivamente francés puede encontrarse en Paquette, *op. cit., passim*. Los autores que nosotros hemos referidos nos permiten ver, por ejemplo, la participación de los jesuitas en la ilustración (sea francesa, española o italiana). Lógicamente, la relación entre los miembros de la Compañía de Jesús y el movimiento ilustrado es mucho más compleja –no se olvide, por ejemplo, que prácticamente todas las principales figuras de la ilustración pasaron por sus aulas–. Es debido a esa complejidad que decidimos no ahondar en esta problemática.

⁷⁶ Cfr. *infra*, 3.2., II, “Ilustrados franceses del siglo XVIII”.

italianos Daniel Bartoli (1608-1685) y Giovanni Pietro Maffei (1533-1603); el portugués Manuel da Nóbrega (1517-1570) y el peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652).

3.

Con el tercer grupo de autores se hace patente la formación humanista y latinista de nuestro autor. Menciona, entre los latinos, a Ausonio, Cicerón, Horacio, Flavio Josefo, Juvenal, Valerio Máximo, Macrobio, Ovidio, Prudencio, Marco Fabio Quintiliano, Séneca, Cornelio Tácito y Virgilio. Aunque también llega a mencionar autores griegos como Homero, Heliodoro, Meleto y Plutarco. Todos estos autores aparecen con mucha frecuencia en la RPG, debido a que Peramás conoce muy bien el imaginario propio de los estudios humanistas. Por ejemplo, en varias ocasiones refiere a Licurgo como ideal de gobernante, tal como lo hacían los pensadores de la época. Todo lo cual demuestra su sólida formación humanista, adquirida en Cervera, llevada a Córdoba y expresada en Faenza.⁷⁷

4.

Es fundamental señalar que Peramás sigue a ojos cerrados la Sagrada Escritura, no se atreve a alejarse de la ortodoxia católica –tampoco es que tuviese que hacerlo–. Pero a pesar de ello, en diversas ocasiones hace un excelente manejo de la simbología cristiana, no siempre subordinado a la defensa reaccionaria de la fe, la iglesia o la Compañía de Jesús. Los autores cristianos que menciona son muchísimos, ya hemos incluido a varios en los grupos anteriores, pero aquí hemos reunido únicamente a la autoridades eclesiásticas como: Tertuliano, Clemente de Alejandría, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, el teólogo italiano Francisco de Sales, el ya mencionado teólogo jesuita español Francisco Suárez, la mística española Teresa de Ávila y el Papa Benedicto XIV.

Peramás no necesita esforzarse para relacionar la experiencia paraguaya, ampliamente documentada por la Compañía, con los escritores clásicos y las escrituras cristianas. Estos le sirven, en distintas circunstancias, para interpretar, aclarar o explicar un punto específico de su texto: “La erudición clásica, patristica e histórica ilumina su reflexión que mira

⁷⁷ Dicho sea de paso, los jesuitas le dieron gran importancia al estudio de los autores romanos, especialmente a los retóricos. La retórica fue fundamental para los “hijos de Loyola” tanto en el ámbito universitario y académico, como en el campo evangélico y apostólico. Varios son los manuales de retórica preparados por jesuitas, pero quizá el más importante fue el que publicó el portugués Cipriano Soares en 1652 en la ciudad de Coimbra y que llegó a tener 135 ediciones en Europa hasta 1792: *De arte retórica libri tres ex Aristotele, Ciceron et Quintiliano*.

constantemente hacia el medio americano, su querido Nuevo Mundo”.⁷⁸ No obstante, no es menos cierto que para Peramás la “filosofía cristiana” estaba por encima de los autores clásicos. Además, aunque, recurre a sus conocimientos humanistas y cristianos para explicar fenómenos históricos, no abusa de ellos, también recurre a evidencia empírica y documental. No deforma la realidad americana al intentar compararla con estas fuentes clásicas y cristianas, o lo hace únicamente en la medida que también deforma las ideas de los clásicos y del cristianismo para hablar del continente americano. Peramás se mueve entre uno y otro enfoque, sin embargo, no es que haya llegado a sintetizarlos u armonizarlos. Al decir de Arbo y Laird, “even as the poet [Peramás] professes an allegiance to Christian, rather than classical themes, there is playful syncretism”.⁷⁹

5.

Finalmente están los autores que no caben apropiadamente dentro de los anteriores grupos, pero que, sin embargo, destacan por su importancia dentro de la historia general de las letras. En primer lugar están el judío Filón de Alejandría, los filósofos Pitágoras, Aristóteles y, desde luego, Platón, el italiano Marcilio Ficino⁸⁰, y los ingleses Tomás Moro y Francis Bacon, dos de los utopógrafos más afamados. Y en segundo lugar, están los cronistas españoles Antonio de Herrera y Tordesillas –uno de los más destacados–, el dominico Reginaldo de Lizárraga y el jurista Juan de Solórzano y Pereyra.

Diversidad bibliográfica

Puede advertirse que Peramás conjuga en todos sus textos, pero especialmente en la RPG, a autores de los más diversos campos disciplinarios. Hay filósofos, teólogos, economistas, historiadores, naturalistas, cronistas, viajeros, poetas, apologistas. También es sumamente sugerente que los autores mencionados por el jesuita sean de muy diversas épocas históricas y que tengan, además, el más diverso origen geográfico. Tenemos, por un lado, autores españoles, criollos, italianos, franceses, alemanes, ingleses, entre los más representativos; y, por otro, desde autores antiguos hasta autores del siglo XVIII.

⁷⁸ Caturelli, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁹ Arbo y Laird, *op. cit.*, p. 12. Estos autores señalan, además, que “Pagan gods and terms of reference had long adorned Christian humanist literature and other exiled Jesuits addressed this issue: [...]. Peramás makes no apology for this practice, which he sustains throughout the *De invento novo orbe* – a poem which is profoundly theological in its conception”. *Ibid.*, p. 13.

⁸⁰ De acuerdo con Caturelli, “Muy probablemente, las obras de Marcilio Ficino conocidas por Peramás fueron: *Institutiones platonicae* (1456) y el *Compendium Tbeologiae platonicae* (1474-77)”. Aunque no ofrece ninguna prueba de ello. Caturelli, *op. cit.*, p. 140n.

Aunque algunos de estos autores son hoy en día, y quizá también en su época, prácticamente desconocidos; juzgamos pertinente incluirlos en nuestro análisis bibliográfico de la RPG, pues de esta forma esquivamos los excesos teóricos en los que caen las lecturas apresuradas que abusan de las “figuras representativas” y que les prestan poca atención a las “figuras menores”. Habría sido muy fácil limitarnos a acentuar el uso que hace Peramás de renombrados autores como Aristóteles, Platón, Suárez, Feijoo, Montesquieu, Rousseau, Bayle, etc. para comprender las tradiciones de pensamiento a las cuales se adscribía Peramás. Pero eso sólo contribuiría a acrecentar la fama y renombre de esos autores: “¡Qué sorpresa!, un jesuita catalán que fue misionero en Paraguay conoce la obra de Platón”. Ese modo de proceder nos parece poco interesante y hasta infecundo. Lo que realmente nos interesa es ver el papel que jugaron esos “grandes autores”, junto con los “pequeños”, en el pensamiento de nuestro autor y en el ambiente intelectual de la época. Por ejemplo, no es poco significativo que Peramás, siendo jesuita, y por tanto, teniendo una formación en mayor grado aristotélica, haya elegido a Platón en vez de al estagirita para comparar su filosofía con la organización de las misiones guaraníes. Pero esto lo abordaremos más adelante.⁸¹

Para finalizar esta sección, queremos hacer una mención especial de un guaraní apellidado Vázquez, habitante del pueblo de Loreto quien escribió, según Peramás, “elocuentes y hermosísimos sermones en un libro, del cual desconocemos su título”. Sobre este texto comenta Peramás: “En un tiempo hice yo mucho uso de este libro”.⁸² Es muy probable que se trate –así lo creen también Furlong y Wilde– del cacique de la misión de Santa María la Mayor: Nicolás Yapuguay, quien había publicado en 1727 *Sermones y Exemplos en lengua guaraní* en la misión de San Francisco Javier y quien había publicado *Explicación de el Catechismo en lengua guaraní* (1724) y había colaborado como ilustrador en *Arte de la Lengua guaraní* del padre Antonio Ruiz de Montoya.⁸³

III. Eclecticismo y enciclopedismo

Con todo lo dicho en el apartado anterior, se habrá advertido que Peramás fue un hombre culto, buen conocedor de las obras clásicas y de las ideas de sus contemporáneos. Su

⁸¹ Cfr. *infra*, 3.3., I, “¿Por qué Platón?”.

⁸² RPG, §232.

⁸³ Sobre la importancia de estos textos dentro de la historia de la producción textual al interior de las misiones guaraníes Cfr. Wilde, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera...”.

amplio bagaje intelectual, ideológico y cultural hace de la RPG un texto pletórico. En este sentido, la lectura de este tratado es complicada más por su densidad histórica que por la dificultad de sus ideas o de sus razonamientos.

Peramás, podríamos decir, fue un hombre sujeto al “espíritu intelectual de su época”, ya que fue partícipe –como puede constatarse en todas sus obras, pero principalmente en la que estamos analizando– de dos de las *tendencias intelectuales* más importantes del siglo XVIII europeo-americano: el eclecticismo y el enciclopedismo. Con las líneas que a continuación dedicamos a este par de tendencias, que de cierta manera se complementan, damos cierre a nuestras reflexiones bio-bibliográficas.

1.

Peramás, al manejar una pluralidad de tradiciones de pensamiento, una diversidad de fuentes contemporáneas, una variedad de temáticas y una multiplicidad de géneros textuales, demostró cierta versatilidad en su escritura, cierta mesura en su juicio y cierto eclecticismo en su pensamiento. Debido a esto, se opuso y distanció –en cierto grado y hasta donde su fe cristiana se lo permitía– del recalitrante y dogmático escolasticismo.

Son múltiples las relaciones que podemos encontrar entre Peramás y el eclecticismo. Una de ellas –como inteligentemente nos lo ha señalado Héctor Luna– es su conocimiento del pensamiento ecléctico de Cicerón, uno de los “antiguos” a los que más respetaba.

Una más, tiene que ver con su paso por la Universidad de Córdoba, en la que, se recordará, dio clases de retórica y teología moral. De acuerdo con Furlong, en el periodo dieciochesco de esta universidad: “En el campo puramente filosófico, un sano eclecticismo abría el camino para incorporar a la filosofía peripatética las nuevas aportaciones, sin dejarse cegar por el tan mal entendido argumento de autoridad”.⁸⁴

Al parecer esta inclinación al eclecticismo, esta moderada apertura de pensamiento era común entre los jesuitas hispanoamericanos del siglo XVIII. Hablando de la obra de los jesuitas criollos mexicanos⁸⁵, María del Carmen Rovira juzga

al *eclecticismo* que se da en el siglo XVIII en los países de lengua española y portuguesa como un movimiento filosófico necesario, dadas las tensiones existentes. El *eclecticismo* intenta una conciliación entre la modernidad y la tradición. Por lo

⁸⁴ Furlong, *El nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, pp. 161-162.

⁸⁵ Los jesuitas que Rovira menciona son: José Rafael Campoy, Raimundo Cerdan, Francisco Javier Clavijero, Francisco, Javier Alegre, Andres Cavo, Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, Pedro Márquez y Andrés de Guevara y Basozabal. Este último merece ser destacado pues, tal como nos lo ha indicado Héctor Luna, él sí se profesaba ecléctico ciceroniano.

mismo, en cierto modo presenta una originalidad en el tratamiento y enfoque de ciertos problemas; por ello mismo, si no fue creador fue vivificador, remozador frente a un tradicionalismo religioso y filosófico intransigente y por momentos fanático.⁸⁶

Y, por último, Peramás vuelve a encontrarse con un ambiente propicio para el eclecticismo al llegar a la península itálica: “el tono general de aquella cultura hispano-italiana –escribe María de la Soledad Justo– era más bien de un alto europeísmo, de una compenetración de distintas tradiciones culturales, de una amplitud de criterios muy en consonancia con las corrientes de la época”.⁸⁷

2.

Con la supresión de la Compañía en 1773 dictada por Clemente XIII, los jesuitas exiliados, Peramás incluido, se desligaron de toda obligación eclesiástica, lo cual *les permitió ocupar todo su tiempo en la producción intelectual y en desarrollar una especie de “ociosidad erudita”*. Según Batllori, *la “literatura” hispano-italiana del dieciocho sacrificó la creatividad en aras de la erudición*: “Tan escasa es, y tan intrascendente, la producción creativa, que puede ser englobada en un apartado único con la literatura doctrinal y erudita”.⁸⁸

Los ilustrados franceses, contrariamente a lo que comúnmente se piensa, no tenían el monopolio de la erudición. El espíritu enciclopedista les pertenece tanto a ilustrados como a no ilustrados, tanto a jesuitas como no jesuitas. Ese era el espíritu que se requería para la sistematización del saber iniciada en el siglo XVIII que ha culminado con el surgimiento de la división de las ciencias modernas:

[...] hay que distinguir entre ella [la *Encyclopédie*] y lo que se llama el espíritu enciclopedista. En su origen simple empresa comercial, [...]. Se relaciona con una moda de los diccionarios y recopilaciones [...]. Moreri publica el suyo en 1674, continuando hasta 1759. En 1694, Tomás Corneille publica su *Dictionnaire des Sciences, Commerce, Droit, etc.*, Bayle el suyo en 1697, Chauffepié, en 1750-56, un *Nouveau Dictionnaire historique et critique*, Marchand otro en 1758. En ese conjunto se incluye la tentativa de Le Breton para adaptar la *Cyclopedia* de Chambers aparecida

⁸⁶ María del Carmen Rovira, “Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14, 2009, p. 13n.

⁸⁷ María de la Soledad Justo, “El caso de los jesuitas de Paraguay en la disputa del Nuevo Mundo” conferencia presentada en las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia en la Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, septiembre de 2007, p. 7.

⁸⁸ Batllori, *op. cit.*, p. 17. Es importante aclarar que –de acuerdo con este mismo autor– en el siglo XVIII reinaba cierta indeterminación disciplinar: el sentido del vocablo “literatura” era tan amplio como lo es hoy el término de “cultura” y en la categoría de “literatos” se podía englobar fácilmente a “escritores, publicistas, intelectuales, críticos”. Cfr. *Ibid.*, p. 55. Un ejemplo paradigmático del uso de ese sentido de la palabra “literatura” es el título *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, obra del jesuita español de la época Juan Andrés y Morell (1740-1817). Cfr. Aullón de Haro, *op. cit.*, pp. 92-113

en 1727. Primeramente pide a Sellius y Millo una simple traducción, después Gua de Malves, en 1745, tiene la idea de una refundición colectiva. Diderot, colocado a la cabeza de la empresa en 1746, prevé un desarrollo de la obra de Bayle, una colección al mismo tiempo de hechos y de ideas, de la cual el preámbulo de d'Alembert dará la clave y la explicación sistemática. *La Encyclopédie no es, pues, una novedad sino el término de un largo trabajo; no crea una corriente intelectual, sino que la explota, y cuando aparecen los primeros volúmenes en 1751, los mismos representan no un comienzo sino casi un fin, llegan demasiado tarde, a la hora en que las preocupaciones intelectuales se transforman [...]*.⁸⁹

Lo que es más, los jesuitas fueron un importante exponente de la tendencia enciclopedista europea, entendida como extrema erudición, mucho antes de que fuese publicada la antijesuita⁹⁰ y sobrevalorada *Enciclopedia* de Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert y Louis de Jaucourt. Un ejemplo de ello pueden ser las *Mémoires pour l'histoire des sciences et des arts, recueillies par l'ordre de Son Altesse Serenissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes* –más conocidas como *Mémoires de Trévoux*–, que era una obra histórica que sintetizaba los diccionarios franceses del siglo XVII, dirigido y redactado por jesuitas franceses entre 1704 y 1771.

Sin embargo, los orígenes del deseo de saber universal de los jesuitas, del anhelo de saber todo sobre todo y, por tanto, del enciclopedismo peramasiano son mucho más remotos. En efecto, los eruditos jesuitas que escribieron en el siglo XVIII y que convivieron con los filósofos ilustrados tienen como antecedentes las eruditas obras del alemán Athanasius Kircher (1601/1602-1680) y del español Eusebio Nieremberg (1595-1658).⁹¹ Las obras de estos y de aquellos autores fueron producto de los recursos intelectuales que ofrecían los múltiples enclaves culturales e intelectuales de la Compañía en todo el mundo y del aprovechamiento de los textos que circulaban en la extensa red de comunicación que esta había creado.⁹²

⁸⁹ Pierre Barriere, *La vida intelectual en Francia desde el siglo XVI, hasta la época contemporánea*, México, Uthea, 1963, p. 254. Las cursivas son nuestras.

⁹⁰ Cfr. por ejemplo el artículo anónimo “Jésuite” –ese mismo que criticó Muriel–, disponible en: <https://goo.gl/OhiFcm>. Para el tema de nuestra tesis también puede resultar útil la consulta del artículo “Paraguay” de Louis de Jaucourt, disponible en: <https://goo.gl/IRsQMb>

⁹¹ Cfr. Zermeño, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁹² Cfr. Ledezma y Millones, *op. cit.*, p. 17. Cfr. *supra*, 2.1., “La producción textual de los jesuita”.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3

SEGUNDA APROXIMACIÓN A LA *REPÚBLICA DE PLATÓN* Y LOS *GUARANÍES*

3.1. La comparación

I. Más allá del paralelo con Platón

A primera vista el título que Peramás le dio a su obra (*De administratione guaranica comparate ad republicam platonis commenraius*) parece ser un fiel reflejo de su contenido. Pareciera que en ella podemos encontrar una exposición, apretada y somera, de todos los elementos de la vida de la sociedad guaraní comparados con pasajes concretos y bien seleccionados por Peramás de los diálogos platónicos. Sin embargo, nuestra hipótesis de lectura apunta justamente hacia el sentido opuesto.

Creemos que la mejor forma de leer la RPG es descentralizando o dándole poca importancia a dicha comparación. *De acuerdo con nuestra hipótesis de lectura, la exposición del pensamiento filosófico de Peramás no requiere, para ser localizado y comprendido, de la comparación entre las repúblicas platónica y guaraní –y quizá hasta la repele–. A continuación manifestamos las razones que tenemos para seguir esta lectura – que, de hecho, justifica la manera de organizar este trabajo–. Pero antes es forzoso hacer algunas notas sumarias sobre la comparación anunciada en el título de la obra peramasiana, pues no volveremos a ella.*

Elementos del paralelo

Los elementos que son objeto de la comparación son: elementos urbanísticos, tales como la ubicación y la forma de las ciudades; la forma de las casas y los ajuares; el número de ciudadanos y de casas; la cuestión de la unidad étnica, religiosa, lingüística y jurídica de los pueblos; elementos ligados a lo religioso (los templos y los sacrificios, los “actos de religión”, la religión en general y la inquisición); elementos económicos (la distribución agraria, la comunidad de bienes, la producción y el trabajo); el matrimonio y las relaciones

conyugales; la educación; métodos pedagógicos (como la música y la danza)¹; las comidas públicas y el trabajo del día; la milicia; las artes; la relación de las ciudades con los visitantes y extranjeros; la configuración y las relaciones políticas del comercio o del intercambio; la moneda y los precios; los vestidos; los magistrados; las leyes y la disciplina; los médicos, los castigos, los funerales y los cementerios.²

La operación que hace Peramás con todos estos elementos es muy simple: muestra de qué modo se presentaron cada uno de ellos tanto en la república platónica como en las misiones guaraníes. La simplicidad de esta operación es una de las razones por las cuales no nos detenemos en la explicación y exposición meticulosa de cada una de las comparaciones.³ No obstante, cabe apuntar que Peramás hace una valoración de la mayoría de esos elementos, no sólo intenta hacer una descripción objetiva de ellos. Por una parte, evalúa lo que dice Platón sobre cada uno de esos elementos; y por otra, evalúa lo que se dio en el Paraguay con los guaraníes. Siempre, desde la perspectiva católica, a la que en última instancia puede remitirse todo su pensamiento.

Según Orta Nadal, la recopilación de todos estos elementos de índole tan variada es propia de la noción de cultura de Peramás. Nuestro jesuita –indica este autor– tuvo la pretensión de hacer “una descripción total, integral, de la cultura de la sociedad misionera, de modo análogo a como lo había hecho Platón tantos siglos atrás con su República ideal”.⁴ Lo interesante de la interpretación de Orta Nadal es que extiende esta concepción de cultura a todos los escritores jesuitas que fueron misioneros en tierra americana. Al respecto de la

¹ El sentido correcto de esta palabra se pierde en el castellano. Peramás se refiere a los coros que cantan mientras danzan. Este sentido queda expresado en la voz latina *choreus*, -is.

² La aparición de estos temas en el cuerpo del texto no necesariamente respetan el orden sugerido por el índice de la obra. De hecho, muchos de estos, además de estar expuestos en los capítulos correspondientes, podemos encontrarlos a lo largo de toda la RPG. Por ejemplo, la cuestión de la comunidad de bienes es uno de los temas más recurrentes y no sólo aparece en el capítulo VIII (§42-§52), como uno supondría, sino en múltiples pasajes de la RPG.

³ Para una revisión puntual de cada una de las comparaciones hechas por Peramás, Cfr. Joaquín Meabe, *Platón y los guaraníes en la reconstrucción histórica de José Manuel Peramás*, especialmente: pp. 2-28.

⁴ Cfr. Orta, *op. cit.*, pp. 23-34. La historia total, como nos lo hizo notar Rafael Mondragón, fue una tendencia metodológica popularizada en el siglo XVIII en el contexto de la ilustración francesa por Voltaire en obras como *Le Siècle de Louis XIV* y *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Naturalmente, esto fue advertido por Ricardo Orta. Cfr. *ibíd.*, “La historia de la cultura”, pp. 3-9. De hecho, una de las hipótesis más potentes de su librito –sobre la cual valdría la pena trabajar en futuros trabajos– es que la RPG hace de Peramás uno de los precursores dieciochescos de la *Kulturgeschichte*, es decir, de la historia de la cultura. Cfr. *ibíd.*, pp. 13, 19 y 24. Además, sostiene que la RPG tiene un nexo genético con “la Sociología o Filosofía social de Platón, Aristóteles y Montesquieu; la Historiografía de Heródoto, Voltaire y Möser; y la Etnografía de Tácito, Lafitau y Barrère”. *Ibid.*, p. 25.

idea de cultura compartida por Peramás y de sus compañeros escribe que “se trata del descubrimiento de la organicidad de las culturas, descubrimiento realizado intuitivamente y espontáneamente por aquellos misioneros en presencia de las vivientes y multiformes sociedades americanas”.⁵

A pesar de que en la RPG podemos encontrar cierta pretensión de sistematicidad en el intento de describir todos los aspectos de la vida de las reducciones guaraníes, la exposición de Peramás no logra articular todos esos aspectos, lo cual le da una apariencia abigarrada a la obra. Sucede que la comparación que hace Peramás de las misiones paraguayas con la república platónica nunca llega a darse por completo o de manera total, pues lo que compara son sólo algunos aspectos aislados presentes en una y otra. Se comparan las partes de los dos todos, pero estos nunca llegan a compararse, no, al menos, de manera explícita. Para encontrar la comparación entre los dos todos –entre ambas repúblicas– hay que hurgar detenidamente en todos los capítulos de la RPG.

Descentralizar el paralelo

Dicho esto, procedemos a explicar por qué consideramos que la comparación que da título a la obra no es “el hilo de Ariadna” que debe guiar una lectura filosófica como la nuestra. Desde muy al principio de su texto, Peramás, aclara que va realizar una comparación entre la forma de gobierno ideal pensada por Platón y la forma de gobierno con la que se regían los guaraníes en las reducciones. Algunos autores que *han comentado la RPG, tales como, Meade, Orta, Lucas y Caturelli, han insistido en que tal comparación es el método que articula y estructura todo el pensamiento de Peramás.*⁶ *Nosotros, por el contrario, no creemos que dicha comparación sea el único eje articulador posible de todo el pensamiento filosófico de nuestro autor.* Las razones que tenemos para descentralizar la comparación son muy variadas:

⁵ Orta, *op. cit.*, pp. 27-28. Los límites que nos hemos impuesto para este trabajo nos han impedido desarrollar y comprobar esta sugerente hipótesis. Sin embargo, no nos hemos abstenido de colocar señales que en un futuro puedan servir de guía para tales propósitos. Sin duda, la más significativa de ellas puede encontrarse en *infra*, 4.1., IV, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

⁶ Caturelli, por ejemplo, lo interpreta como un método demostrativo, argumentativo, por el cual “Peramás intenta mostrar la necesidad de la república cristiana en el Nuevo Mundo, luego del rechazo total del Iluminismo naturalista y liberal”. Caturelli, *op. cit.*, p. 136. Orta, por su parte, dice que “El asunto que se propuso y logró Peramás en esta breve y preciosa obrita es el siguiente: describir objetivamente una precisa y singular sociedad humana: la que los jesuitas habían organizado en el Paraguay”. Orta, *op. cit.*, p. 19. Y Meabe escribe: “En la primera [parte], titulada simplemente Platón, resume las opiniones del filósofo sobre el asunto tratado y en la segunda, titulada Los Guaraníes explica cómo se aplicaron esas doctrinas en las Misiones”. Meabe, *op. cit.*, pp. 2-3.

A) En primer lugar, el mismo Peramás indica que tal comparación es únicamente un *método de exposición*, es decir, una forma –literaria si se quiere– de presentar las ideas que se van a exponer. Sobre este punto, expresa con toda claridad lo siguiente: “*En nuestra exposición seguiremos el siguiente método: daremos una síntesis del pensamiento de Platón sobre cada uno de los temas, y seguidamente referiremos lo que se practicaba entre los guaraníes; finalmente el lector juzgará si entre las normas de aquél y las prácticas de estos había similitud o discrepancia*”.⁷

B) En segundo lugar, tal como hemos dicho anteriormente, el pensamiento filosófico de Peramás no se reduce al uso que hace de la filosofía platónica. Desde nuestro punto de vista, la comparación entre la república platónica y la república guaraní es secundaria, pues el texto tiene otros móviles que rebasan el simple afán de comparar. Mejor dicho, la intencionalidad del pensamiento filosófico de Peramás no se concreta en una simple comparación literaria, sino en una serie de polémicas filosóficas propias de la época.⁸

C) En tercer lugar, las señas discursivas que indican el comienzo o el final de una sección de la RPG sugieren que esta no se agota en la comparación; sugieren que esta obra es mucho más que un texto comparativo. Para darse cuenta de ello basta con poner suficiente atención en aquellas palabras que introducen los bloques discursivos, las unidades de sentido, en los que está dividida. Esto quizá parezca una nimiedad, pero precisamente por tal apariencia ha pasado desapercibido para la mayoría de sus lectores e intérpretes. Nos explicamos: la obra está dividida básicamente en cinco partes: la introducción⁹ (§1-§6); el cuerpo del texto (caps. 1-27, §7-§302); el “Epílogo de la comparación” (§303-§306); el “Apóstrofe a los filósofos liberales” (§307-§340) y la “Conclusión”¹⁰ (§340-§344).

Por razones obvias, la comparación entre el Paraguay y Platón concluye en el “Epílogo de la comparación”, sección en la cual escribe Peramás: “*Esto es cuanto teníamos que decir del régimen guaraní comparado con la República de Platón. Hubiéramos podido aducir, ciertamente, otras muchas cosas; pero solo hemos querido dar una muestra; y quizá no*

⁷ RPG, §4. Las cursivas son nuestras. En el original dice: *is autem nobis scribendi erit modus*.

⁸ Cfr. *infra*, 4.2. y 4.3.

⁹ En el texto original de Peramás esta sección no figura como introducción. Esta fue nombrada así por los editores de 1946.

¹⁰ En el texto original esta sección es de “Comentarios finales”.

faltara quien juzgue excesivo lo que hemos dicho”.¹¹ Nótese que Peramás hace aquí una observación “extraoracional” –o “paratextual” como diría Gérard Genette¹²–, que atañe a su actividad como escritor, a su proceso de escritura. Algo similar sucede en el “Apostrofe a los filósofos liberales” donde escribe: “*Termina la comparación del régimen guaraní con la república de Platón*”.¹³ Obsérvese que en ambos pasajes se da por concluida la comparación, pese a que el escrito continúa.

Aún más, la capitulación y la estructuración de la RPG no responde exclusivamente a la comparación. En ella hay varios momentos claves en los que el *método expositivo* es expresamente interrumpido. Uno de ellos se da en los capítulos XVI y XVII, del cual hablaremos más tarde.¹⁴

Otro desvió, quizá más evidente que el anterior, es el que se da en los capítulos XXIV y XXV en los que Peramás expone la opinión de Raynal y “otros juicios” acerca del tema de la disciplina guaraní. Cortés del Pino y Stelio Cro traducen la locución latina *disciplina* que aparece en los títulos de este par de capítulos por: *organización/organizzazione* en el XXIV; y por: *régimen/regime* en el XXV. Esto es importante señalarlo pues permite entender la conexión que estos dos capítulos tienen con el que les precede, que lleva por título “De recta disciplina”. En este sentido, los dos capítulos de los que hablamos son una extensión del capítulo XXIII. Y, por tanto, son capítulos que están fuera de la exposición comparativa de la RPG. Pero, por si quedaran dudas, esto queda plenamente demostrado al final del

¹¹ RPG, §303. Las cursivas son nuestras. La cita continua así: “Sírvanos de excusa el mismo Platón, a quien hemos seguido, el cual dice que el preocuparse por haber sido demasiado breve o largo al hablar o escribir es preocupación carente de sentido, ya que el varón prudente no debe fijarse en si es breve o largo su discurso, sino en si es bueno”. *Idem*.

¹² Explica este autor: “El paratexto es para nosotros, pues, aquello por lo cual un texto se hace libro y se propone como tal a sus lectores, y, más generalmente, al público [...] lugar privilegiado de una pragmática y de una estrategia, de una acción sobre el público, al servicio, más o menos comprendido y cumplido, de una lectura más pertinente –más pertinente, se entiende, a los ojos del autor y sus aliados”. Gérard Genette, *Umbrales*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 7-8.

¹³ RPG, §307. Las cursivas son nuestras. “En sus últimas páginas –dice acertadamente Bustamante– [Peramás] da un giro expositivo”. Después de todo un apostrofe es una figura retórica que consiste en *interrumpir* el discurso para dirigirse con vehemencia a otra persona. Nuestro jesuita, como bien señala este autor, “ejecuta un auténtico apóstrofe” porque corta de tajo su discurso para dirigirlo con vehemencia a sus adversarios. Bustamante, *op. cit.*, pp. 8 y 10. El jesuita catalán deja de hablar para el público general y redirige su discurso hacia los filósofos liberales. Inclusive finge tener un pequeño diálogo en el que discute sus ideas con un imaginario filósofo liberal. Cfr. RPG, §316-§318.

¹⁴ Veremos que los capítulos XVI y XVII de la RPG (§139-§165) pueden, y deben, tomarse como un apartado distinto que no sigue el hilo de exposición del texto, o sea que no siguen la comparación. Cfr. 4.1., “Dos capítulos independientes”.

capítulo XXV, en §282 escribe Peramás: “Vuelvo al punto en que me desvié”. De modo que, pese a lo que sugiere su título, la RPG no se reduce a una simple comparación.

D) En cuarto lugar, porque, aun cuando el título de la obra –en sus dos variantes– incluya el término “comparación”, el texto es más bien una interpretación de las reducciones guaraníes. La *interpretación* de las reducciones del Paraguay y de la *Πολιτεία* platónica es, en todo caso, el verdadero “hilo de Ariadna” del texto –y no la comparación, que atañe más al modo de exponer–. Ahora, dicha interpretación no es unidimensional; es decir, Peramás no interpreta las misiones de Paraguay, únicamente, a la luz de la filosofía de Platón. Su interpretación es pluridimensional, pues, además de la comparación con Platón, incluye también su interpretación desde el catolicismo, así como su confrontación con otras claves interpretativas.¹⁵

E) La quinta razón tiene que ver con la literariedad de la RPG (con su carácter literario) y sobre todo con la relación que este tiene con su carácter filosófico.¹⁶ Tal como hemos dicho, Peramás tenía, aunado a sus habilidades latinistas, una desarrollada habilidad estilística y literaria. Pues bien, es justo en su forma de exponer y de presentar el tema donde radica el carácter literario de la RPG y donde se reflejan las habilidades de nuestro autor. El uso de la comparación (como figura retórico/literaria) sería una de ellas.

Ahora, esta dimensión estilística podría sugerir que, precisamente por la marcada literariedad de la RPG, esta no sería una obra filosófica. Con lo cual no estamos de acuerdo, ya que implica confundir la actividad filosófica con el producto final de dicha actividad (el texto filosófico). *Lo que hace a la RPG una obra filosófica es su intencionalidad. La operación filosófica por excelencia de la RPG es la de dar sentido a las reducciones, es la interpretación que nuestro jesuita hace de ellas.* Y esta intención filosófica requiere de

¹⁵ Cfr. *infra*, 3.1., I, II y III.

¹⁶ Ya hemos hablado, aunque de forma muy superficial sobre los tipos de texto que escribían los miembros de la Compañía de Jesús en aquella época, así como de su funcionalidad dentro de su ambiente intelectual. Cfr. *supra*, 2.1., “La producción textual de los jesuitas”. Varios de estos textos, por las características que tienen, son susceptibles de ser estudiados y clasificados en función de su estilo –como las cartas destinadas a la difusión–. La RPG es otro ejemplo. Estos textos destacan de otros que tienen un carácter más científico y prosado que literario, o que están menos preocupados por el estilo de escritura. Un análisis de este estilo implica un nivel de análisis mucho más profundo del que nosotros podemos hacer, y que se aleja, desde luego, de los objetivos de esta tesis, por lo cual no hemos seguido esta vía de análisis.

herramientas retórico-literarias –que nuestro autor manejaba a la perfección– para poder expresarse.¹⁷

F) Y, finalmente, la sexta razón es que una comparación –como operación epistémica– es una analogía; es decir, es una relación de semejanza entre cosas diferentes. Por tanto, cuando Peramás compara las reducciones con la filosofía platónica no está buscando identificarlas, pues en una comparación la semejanza absoluta es lógicamente imposible. De modo que resulta absurdo sostener, como muchos lo han hecho, que Peramás intenta demostrar que las reducciones guaraníes fueron la realización concreta de las ideas políticas del filósofo griego. Error que es consecuencia del énfasis desmedido en la comparación enunciada en el título de la RPG. Este tipo de excesos son los que nos han incitado a esquivar este modo de lectura.

Aunque no negaremos que el mismo Peramás *parece* dar sustento a la interpretación que estamos criticando cuando escribe: “Mas cabe preguntar: ¿Existe tal república? ¿Existió alguna vez en el mundo? Eso es lo que nos proponemos investigar aquí. Y abrigamos la esperanza de poder demostrar que entre los indios guaraníes de América se realizó, *al menos aproximadamente*, la concepción política de Platón”.¹⁸

Otras comparaciones

No se olvide que todas estas razones forman parte de nuestra crítica a la interpretación de la RPG que privilegia la comparación entre la filosofía política platónica y la organización de las reducciones guaraníes; y que, por tanto, impide la localización y comprensión de los temas más propios del pensamiento filosófico de Peramás. Revisar el estatuto que la comparación tiene en la RPG era un paso previo que necesitábamos dar antes de iniciar con la segunda parte de la demostración de nuestra hipótesis de lectura (capítulo 4), en la que veremos expuestas todas las ventajas interpretativas que se ganan al no reducir el contenido de la RPG a un resumen de la filosofía de Platón y a una descripción de las reducciones.

Una vez despejado el terreno, queremos plantear la pregunta de por qué, si el ejercicio comparativo de Peramás ha sido la base de la lectura de la mayoría de sus comentarista, han limitado su análisis a esa única comparación, cuando la RPG está plagada de otras comparaciones igual de interesantes. Efectivamente, las reducciones guaraníes son

¹⁷ Es muy común que Peramás inserte poemas en el texto; inclusive –como hemos indicado en la nota 13 de este mismo capítulo– llega a introducir un dialogo ficticio entre él y un hipotético opositor (§316-§318).

¹⁸ RPG, §2. Las cursivas son nuestras.

parangonadas, también, como en un juego de espejos, con la organización de “los antiguos germanos” de los que habla Tácito, con la organización de “la primera iglesia” y de “los primeros cristianos”, y con la legislación del espartano Licurgo. En estas comparaciones sí es preciso detenernos, pues no han sido atendidas con suficiencia por ninguno de los intérpretes y comentaristas de la RPG, salvo pocas excepciones.

II. Comparación con las leyes de Licurgo

Licurgo fue un célebre legislador espartano, de quien aun actualmente, se desconocen con precisión las fechas de su nacimiento y de su muerte.¹⁹ Sus leyes promovían la militarización de los ciudadanos; la subordinación de los bienes privados al bien público; y la austeridad o el desprecio de la riqueza: “Entre las muchas innovaciones hechas por Licurgo –narra Plutarco–, la principal fue la creación del Senado”.²⁰

Desde la antigüedad, los relatos que existen sobre su gobierno y legislación han dado pie a considerar a Esparta como un estado ideal o modélico. Por citar un caso: “Presentando ante el oráculo –relata Plutarco–, y haciendo sacrificio al Dios, le preguntó [Licurgo] si sus leyes eran propias y suficientes para que su ciudad fuese feliz y virtuosa, a lo que como le respondiese el Dios que las leyes estaban perfectamente establecidas, y que *la ciudad sería muy ilustre y celebrada si se mantuviese en el gobierno de Licurgo*”.²¹ De todo esto y de lo que expondremos a continuación se deduce que el hecho de que Peramás lo haya mencionado en la RPG no fue producto de la casualidad, sino un acto completamente deliberado.

En total, nuestro jesuita, menciona al espartano en seis ocasiones. Dos veces para apoyar las tesis económicas de la conveniencia que implica el no usar dinero y de no perseguir las riquezas. Dice: “Licurgo, legislador de los lacedemonios y cretenses, *prohibió a los ciudadanos el uso del oro y de la plata*”²²; también: “Una ley de Licurgo *prohibía* que los varones recibiesen dote, a fin de que sin ningún miramiento por *el dinero* recibido u otra cosa alguna, exigiesen con más libertad a sus mujeres el cumplimiento de su deber”²³; y

¹⁹ Entre los historiadores antiguos que mencionan a Licurgo están Heródoto, Jenofonte y Plutarco. Sólo hemos consultado a este último: Plutarco “Licurgo” en *Vidas paralelas*, México, Porrúa, 1964, vol. VII, pp. 45-64.

²⁰ Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. VII, pp. 47-48.

²¹ Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. VII, p. 62. Las cursivas son nuestras.

²² RPG, §11n. Las cursivas son nuestras.

²³ RPG, §64n. Las cursivas son nuestras.

finalmente: “Licurgo *prohibió, en general, el uso del dinero* a los habitantes de su ciudad”.²⁴ Estas tesis en torno a la riqueza, al oro y la plata, son una parte central del pensamiento filosófico económico de Peramás, como veremos más adelante.²⁵ Luego, en el capítulo de las comidas públicas, escribe Peramás:

Los lacedemonios y los cretenses, de acuerdo a las leyes de Licurgo, tenían comidas públicas; pero a ellas sólo asistían los varones. Quería aquel austero legislador que los padres de familia comiesen en público, para que ninguno pudiese mantener ocultas sus riquezas o su intemperancia. A razones más elevadas atribuyó la costumbre que existe, en los morigerados cenobios, de comer todos a la misma hora, los mismos alimentos, y en un refectorio común, a saber: a fin de guardar mejor la templanza y para que, estando libres de tenerse que preparar la comida, puedan vacar con más tiempo a las cosas del espíritu.²⁶

Y, finalmente, vuelve a aludir a Licurgo en un par de ocasiones, pero para hacer una crítica a la leyes propuestas por Platón: “Más sabio y más prudente que tú [Platón] fue, en esto, aquel rey de Tracia, Licurgo; el cual, para evitar que los ciudadanos se embriegasen, suprimió la raíz del mal mandando arrancar todas las vides de la comarca”.²⁷ Y en el capítulo de los vestidos escribe:

Un tanto dura parecerá a alguno esta prescripción de Platón. Pero más dura aún fue la de Licurgo, quien ordenó que todos los niños no usaran más que un solo vestido durante el año, que ninguno vistiese mejor que otro ni comiese más abundantemente. Es más, ordenó que careciesen a veces de sustento, y eso sin abandonar los trabajos del campo, hasta que, una vez hechos hombres, fuesen admitidos en la ciudadanía. De aquí provinieron el vigor y la fortaleza de los espartanos para la guerra.²⁸

La confrontación de las legislaciones de Licurgo con las de Platón hechas por Peramás tampoco es producto de la casualidad. Plutarco mismo, por ejemplo, también los compara y los confronta; lo mismo hace Aristóteles en el libro II de su *Política*, –libro al que recurre Peramás para obtener la información de Licurgo–.²⁹ En ese libro, el estagirita examina *La República* y *Las Leyes* de Platón, las constituciones de Calcedonia propuesta por Fáleas, de Mileto ideada por Hipódamo, de Lacedemonia creada por Licurgo, de Creta, y de

²⁴ RPG, §169n. Las cursivas son nuestras.

²⁵ Cfr. *infra*, 4.3., I, “Sobre el oro, la plata y el enriquecimiento”.

²⁶ RPG, §116n. Esta cuestión también aparece en el libro de Plutarco: “Queriendo perseguir todavía más el lujo y extirpar el ansia por la riqueza, añadió otro tercer establecimiento, que fue el arreglo de los banquetes, haciendo que todos se reuniesen a comer juntos los manjares y guisos señalados, y nada comiesen en casa [...]. Cosa era esta admirada; pero más admirable todavía haber hecho indiferente y pobre la riqueza, [...], concurriendo al mismo banquete el pobre que el rico”. Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. VII, p. 50.

²⁷ RPG, §116.

²⁸ RPG, §198n. Este tipo de críticas al filósofo ateniense, contrariamente a lo esperado por los lectores apresurados de la RPG, son sumamente constantes en sus páginas. Cfr. *infra*, 3.3., II, “Críticas a Platón”.

²⁹ RPG, §116n.

Cartago.³⁰ Y es que Peramás, comparte de cierto modo el objetivo del alumno de Platón, a saber, averiguar cuál es entre todas las comunidades políticas la que deberán preferir los hombres mediante el estudio de las formas de gobierno plasmadas en sus leyes y sus constituciones.³¹ Se trata de la cuestión utópica-filosófica de la mejor forma de gobierno, clásica en la filosofía política, central en la RPG y sobre la cual regresaremos más adelante.³²

Por ahora, basta indicar que Licurgo al ser, como Platón, un personaje pagano, tenía buena aceptación en los círculos ilustrados, normalmente antireligiosos. Es por ello que Peramás lo utiliza como una figura modélica en cuestiones de legislación. Ello le permitía entrar en dialogo con los “filósofos liberales”.

En efecto, la figura de Licurgo como gobernador de Esparta también era utilizada por los intelectuales franceses de la época, al igual que Platón y el Paraguay. Aquí algunos ejemplos: Gabriel Bonnot de Mably “il donna deux exemples d'états florissant avec la propriété commune— celui de Sparte et celui des jésuites au Paraguay”³³; Montesquieu en *El espíritu de las leyes* comparó las reducciones de Paraguay con Licurgo y con Platón³⁴; y Jean-Baptiste de Boyer, marqués D'Argens, dirigió sus elogios tanto al legislador griego como a los misioneros del Paraguay.³⁵ No cabe duda de que estas tres figuras (Platón, Licurgo y el Paraguay), ejemplos de gobiernos comunitarios, eran parte del imaginario político de la época.

Como podrá advertirse, al intentar abstraer todos estos pasajes de la RPG, para así, enfatizar el uso que hace Peramás de Licurgo, nos ha obligado a anunciar varios tópicos, medulares del pensamiento filosófico de nuestro autor –sobre los cuales ahondaremos en las secciones subsiguientes–. Esto es una prueba más a favor de nuestra hipótesis hermenéutica; pues, al no leer únicamente la RPG desde la comparación con Platón, y leerla, en este caso, a partir del uso de Licurgo, se pueden ir descubriendo esos temas, que de lo contrario permanecerían encubiertos. De hecho, hasta resulta extraño que el legislador

³⁰ Cfr. Aristóteles, 1260b-1274b.

³¹ Cfr. Aristóteles, 1260b.

³² Cfr. *infra*, 4.2., “Teocracia guaraní”.

³³ Marian Skrzypek, “Les discussions autor de la ‘République des Guaranis’ dans les Lumieres françaises” en Manfred Tietz (ed.), *Los Jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid, Iberoamericana, 2001, p. 602.

³⁴ Cfr Jean Lacouture, “Una teocracia barroca en tierra guaraní” en *Jesuitas I. Los conquistadores*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2001, p. 546.

³⁵ Cfr. Soboul, *op. cit.*, pp. 167-168.

espartano brille por ausencia cuando Peramás aborda los temas de la comunidad de bienes y el *Tupambaé*, siendo que:

La segunda y más osada ordenación de Licurgo fue el repartimiento del terreno; porque siendo terrible la desigualdad y diferencia, por la cual muchos pobres necesitados sobrecargaban la ciudad, y la riqueza se acumulaban en muy pocos, se propuso desterrar la insolencia, la envidia, la corrupción, el regalo, y principalmente los dos mayores y más antiguos males que todos estos, la riqueza y la pobreza; para que les persuadió que presentando el país todo como vacío, se partiese de nuevo, y todos viviesen entre sí uniformes e igualmente arraigados; dando el prezo de preferencia a sola la virtud, como que de uno a otro no hay más diferencia o desigualdad que la que induce la justa represión de lo torpe y la alabanza de lo honesto.³⁶

III. Comparación con los antiguos germanos

Cornelio Tácito (c.55 - c.120) fue un historiador y gobernador del imperio romano que escribió hacia el año 98 una obra titulada *Sobre el origen y territorio de los germanos (De origine et situ Germanorum)*. En ella hizo una descripción etnográfica de los diversos pueblos “bárbaros” que en su época habitaban la región de Germania, ubicada en los confines del imperio.

Pues bien, esta obra es empleada por Peramás para comparar, en aspectos muy puntuales, a los germanos descritos por Tácito con los guaraníes de las reducciones. Nuestro jesuita ya había recurrido a esta estrategia discursiva en *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, como lo muestra el siguiente pasaje: “El ilustre varón Martín Drobrizhoffer, (a quien cito con respeto), en sus escritos sobre el Paraguay trae a colación la sentencia que Tácito aplicó a Germania: ‘No sé si los dioses le habrán negado la plata y el oro por estar propicios o airados’”.³⁷

No son pocas las veces que Peramás cita textualmente a Tácito en la RPG (diez en total). En el capítulo de las bodas menciona al historiador romano en un par de ocasiones³⁸; en el de las comidas públicas³⁹; en el del origen de los pueblos⁴⁰; en el del comercio⁴¹; y en el

³⁶ Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. VII, p. 49.

³⁷ Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 35. La relación de Peramás con Drobrizhoffer que este pasaje revela, refuerza nuestra tesis de que, efectivamente, existía una la comunidad intelectual de jesuitas expulsos.

³⁸ Cfr. RPG, §61n y §64. Peramás cita el parágrafo §18 de *Germania*.

³⁹ Cfr. RPG, §117. Peramás cita el parágrafo §23 de *Germania*.

⁴⁰ Cfr. RPG, §140n. y §162-§165. Peramás cita los párrafos §7, §16 y §17 de *Germania*.

⁴¹ Cfr. RPG, §175. Peramás cita el parágrafo §5 de *Germania*.

apostrofe a los liberales.⁴² En torno al tema de la comunidad de bienes, o más precisamente, en torno al *Tupambaé*, escribe:

Este modo de dividir las tierras tuvo su antecedente entre los antiguos germanos. Dice Cornelio Tácito en su libro *De situ, moribus et populis Germaniae*: “Los campos son ocupados por todos alternadamente, según la dignidad de cada uno. Facilita esta repartición la extensión misma de los terrenos. Todos los años cambian de sembrados; pues es tanta la amplitud y feracidad de la tierra, que no necesitan trabajar en procura de los frutos, ni en cercar los prados, ni en regar los huertos. Todos se confían en la fertilidad de la tierra”.⁴³

Si bien la comparación con los antiguos germanos es ocasional y únicamente en torno a algunos puntos específicos de la RPG, no por ello es menos significativa que la comparación con Platón. De hecho, resulta muy sugerente que el mejor y más largo ejemplo de la comparación entre los guaraníes y los germanos de los tiempos de Tácito forma parte del apartado dirigido expresamente a “los filósofos liberales”. Esto, nuevamente, sugiere que la comparación con los antiguos germanos está dirigida, como la comparación con Platón y con Licurgo, a la crítica de estos filósofos.

Sin embargo, el vínculo que hay entre los “filósofos liberales” y la comparación de los guaraníes con los germanos es mucho más sustancioso, puesto que en él están implicados dos de los temas más recurrentes de la época: el del buen salvaje y el del estado de naturaleza. Pues, como observan Arbo y Laird: “The Roman historian Tacitus had supplied the prototype for the early modern myth of the Noble Savage in his *Germania* and *Peramás*’ comparisons of the Guarani to Tacitus’ Germans accumulated to portray the natives of Paraguay as virtuous barbarians”.⁴⁴

Así como Tácito quería realizar una crítica a las costumbres romanas contraponiéndolas con “el buen salvaje” germano; asimismo, *Peramás* quería hacer de las costumbres guaraníes el ideal a seguir por los que se dicen cristianos, para así criticar a los países europeos que se habían desviado moralmente. Ambos autores pretenden mostrar que esos pueblos (los germanos y los guaraníes) considerados bárbaros e incivilizados por los romanos antiguos y por los europeos modernos, son de hecho más civilizados y virtuosos que los pueblos pretendidamente civilizados y pretendidamente cristianos.

⁴² Cfr. RPG, §313-§314. *Peramás* cita los párrafos §11, §15, §19, §22, §23 y §46 de *Germania*.

⁴³ RPG, §46. Cfr. *infra*, 4.3., “La comunidad de bienes en disputa”.

⁴⁴ Arbo y Laird, *op. cit.*, p. 8.

En cuanto al tema del estado de naturaleza, basta con observar los términos en que redacta el propio Peramás: “Cornelio Tácito nos da a conocer cómo estaba constituida la sociedad entre los antiguos germanos, la cual no distaba mucho del estado natural (*naturali regimini*). [...] No dejó Tácito de referirse a la religión de los mismos germanos, pues todos los pueblos, aún los más bárbaros, siempre fueron religiosos, en mayor o menor grado, según su *nivel de civilización*”.⁴⁵ También en el capítulo del comercio sostiene que tanto los germanos de Tácito como los guaraníes del Paraguay se rigen por el sistema mercantil “más aproximado a la *simplicidad natural*” (*simplicitatem naturae*).⁴⁶

Esta comparación con los germanos que hace Peramás ha pasado prácticamente inadvertida por los comentaristas de la RPG, con excepción de Orta Nadal, quien no sólo la advirtió, sino que también le otorgó un papel determinante en su interpretación de la RPG. Este autor establece una semejanza metodológica entre Peramás y Tácito. Para él ambos hacen descripciones totales de la cultura de un pueblo; el jesuita de los guaraníes y el gobernador romano de los germanos.⁴⁷

Esta vía de interpretación puede enriquecerse si agregamos el hecho de que la comparación de los guaraníes con los antiguos germanos es cualitativamente distinta a las comparaciones con la forma de gobierno de Platón o con las leyes de Licurgo, pues ya no está ubicada dentro de la dimensión ética-axiológica de la filosofía política. Es decir, ya no aborda la cuestión utópica-filosófica de la mejor forma de gobierno. *La comparación es ahora etnológica, pues se comparan dos pueblos realmente existentes, por lo cual está situada en el ámbito de la historia.* Al comparar dos pueblos empíricamente existentes abandona el plano del deber ser de los pueblos y entra al plano del ser. De este modo, la semejanza entre los guaraníes y los germanos es posible *de facto*, aunque, claro está, en temporalidades distintas.

Esto es fundamental en el pensamiento filosófico de Peramás, pues, como veremos más adelante, esto le permite suponer que el desarrollo histórico de los guaraníes puede ser similar al que tuvieron los germanos. Se trata de la tesis de que todos los pueblos pueden

⁴⁵ RPG, §140n. Las cursivas son nuestras. Más adelante volveremos sobre esta noción de “grados de civilización”. Cfr. *infra*, 4.1., III, “Cambio histórico”.

⁴⁶ RPG, §175. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ Ya hemos hablado de esta visión de totalidad, atribuida a Peramás, que puede intuirse en el título *Guaranica* con el cual Stelio Cro tituló su traducción italiana de la RPG. Cfr. *supra*, nota 4 de este mismo capítulo.

tener desarrollos históricos semejantes. El único supuesto que necesita Peramás para plantear esta hipótesis filosófico-histórica es que en su origen, los guaraníes del siglo XVIII y los antiguos germanos se asemejen: “Cornelio Tácito, al hablar de la antigua Germania, parece describir las costumbres de los indios de América más bien que la de los germanos”.⁴⁸

IV. Comparación con la primera iglesia

La interpretación filosófico-política de la república guaraní hecha por nuestro jesuita no fue construida exclusivamente a partir de la comparación con la república platónica. Esto se demuestra por otra comparación que hace Peramás entre el modo de vida de los guaraníes dentro de las reducciones y el modo de vida de la “primera iglesia” o de las primeras comunidades cristianas.⁴⁹ Esta equiparación es más sutil, menos evidente o menos llamativa, que la comparación con la república de Platón; por lo que ha pasado casi inadvertida por los comentaristas de la obra peramasiana. Esta inadvertencia es un grave error interpretativo, ya que tal comparación es quizá la más decisiva en el pensamiento filosófico de Peramás, si es que tenemos en cuenta –como veremos– que este tiene un núcleo cristiano bien definido.

La cuestión de la primera iglesia y el modo de vida de los primeros cristianos es parte del imaginario de la cultura católica; por ello no debe sorprendernos que Peramás haya utilizado ese simbolismo mítico-religioso para interpretar algunos rasgos característicos de las reducciones paraguayas. Pues, eso le permitió exaltar la moral cristiana que se había logrado instaurar en las reducciones y, así, pintarlas como una comunidad cristiana perfecta o cercana a la perfección.

La imagen de la primera iglesia aparece en siete ocasiones en la RPG; y siempre suele aparecer aunada a la descripción de algún elemento de las reducciones guaraníes.

Primero, Peramás hace una equivalencia entre las comidas públicas realizadas en las reducciones guaraníes y los ágapes cristianos.⁵⁰ Dice: “[...] y el mismo lugar [el templo], por la comunidad del culto sagrado, une los ánimos y los mueve a prestar socorro a los

⁴⁸ RPG, §313. Las cursivas son nuestras. Cfr. *infra*, 4.1., III, “Historias análogas”.

⁴⁹ Recuérdese que el cristianismo primitivo es la primera etapa de la historia de la religión cristiana que es anterior al Edicto de Milán (313) y al Primer Concilio de Nicea (325) y, por tanto, anterior a la cristiandad y a la consolidación de la iglesia católica.

⁵⁰ Un ágape es una comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían. DRAE: <https://goo.gl/5KVc7C>

necesitados, *como se hacían los ágapes de la Iglesia naciente*".⁵¹ Y, posteriormente, en el capítulo de las comidas públicas, vuelve a aparecer esta comparación con la primera iglesia, cuando se supone que sólo deberían ser comparadas con Platón: "Aquellas comidas [las comidas públicas (*convivia publica*)] *podían equipararse a los ágapes de los primeros cristianos*. Ciertamente eran más edificantes que todos esos banquetes en que ni al principio, ni al medio, ni al fin se menciona para nada a Dios".⁵²

Al hablar de los templos y los sacrificios en los pueblos guaraníes, vuelve a aludir a las costumbres de los primeros cristianos: "Por eso, *ya desde los primeros días de la Iglesia*, los ritos externos, las funciones del templo, los cantos, las imágenes de los Santos y cosas semejantes fueron tenidos en gran estima".⁵³

Luego, en el capítulo de la educación cuenta que en los templos de las reducciones guaraníes "había cuatro divisiones: una para los varones, otra para las mujeres, otra para los niños y otra para las niñas. [Y que] A ninguno se le permitía ocupar un lugar distinto del que le correspondía". Y después, como para justificar la conveniencia de esta resolución, agrega que "la separación de hombres y mujeres en el templo, en la parte destinada a cada uno, *fue costumbre en los primeros tiempos de la Iglesia*".⁵⁴

También análoga los trabajos de dos autores que escribieron sobre la moralidad cristiana: "Esta instrucción de Insaurrealde [*Araporuaguiyehaba* o *Del recto uso del tiempo*] para los neófitos *es semejante* a la que, con el título de Παιδαγωγός [*El pedagogo*], compuso Clemente Alejandrino para enseñanza y educación de los antiguos cristianos; *pero con la diferencia* de que el autor guaraní trata los temas en forma concisa, mientras que el escritor griego los sazona con notas de la más variada erudición, que sabía eran del gusto de sus lectores".⁵⁵

En el capítulo de los magistrados, vuelve a establecer el parangón entre los guaraníes y los cristianos primitivos: "Estos *Curuzuyás* (cuyo conocimientos se basaban más en las prácticas que en los libros) *corresponden (si es licito comparar las cosas chicas con las grandes)* a aquellos *Parabolanos* que en los tiempos heroicos de Alejandría y en otras

⁵¹ RPG, §9n. Las cursivas son nuestras.

⁵² RPG, §119. Las cursivas son nuestras.

⁵³ RPG, §26. Las cursivas son nuestras.

⁵⁴ RPG, §72n. Las cursivas son nuestras.

⁵⁵ RPG, §112. Las cursivas son nuestras. Este pasaje es una muestra más de que nuestro jesuita sabía a la perfección que hacer una analogía implica establecer tanto semejanzas como diferencias.

ciudades atendían a los enfermos cristianos por decreto de la autoridad y no sin gran recompensa”.⁵⁶

Y, finalmente, en el capítulo de la comunidad de bienes, cuya temática es una de las más importantes dentro de nuestro trabajo⁵⁷, Peramás comenta en nota a pie: “Y si en la naciente Iglesia esta igualdad y comunidad fueron perfectas entre los fieles, ello se debió a la singular ayuda del Espíritu Santo, que quiso dar lustre a la doctrina de Cristo con tan eximio ejemplo, a fin de atraer a ella más y más almas. Y así, ‘el pueblo los honraba en gran manera, y se aumentaba más el número de hombres y de mujeres que creían en el señor’”.⁵⁸ Este pasaje nos hace pensar que, para Peramás, esta primera expansión del cristianismo, señalada en esas primeras comunidades cristianas, es analogable al que hubo en las comunidades indígenas de América. Lo cual constituye otro punto comparable que no está señalado de forma explícita en la RPG.

Para entender la importancia del símil entre las reducciones de Paraguay con la organización de los primeros cristianos es necesario advertir que este no es una estrategia discursiva exclusiva de Peramás. Hacer ese paralelo era una práctica común de los autores de la época, especialmente de los autores cristianos.⁵⁹

⁵⁶ RPG, §227n. Las cursivas son nuestras. A título de curiosidad, sépase que los *Curuzuyás* eran una figura clave dentro de las reducciones, e importantes para la historia de la medicina en América Latina. Sobre ellos nos dice el mismo Peramás: “Respecto a los médicos [...] en cada uno de los pueblos, cuatro o seis indios desempeñaban este cargo. Se les llamaba *Curuzuyás* (el que lleva la cruz), por llevar un báculo terminado en su parte superior por una cruz. Su misión consistía en visitar a los enfermos, informar dos veces al día al Párroco acerca del estado de los mismos, y procurar que si alguno sucumbía a la enfermedad recibiese a tiempo los Sacramentos y demás ayudas de la Iglesia [...] Mientras tanto aquellos curanderos ejercían gratuitamente la medicina, valiéndose de las muchas hierbas salutíferas que allí se crían, y de cuya eficacia escribieron en guaraní algunos jesuitas entendidos en la materia”. RPG, §226-§227. Para el tema sugerimos la consulta de Guillermo Furlong, “La medicina e higiene en las Reducciones” en *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires, Theoría, 1962, pp. 604-616 (especialmente las pp. 613 y 614).

⁵⁷ Cfr. *infra*, 4.3., “La comunidad de bienes en disputa”.

⁵⁸ RPG, §42n. El pasaje bíblico que cita Peramás proviene de: Act. Ap., V, 13-14. Esto es de suma importancia porque la principal descripción de la comunidad cristiana primitiva podemos encontrarla precisamente en el libro *Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* del *Nuevo Testamento*, justo el que cita Peramás. Por ejemplo, en su capítulo 4 se dice sobre la comunidad de bienes: “32. La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba como propios sus bienes, sino que todo lo tenían en común. 33. Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con gran poder, y aquél era para todos un tiempo de gracia excepcional. 34. Entre ellos ninguno sufría necesidad, pues los que poseían campos o casas los vendían, traían el dinero 35. y lo depositaban a los pies de los apóstoles, que lo repartían según las necesidades de cada uno”. *Biblia latinoamericana*: <https://goo.gl/B9NwBB>

⁵⁹ Inclusive, la equiparación del modo de vida de los guaraníes de las reducciones con el de las primeras comunidades cristianas ha sido constante en toda la tradición historiográfica posterior a la época de las reducciones de Paraguay. Por poner un par de ejemplos: está el capítulo final de un libro, muy citado por los interesados en la temática de las reducciones dentro del ámbito francés, que lleva por título “Une image de la primitive église”. Cfr. Maxime Haubert, *La vie quotidienne au Paraguay sous le jésuites*, Francia, Hachette,

Algunos ejemplos son: Lorenzo de Mendoza, prelado que aprobó la publicación de la *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya, cuando dice que los jesuitas “fundaron en las dichas provincias un jardín de flores del cielo, una nueva y primitiva iglesia, que el lobo del infierno por tantas vías ha pretendido destruir, y aun gran parte lo destruyó”.⁶⁰ También Muratori, quien en 1742 –antes de escribir su afamado libro– le confesaba en una carta al padre Contucci, superior de las misiones: “estoy enamorado de aquellas Misiones, porque encuentro en ellas la imagen de la primera Iglesia”.⁶¹ Y finalmente Charlevoix, quien al relatar el proceso de construcción de las reducciones se le escapa la siguiente valoración sobre ellas: “fueron el principio de una república cristiana, que en cierto modo resucitó en medio de aquella barbarie los más hermosos días del cristianismo naciente”.⁶²

De hecho, es posible rastrear la alusión al cristianismo primitivo en escritos de Peramás anteriores a la RPG. Por ejemplo, en el *Diario del destierro*, antes de ofrecer una detallada descripción de la organización al interior de las misiones, dice Peramás: “Estas misiones son un vivo retrato de la primera Iglesia, y ninguno entra en ellas que no admire la armonía con que están regidas. Hacen vida común y viven enteramente descuidados del sustento y vestidos; porque el P. a cuyo cargo está el pueblo, tiene el cuidado de proveerlos de un todo [...]”.⁶³ De modo que podemos afirmar que este símil es una constante en el pensamiento de Peramás. Sin embargo, hay que diferenciar la aparición casual del tema de la primera iglesia de su aparición en un estudio filosófico sobre las reducciones como la RPG.

También hay que indicar que el símil con la primera iglesia está completamente vinculado con la labor evangelizadora de los jesuitas, pues es una manera de expresar el supuesto éxito de la expansión del cristianismo. Es decir, no sólo las reducciones de

1967, pp. 237-388. Hay traducción al español: Maxime Haubert, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, España, Temas de Hoy, 1991, pp. 257-309. También está la segunda página que aparece en el prospecto de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador que hemos citado anteriormente (cfr. *supra*, 1.3., “Siglo XIX”), en la cual escribe el mexicano: “los Jesuitas restablecieron y conservaron en el Paraguay el gobierno feliz de los antiguos Peruvianos, y lo hicieron mucho mas feliz por la religión verdadera que enseñaron y que presentaban en aquella parte del globo, la copia mas viva de los primeros cristianos que formaron la Iglesia”. Carli, *Cartas americanas dirigidas...*, s. p. Las cursivas son nuestras.

⁶⁰ Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, Imprenta del Reino, 1639, s. p. Las cursivas son nuestras. Con “lobo del infierno” se está refiriendo, sin duda, a los paulistas, bandeirantes y mamelucos.

⁶¹ Muratori citado en Cardozo, *op. cit.*, p. 317. Las cursivas son nuestras.

⁶² Charlevoix citado en Stelio Cro, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*, Madrid, International Book Publishers/Fundación Universitaria Española, 1983, p. 80. Las cursivas son nuestras.

⁶³ Peramás, *Diario del destierro*, §124. Las cursivas son nuestras.

Paraguay son comparables con la primera iglesia, sino todo proyecto evangelizador exitoso, toda misión en la que se haya conseguido instaurar “las buenas costumbres cristianas”.⁶⁴ Por ejemplo, el mismo Peramás llega a decir sobre la situación del cristianismo en las misiones jesuitas de China que “es una *viva imagen de los primeros siglos de la Iglesia*”.⁶⁵

Ahora, a pesar de que los primeros cristianos fueron una comunidad realmente existente, la comparación con la primera iglesia tiene un estatuto distinto al de las comparaciones con Licurgo o con los antiguos germanos. De hecho, se asemeja más a la comparación con la república ideada por Platón, ya que, al ser un elemento mítico-simbólico se ubica dentro del plano ideal/axiológico del deber ser. Pero se diferencia de esta porque el modo de vida de los antiguos cristianos ya no es tanto un ideal político, como la república platónica, sino, más bien, un ideal moral. Son las costumbres cristianas las que pasan a ser las protagonistas. Sin embargo, esta idealidad contrasta con el hecho nada irrelevante de que Peramás le haya dado sustento histórico a lo que escribe sobre la primera iglesia, remitiéndose a los textos de Flavio Josefo o de Prudencio, quienes eran autores “cercaños a esos tiempos”⁶⁶ –tal como lo hace con Tácito para hablar de los antiguos germanos–.

Otra cuestión que debe ser pensada en torno a la comparación que estamos analizando es la posibilidad de interpretar las reducciones paraguayas como un intento deliberado de copiar el estilo de vida de las primeras comunidades cristianas. Desde nuestro punto de vista esto resulta muy poco plausible; con lo cual, no queremos decir que los jesuitas no hayan intentado dirigir la administración de sus misiones hacia una sociedad gobernada por los principios del cristianismo. Simplemente, hay que tener claro que buscar la cristianización de los indios es una cosa distinta a buscar el retorno al cristianismo primitivo, al modo de los franciscanos milenaristas. Los jesuitas no eran erasmistas, no compartían su humanismo cristiano renacentista que postulaba la necesidad de regresar al cristianismo primitivo.⁶⁷

⁶⁴ Peramás no dudaría de la validez de esta generalización, que se explica por los rasgos comunes de la misionología jesuítica. Dice al respecto: “Puesto que tan iguales hemos sido los Jesuitas Españoles con los Franceses y Portugueses en nuestra fortuna, no te será molestia, lector, algunas noticias de los acontecimientos Franceses y Portugueses y de las misiones de países tan remotos como la China, etc.” *Ibíd.*, §177.

⁶⁵ *Ibíd.*, §178. Las cursivas son nuestras.

⁶⁶ Cfr. RPG, §26 y §72n.

⁶⁷ Cfr. Stelio Cro, “La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo” en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 7, 1978, p. 115. Como mera curiosidad, sépase que Lezama Lima cae en este error: “Liberados de las exigencias del poder central, por tierras americanas podían manifestar con pureza un recto

Hay un pasaje de la RPG que es muy útil para esclarecer esta cuestión en específico, pues en él Peramás trata de refutar la opinión de Raynal sobre el origen o la inspiración que tuvieron los jesuitas al momento de instaurar la comunidad de bienes:

Primero, pregunta: “¿Qué nos dicen los Actos de los Apóstoles de los primitivos cristianos?”. Luego cita el siguiente pasaje del libro de *Hechos*:

Y de la muchedumbre de los creyentes el corazón de los creyentes era uno, y del alma una; y ninguno de ellos decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que todas las cosas les eran comunes... Y no había ninguno necesitado entre ellos, porque cuantos poseían campos o cosas las vendían, y traían el precio de lo que vendían. Y lo ponían al pie de los Apóstoles; y se repartía a cada uno según lo que había menester (Hechos V, 32, 34 y 35);

Y concluye: “*Leyeron los Padres Misioneros esas palabras, y de ellas copiaron aquel modo de gobernar a los neófitos [...]* e hicieron brotar de aquella tierra abundantísima mies de fe y de virtudes”.⁶⁸

V. Comparaciones etnológicas

Ya hemos enfatizado la importancia de que Peramás haya comparado las reducciones guaraníes con pueblos realmente existentes; pero ahora hay que agregar algunas otras comparaciones, en muy diversos órdenes y materias, que hace Peramás de las reducciones guaraníes con otros pueblos del mundo (algunos de ellos extra-europeos y extra-americanos).⁶⁹ No hemos hecho secciones de estas porque ninguna de ellas es recurrente; no obstante, son tantas que nos hacen imaginar que en la RPG opera una especie de etnología comparada. Ejemplos de esas comparaciones son:

espíritu evangélico. En Santo Domingo, los dominicos que mantenían la tradición del Padre Victoria [sic.]; en Cuba, y después ante Carlos V, el Padre de las Casas; en México, los padres franciscanos. *Y lo que es más sorprendente, las Colonias jesuitas del Paraguay, donde la compañía liberada, desde los Habsburgo, para tener un apoyo austriaco frente a las intenciones del nacionalismo de la Reforma, realiza experiencias para lograr la Jerusalén terrestre en relación con la celeste*”. José Lezama, “El romanticismo y el hecho americano” en *La expresión americana*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 85-86. Las cursivas son nuestras.

⁶⁸ RPG, §257-§258. Las cursivas son nuestras. Aquí la palabra “mies” (*messis*) es usada con su doble significación: por lo común significa cosecha; -pero, metafóricamente se ha utilizado para referirse a una muchedumbre de gentes convertidas a la fe cristiana, o prontas a su conversión.

⁶⁹ La empresa evangelizadora de la Compañía de Jesús –orden que nació con el objetivo expreso de evangelizar– que se extendía a los más diversos rincones del globo y la producción textual que acompañó a esa monumental empresa son el trasfondo de la aparición de todos estos pueblos en la obra peramasiana que analizamos.

- *Con los griegos y los hebreos*: “Empezaban el mes al comienzo de la Luna creciente, *como* los hebreos; y, *como* los griegos, contaban los meses por el número de lunas”.⁷⁰
- *Con los japoneses*: “¿Por qué, entonces, se ha tanto de temer que les sea perjudicial la desnudez de los pies? Los japoneses andan casi siempre con la cabeza descubierta, y usan un calzado liviano o sandalias; a pesar de ello, viven largo tiempo, aun cuando el invierno es para ellos muy crudo”.⁷¹
- *Con pueblos asiáticos*: “los indios hacen su *aobaci* de tela de algodón, costumbre común entre los pueblos de Asia, que desde el Malabar hasta la camboya se visten de algodón”.⁷²
- *Con los pueblos ibéricos no castellanos*: “Lo que hay en esto de cierto es que los Jesuitas jamás obligaron a los guaraníes a aprender el castellano, *así como* en la misma España, y a la vista del Rey, tampoco son obligados a hablarlo los baleares, valencianos, vascos, gallegos y catalanes, quedando dicho idioma relegado a las aulas”.⁷³
- *Con los filipinos, los chinos y los europeos*: “Esta forma de castigo se empleó en el Nuevo Mundo para con los indios, y *lo mismo* acontece en las islas Filipinas; sin mencionar a los chinos, entre los cuales es frecuente azotar a un ciudadano con insigne crueldad. En Europa se usa *también* un azote de correas contra ciertos criminales, aunque con poca frecuencia”.⁷⁴
- *Con los antiguos galos*: “Dígase *lo mismo* de los antiguos galos y españoles, cuyo método de vida fue algo rústico y extravagante: ruda la comida y duro el trabajo”.⁷⁵
- *Con los primeros cristianos de Jerusalén y de Alemania*: “En Jerusalén y en Alemania se introdujo la comunidad de bienes entre los cristianos, pero con el consentimiento espontáneo de ellos, como muy bien lo dijo Pedro al mentiroso Ananías, sobre el precio del campo vencido [...] Añádase a esto que aquella

⁷⁰ RPG, §75. Las cursivas son nuestras.

⁷¹ RPG, §209.

⁷² RPG, §201. Un *Aobaci* es un pedazo de ropa o una ropa corta como jubón, sayo, camiseta. Cfr. Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, Impreso por Juan Sánchez, 1639, p. 44.

⁷³ RPG, §79. Las cursivas son nuestras.

⁷⁴ RPG, §285. Las cursivas son nuestras.

⁷⁵ RPG, §312. Las cursivas son nuestras.

igualdad se practicó solamente entre algunas almas piadosas, no entre los demás ciudadanos: en la Ciudad Santa sólo entre los discípulos de los Apóstoles, y entre los esenios que formó San Marcos de entre los alejandrinos”.⁷⁶

- *Con los enotrios –primeros pobladores de la península itálica–: “Y si según refiere Aristóteles, el rey de Enotria enseñó en un tiempo la agricultura a los indígenas que vagaban entre el golfo de Escila y el Lamético, hasta entonces pastores errabundos, y les dio leyes y los acostumbró a comer en común, no hay duda que un rey tan sabio hubiera podido atraer fácilmente a aquellos infelices pueblos a un género de vida semejante al de los guaraníes.*

*Lo mismo, aproximadamente pudo haber ocurrido allí donde ahora está la cabeza del orbe, cuando tan escasos eran los recursos de los romanos y tan raras las viviendas (igualadas ahora por el poder romano con el cielo), que el huésped Eneas, al penetrar en el estrecho del hogar del pobre Evandro, fue recibido en un solio levantado o formado con hojas y cubierto con la piel de la osa traída de Libia, única riqueza del entonces pequeño rey, que (como uno de nuestros caciques) se ‘ataba a las plantas de los pies ligaduras etruscas’”.*⁷⁷

Con todo este análisis pormenorizado, esperamos haber probado que el papel de la comparación va mucho más allá del dúo Platón-Guaraníes. Peramás nutre su pensamiento filosófico al utilizar, por un lado, su repertorio clásico (la legislación de Licurgo y la organización de los antiguos germanos), y por otro, la tradición y el imaginario cristiano (el modo de vida de las primeras comunidades cristianas). Esto le permite interpretar y dar sentido al fenómeno de las reducciones guaraníes, principal objeto de su pensamiento filosófico. *Es decir, Peramás es sencillamente un hombre de su tiempo que interpreta un acontecimiento que le toca vivir a la luz de su conocimiento de la tradición latina y de la tradición cristiana.*

Pero sobre todo esperamos haber mostrado que la comparación, como ejercicio retórico-discursivo, pero también metódico-epistemológico, es una parte constitutiva del pensamiento del catalán jesuita y de su peculiar modo de interpretar el hecho reduccional paraguayo. Para ello hemos tratado de llevar a sus últimas consecuencias la tesis

⁷⁶ RPG, §319.

⁷⁷ RPG, §310 y §311. Las cursivas son nuestras.

hermenéutica de la mayoría de los comentaristas que hace de la comparación el “hilo de Ariadna” de la RPG. Al hacerlo hemos descubierto que es un grave error reducir el potencial hermenéutico de esa tesis a la simple comparación entre Platón y los guaraníes.

VI. Comparística americana

Ahora, de acuerdo con lo que han sugerido algunos autores, en América, especialmente durante el periodo colonial, hubo una tendencia generalizada por parte de los cronistas, relatores e historiadores de recurrir a la comparación para hablar de los pueblos indígenas.

Como no podemos comprobar esta sugestiva hipótesis con la diligencia que se merece, únicamente citaremos las palabras de distintos estudiosos de nuestra bibliografía que han advertida dicha tendencia a la comparación en la historia de las ideas latinoamericanas del periodo colonial. En primer lugar hay que mencionar al historiador mexicano Alvaro Matute, quien afirma que: “los métodos empleados por los autores tradicionales eran tres: el *cotejo* lingüístico de vocablos americanos en general con los otros grupos humanos; la observación de leyes civiles indianas *comparadas* con las del resto del orbe, y la *confrontación* de las costumbres de los indios con las de los antiguos idólatras del Viejo Mundo”.⁷⁸ También, Mario Ruiz, al comentar los escritos de Clavijero, escribe que: “La *historia comparada* había sido iniciada, como ya hemos dicho, por Bartolomé de Las Casas en su célebre *Apologética Historia Sumaria* y proseguida por Torquemada en su *Monarquía Indiana* así como por Carlos de Sigüenza en su *Teatro de virtudes políticas*, por citar los ejemplos más representativos”.⁷⁹ Y, finalmente, el escritor Fernando Ainsa comenta que: “A través de estos *procedimientos comparativos* entre el mundo indígena y las civilizaciones de la Antigüedad clásica –y más allá de las justificaciones y legitimaciones– tanto Las Casas como Motolinía establecen la base de una auténtica antropología del desarrollo”.⁸⁰

⁷⁸ Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, p. 70. Las cursivas son nuestras.

⁷⁹ Mario Ruiz Sotelo, *La filosofía política de la ilustración americana*, (Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 225. Las cursivas son nuestras.

⁸⁰ Ainsa, “La marcha sin fin de las utopías en América Latina”, p. 125. Las cursivas son nuestras. ¿Será demasiado pensar que la reflexión historicista de Peramás sobre el desarrollo de los pueblos –sobre la que hablaremos más adelante (*infra*, 4.1., “Historicismo”)– haya sido un paso dado sobre esta base puesta por estos autores que le precedieron? En otro texto, vuelve a escribir Ainsa: “A través de la *comparación* del mundo indígena con las civilizaciones de la antigüedad clásica, Las Casas establece los elementos de una antropología del desarrollo”. Fernando Ainsa, “Génesis del discurso utópico” en *De la Edad de Oro al*

Peramás puede fácilmente ubicarse dentro de esa tradición americanista que recurre a las comparaciones y a la racionalidad analógica; pero, debe localizarse en su facción jesuítica. La cual ha sido postulada por algunos estudiosos del trabajo de los miembros de la Compañía. Guillermo Zermeño, por ejemplo, señala que los jesuitas encargados de misionar en América “*alimentaron el arte del símil y la comparación*, entre lo uno y lo otro, lo familiar y lo desconocido, lo europeo y lo no europeo”⁸¹ y que los encargados de escribir cartas tuvieron que “recurrir casi siempre *al símil y a la comparación* que permita aproximar lo desconocido a lo previamente conocido”.⁸² También el español Pedro Aullón de Haro ha insistido en que lo que él llama la escuela universalista española, cuyos principales representantes son jesuitas del XVIII, utilizó de manera sistemática el método comparatista, que hemos visto esbozado en la RPG de Peramás: “El comparatismo es el método que, rearmado en el marco de un nuevo horizonte, va a reactivar y conducir la musicología, la lingüística y la literatura universales de Eximeno, Hervás y Andrés, creadores modernos de lo que se llamará Comparística, a consumaciones hasta ese momento nunca alcanzadas”.⁸³

3.2. Los destinatarios imaginarios de Peramás⁸⁴

En esta sección queremos plantear la pregunta de a quiénes está dirigida la RPG, de quiénes son sus destinatarios, o de quiénes son los personajes con los que Peramás pretende discutir. Desde luego, esta cuestión forma parte de nuestro intento de leer la RPG ubicándola en su contexto histórico intelectual. Ambas cuestiones se complementan en la

Dorado. *Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 140. Las cursivas son nuestras.

⁸¹ Zermeño, *op. cit.*, p. 42. Las cursivas son nuestras.

⁸² *Ibid.*, p. 53. Las cursivas son nuestras. Una obra que ejemplifica muy bien esa fracción jesuítica de la comparística americana es la *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) del misionero jesuita Joseph François Lafitau, en cuyo título aparece anunciado ese espíritu de comparación.

⁸³ Pedro Aullón de Haro, *La escuela universalista española del siglo XVIII*, Madrid, Sequitur, 2016, p. 69.

⁸⁴ Francisco Bustamante logró ver con gran lucidez y tino toda la importancia del tema de esta sección. Lo único que podríamos reprocharle es que parece sugerir que el tema únicamente aparece en el “Apóstrofe a los filósofos liberales” y no, como de hecho ocurre, a lo largo de toda la RPG. Cfr. Bustamante, *op. cit.*, *passim*. También Stelio Cro parece sugerir que el tema de “los filósofos liberales” únicamente aparece al final de la RPG: “Considering the different format in which this last thirty-seven chapters were written i would venture to suggest that they may have been added later date, but written prior to murder of the French king in January of 1793, the same year of Peramás' death and of the publication of *Guaranica* by his brother”. Cro, “Introduction. Peramas' Utopia: *Guaranica*” en *Canadian Journal of Italian Studies*, vol. 17, núms. 48-49, 1994, p. 7.

medida de que ambas abordan el tema de los interlocutores de Peramás. Por ello, lo que constatamos en esta sección sobre los destinatarios imaginarios a los que Peramás dedicó su RPG debe, por un lado, contrastarse con lo que hemos dicho acerca de los lectores que realmente la leyeron⁸⁵; y debe, por otro, leerse conjuntamente con lo que más adelante diremos acerca de la participación de los jesuitas expulsos en la disputa del Nuevo Mundo.⁸⁶

I. Posibles destinatarios

La pregunta de a quién dirige Peramás su RPG es ineludible para su correcta interpretación, pero para contestarla hay que distinguir los posibles destinatarios a los que pudo estar dirigida. Básicamente hay dos posibles receptores de la RPG: por un lado, está el público general interesado en la organización de las reducciones guaraníes, y, por otro, está el público especializado, los autores que habían escrito y que se habían posicionado en torno al hecho paraguayo.⁸⁷ De ahí que –como hemos dicho en “La producción textual de los jesuitas” (2.1.)– Peramás le haya querido imprimir una doble funcionalidad a su texto: describir, relatar, o narrar lo ocurrido en las misiones jesuitas (principalmente para el público en general); y revisar, aquilatar, o examinar las opiniones que se habían formulado en torno a ese mismo hecho (principalmente para los autores “especialistas”).

Esta distinción explica por qué el pensamiento filosófico de Peramás aflora, o se hace más evidente, cuando critica a los escritores con los que no está de acuerdo. Además, Peramás es tan reiterativo en su crítica a estos autores –los impugna cada vez que le salen al paso– que podemos considerarla como una de las líneas temáticas centrales de la RPG.⁸⁸ Por lo cual, nos enfocaremos a revelar el misterio que guarda la identidad del público

⁸⁵ Cfr. *supra*, 1.3., “Siglo XVIII”.

⁸⁶ Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

⁸⁷ Recuérdese que poco antes de escribir la RPG, Peramás escribía en otro de sus textos: “Pareciera oportuno escribir aquí aquella administración guaraní que *algunos filósofos modernos han levantado por encima de las nubes con sus alabanzas, y que otros, por el contrario, han rebajado exageradamente*”. Y: “No vamos a resolver en este lugar quienes tengan o no razón. Como tampoco no nos vamos a detener trazando la lista de los que alaban la Administración Guaraní o de los que la vituperan, ni siquiera vamos a analizar uno por uno sus argumentos. Sólo afirmaremos que sería de desear que *los autores de uno y otro bando*, antes de dar su fallo sobre los sacerdotes guaraníes, hubiesen contemplado de cerca aquello sobre lo cual escriben”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 99 y p. 27. Las cursivas son nuestras. Este par de pasajes dan cuenta del conocimiento que tenía Peramás de esos autores “especializados”.

⁸⁸ Otra razón que confirma esta idea, de que una de las principales intenciones de la RPG es lidiar con los “filósofos epicúreos” (*Philosophiæ Epicureus grex*) –otro nombre que le da a sus rivales–, es que Peramás inaugura y clausura su texto aludiendo a tales autores. Cfr. RPG §1-§3.

especializado; y dejaremos de lado al público general –que, por lo demás, no plantea ninguna interrogante–.

En efecto, aunque Peramás en todo momento revela los nombres de sus adversarios principales (De Pauw, Raynal, etcétera...); al mismo tiempo, nunca menciona a nadie en específico. Decimos esto porque con mucha frecuencia se refiere a ellos como “filósofos”, “filósofos liberales”, “filósofos epicúreos” o “filósofos actuales”. Justamente en esta indeterminación radica el misterio de su identidad, el cual tratemos de resolver en este apartado.

Ahora, a pesar de que Peramás casi nunca especifica qué personas en concreto forman parte de los “filósofos liberales”, creemos que no es imposible darse una idea de quiénes son esos filósofos a los que critica en la RPG con tanta insistencia. Inclusive haciendo una lectura muy laxa del texto y hablando en términos generales, uno puede advertir que *esos filósofos no son otros que los ilustrados franceses del siglo XVIII*; ya que Peramás insiste en que algunas de las características de estos “filósofos liberales” son sus tendencias antijesuíticas, antirreligiosas y neoclásicas –propiedades atribuidas indiscriminadamente a los ilustrados francés del siglo XVIII por los pensadores conservadores y reaccionarios a la revolución francesa–.

En *Vida y obra de seis humanistas* hay un par de pistas que resultan útiles para dilucidar quiénes son los principales interlocutores o, mejor dicho, los adversarios de Peramás. Primero, al relatar cómo Francisco Javier de Idiáquez les prestó ayuda a unos soldados *galos*, escribe: “Muchos se convirtieron de la herejía o de la *filosofía impía y malsana* que este siglo, fecundo en maldades, sacó del infierno, habiendo sido entregados los libros sacrílegos que habían convertido a muchos en secuaces de *Epicuro*”.⁸⁹ Y posteriormente, en la biografía de Segismundo Griera cuenta que este “se conmovía aún más al contemplar la desvergüenza de este siglo, en el cual *la audacia e indiferencia de filósofos sin escrúpulos lo subvierten todo, y, valiéndose de fraude y de la violencia, amenazan con invadirlos todo*”.⁹⁰ De todo esto podemos concluir que los filósofos a los que se refiere son franceses, que son del siglo XVIII, que son “herejes” y que son seguidores del epicureísmo.⁹¹ Lo cual

⁸⁹ Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 21. Las cursivas son nuestras.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 258. Las cursivas son nuestras.

⁹¹ Durante los siglos XVII y XVIII hubo una renovación epicúrea o tendencia neoepicúrea. Cfr. José Ferrater, “Epicúreos” en *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp. 56-57

confirma nuestra hipótesis, pero agrega la variable del epicureísmo –del que hablaremos más adelante en esta misma sección–.

II. “Los filósofos liberales”

Demostración taxonómica

Entonces, lo que buscamos es saber quiénes de todos los autores que menciona Peramás en su RPG pueden ser tildados de “filósofos liberales”. Para conseguirlo hay que comenzar por hacer una depuración de la catalogación que hemos hecho en la el apartado “Redes y tradiciones intelectuales” de la sección 2.2. Descartamos la clasificación de autores que hace Orta Nadal, pues al conservar en ella el término “Filósofos liberales” como una de sus categorías clasificatorias, no nos sirve para aclarar quiénes son esos filósofos.

Nosotros, en nuestra clasificación, organizamos todos los autores mencionados en la RPG de la siguiente manera: autores dieciochescos, jesuitas, clásicos greco-latinos, autoridades cristianas y autores destacados. Pues bien, aunque resulte una obviedad, de todos estos, únicamente puede estar discutiendo con sus contemporáneos, es decir, con los autores del siglo XVIII (con la tradición clásica-latina y la tradición de las autoridades eclesiásticas no discute, se sirve de ellas). De este modo las posibilidades se reducen. Luego, estos autores los dividimos en: ilustrados, jesuitas y franceses. Los jesuitas quedan descartados porque los “filósofos liberales” son antirreligiosos, e inclusive antijesuitas. De modo que sólo restan los ilustrados y los franceses.

En nuestro estudio bio-bibliográfico hemos insistido en el hecho de que Peramás está profundamente inmiscuido en el ambiente intelectual francés. Juzgamos que esto se explica por la gran popularidad que alcanzó el pensamiento francés durante el siglo XVIII, tanto en España como en Italia (dos países importantísimos en la vida de nuestro autor). De acuerdo con Batllori “no fue sólo la Francia clásica la que influyó en Italia durante todo el siglo XVIII. Lo fue también, y tal vez intensamente, *la Francia ‘Ilustrada’*. Y entre los ilustrados franceses, Montesquieu tuvo una difusión y suscitó un interés que, en más de un aspecto, superan la difusión y el interés que alcanzaron Voltaire y Rousseau”.⁹² Si los filósofos franceses eran los autores en boga, entonces, no debe sorprendernos que Peramás haya dirigido su RPG a ellos y a los seguidores de sus ideas.

⁹² Batllori, *op. cit.*, p. 108. Las cursivas son nuestras.

Si aceptamos que el pensamiento francés fue determinante en la escritura de la RPG, entonces queda explicado por qué Peramás menciona a los franceses Bayle, Buffon Montesquieu, Raynal, Rousseau, Bergier, Bonneville, Vanière, Duret, Linguet, Bougainville, La Condamine y los treviucianos. Y queda explicado, también, por qué menciona no pocos jesuitas franceses –quizá para citar fuentes accesibles a sus interlocutores–. Para reforzar todo esto, en un momento ulterior de este trabajo, mostraremos que de todos los europeos, fueron los franceses los que tuvieron un interés más marcado por las reducciones guaraníes.

Ilustrados franceses del siglo XVIII

Aparte de esta demostración taxonómica, tenemos otras razones que refuerzan nuestra hipótesis de que los “filósofos liberales” a los que se refiere Peramás son los ilustrados.⁹³

A) Una primera es el hecho de que en la RPG, Peramás no –o casi no– introduce casos de fe o relatos que pudiesen parecer fantásticos, milagrosos o sobrenaturales –como sí llega a hacerlo en sus biografías–. La exposición de Peramás es, en este sentido, muy racionalista, objetivista o científicista. La omisión de este tipo de narraciones en la RPG contrasta con el profundo interés de nuestro jesuita por resaltar la profunda religiosidad de los indios guaraníes. Si tenemos en cuenta que la pluma eclesiástica de los siglos anteriores solía introducir ese tipo de relatos, la decisión de Peramás de omitirlos no es baladí. Aunque esta práctica se fue haciendo menos frecuente en el siglo XVIII, sin desaparecer completamente⁹⁴; nosotros creemos que la ausencia de este tipo de anécdotas en la RPG responde no tanto al “espíritu del siglo” como al hecho de que Peramás conocía muy bien al público al que estaba dirigida su obra. Seguramente sus interlocutores ilustrados –quienes

⁹³ Entendemos que la ilustración es compleja, que no se reduce a un puñado de ideas y que no se reduce al territorio francés. Para un señalamiento preciso de las distorsiones historiográficas que no permiten ver la complejidad del fenómeno de la ilustración, véase, Paquette, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁹⁴ Al respecto escribe Huffine: “A central focus of the Jesuit publications from the seventeenth century and a great deal of the *cartas anuas* and *relaciones* sent to the order in Rome was on the problems of idolatry and the other process of extirpation and conversion. These frequently took on the language of miracles, apparitions, and natural wonders, and were written up as narratives giving testimony to their local Paraguayan experience of the larger, universal battle between God and the devil. By the mid eighteenth century, these religious testimonial narratives of diabolism and reform recede dramatically, and in their place emerges a body of literature seeking to document scientific facticity and truth”. Kristin Huffine, “Raising Paraguay from Decline: Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuits Fathers” en Luis Millones y Domingo Ledezma (eds.), *El Saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, p. 282n.

solían reducir la religión a superstición e idolatría— no verían con muy buenos ojos un texto lleno de relatos milagrosos que pretendiese refutarlos.

B) Otra razón es que los autores lustrados tienen gran presencia en la RPG: Peramás cita a autores ilustrados como Feijoo, Haller, De Pauw⁹⁵, Bayle, Buffon, Montesquieu, Raynal y Rousseau. Además, el jesuita catalán se refiere en muy buenos términos a escritores de la época que eran enemigos abiertos de los ilustrados y los enciclopedistas franceses. Uno de ellos es el jesuita Domingo Muriel, provincial de Paraguay que llegó a escribir una *Lettre a l'Auteur de l'article Jésuite dans le Dictionnaire Encyclopédique*; otros son los treviucianos, críticos constantes de los filósofos ilustrados franceses; y un caso más es el del polemista Claude-Adrien Nonnotte, quien fue famoso por las constantes críticas que dirigió contra Voltaire en varias de sus obras.⁹⁶

C) Pero, una de las razones más fuertes que tenemos para suponer que la identidad de los “liberales” es la de los ilustrados franceses del XVIII tiene que ver con el especial afecto que tenían los ilustrados por la antigüedad clásica. Tenemos la hipótesis de que Peramás usa a Platón para criticar a los “filósofos liberales”.⁹⁷ Los textos del filósofo ateniense — siendo él uno de los más importantes autores clásicos y paganos— funcionan como la piedra de toque que acredita a la RPG ante la mirada neoclásica de los *philosophes des Lumières*.

Si lo único que Peramás quería era relatar la organización de las reducciones de Paraguay pudo haber prescindido de Platón; sin embargo, como también tenía la intención de refutar las opiniones infundadas que habían proliferado en Europa sobre ellas, decidió utilizarlo. Usando a Platón podía mostrar a los filósofos ilustrados que uno de sus clásicos paganos, que ellos usaban libremente en sus filosofías también podía ser usado por un filósofo cristiano apegado a la religión y a los principios del cristianismo.

⁹⁵ Cortés del Pino comenta que De Pauw “se distinguió por sus ideas liberales, pero no en el sentido revolucionario que les daba su sobrino el barón de Cloutz (Anacarsis), miembro de la Convención francesa”. RPG, p. 46, n. (1). Aunque es una lástima que no aclara en qué sentido De Pauw es un “liberal”. De su sobrino Jean-Baptiste Cloots, barón de Gnadenenthal o du Val-de-Grâce, o Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, conocido como Anacharsis Cloots (1755- 1794) se sabe que fue un jacobino prusiano nacionalizado francés en 1792, muy activo durante la Revolución Francesa.

⁹⁶ Téngase en cuenta el título completo del libro que cita Peramás: *Diccionario anti-filosófico, o comentario y correctivo del diccionario filosófico de Voltaire, y de otros libros que han salido a luz en estos últimos tiempos contra el cristianismo*, en el cual critica a Rousseau, Hume, Spinoza, Bayle, entre otros.

⁹⁷ De hecho, con esto nos estamos adelantando en parte la temática de la siguiente sección de este mismo capítulo, en la que profundizaos en el uso que hace Peramás de Platón.

A esto se debe que en muchas ocasiones, Peramás alude a Platón al tiempo que critica o dirige un comentario a los “filósofos liberales”. He aquí algunos de los ejemplos más claros de lo que decimos:

- “Ahora pregunto: ¿es por ventura el tribunal de nuestra inquisición más severo o más duro que el de Platón? *¡Griten ahora los filósofos liberales y los implacables censores de nuestra Fe, y el más grande de los filósofos les cerrera la boca! ¿Por qué? Porque sabía muy bien que no hay nada que perturbe tanto la República como el minar los cimientos de la religión*”.⁹⁸
- “Muy al contrario, este siglo fecundo en extravíos ha suscitado de los profundos infiernos a ciertos filósofos (como ellos desean llamarse), los cuales aprueban y alaban el amor propio y las mayores aberraciones del espíritu, absolviéndolas de toda culpa y juzgándolas como causantes de los mayores bienes. *No fue este el proceder de Platón, quien en esto mostró mucha más sabiduría que estos pedantes filósofos*”.⁹⁹
- “¡Cuántas fábulas se tejen en las crónicas de viajes! ¡Cuántas patrañas, también, se transmiten de estas crónicas a los diarios! *Platón, ciertamente, no aprobaba estos diarios en su austera República*”.¹⁰⁰
- “*Si aquel sublime filósofo, que dedicó toda su vida a investigar los preceptos de la naturaleza; y que por esta causa emprendió largos y costosos viajes para consultar a los varones más sabios acerca del origen de lo bueno y de lo justo, cayó no obstante en graves errores, ¿qué podemos pensar de los otros? ¿Qué, de la infatuada grey de los modernos sofistas, cuya ceguera supera a la de Platón?*”.¹⁰¹
- “*¿Qué diría Platón, en nuestros días, de los que, despreciando contra toda razón las instituciones de nuestros mayores y violando los más sagrados derechos, conmueven la Europa entera y arman a las multitudes ciegas e inconscientes?*”.¹⁰²

⁹⁸ RPG, §32. Las cursivas son nuestras. Volveremos sobre el tema de la Inquisición en *infra*, 4.2., I., “Defensa de la inquisición”.

⁹⁹ RPG, §37. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁰ RPG, §47n. Las cursivas son nuestras. Recuérdese que Peramás tiene en mente a viajeros como Charles Marie de La Condamine, Pierre Bouguer, Antonio de Ulloa, Jorge Juan y Louis Antoine de Bougainville.

¹⁰¹ RPG, §55. Las cursivas son nuestras.

¹⁰² RPG, §184. Las cursivas son nuestras. En el original dice: *variarum gentium concursio mores corrumpere; [...] quod malum Reipublicæ, utenti bonis legibus, nocet maxime*. Cfr. *infra*, 4.2., I., “Defensa del *statu quo*”.

- “¿Lo estás viendo, Pauw? Si hubieses seguido este criterio [platónico], hubieras juzgado de forma muy distinta a los guaraníes, radicados como estaban en lugares apartados. Lejos de las ciudades de los españoles, que podrían reprimir, a sangre y fuego, cualquier conato de rebelión o atropello contra los padres”.¹⁰³

Pero el ejemplo más sugerente se encuentra en el “Apostrofe a los filósofos liberales”, donde escribe Peramás que “*Terminada la comparación del régimen guaraní con la república de Platón, si alguno de los filósofos actuales* (que siguiendo las normas de los antiguos atenienses, ‘no se ocupan más que decir novedades’, me preguntase [...]).”¹⁰⁴ El hecho de que en esta sección de la RPG, Peramás vuelve a juntar a Platón con los filósofos a los que se dirige, nos incita a reformular y a ampliar nuestra hipótesis de lectura; nos incita a decir que *toda la comparación entre la república platónica y la república guaraní que estructura la obra, el hecho mismo de que ese haya sido el método de exposición de la obra y no otro, fue hecha para llamar la atención de sus contemporáneos, los filósofos “liberales” ilustrados.*¹⁰⁵

Lo que es más, si leemos con cuidado la RPG podemos incluso descubrir que este uso que hace Peramás de Platón, puede hacerse extensible a las figuras de la antigüedad clásica como Seneca, Cicerón, Licurgo y Tácito. Todos ellos son utilizados como moneda de cambio válida en la discusión –aceptada tanto por Peramás como por los “filósofos liberales”–, quienes, por ejemplo, se mostrarían reacios a aceptar autores católicos o las sagradas escrituras como legítima moneda.

D) Una razón más que comprueba nuestra hipótesis de que los “filósofos liberales” son principalmente los franceses ilustrados del XVIII es que gran parte de las alusiones a ellos

¹⁰³ RPG, §245. Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁴ RPG, §307. Las cursivas son nuestras. No debe pasarse por alto que Peramás cita en varias ocasiones las cartas del apóstol Pablo. Esa recurrencia puede interpretarse como una comparación tácita del contexto del apóstol con el de los jesuitas, es decir, como un parangón entre las labores apostólicas hechas por Pablo y las realizadas por los miembros de la Compañía de Jesús. El pasaje bíblico utilizado por Peramás en la cita que hemos utilizado proviene de: Act., XVII, 21. En ese capítulo de los *Hechos* se relata cómo Pablo de Tarso habló con unos filósofos atenienses epicúreos y estoicos, a quienes les “zumbaban los oídos” al oírle predicar la “nueva doctrina sobre Jesús y sobre la resurrección”. *Biblia latinoamericana*: <https://goo.gl/K87im9>. Pues así, como esos atenienses disfrutarían de escuchar y contar las “novedades” que llevaba el apóstol Pablo a sus tierras; asimismo los filósofos europeos disfrutarían escuchar y contar las novedades que llevaban los jesuitas a Europa sobre el tema de Paraguay.

¹⁰⁵ A esta reformulación de nuestra hipótesis de lectura puede objetársele que buena parte de las quejas contra los “filósofos liberales” no las encontramos en el cuerpo del texto, sino en las notas a pie. A lo cual habría que contestar que esta aparición constante del tema de los filósofos liberales en las notas de la RPG es una razón más para no privilegiar la exposición comparativa en su lectura, pues en sus notas encontramos muchos aspectos interesantes sobre el pensamiento filosófico de Peramás.

pueden agruparse en dos problemáticas que son propias del contexto intelectual europeo de la época. Es decir, cada vez que Peramás toca estas problemáticas –que, por lo demás, nos desvelan rasgos característicos de su pensamiento filosófico y del de sus adversarios ideológicos– hace referencia o menciona a los “filósofos liberales”. La primera de ellas – quizá la más importante para nuestro autor– gira en torno a la conocida oposición entre religión y razón o entre filosofía cristiana y filosofía secular. Mientras que la segunda, que a la vez congrega varios puntos de debate, es de carácter político. En esta se toca la disyuntiva entre el reformismo y el conservadurismo; la cuestión de la eficacia e ineficacia de las teorías políticas; y el potencial que estas tiene para garantizar la felicidad pública.¹⁰⁶

En efecto, cada vez que Peramás expresa su rechazo categórico del reformismo, de la revolución, o del cambio de instituciones, menciona directa o indirectamente a los “filósofos liberales” –quienes, según él, son partidarios de todo esto–. Cada vez que en la RPG aparece el tema de la modificación de las leyes, el cambio de las costumbres, Peramás se encoleriza contra los “filósofos liberales”, llamándolos “desorbitados” o irracionales –lo cual resulta irónico si tenemos en cuenta que ellos se pretendían las personas más racionales–. A no ser que el cambio político o moral sea capaz de garantizar la “felicidad del pueblo”, para nuestro autor, ese cambio no es más que “corrupción de las costumbres, atropellos contra la justicia y el derecho”.

Escribe Peramás: “No tienen por qué admirarse al oír este nombre [Paraguay] los filósofos liberales ni relegarlo olímpicamente al mundo de las fabulas”¹⁰⁷, pues al contrario de sus fabulaciones irrealizables, la verdadera filosofía (la cristiana) sí puede ser llevada a la práctica, tal como lo demostraron los jesuitas y los guaraníes de Paraguay. Para nuestro jesuita, las “doctrinas pestilentes”, las “falsas invenciones” o “los dogmas impíos” de esos

¹⁰⁶ Hay que reconocer que Caturelli ha sido el único intérprete de la RGP que se ha percatado de la posibilidad de localizar elementos de discrepancia entre Peramás y los filósofos liberales que sean útiles para caracterizar el pensamiento filosófico de ambas partes. Sin embargo, para él las discusiones centrales son algo diferentes a las que nosotros proponemos. Según él los “filósofos liberales” son “sostenedores de una pseudo-igualdad” que se opone a la verdadera igualdad cristiana”; y, además, “creen que las normas se derivan de la sola ‘ley natural’ (sin trascendencia) (iusnaturalismo racionalista)”. Caturelli, *op. cit.*, p. 136. Estas discusiones no están del todo equivocadas; es más, pueden subsumirse dentro de nuestro propio planteamiento. La segunda de ellas entra en la discusión “Religión vs. Razón”. Y la primera, la de la igualdad, puede ubicarse en la discusión acerca de la ineficacia de las teorías política, ya que, para Peramás esa pseudo-igualdad de la que hablan los “filósofos liberales”, contraria a la igualdad cristiana, es empíricamente irrealizable. Más adelante veremos cómo Peramás también critica a Platón en este mismo punto y dice que se tomó muy en serio la igualdad. Cfr. *infra*, 3.3., II, “Críticas a Platón”.

¹⁰⁷ RPG, §306.

filósofos son incapaces de sostener una nación. *Es por eso que el mejor argumento para refutar esas teorías filosóficas es demostrando su infactibilidad.* Y, aún más, las teorías filosófico-políticas “liberales” son incapaces de garantizar el “bien de la sociedad”, precisamente porque son absolutamente irrealizables. Y así, cada vez que Peramás plantea estas cuestiones filosófico-políticas, –sobre las cuales profundizaremos más adelante–, los “filósofos liberales” hacen acto de presencia en la RPG.

Y lo mismo sucede con la controversia entre la fe y la razón; cada vez que aparece en la RPG, aparece como una confrontación directa entre Peramás y los “filósofos liberales”. Esta controversia entre la religión y la fe puede tomarse, debido a su ubicuidad, como una de las líneas de lectura e interpretación más consistentes de la RPG.¹⁰⁸

Por lo demás, resulta completamente comprensible que Peramás, siendo religioso, haya condenado con gran énfasis las ideas que negaban o eran contrarias a la religión y que haya rechazado todo viso de ateísmo en su filosofía. De ahí que el catalán se ensañara tanto con los filósofos franceses, quienes en aquella época posrevolucionaria eran considerados, un poco acriticamente, por los sectores conservadores y religiosos como la cúspide del ateísmo filosófico. Aunque, aquí cabe hacer una matización: Peramás no sólo reaccionó, de manera general, contra la actitud antirreligiosa de sus adversarios filosóficos; también reaccionó, de manera particular, contra su patente actitud antijesuita.

El principal alegato de Peramás es que los “filósofos liberales” se basan demasiado en la “ciencia humana”, en la “ley natural” o en la razón, y no en la “luz del Evangelio”, como, según él, debería ser. Y no es que Peramás rechace tajantemente la razón, como en ocasiones pareciera dar a entender. Su postura no es tan rudimental. Él no niega la importancia de la razón; simplemente sostiene que por encima de ella están “la ley de Cristo”, “los libros santos”, “los misterios de la Religión” y “la sabiduría que desciende del Padre de las luces”. Es decir, según nuestro jesuita, no se puede confiar ciegamente en la “tan cacareada luminosidad de la razón” porque ella tiene límites que no puede franquear. El desconocimiento de estos límites los convierte en “filósofos extraviados”, incapaces de definir correctamente la ley natural que tanto defienden. Ellos “como interpretes profanos de la ley natural” no son capaces de interpretar adecuadamente dicha ley, ni de reconocer lo

¹⁰⁸ De esto se percató perfectamente Meabe: “Cabe destacar además la continua formulación explícita de su posición ideológica y de su finalidad parenética que, de alguna manera, facilita el análisis y permite la crítica”. Meabe, *op. cit.*, p. 30.

sagrado que hay en ellas. Estos filósofos son incapaces de ver “los designios de la naturaleza y los principios de la vida humana” porque sus cabezas “desbocadas” les impiden percatarse de que la “ley de Cristo” está por encima de la “ley natural”. De modo que, para Peramás existen dos clases de filósofos: los auténticos, que se apegan a la doctrina cristiana, y los filosofastros sediciosos, que la rechazan.¹⁰⁹

De acuerdo con los términos en que Peramás plantea esta cuestión de la ley natural o de la razón, podemos concluir que se trata de una cuestión netamente moral y, por consecuencia, también política. Por un lado, para los adversarios de Peramás, la ley natural es “fuente de la vida recta” y “guía del obrar”, ellos sostienen que “todos los deberes y normas por que deben regirse las repúblicas pueden rectamente derivarse de la sola ley natural”.¹¹⁰ Y, por otro, para Peramás, “únicamente la Religión inspirada por Dios puede establecer la diferencia que existe entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal, disipar los errores de la mente y regir las costumbres”.¹¹¹ Para nuestro jesuita, la única brújula moral realmente válida es la religión, ella es la única que puede señalar el rumbo correcto de una sociedad, tanto en su dimensión moral (que atañe a las costumbres) como en su dimensión política (relativa a la forma de gobierno).¹¹² De este modo, la polémica entre la razón y la religión aterriza en el duro piso de la política:

Grande fue, por consiguiente, la contribución del Evangelio al bienestar y felicidad de los pueblos, pues por su intermedio todos los buenos naturales pueden ser gozados en forma más completa y estable por las sociedades humanas, Sin embargo, los filósofos liberales [*liberiones philosophi*] (si merecen estos el nombre de tales), teniendo únicamente en cuenta la ley natural [*legis naturalis*] (que ni siquiera entienden), se empeñaron en relegar al olvido la ley cristiana y la Religión inspirada por Dios, cosa que, si llegaran a conseguir, sumiría en el antiguo caos a todas las naciones, similares en otro tiempo a la Germania de Tácito y muy parecidas a la Germania de hoy por el goce de los mismos bienes. Tenemos de ello un ejemplo muy reciente en este reino tan floreciente hasta hace muy pocos años, y que en estos calamitosos tiempos se ha tornado horriblemente salvaje y bárbaramente bestializado.¹¹³

Así, esta problemática, que a primera vista no parece estar muy relacionada con las reducciones guaraníes, al aterrizar en el firme suelo de la política, es decir, al desvelarse su

¹⁰⁹ Este mismo enfrentamiento se da en lo que hemos llamado la batalla hermenéutica por el sentido utópico de las misiones guaraníes. Cfr. *infra*, 4.3., II, “Hermenéutica utópica: batalla por el sentido de Paraguay”.

¹¹⁰ RPG, §55.

¹¹¹ RPG, §56n.

¹¹² Este pensamiento culmina en su idea sobre la teocracia que revisaremos más adelante. Cfr. *infra*, 4.2., II, “República cristiana”.

¹¹³ RPG, §162, §164 y §165.

función plenamente política, se liga directamente con ellas: se trata, nuevamente, de la cuestión utópica-filosófica de la mejor y más factible teoría política.

Y, con todo esto, las dos problemáticas a las que ligamos la afronta que tiene Peramás con los “filósofos liberales” (la eminentemente política; y esta de la razón y la religión) se unen y dejan ver su núcleo común, su función dentro de la RPG: la corrección y denuncia de lo que los “filósofos liberales” han dicho mal sobre las reducciones guaraníes, y de las teorías políticas que sustentan esas opiniones. Es por esta coherencia argumentativa, es decir, por el hecho de que ambas problemáticas estén conectadas, que creemos que sus rivales son un mismo grupo: los filósofos franceses del dieciocho, quienes encajan a la perfección en el perfil que Peramás nos ofrece de ellos.

Finalmente, y a modo de conclusión, hay que decir que posiblemente sea inadecuado intentar localizar nombres concretos. Después de todo “filósofos”, “filósofos liberales” o “filósofos epicúreos” son términos generales que, precisamente por eso, no deben necesariamente tener un referente bien definido. El blanco hacia el cual Peramás apuntaba su crítica no era tal o cual persona en concreto –pese a que podamos identificar algunos de sus nombres–, sino más bien la “tendencia filosófica liberal” –y todas aquellas teorías filosóficas que se asemejaban a ella–, concebida como tal, es decir, como tendencia homogénea en aquel tiempo por los pensadores conservadores, para quienes la filosofía de todos los franceses era un bloque indiferenciado producto de la revolución. De este modo, nuestras pruebas a favor de nuestra hipótesis quizá sean más útiles para avanzar en uno de los principales objetivos de nuestra tesis que es exponer el pensamiento filosófico de Peramás en su obra *La república de Platón y los guaraníes* desde el contexto que le da sentido, que para determinar quiénes eran sus posibles destinatarios. En el fondo, el verdadero valor de la pregunta de a quién está dirigida la RGP es servir a este propósito general.

III. ¿Los filósofos libertinos?

Antes de cerrar esta sección, quisiéramos hacer una pequeña digresión para mencionar una hipótesis alternativa a la que hemos desarrollado, a saber, que con “filósofos liberales”, Peramás no se refiere a los ilustrados franceses del siglo XVIII, sino más bien a los filósofos libertinos o librepensadores.

Son varias las razones que tenemos para sospechar esto:

- A) que los libertinos solían rechazar, o desligarse de, la religión;
- B) que pretendían guiarse por una moral destilada de la ley natural pagana, como lo habían hecho algunos autores grecorromanos clásicos;
- C) que tenían gran aprecio por los “placeres carnales”;
- D) que el mayor auge de esta “corriente de pensamiento” se dio en territorio francés durante el siglo XVIII¹¹⁴;
- E) que los nombres de algunos de los más destacados libertinos –dentro del subgrupo intelectual, académico o erudito– pueden asociarse con nuestro autor: Bayle (a quien menciona Peramás y quien, además, era un autor abiertamente epicúreo¹¹⁵) y Gassendi (cuya obra era enseñada en la Universidad de Cervera, en la que estudio Peramás);
- F) que tanto la palabra “liberal”, como la palabra “libertino”, comparten la raíz latina *liber* (libre); dato que, más allá de ser un simplemente curioso, es importante, pues, según Javier Herrero, la crítica a la libertad era la principal característica del pensamiento reaccionario español del XVIII, el cual dirigía sus críticas a la filosofía ilustrada y al pensamiento francés.¹¹⁶ No se olvide que “*Liberté, égalité, fraternité*” fue el lema de la revolución francesa¹¹⁷;
- G) Pero nuestra principal razón es que a estos filósofos se les suele vincular con lo que en aquella época se entendía por epicureísmo; pues, este adjetivo es usado en demasía por Peramás para referirse a sus adversarios filosóficos. Entre los libertinos, nos dice Ferrater Mora, “parecía haber de todo; cuando menos así lo sentían sus enemigos, para quienes el

¹¹⁴ Cfr. José Ferrater, “Libertinos” en *op. cit.*, pp. 56-57 y Luis Antonio de Villena, “Libertinos franceses del siglo XVIII. La alegría de vivir”.

¹¹⁵ Rodríguez nos ofrece una prueba de esto: “En 1740 aparece, la quinta edición de *Dictionnaire historique et critique* de Bayle. Uno de sus artículos es ‘Epicure’, magistralmente comentado por P. Rétait y por G. Paganini”. Marcelino Rodríguez, “El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas e ilustrados” en Carlos García (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, p. 282. De hecho el epicureísmo tuvo un auge renovado durante la ilustración francesa. Vale la pena anotar aquí que a Peramás parece escaparse que Cicerón y Séneca, autores a quienes tiene en gran estima, fueron seguidores del epicureísmo antiguo. Recuérdese que en *De Invento Novo Orbe*, Peramás también utiliza a Lucrecio, autor que fue censurado por algunos sectores eclesiales por tener tintes epicúreos y materialistas. Todo lo cual puede parecer un tanto contradictorio con su postura “antiepicureista”.

¹¹⁶ Cfr. *infra*, 4.2., “Contrareformismo y conservadurismo”.

¹¹⁷ Herrero, *op. cit.*, p. 167. Asimismo, la libertad, también tenía gran importancia para los calvinistas y jansenistas, grupos que también eran criticados fervientemente por los jesuitas, en particular, y por los católicos, en general. Dicho sea de paso, resulta interesante que de todas las “corrientes” o “sectas” que pudo criticar Peramás (calvinistas, jansenistas, francmasones), sólo critico a los *philosophes*. Lo cual es una prueba más de la intencionalidad filosófica de la RPG.

libertinaje erudito era [...] ‘epicureísmo práctico e impiedad dogmatizante, incredulidad manifiesta o ateísmo velado’¹¹⁸.

Además de estas razones no tenemos otras que sostengan esta hipótesis alternativa, y por ello nos hemos inclinado por nuestra hipótesis inicial. Aunque nos hemos quedado con la impresión de que ambas no son totalmente opuestas y de que podrían reconciliarse. Como sea, este punto lo dejamos abierto a debate.

3.3. La interpretación de la filosofía platónica de Peramás

En esta sección nos enfocaremos en el modo en que Peramás usa e interpreta a Platón –el filósofo que presuntamente es determinante para la comprensión de la RPG–. Esta cuestión, sobre “el Platón de Peramás” es una de las más desatendidas por los intérpretes y comentaristas, ya que, o la dan por obvia o la consideran prescindible. Desde nuestro punto de vista, esto es un grave error interpretativo, pues al considerar todos los matices que encierra la cuestión pueden esclarecerse varios aspectos nodales del pensamiento filosófico de Peramás y de la RPG.¹¹⁹

I. ¿Por qué Platón?

Pero antes de entrar en materia es necesario hacer un pequeño rodeo para aclarar el enigma de por qué Peramás utiliza a Platón en la RPG. Resulta sorprendente que de todos los intérpretes de la RPG sólo Pablo Lucas haya visualizado esta incógnita. Sólo él se ha percatado de lo importante que es hacer la pregunta de por qué Peramás decide utilizar la filosofía política de Platón para hablar del régimen de las reducciones guaraníes. La pregunta es sumamente pertinente para la correcta comprensión de la RPG, pues está motivada por la inusitada preferencia, aprecio, aprobación o valoración del pensamiento platónico en la obra de Peramás.

¹¹⁸ Ferrater, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹¹⁹ Naturalmente hay algunos autores que han abordado parte del problema. Algunos ejemplos son: Meabe, *op. cit.*; Blanca Quiñónez, “La presencia de Platón en las Misiones guaraníes (acerca de la obra de José Manuel Peramás)” en *Classica Boliviana. Revista de la sociedad boliviana de estudios clásicos*, núm. VI, Bolivia, Plural Editores, 2014, pp. 155-168; y Ramiro Podetti, “Huellas de la tradición clásica en la selva tropical. De la república platónica a la república guaraní”, p. 19.

Sin embargo, las tres respuestas que propone Verdú nos parecen insatisfactorias o poco atinadas.¹²⁰ La primera de ellas es que Peramás buscaba demostrar “la perennidad de principios morales, universales, mantenidos por un excelso pensador y orientados y protegidos por los misioneros”.¹²¹ La segunda es que el uso de Platón se explica por la “afición de Peramás a los clásicos, rasgo típico del método de los jesuitas (*Ratio Studiotum*) que estimaba en mucho los estudios clásicos. En particular el latín, pero no implicaba desdeñar el griego”.¹²² Y por último, arguye que “Peramás, inserto en la cultura del siglo XVIII, no podía escapar del ideal clásico greco-romano que en los filósofos ilustrados sirvió de modelo ético, político y social”.¹²³

La primera respuesta nos resulta muy debatible, pues, ¿por qué estaría interesado un jesuita en demostrar semejante cosa? Además no hay pruebas textuales que lo sostengan, o que al menos lo sugieran. En cuanto a la segunda: es cierto que Peramás poseía un amplio bagaje cultural que lo hacía apreciar los clásicos; no obstante, la respuesta de Verdú no acaba de explicar por qué se eligió a Platón y no a cualquier otro clásico, como Aristóteles –filósofo al que se le tenía en mejor estima en la *Ratio Studiorum*–.¹²⁴ Y en lo referente a la tercera razón aducida por Verdú, habría que precisar que los filósofos ilustrados recurrieron a ese ideal greco-romano únicamente porque no estaban dispuestos a seguir los ideales éticos, políticos y sociales católicos. En este sentido, Peramás no habría tenido la necesidad de recurrir a tal ideal, ya que él sí aceptaba plenamente la doctrina moral y política cristianas. Aunque, hemos de reconocer que no le falta razón a Verdú para relacionar el uso de Platón con la crítica a los “filósofos ilustrados”; de hecho –como ya habrá adivinado el

¹²⁰ Cfr. Pablo Lucas, “La utopía americana en el pensamiento del P. José Manuel Peramás S. J. (1732-1793)” en *Estudios de derecho constitucional y de ciencia política: homenaje al profesor Rodrigo Fernández-Carvajal*, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 889-890. Ni qué decir sobre lo que escribe al respecto Clara Alicia Jalif de Bertranou, a saber, que Peramás se vio en la necesidad de recurrir a Platón ya que se le presentó la dificultad de describir la naturaleza y la organización social con la que había vivido. Lo cual, no responde en absoluto a la pregunta de por qué Peramás usa a Platón; ya que así como recurrió al filósofo ateniense pudo haber recurrido a cualquier otro. Clara Alicia Jalif de Bertranou, “El humanismo platónico en el pensamiento argentino” en *CUYO. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 7, tomo 1, 1990, p. 79.

¹²¹ Lucas, *op. cit.*, p. 890.

¹²² *Idem.*

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ La *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, mejor conocida como *Ratio Studiorum*, era el plan de estudios oficial de la Compañía de Jesús, en el que se concentraban todos los lineamientos del sistema educativo global de los jesuitas. En él se recomendaba seguir a Aristóteles y a Tomás de Aquino para el estudio de la filosofía (lógica, física, metafísica, moral y matemáticas), aunque había libertad para retomar a otros autores cuando el caso lo ameritase. Las obras de Platón estaban sugeridas únicamente como herramientas para la enseñanza del griego.

lector por lo que hemos escrito en la sección precedente–, nuestra respuesta tendría que seguir muy de cerca esta línea argüida en la última respuesta de Verdú.

Podría aducirse simple y llanamente que Peramás utilizó a Platón únicamente por la autoridad y el renombre que se ganan al poner en el título de una obra el nombre de un filósofo tan reconocido –no muchos rechazarían la validez de una razón como esta–; sin embargo, nosotros tenemos fuertes razones para buscar por otro lado la respuesta a la pregunta. *La hipótesis que tenemos es la misma que adelantamos en la sección anterior, a saber, que nuestro autor pretendía con ello criticar a los “filósofos liberales”. Con esta hipótesis rechazamos la lectura generalizada de que la única finalidad de Peramás al usar a Platón es desarrollar un lado de la comparación que estructura su RPG.*

Ya hemos dicho que los textos del filósofo ateniense eran el terreno perfecto sobre el cual Peramás y los filósofos de las luces podían enfrentarse; falta decir que esto es la causa de que cada vez que Peramás alude a Platón también critica o dirige un comentario a sus oponentes filosóficos. Con la reiterada aparición de este patrón, Peramás intenta demostrarles a los ilustrados franceses –quienes tenían un gran aprecio por el filósofo ateniense– que la filosofía de este es más valiosa que la suya por su parentesco con la “filosofía cristiana”. Platón, según nuestro jesuita, está mucho más cerca de la verdadera filosofía –aún con los errores que pueda tener– que esos nuevos escritores sediciosos que se autoproclaman filósofos.

Una de las razones que tenemos para sostener que Platón era la perfecta moneda de cambio entre Peramás y sus adversarios es el hecho nada trivial de que en la Europa culta “para golpear al ‘jesuitismo’ identificado con la mentalidad conservadora y reaccionaria presente en cada época, se propuso enseñar la verdadera actividad especulativa y una auténtica disciplina moral a través de la recuperación del gran patrimonio clásico”.¹²⁵ Es por esto que, como bien señala Cro, “la utilización del modelo platónico por parte de Peramás servía para elevar el nivel cultural del tratamiento del tema y ponerlo al alcance del público europeo culto”.¹²⁶

Una razón más es que autores como Montesquieu, Linguet y Mably –franceses dieciochescos los tres– compararon, aunque no de manera sistemática –como lo habría de

¹²⁵ Elvira Chiosi, “Nápoles: Las Luces en el espacio mediterráneo” en Antonino de Francesco, *et. al., op. cit.*, p. 60.

¹²⁶ Cro, “El Padre Peramás y su *Guaránica*”, p. 190.

hacer Peramás después de ellos– las reducciones guaraníes con la república platónica.¹²⁷ Esto no debe causar sorpresa, ya que utilizar a Platón para pensar cuestiones políticas como la de la sociedad perfecta era una práctica común de los filósofos ilustrados –e, incluso, de escritores de épocas más antiguas–. Es más, en el siglo XVIII, el fenómeno de las reducciones de Paraguay fue usado por ellos de una manera análoga: ambos referentes simbólicos (la república platónica y el Paraguay guaraní) se convirtieron en dos figuras importantes del imaginario político de la época.

Ya que hemos tocado el tema de los autores que precedieron a Peramás en la comparación de Platón con los guaraníes, quizá este sea el momento oportuno de mencionar el caso del jesuita italiano Giovanni Battista Noghera, quien en la reflexión X, titulada “Sobre la religión natural y cristiana” de su *Riflessioni su la filosofia del bello spirito* –obra citada por Peramás– escribe:

Donde ne siegue che l' un popolo convertito a Cristo si tira dietro l' altro, e di molte societa disparate se ne forma una sola di cuore e di spirito che è lo spirito della pace, dell' innocenza, della carità; di maniera che d' innumerabili covili disiere insociabili e antropofaghe se ne compone ogimai una repubblica sola migliore assai di costumi e più felice di stato che non è l'immaginata Repubblica di Platone. Ognuno intende ch' io qui parlo della Cristianità fioritissima del Paraguay.¹²⁸

¹²⁷ Cfr. Skrzypek, *op. cit.* También Podetti logró percatarse de que ese “vínculo” entre Platón y las misiones fue “un lugar común” en el discurso político-filosófico de la época: “Es cierto, en cualquier caso, que la asociación de las misiones jesuíticas del Paraguay con el diálogo *La República* –así como con obras modernas del género utópico– no es una ocurrencia aislada del autor; más bien al contrario, se repite desde la Ilustración en adelante, al punto de ser casi un lugar común tal vínculo. Esa tradición tiene su origen en la propia historiografía jesuítica, ya que aparece por ejemplo en la *Histoire du Paraguay* (1757) de Pierre François Xavier de Charlevoix –una de las fuentes de Peramás–, para quien la “república guaraní” respondió a un “plan más perfecto” que *La República*, *La Nueva Atlántida* o el *Telémaco* de Fénelon”. Podetti, *op. cit.*, p. 4. Aquí las palabras del jesuita francés: “Hablo de aquellas Repúblicas cristianas, de las cuales no tenía modelos el mundo, y que han sido fundadas en el centro de la más feroz barbarie con un plan más perfecto que las de Platón, del canciller Bacon y del ilustre autor del *Telémaco*”. Charlevoix citado en Cro, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana*, p. 78.

¹²⁸ Giovanni Battista Noghera, *Riflessioni su la filosofia del bello spirito*, Imprenta de Bassano, 1767, p. 121. Las cursivas son nuestras. Aquí la traducción de Cortés del Pino: “La primera tribu que se sometió a Cristo atrajo después a otra con su ejemplo, y de razas diversas por su índole y costumbres se ha formado un pueblo único, con un solo corazón y un solo espíritu, espíritu de paz, espíritu de inocencia, espíritu de caridad. En resumen, de numerosas turbas de bárbaros feroces y crueles antropófagos vemos hoy constituida una República mucho mejor por sus costumbres y bienestar que aquella cuya imagen y cuyos miembros había concebido Platón. A nadie se le oculta que me refiero a los pueblos paraguayos”. RPG, §305-§306. Las cursivas son nuestras. También Bernardo Ibáñez de Echavarrí comparó lo que él llama “El reino jesuítico del Paraguay” con la República de Platón en el libelo del que ya hemos hablado. En el prólogo de dicho texto, escribe el exjesuita: “Emprendo una Obra, la mas estraña, y la mas útil para España de quantas hasta aqui han emprendido sus plumas. La mas estraña, porque aun siendolo tanto la de la República de Platón y la de la Utopia de Thomás Moro, no llegan ambas en estrañeza á la mia. Ellos confiesan, que sus Repúblicas eran puramente ideales, sin que cupiese su práctica en la posibilidad: Yo, al contrario, doy en esta Obra un Reyno aún más admirable que el que pudo caber en sus ricas fantasías, y sin embargo le evidencio y demuestro

Pese a todo lo anterior, aún se nos podría objetar que así como Peramás utilizó a Platón, asimismo pudo haber usado cualquier otra de las figuras de la antigüedad clásica como Seneca, Cicerón, Licurgo o Tácito, apreciadas en el mismo grado por sus adversarios. Pongamos por caso a Aristóteles. ¿Por qué Peramás no utilizó al estagirita, siendo que lo tenía en tan buena estima? Sin duda el alumno de Platón habría sido una mejor opción para Peramás si lo que buscaba era usar algún clásico grecolatino. Aristóteles era mucho más afín a su formación intelectual. Por un lado, era un autor bien consolidado dentro de la iglesia católica gracias a la larga tradición escolástica; y, por otro, era un autor reivindicado y estudiado sistemáticamente por la Compañía de Jesús. A esta objeción sólo podemos argüir que: los oponentes de nuestro autor no eran cristianos y Platón era el mejor recurso retórico que pudo haber usado Peramás. Con esto damos por terminado nuestro pequeño rodeo y retomamos la caracterización del “Platón de Peramás” que dejamos pendiente.

II. “El Platón de Peramás”

Las particularidades del “Platón de Peramás” o las maneras que tiene nuestro jesuita de utilizar e interpretar la filosofía platónica están lejos de ser rudimentarias y homogéneas. Por esto, y porque la cuestión es fundamental para una lectura óptima de la RPG, su exposición necesita realizarse de la forma más minuciosa posible. Sólo así se consigue apreciar que Peramás utiliza al filósofo griego como una autoridad para construir la comparación que estructura toda su RPG; que lo interpreta y lo critica desde su firme postura cristiana: y que, en el fondo, el pensamiento de Platón casi no determina al pensamiento filosófico del propio Peramás como uno podría pensar a simple vista, entre otras cosas. A continuación examinamos todos estos puntos o aspectos de la concepción que nuestro autor tiene del filósofo ateniense.

práctico, real, verdadero y existente por mas de siglo y medio, no allá en la edad de Argantonio, y de modo que tenga que probar el hecho de verdad con monedas viejas y lápidas ilegibles, sino tan moderno, que habiendo empezado casi con el siglo proximo precedente y llenado la mediacion del actual, prosigue sin la menor novedad. Ganandolas, pues, en tan substancial circunstancia de estrañeza la mia á sus Obras estrañisimas, aun es mas notable las venza en la de ser mas estraño y raro este Reyno, que sus Repúblicas. Ellas por demasiadamente buenas no cabian en la posibilidad de la práctica, porque habian de componerse de hombres, aunque cultos; y este Reyno que yo demuestro, aun componiendose de los mas estupidos y groseros, y siendo aún más ventajoso, cupo en lo posible y cabe en lo existente [... y así continua]”. Bernardo Ibáñez de Echavarrí, “El reyno jesuítico del Paraguay por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto” en *Colección general de documentos, tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay*, tomo IV, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1770, s. p.

Dominio de Platón y del platonismo

En cuanto al primer punto, hay que decir que Peramás llega a ser poco cuidadoso con las citas de Platón. No siempre queda claro si está citando textualmente o si está haciendo una paráfrasis.¹²⁹ Lo cual no acarrea ningún problema para la RPG, ya que ella no es un texto dedicado a exponer o sintetizar el pensamiento platónico. De hecho, el mismo Peramás admite que su “método de exposición” no involucra un análisis sesudo y riguroso de las obras políticas platónicas, puesto que “de ambas obras [*La república* y *Las leyes*] iremos – dice– entresacando el pensamiento del filósofo, sin atenernos al orden ni a la expresión literal”.¹³⁰

Más aún, la presencia de Platón en la RPG no sólo se manifiesta en las citas y menciones directas que hace Peramás de él y de su obra a lo largo de toda la RPG. El pensamiento platónico también aparece a través de la recuperación y utilización de pensadores platónicos, tales como Filón “El Judío”, Clemente de Alejandría, Juvenal, Macrobio y Marsilio Ficino.¹³¹

Además, la interpretación de las ideas de Platón no es de ningún modo “directa” o “pura”, pues en gran medida retoma la lectura cristiana de los textos platónicos hecha, por ejemplo, por Tomás de Aquino: “Esta fue, sin duda, la causa que hizo decir a Santo Tomás: ‘Si fueran muchos los que hicieran mal uso de los recursos de algún arte, aunque ellos en sí no sean ilícitos, debe el Príncipe, en cumplimiento de su cargo, eliminarlos de la ciudad, según Platón’”.¹³² Y, a pesar de todo esto, Peramás se siente seguro de su interpretación de Platón: “[...] el que leyere atentamente los libros de La República, seguramente admitirá conmigo que Platón [...]”.¹³³

Con esto no queremos dar la impresión de que Peramás era poco versado en el pensamiento platónico. De hecho, varios intérpretes, como Meabe y Caturelli, sostienen

¹²⁹ En el original latín las citas directas que hace Peramás están en cursivas. En la versión italiana de Stelio Cro aparecen sin seña alguna; y en la versión española de Cortés del Pino están sin cursivas y entre comillas. Sin embargo, en el original latín las citas directas que están marcadas como tales por el traductor al castellano, no aparecen en cursivas. Es por ello que se deben confrontar los pasajes en los que Peramás cita o parafrasea a Platón con los textos del filósofo griego, para así tener una mejor comprensión del uso que el jesuita hace del pensamiento filosófico de Platón.

¹³⁰ RPG, §4n.

¹³¹ La manera de usar a estos autores, como autoridades que refuten a los “filósofos liberales”, es similar al uso de Platón. Dice, por ejemplo, de Clemente de Alejandría: “Juzgo que este santo escritor no hubiera hallado nada digno de represión en las comidas de los guaraníes”. RPG, §122.

¹³² RPG, §125.

¹³³ RPG, §54.

que era tal su conocimiento de la obra política de Platón que conocía a la perfección la diferencia entre los libros de *La República* y los de *Las Leyes*.¹³⁴ Inclusive, algunas afirmaciones del propio autor de la RPG sugieren que, en efecto, él establecía una diferencia entre el Platón de *La república* y el de *Las leyes*. Por ejemplo: “Platón es mucho en los libros de *Las leyes* más cauto y prudente que en los libros de *La República*”¹³⁵. Otro pasaje que ejemplifica esto es el siguiente:

En los libros de *La República* quiere Platón que los niños sean alimentados en una casa común y educados lejos de los padres; pero en el tratado de *Las Leyes* no exige eso: sólo prescribe que haya gimnasios públicos donde los niños aprendan en común a leer, escribir y contar; y ordena que las niñas no se entreguen en sus casas a ocios y pasatiempos, sino que se ejerciten en trabajos útiles.¹³⁶

En la introducción de su obra, Peramás señala que “Dos obras escribió Platón sobre el modo de gobernar: la primera, llamada *La República* o *De la Justicia*, consta de diez libros; la segunda, llamada *Las Leyes*, tiene doce”.¹³⁷ Sobre este punto, hay que comentar una observación que ha hecho Meabe, muy importante para la interpretación de la RPG. De acuerdo con este autor, Peramás cita más las *Leyes* que la *República*, lo cual es una nueva razón para desconfiar de la lectura de la RPG como una simple comparación de los guaraníes con la república –de la cual, curiosamente, Meabe es uno de sus más destacados representantes–. Veamos si tiene razón. Si buscamos sólo las referencias explícitas que Peramás deja en su RPG, los resultados que obtenemos son los siguientes:

¹³⁴ Meabe lleva su comentario más allá, pues considera que Peramás conocía tan bien a Platón que deliberadamente omitió partes importantes de su pensamiento filosófico: “En la perspectiva de Peramás su presupuesto ideológico justifica la omisión y el sesgo hacia *Leyes*, [...] Tras esa demarcación se descubre el importante valor heurístico de la obra de Peramás que permite ilustrar una modalidad interpretativa derivada de *Leyes* que condiciona y tiende a dismantelar o, al menos, a ocultar aquella parte del pensamiento del filósofo donde se localiza el más intenso y profundo examen crítico de la ley y la justicia”. Meabe, *op. cit.*, p. 30.

¹³⁵ RPG, §57.

¹³⁶ RPG, §68.

¹³⁷ RPG, §4n.

Obra de Platón	Libro	Capítulos de la RPG
La República	III	3, 11, 15, 21, 23
	IV	6, 15, 26
	V	10, 11, 23
	X	6
Las Leyes	II	10, 11, 12, 14, 23
	III	10, 11, 12, 17, 23
	IV	1, 4, 6, 10, 11, 12, 27
	V	1, 3, 5, 6, 7, 8, 18
	VI	2, 6, 8, 9, 14, 15, 21
	VII	7, 13, 14, 20, 27
	VIII	6, 15, 18
	IX	18, 26
	X	7
	XI	8, 21
	XII	6, 8, 19, 20, 21, 27

El predominio de las citas de *Las leyes* sobre las de *La república* es evidente. Entonces, siendo cierto el señalamiento de Meabe, la RPG no es propiamente una comparación entre las reducciones guaraníes y *La República*, ya que el diálogo verdaderamente importante para la RPG sería el de *Las Leyes*. Tendríamos que hablar, entonces, para ser más precisos de una comparación de las misiones paraguayas con el pensamiento político de Platón en torno a la *res publica*.¹³⁸

Platón en el paralelo

El segundo punto a considerar tiene que ver con la utilización que hace Peramás de Platón para desplegar el paralelo entre su república imaginaria y la república paraguaya. Pese a que este punto es quizá el más evidente y en el que casi todos los intérpretes se han enfocado, debemos, precisamente por ello, dedicarle algunas líneas.

Al criticar la lectura de la RPG que privilegia la comparación entre los guaraníes y Platón, ya hemos adelantado esta manera de usar al filósofo griego.¹³⁹ Así que para no ser repetitivos, ahora sólo queremos reproducir un largo pasaje del texto de Orta Nadal que muestra las sugestivas hipótesis que podemos plantear si no insistimos demasiado en dicha comparación:

¹³⁸ A título de curiosidad, deseamos anotar que un siglo antes de la publicación de la RPG, fray Gaspar de Arteaga o.f.m. escribió un tratado en el que interpreta algunas acciones de los jesuitas de las reducciones de Paraguay a la luz del pensamiento político de Maquiavelo. El manuscrito de Arteaga se asemeja a la RPG en el sentido de que un texto de política, que ahora tildamos de clásico, es utilizado para interpretar un hecho relacionado con las reducciones guaraníes.

¹³⁹ Cfr. *supra*, 3.1., “Más allá del paralelo con Platón”.

*El catálogo o cuestionario que el etnógrafo moderno debe tener presente para la descripción total de una determinada cultura o sociedad, Peramás lo tuvo también. Este es el valor metodológico que asignó a las dos obras de Platón y no otro el sentido de su utilización. Peramás, con la guía del divino filósofo, se limita a exponer, objetivamente, el pensamiento platónico sobre un elemento cultural determinado y a continuación a describir la correspondiente realidad guaraníca, ya coincidan, ya se opongan, ya manifiesten semejanza lejana o cercana, y muchas veces deja las conclusiones, como él dice, a juicio del lector.*¹⁴⁰

De acuerdo con Orta Nadal, Peramás no incluyó a Platón en su obra para exponer su pensamiento, ni tampoco para encontrar puntos de comparación entre él y las misiones de los jesuitas; la única función del filósofo griego de la RPG es –según este autor– ser útil para la “descripción total”, etnográfica, de las reducciones jesuíticas-guaraníes de Paraguay. Una hipótesis como esta contrasta con las que se derivan de la lectura que confina al “Platón de Peramás” a ser un simple siervo de la estructura comparativa de la RPG.¹⁴¹

El ejemplo más grotesco de esta línea interpretativa es la infundada sugerencia de que nuestro jesuita tenía la intención manifiesta de demostrar que los misioneros jesuitas en el momento de la creación de las reducciones tenían en la cabeza las ideas políticas de Platón y que lo que hicieron con los indios guaraníes fue un intento por llevar a la práctica lo que el filósofo griego sólo había conseguido imaginar. Así la gran semejanza que existe entre la república de platónica y la guaraní quedaría perfectamente explicada en el papel. El propio Peramás *parece* dar sustento a esta interpretación cuando dice: “Mas cabe preguntar: ¿Existe tal república? ¿Existió alguna vez en el mundo? Eso es lo que nos proponemos

¹⁴⁰ Orta, *op. cit.*, p. 24. Las cursivas son nuestras.

¹⁴¹ Un autor que cae en este error es Efraín Cardozo al decir que “se muestra [en la RPG] cómo el ideal utópico de Platón se convirtió en realidad en el Paraguay en cada uno de los aspectos de la vida ciudadana”. Cardozo, *op. cit.*, p. 341. Otro caso es el de Meabe cuando escribe que: “[...] las Misiones Jesuíticas constituye un extraordinario experimento de ingeniería social de larga duración en clara sintonía con el programa platónico orientado al establecimiento de una república ideal”; y cuando agrega que: “constituye un hecho notable y quizá único en el que se relacionan de manera puntual las doctrinas de Platón con un ejemplo concreto de organización histórica; y, eso de por sí justifica su atento estudio, más allá del notorio interés que ofrecen sus informes de cara al conocimiento de ese formidable experimento de ingeniería social de las Misiones Jesuíticas”. Meabe, *op. cit.*, p. 29 y p. 1. También Caturelli sostiene algo similar. Caturelli, *op. cit.*, pp. 136-141. Nuestra opinión al respecto, como se habrá notado, es mucho más prudente; se asemeja a la de Bartomeu Meliá: “No se debe pensar, sin embargo, en influencias directas de Platón en el origen de las Reducciones, sino en concordancias y analogías entre dos formas –la platónica y la jesuítica– de organizar una sociedad igualitaria, preocupada por el bien común y regida por prácticas comunes y uniformes”. Meliá, *op. cit.*, p. 38.

investigar aquí. Y abrigamos la esperanza de poder demostrar que entre los indios guaraníes de América se realizó, *al menos aproximadamente*, la concepción política de Platón”¹⁴².

Sin embargo, esa interpretación es insostenible. En primer lugar, porque no hay razones históricas, documentales o textuales (dentro de la RPG) que justifiquen la idea de que los jesuitas se basaron en la filosofía platónica para emprender su empresa misionera. Y en segundo, porque si nos apegamos al texto de Peramás podemos percatarnos que él no sigue ciegamente la doctrina platónica, como sigue la cristiana. Para él, la “Filosofía de Cristo” es infinitamente mejor que la del filósofo griego. Más aún, si Peramás tuviese que responder a su propia invitación: “el lector juzgará si entre las normas de aquél y las prácticas de estos había *similitud o discrepancia*”¹⁴³; sin lugar a dudas, sostendría que hay entre ellas tantas semejanzas como diferencias, y que si acaso las misiones guaraníes estuvieron guiadas por algunos principios normativos, estos fueron los que se derivaban del cristianismo. *La tesis de que las reducciones fueron la realización efectiva de la moral y la política cristianas sería, en todo caso, mucho más coherente con el modo de pensar de nuestro jesuita.*¹⁴⁴

Furlong, uno de los autores más autorizados en el tema de las reducciones, ha señalado también lo errada que está dicha idea:

Aunque los jesuitas que fundaron las Reducciones de guaraníes conocían y apreciaban los escritos de Platón, inclusive sus libros *De República*, poco o nada debieron de influir las doctrinas del filósofo griego en la organización de aquellas poblaciones. Es, sin embargo, posible y hasta probable que, en el transcurso de los años, más de una de las teorías platónicas haya tenido aplicación en la práctica misionera. Algunas de las analogías son, por cierto, simple coincidencia, fruto, en uno y otro caso, [...] del buen sentido [...] sin duda, la realidad misionera estuvo más basada en tales elementos, vivos y de actualidad, que no en las disquisiciones, algo olvidadas y nada imperativas, del filósofo de la Hélade.¹⁴⁵

¹⁴² RPG, §2. Las cursivas son nuestras.

¹⁴³ RPG, §4. Las cursivas son nuestras.

¹⁴⁴ Cfr. *infra*, 4.2., II, “Costumbres cristianas” y 4.3., II, “Realización de la utopía cristiana”.

¹⁴⁵ Furlong, “Prólogo”, p. 16. Otros autores que se han percatado de la improbabilidad de dicha tesis han sido Armani y Marzal. Este simplemente escribe sin aducir razones que: “Peramás no trata de probar que los jesuitas que organizaron las reducciones guaraníes se habían inspirado en Platón”. Marzal, *op. cit.*, p. 406. Mientras que el historiador italiano argumenta que: “La reconstrucción de la analogía entre el Estado sistematizado por Platón y las ‘Reducciones’ paraguayas –aclaraba Peramás– no pretendía de todos modos demostrar la adopción por parte de los jesuitas de las doctrinas filosófica del ateniense, sino, más bien, la universalidad del buen sentido y la posibilidad del aporte de las diversas experiencias humanas al desarrollo y progreso de la disciplina de la vida social”. Alberto Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 11-12.

Platón como autoridad

Hecha la crítica a este disparate interpretativo, podemos pasar al tercer punto referente al “Platón de Peramás”. Hemos dicho que hay diferentes formas en las que aparece el filósofo griego en la RPG. Una de ellas, ya la hemos comentado ampliamente: la crítica a los “filósofos liberales”. Esta manera de usar a Platón tiene como fundamento el respeto o la admiración casi reverente que Peramás le tenía al autor de los diálogos.¹⁴⁶ Es innegable que este respeto tiende a adquirir la forma de argumentos *ad verecundiam*, tan característicos de la escolástica católica.¹⁴⁷

Marcela Suárez ha comentado con respecto al uso que hace Peramás de la figura de Horacio en las *Laudationes quinque* que:

El prestigio de la cita se extiende, en este caso, a la obra del propio Peramás como una especie de protección. La utilización que hace el jesuita del poeta augustal no apunta a la superimposición de signos en la cual un elemento toma el lugar del otro, sino más bien a la *auctoritas* como prueba para corroborar la justeza de su argumentación y autenticar así su propio texto.¹⁴⁸

Este comentario puede generalizarse a todos los autores usados por Peramás en la RPG, incluido el propio Platón. La estrategia argumentativa que Peramás implementa en las *Laudationes* con Horacio, es la misma que implementa en la RPG con Platón. Sin embargo,

¹⁴⁶ En la RPG abundan las expresiones que dan muestra de esa profunda estima que Peramás le tenía a Platón. Aquí algunos ejemplos: el “más profundo y elocuente de los filósofos griegos” (§6), “¡Razón digna del filósofo!” (§9), “Alabo, oh Platón, tu interés por la templanza” (§115), “Muestra en ello gran sabiduría, digna de un legislador” (§103), el “máximo de los filósofos” (§145), “Platón, filósofo de gran ingenio” (§324).

¹⁴⁷ Un *argumentum ad verecundiam* es un argumento de autoridad o una falacia de *magister dixit* y consiste en defender algo como verdadero por el mero hecho de citar una autoridad en la materia. (Podetti, señala atinadamente esta manera de usar a Platón, pero confunde el término latino. Él usa *ad baculum*, que es el término usado para hablar de las falacias que apelan a la fuerza o a la amenaza. Cfr. Podetti, *op. cit.*, p. 3). Son muchos los pasajes de la RPG que podemos ofrecer para dar muestra de este uso del filósofo griego. Por ejemplo: “Pero ¿qué se sigue de aquí? ¿Qué todo el que resuelve un pleito es rey? ¡Oh alma candorosa! Platón establece que toda contienda sea sometida a árbitros; y si estos dan satisfacción a ambas partes contendientes, juzga que ello es mejor y más conveniente por los ciudadanos que llevar la causa ante los jueces”. RPG, §222. En este pasaje, Peramás refuta uno de los argumentos que se argüían contra las prácticas políticas de los jesuitas apelando a la autoridad de Platón. Otro caso: “Finalmente, una demostración de que entre los guaraníes no hacía falta mayor severidad en la represión de los delitos la constituye el hecho de que aquel sistema, basado en aquella forma suave de castigos, fue observado durante siglo y medio recta y tranquilamente”. RPG, §294. Este último caso, muestra que la falacia de autoridad, no siempre es tan marcada y descarada, pues en él, Peramás justifica la necesidad de los castigos apelando a la autoridad de Platón, pero también da razones, o sea, también lo justifica racionalmente.

¹⁴⁸ Peramás, *Laudationes quinque*, p. 38n. En otro lugar dice Suárez: “La fuerza persuasiva de la *auctoritas* es muy grande debido a la validez universal de la sabiduría que encierra. Quien trasplanta un pasaje, quien cita [...] valora lo repetido no calcando sino recalando y poniendo de manifiesto una voluntad de continuidad con tenacidad casi patética”. *Ibíd.*, p. 92n.

como en la RPG hay una mayor concentración de argumentos, la cantidad de apelaciones a Platón es considerablemente más vasta.

No se crea, no obstante, que debido al respeto que nuestro jesuita tenía por el filósofo griego, aceptaba ciegamente todos los postulados de su filosofía: “hemos de convenir –dice Peramás– en que, a pesar de sus buenos deseos por encontrar la verdad, no llegó a comprender[la]”.¹⁴⁹ De hecho, una lectura atenta de la RPG permite descubrir que Peramás no sigue al pie de la letra lo que dice Platón, ni siquiera cuando lo usa con propósitos comparativos. En no pocas ocasiones, Peramás infiere de los diálogos platónicos una tesis o un principio que no aparece textualmente en ellos. Esto se debe a que en la *República* Platón no siempre prescribe leyes a seguir, y a que Peramás puede integrar a su comparación principios y leyes con mayor facilidad.¹⁵⁰

Es verdad que Peramás le da un carácter normativo a la filosofía de Platón, pero de eso no se sigue que la acepte acríticamente. La mayoría de las veces trata de dar razones que sustenten su aceptación de las tesis políticas platónicas. De la misma manera, cuando las ideas de Platón no le parecen dignas de aceptarse como criterio normativo, también busca razones para negar su utilidad normativa. El siguiente pasaje del inicio de la RPG muestra esta doble actitud para con el heleno: “¿Por qué no adoptan, entonces, aquella forma del eximio filósofo a quien Tulio denomina el más sabio de toda la Grecia? *Sé muy bien que hay en ella errores inadmisibles: lo reconozco y lo confieso. Pero contiene también cosas bellísimas y excelentes. Admitan estas y póngalas en práctica*”.¹⁵¹

Críticas a Platón

La estima que nuestro jesuita tenía por el pensamiento filosófico de Platón no le impedía criticarlo. En el texto hay varios pasajes en los que Peramás hace una crítica directa a la filosofía platónica. Inclusive, hay ocasiones en las que Peramás critica a Platón, utilizando a otros autores de igual renombre: “Aristóteles, que ciertamente no había jurado por las palabras del maestro”.¹⁵² Pese a lo atinada que Peramás considera a la filosofía platónica,

¹⁴⁹ RPG, §54.

¹⁵⁰ Por ejemplo, en la cuestión de los vestidos dice: “¿Por qué, entonces, no prescribes claramente, oh Platón, las prendas de vestir, una por una, para que siempre se conserven las mismas en la república? Probablemente porque, según consta por otras leyes que da en otro lugar, el vestir de sus ciudadanos habrá de ser sencillísimo y modestísimo”; “Por todo ello ordena Platón a sus ciudadanos el ir siempre descalzos y la cabeza descubierta. De aquí podemos colegir cuál fuera su opinión sobre el modo de vestir”. RPG, §197 y §198.

¹⁵¹ RPG, §1. Las cursivas son nuestras.

¹⁵² RPG, §82.

también juzga que contiene errores inaceptables, sea porque se oponen a los principios del cristianismo o por otras varias razones.

Si bien, no negaremos que su crítica más destacada a Platón es hecha desde su posición como católico, hay muchas otras críticas, igualmente significativas que se esgrimen desde otros criterios. *Pero de todas las objeciones y críticas que Peramás dirige al fundador de la Academia, sin duda las más importantes son las críticas pragmáticas.* En varias ocasiones nuestro jesuita juzga que, pese a la genialidad del filósofo griego, hubo momentos en los que pecó de idealista. Peramás le reprocha a Platón haber propuesto acciones políticas irrealizables o poco pragmáticas. Y es que Peramás era plenamente consciente de que las reducciones jesuitas pudieron sobrevivir tanto tiempo sólo porque los misioneros siempre consultaron las circunstancias de cada pueblo. En efecto, el pragmatismo de los jesuitas ayudó poderosamente a que las misiones guaraníes fuesen tan exitosas.¹⁵³

En el quinto capítulo de la RPG encontramos un ejemplo claro de esto con respecto a la infactible cantidad de casas propuesta por Platón para constituir la ciudad. También, en §53 se puede hallar otro ejemplo, pero esta vez, con respecto a la irrealizable sugerencia de Platón de compartir las mujeres.¹⁵⁴ Aunque el elemento de la poligamia incita a pensar que en este caso Peramás sí critica la sugerencia de Platón por atentar contra la moral cristiana. En realidad, está criticando la idea de la igualdad absoluta.¹⁵⁵

En efecto, Peramás, aun cuando defiende el sistema agrario comunitario guaraní, no admite la igualdad absoluta predicada por Platón. Para él “compartirlo todo con todos”, como sugería el filósofo griego, es un “inconsulto designo”. Tal tipo de igualdad es un error en la filosofía platónica: “El ingenio portentoso de Platón, engañado por aquel difundido proverbio griego de que ‘todo es común entre los amigos’, *χοινά φίλων*, desbarró por

¹⁵³ Esta actitud no es exclusiva de la evangelización en Paraguay, sino que es un rasgo constitutivo del proyecto misionológico de la primera Compañía de Jesús: “Los jesuitas adaptaron su proceder, con un acentuado pragmatismo, a las diferentes circunstancias, pero actuaban dentro del marco de una identidad misionera colectiva”. Bernd Hausberger, “Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)” en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015, p. 239.

¹⁵⁴ Platón, tal como señala Ímaz, ya había sido criticado en este mismo sentido por su discípulo: “Aristóteles en su *Política*, hace la crítica de la comunidad de bienes y de mujeres, es decir, de la república ideal de Platón, basándose en su irrealizabilidad o ultraterrenidad”. Eugenio Ímaz, “Topía y utopía” en Tomás Moro, Tomaso Campanella y Francis Bacon, *Utopías del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 11.

¹⁵⁵ Este tipo de com-unidad en la que piensa Platón es tan absoluta, escribe Ímaz, que en la república “hasta las mismas cosas que la naturaleza ha dado a los hombres en propiedad se hacen de alguna manera comunes a todos en la medida de lo posible, por ejemplo, los ojos, las orejas, las manos, y todos los ciudadanos se imaginan que ven, que entienden y que obran en común”. Platón citado en *Ibíd.*, pp. 34-35.

completo en los libros de *La República*".¹⁵⁶ Y: "[...] en los libros de *La República* fue demasiado lejos en su afán de hacer todas las cosas comunes, y cometió graves errores".¹⁵⁷ Nuestro jesuita es muy insistente al señalar la imposibilidad de realización de la teoría de la igualdad radical –tal como veremos más adelante cuando analicemos el pensamiento económico-filosófico de nuestro autor–.¹⁵⁸

Cristianización de Platón

Una última cuestión en torno a la interpretación que hace Peramás de Platón es su relación con el cristianismo. Ya que nuestro jesuita se autodefine como un autor cristiano que pretende apoyar todo su pensamiento en “las sagradas escrituras y en los santos padres”, su interpretación del filósofo griego necesariamente debía estar atravesada por su fe cristiana. Esta observación podría parecer demasiado obvia, y, en efecto lo es. Es evidente que si la postura filosófica de Peramás es cristiana, toda su interpretación de la filosofía del ateniense tendría que estar basada en dicha postura. Sin embargo, aun en la relación entre el cristianismo y el platonismo rastreable en la RPG, es posible establecer varios matices –tal como lo hemos hecho en toda esta sección–. De modo que no basta con decir llanamente que el “Platón de Peramás” es cristiano, puesto que en la RPG se producen diversos fenómenos ligados a esta cuestión.

Por una parte, como bien señala Meabe, “no hace falta ser demasiado perspicaz para advertir que Peramás no reproduce de manera estricta y puntual en su obra el pensamiento de Platón sino que más bien *ofrece una versión interpretada que, previamente, ha pasado por el tamiz teológico de un cristianismo de sesgo particularmente antiliberal*”.¹⁵⁹ Es un hecho que Peramás cristianiza a Platón. Pues, constantemente, nuestro jesuita re-significa algunos de los términos platónicos, llenándolos de significación cristiana. Incluso, hay pasajes en los que Platón aparece completamente cristianizado.

Sirva de ejemplo la siguiente interpretación que hace Peramás de un pasaje de la obra del ateniense. Dice Platón: “Al fundar una ciudad debemos ante todo invocar a Dios; y ojalá que invocado nos oiga, y oyéndonos nos sea propicio y dicte leyes a nuestra ciudad.

¹⁵⁶ RPG, §53.

¹⁵⁷ RPG, §42.

¹⁵⁸ Cfr. *infra*, 4.3., II, “Realización de la utopía cristiana”.

¹⁵⁹ Meabe, *op. cit.*, p. 28. Las cursivas son nuestras.

Porque Dios, que es la misma bondad, es la norma del bien”.¹⁶⁰ Sobre lo cual comenta el jesuita catalán:

Palabras son estas de Platón llenas de sabiduría. La religión –según él– debe ser estimada por encima de todo, ya que sin ella no pueden subsistir los pueblos y los Estados. La razón de ello reside en la diferencia que existe entre el hombre y la bestia; esta no adora, ni conoce, ni puede conocer al Creador y Señor de todos los seres; mientras que aquel le conoce y le debe adoración, y le adora como a Padre, Señor y Dios, de quien recibió su inteligencia y de cuya Providencia, que todo lo rige, sigue recibiendo los demás bienes.¹⁶¹

Como puede advertirse, esta interpretación está sumamente marcada por el interés de Peramás por resaltar el papel civilizatorio de la religión cristiana, asunto que le era completamente ajeno al filósofo ateniense.

Por otra parte –tal como ya hemos dicho– Peramás suele criticar a Platón por no estar completamente alineado con la religión cristiana; lo cual contrasta con los reiterados intentos de nuestro jesuita por conciliar la filosofía cristiana con la filosofía platónica. Un ejemplo de esto lo encontramos en el capítulo VII, más concretamente en los §33-§36 donde Peramás aborda frontalmente la cuestión del patente paganismo de Platón – aunque, hay que decir, en toda la RPG podemos encontrar pasajes en los que reconoce esta característica del ateniense–. En tales pasajes, Peramás se ocupa, en primer lugar, de una posible objeción a su estrategia de confrontar a Platón y los filósofos liberales. Esta objeción consistiría en que Platón, como ellos, es también impío por admitir una pluralidad de dioses. A pesar de que Peramás comprende la importancia de la objeción, confiesa que: “difícilmente puedo creer que errara Platón en este punto”. Por ello va a tratar de excusar la falla del filósofo griego, argumentando que “se dejó arrastrar por esta costumbre del vulgo”, por miedo a que se le juzgase como a su maestro Sócrates.

Según Peramás, Platón, en muchos lugares y de manera abierta, “se pronuncia por la Divinidad verdadera, llegando a demostrar en forma irrefutable, con argumentos profundos y sólidos, la existencia del DIOS MÁXIMO”.¹⁶² Lo que sucede, alega Peramás, es que Platón, como los antiguos filósofos, solía “admitir en privado, entre sí y en las escuelas, la existencia de un solo Dios: pero en público y en sus escritos profesaba el politeísmo, por temor a la plebe”. A pesar de todo, Peramás juzga ponderadas sus exhortaciones, acertados

¹⁶⁰ RPG, §19.

¹⁶¹ RPG, §19. Esta interpretación de Platón, que a nosotros nos parece tan controversial, es reproducida y aceptada por Furlong cuando habla sobre “la vida espiritual, el alma de las misiones”. Cfr. Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, p. 272.

¹⁶² RPG, §33.

sus preceptos; pues, según él, Platón estaba “influido sin duda por la doctrina de los hebreos cuyos misterios había conocido durante su peregrinación filosófica”. Esta “influencia” fue seguramente la que le permitió acercarse a varios de los principios de la “Filosofía cristiana” (*Christiana Philosophia*), por ejemplo, como cuando habla acerca de “la bondad de Dios, de la Divina Providencia, de la permisión del mal, de los deberes de las virtudes, de la inmortalidad del alma, del premio de los buenos después de la muerte, del castigo de los pecados”.¹⁶³

En segundo lugar, en aquellos parágrafos, Peramás se ocupa de una cuestión que le parece rescatable, e incluso loable, de la filosofía platónica: su rechazo a la “inclinación del alma que nos lleva a amarnos a nosotros y a nuestras cosas fuera de todo límite”. Al respecto dice Platón, en boca de Peramás, que “el que pretende llegar a ser hombre grande deberá, en primer término, no amarse a sí mismo ni a las cosas propias en forma desmedida; y, en segundo lugar, habrá de perseguir y abrazar el bien, ora lo halle en sí mismo, ora lo encuentre en los demás”. Esta segunda cuestión está nuevamente enmarcada dentro de un ataque a los filósofos liberales, pues dice: “una sola cosa no puedo pasar por alto, y que él trata con mayor dignidad y rectitud que *no pocos filósofos de estos tiempos*”.¹⁶⁴

En resumen, de acuerdo con Peramás, las semejanzas entre Platón y la “filosofía cristiana” se explican porque él logró vislumbrar lo que “la naturaleza y la recta razón nos dicta”.¹⁶⁵ *Esta estrategia conciliadora, propia de su tendencia hacia el eclecticismo, responde al interés de Peramás por demostrar a los filósofos ilustrados que uno de sus clásicos paganos, que ellos usaban libremente en sus filosofías, también podía ser usado*

¹⁶³ Cfr. RPG, §35.

¹⁶⁴ Cfr. RPG, §33-§36. Las cursivas son nuestras. Nuevamente aparece la confrontación entre la filosofía de Platón y la pseudo-filosofía de los “filósofos liberales”. Esta confrontación es más sustanciosa de lo que se puede apreciar a simple vista, pues el tema del amor propio era una constante en los debates filosófico-políticos de la época de Peramás. Él mismo nos cuenta que “los filósofos liberales, en efecto, [...] alaban sobre manera [...] el amor propio”. RPG, §37n. Otra prueba de la constancia del tema del amor propio es que en la entrada “Amor propio” de cierto diccionario de pensamientos aparecen frases de Voltaire, Fontanelle, De Meilham, La Rochefoucaud, De Levis, De Lingré, De Ségur y Rousseau –todos ellos contemporáneos de Peramás–. Cfr. Gustavo de Lartigue, *Diccionario de pensamientos sublimes y sentenciosos extractado de los moralistas, legisladores, estadistas, escritores y publicistas; tanto de la antigüedad, como de la edad media y de nuestros días*, Cádiz, Imprenta Gaditana de D. Esteban Picardo, 1840, pp. 17-18.

¹⁶⁵ Sin embargo, –tenemos que insistir– Peramás no acepta, ni puede aceptar, la semejanza total de la filosofía platónica con la religión cristiana. Para él, el “buen tino” de Platón en la interpretación de la ley natural tiene fallos: “Pero no hay precepto natural que diga que todos somos iguales, ni Dios exigió semejante cosa para el buen gobierno de los pueblos. Es más al dividir la tierra prometida quiso que la división se hiciese con toda diligencia y precisión por medio de la cinta medidora”. RPG, §318.

por la filosofía cristiana. Así, el filósofo griego –quien, de hecho, no tuvo contacto con el cristianismo–, estaría más cerca de la verdadera filosofía emanada de la religión, que esos filósofos que habiendo tenido contacto con él, se empeñan neciamente en eliminarlo de sus teorías filosóficas. Ahora bien, estos intentos de sintonizar al platonismo con el cristianismo, no tienen por qué sorprender a nadie, pues han sido una práctica constante dentro de la larga historia de la teología cristiana –católica y no católica–. (Un ejemplo paradigmático de esto son los escritos de Agustín de Hipona). Peramás es sólo una manifestación más de esta historia.

Para finalizar la sección deseamos reproducir dos pasajes del “Apóstrofe a los filósofos liberales” en los que el propio Peramás habla de dicha historia. En ambos, relata el viaje que hizo el apóstol Pedro a la península balcánica para predicar el evangelio. Dice a la letra:

Súpongamos que Pedro, cuando pobre, mal vestido y descalzo entró en Roma, hubiese comenzado a tratar de persuadir públicamente a los Patricios, Senadores, Ediles, Tribunos, militares y hasta al mismo Emperador, a que, abolidos los títulos honoríficos, arrancados los linderos de los predios, y haciendo un montón con las riquezas y bienes familiares, las repartiesen todas con los plebeyos y viviesen todos en perfecta igualdad. ¿Qué hubiera sucedido? Si esto lo hubiese propuesto Pedro de buenas a primeras, el Senado y el Pueblo Romano hubieran creído que les había llegado desde Grecia un discípulo de Platón, y lo hubiesen embarcado para Creta, después de injurarlo de palabra, dado que aquel había excogitado su República para los cretenses, no para los Quirites.¹⁶⁶

El mismo Apóstol, predicando en cierta ocasión en Atenas los misterios de la Religión a los patricios de aquella república [...]. Pero no les dijo nada sobre la comunidad de bienes, que sabía muy bien era ya practicada por la piadosa comunidad de los fieles en Jerusalén; y eso que hablaba a los Areopagitas, a quienes tal práctica no podía extrañar, por cuanto sabían muy bien que Platón, su conciudadano, había recomendado con encarecimiento la igualdad de bienes.¹⁶⁷

Con esto queda patente que Peramás encuentra cierta similitud entre la doctrina de Platón y los preceptos de Cristo predicados por sus discípulos. Pero también –y quizá esto sea más importante– en la primera cita, nuestro jesuita nos revela que él considera que la doctrina platónica fue pensada exclusivamente para los atenienses y no para otros pueblos. La consecuencia de esto tiene gran alcance: *para Peramás la filosofía platónica no es universalizable, como lo es el cristianismo, pues su constitución misma se lo impide.* Así, resulta imposible que en las reducciones guaraníes se haya realizado la república platónica que fue pensada para que los atenienses la realizaran. De modo que las reducciones sólo

¹⁶⁶ RPG, §317.

¹⁶⁷ RPG, §321.

podieron ser la realización de los principios del cristianismo que, según la postura de nuestro autor, sí fue predicado para todos los pueblos del mundo.¹⁶⁸

Platón y el pensamiento filosófico de Peramás

Desde nuestro punto de vista, lo filosófico de la RPG no está dado por la presencia del insigne filósofo y de su filosofía. La manera de usar la filosofía platónica de Peramás responde a un interés mucho más auténtico y legítimo. *Es el hecho de que Peramás se haya ocupado de pensar filosóficamente una realidad específica, y no el que se haya adscrito a esta o aquella filosofía –como la platónica o como la cristiana– lo que nos hace tildarlo de filósofo.* Es decir, su pensamiento filosófico no se reduce al uso que hace del pensamiento filosófico-político del filósofo griego. Su quehacer filosófico nada o muy poco tiene que ver con el uso que Peramás hace de Platón. A nuestro juicio, la reflexión filosófica de Peramás más interesante no está en la interpretación y uso de la filosofía política de Platón. Si así lo hubiéramos creído desde el inicio no habríamos tenido razones suficientes para dedicarle una tesis a la RPG. *Su quehacer filosófico consiste en haber pensado un aspecto de su realidad: las reducciones.*

En este sentido, coincidimos con la idea ya mencionada de Orta Nadal de que la única función del filósofo griego en la RPG es *ser útil* para la “descripción total”, etnográfica, de las reducciones jesuíticas-guaraníes de Paraguay. Así planteadas las cosas, podemos decir que el uso que Peramás le da a Platón es filosófico, auténticamente filosófico. Por esta razón, *el sentido de la RPG está configurado a partir de una terna de elementos: no sólo comprende a Peramás y a las reducciones (al sujeto y al objeto), sino también a Platón, que funge como mediación entre el objeto de estudio y el pensador que lo interpreta.*

De hecho, la utilización de Platón para la comprensión de la realidad americana era una estrategia bastante frecuente entre los autores del periodo colonial. Se recurría al antiguo filósofo como se recurría a la Biblia o a escritos de otros reconocidos autores, como una forma de explicar lo desconocido a través de lo conocido. Sobre el uso de Platón, escribe acertadamente Furlong que “Vasco de Quiroga en Méjico, el Inca Garcilaso en Perú, el poeta argentino Luis de Tejeda, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, estuvieron influenciados por las doctrinas platónicas, aunque el primero más recibió a través de Tomás

¹⁶⁸ Esto *aparentemente* contrasta con su opinión sobre la imposibilidad de instaurar una organización semejante a la guaraní en el continente europeo. Cfr. *infra*, 4.3., II, “Condiciones para la realización de la comunidad de bienes”.

Moro, el segundo gracias a León Hebreo y el tercero por Pico de la Mirándola”.¹⁶⁹ *En este sentido, el texto de Peramás puede ser ubicado en esta tradición americanista que se sirvió del fundador de la Academia para pensar la realidad americana. La RPG es otro capítulo de la historia de Platón y del platonismo en nuestro continente.*

¹⁶⁹ Furlong citado en Jalif de Bertranou, *op. cit.*, p. 68. Más específicamente, Jalif de Bertranou ha demostrado que “el interés por el pensamiento platónico y neoplatónico [...] ha acompañado a los escritores argentinos [...] [y] ha servido para pensar aspectos de la vida rioplatense con esas categorías clásicas”. *Ibid.*, p. 65. El estudio de esta autora nos permite suponer que usar a Platón era una estrategia más o menos común en el ambiente intelectual argentino colonial (que abarca desde luego al paraguayo según la antigua división política).

CAPÍTULO 4

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE PERAMÁS

4.1. Pensamiento histórico-filosófico

En esta sección nos ocupamos de uno de los pasajes más interesantes y sugerentes de la RPG, en el cual Peramás escribe sobre el origen de los pueblos y el progreso de las artes. Nos referimos a los capítulos XVI y XVII (§129-§165), cuyos títulos son *De artium progressu* y *De populorum origine*. Nuestra hipótesis de lectura es que este par de capítulos deben leerse con relativa independencia; pues, eso permite rastrear la reflexión filosófica sobre la historia que el jesuita catalán desarrolla implícitamente a lo largo de todo la RPG. Una lectura de este tipo hace de este par de capítulos la manifestación más explícita de dicha reflexión.

I. Dos capítulos independientes

La manera de leer dichos capítulos de la RPG que proponemos contrasta, nuevamente, con la lectura que han hecho los intérpretes contemporáneos de Peramás; pues, en sus análisis de la RPG, o bien, les han dado poca importancia, o la poca importancia que les han reconocido ha sido eclipsada por la comparación. Aunque, hemos de señalar que Ramiro Podetti es quizá la excepción más grande de esta tendencia hermenéutica; ya que, en su comentario a la RPG, hace una lectura muy similar a la nuestra. Aunque, el análisis exclusivamente “intra-textual” que realiza no le permite vislumbrar toda la importancia de dicha lectura. Dice:

He dejado para el final del análisis de la comparación al capítulo XVII, “Origen de los pueblos”, porque *merece una consideración aparte*, ya que el parangón no se establece aquí desde costumbres o instituciones, sino desde una interpretación del origen de la vida urbana, que Peramás extrae muy libremente de Platón, Tácito y la Biblia. *Es decir, se trata de una breve incursión por la Filosofía de la Historia*, aunque en conexión con la perspectiva principal del libro, que es más bien la filosofía política.¹

¹ Cfr. Podetti, *op. cit.*, p. 16. Las cursivas son nuestras.

Las razones que tenemos para leer los capítulos sobre el desarrollo de las artes y sobre el origen de los pueblos como una reflexión filosófica sobre la historia o sobre la condición histórica de los pueblos son básicamente dos.

La primera razón es que Peramás, como el buen escritor que es, tiene la cortesía de indicarle al lector cuando se desvía y cuando retoma el hilo conductor de sus textos. Por ejemplo, dice al inicio del capítulo XVI: “Permítaseme hacer aquí una *digresión* un poco larga, ya que tratamos un asunto de capital interés para el escritor de temas americanos”.² También concluye el capítulo XVII con las siguientes palabras: “Pero *volvamos* a Platón y a los guaraníes que, al indagar el origen de los pueblos, nos dieron pie para extendernos más largamente en esta materia”.³ De este par de enunciados podemos concluir que Peramás concebía este par de capítulos separados del hilo argumental principal de la RPG.

La segunda razón, tiene que ver con el contenido temático de dichos capítulos. Resulta que en ellos, Peramás hace unos pequeños, pero significativos, cambios en su método de exposición. De hecho, podríamos decir que en esos capítulos se rompe la estructura argumental del texto; es decir, se interrumpe el hilo expositivo en el que se compara el ordenamiento social de las reducciones guaraníes con el pensamiento filosófico-político de Platón.

Aunque, visto de otra manera, también podríamos decir que estas dos secciones continúan siendo una comparación en la cual los objetos a comparar cambian. Por una parte, Peramás amplía su objeto de estudio, deja de hablar exclusivamente de los guaraníes, para hablar de todos los pueblos indígenas americanos. Y, por otra, continúa utilizando la filosofía platónica, pero ya no en su dimensión política, sino en la histórica.⁴ Por ello, en este par de capítulos, Peramás abandona los diálogos de filosofía política como *La República* y *Las leyes*, para hacer uso del *Timeo* y del *Critias*. Este cambio de “herramienta” se debe a que el jesuita catalán necesitaba exponer el relato mítico platónico sobre el origen de los pueblos para hablar de la historia de la humanidad americana.⁵

² RPG, §129. Las cursivas son nuestras.

³ RPG, §165. Las cursivas son nuestras.

⁴ Esta distinción de la filosofía platónica la hacemos a partir del uso y sentido que le da Peramás, no a partir de la filosofía platónica misma.

⁵ Hemos de decir que este par de diálogos, de acuerdo con los estudiosos de la obra platónica, guardan una estrecha relación, por su temática y por su cronología dramática, con *La República*. ¿Peramás habrá sido consiente de esa relación? Dejamos abierta la cuestión. Cfr. María Ángeles Durán y Francisco Lisi, “Introducción” en Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 127-150 y 265-271.

Consideramos necesario atender la importante cuestión del modo en cómo Peramás interpreta ese par de diálogos platónicos, o sea, la cuestión del estatuto que les da a dichos diálogos; pues, de lo contrario, no haríamos una interpretación adecuada de la RPG.

Presagios del descubrimiento

Nuestro jesuita recurre a esos diálogos platónicos porque en ellos, el filósofo griego habla de la Atlántida. Peramás, como muchos otros escritores, intentó interpretar el mito de la Atlántida como un relato que “presagia el descubrimiento de América”. Ya en 1777 había mencionado la Atlántida: 1) lo menciona al final del primer libro de su *De Invento Novo Orbe*, donde le dedica un “himno a las ignotas y fabulosas tierras de Atlántida”⁶; y 2) lo menciona en el Libro II (versos 59-68) del mismo poema, donde relata cómo “the fleet continues its journey past Tenerife and then over the lost city of Atlantis, which the men espy shimmering on the seabed below”.⁷ Este par de menciones llevaron a Caturelli a decir que: “El descubrimiento de América, para Peramás, está íntimamente ligado al mito platónico de la Atlántida”.⁸

No se crea que Peramás fue muy original o muy extravagante al interpretar el mito platónico de esa manera; ya que identificar o asemejar la Atlántida –una tierra extremadamente rica y abundante, frente a las Columnas de Hércules, que desapareció por el orgullo de sus habitantes– con el Nuevo Mundo se había convertido en una práctica bastante común desde que en el siglo XV se abriera la posibilidad de navegar “*plus ultra*”. Esta interpretación ya era popular, por ejemplo, en 1590, año en el que el jesuita José de Acosta publicó su *Historia natural y moral de las Indias*.⁹

Resulta incuestionable que Platón no pudo haber pensado en el Nuevo Mundo cuando escribió sus diálogos; por lo que es poco probable que nuestro jesuita haya sido tan ingenuo como para ignorar este hecho. Y sin embargo, las palabras que utiliza, parecen sugerir lo contrario. Peramás presenta a Platón como un autor que logró “presentir” la existencia del continente americano:

⁶ Furlong, “El autor de las *Laudationes quinque...*”, p. 28.

⁷ Feile, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II...”, p. 26.

⁸ Caturelli, *op. cit.*, p. 135.

⁹ Véase especialmente los capítulos XII y XXII del Libro Primero, titulados respectivamente “Qué sintió Platón de esta India occidental” y “Que no pasó el linaje de indios por la isla Atlántida, como algunos imaginan”, en los que Acosta expone y critica dicha interpretación. No es descabellado suponer que Peramás haya sacado la idea de comparar la Atlántida de Platón con el Nuevo Mundo, pues –tal como hemos visto en el primer capítulo– él conocía la *Historia* del padre Acosta.

A juicio de los eruditos háyanse en estos libros [el *Timeo* y el *Critias*] algunos vestigios concretos de América, ya sea que en ellos refiera Platón lo que oyó de los antiguos, o exponga simples conjeturas [*sive prisca historia, sive prudenti conjetura*]: tanta es la correspondencia de lo allí narrado con lo descubierto posteriormente.¹⁰

Desde nuestro punto de vista, esta aparente ingenuidad de nuestro autor se explica por su empeño en conceder autoridad a Platón para convertirlo en un arma que le permitiese criticar a los filósofos secularizados.¹¹ Si lo que le interesaba a Peramás era explicar la historia de los pueblos americanos pudo haber prescindido de los textos platónicos y remitirse únicamente a las escrituras y a la Biblia, tal como lo había hecho en su poema épico o tal como lo habían hecho muchos escritores antes que él, iniciando con el propio Colón. En efecto, “el descubrimiento de América –señala Alicia Mayer– había hecho que los tratadistas reconocieran viejas teorías bíblicas e historiográficas sacadas de las profecías de Daniel, los libros de Polibio, de Hesiodo y de Ovidio”.¹² Otros autores antiguos que supuestamente dieron noticia sobre el Nuevo Mundo fueron: Aristóteles, Esdras, Estrabón y Séneca.¹³ Incluso, el propio Peramás en su *De invento Novo Orbe* usó como epígrafes a Isaías 60: 9; Isaías 18: 2; y Malaquías 1: 11, todos ellos pasajes bíblicos que pueden ser interpretados como anunciadores del Nuevo Mundo.

Aunque Peramás haya recurrido a Platón para explicar el origen y el desarrollo del continente americano nos muestra, nuevamente, su esfuerzo deliberado por utilizar al filósofo pagano para discutir con los *philosophes*, esto no significa que el jesuita haya interpretado secularmente los textos platónicos. Todo lo contrario, también en este par de capítulos de la RPG, Peramás hace una especie de hibridación entre su postura cristiana y el instrumento filosófico pagano que utiliza.

Más adelante veremos que la visión de la historia de Peramás resulta, en cierto grado, “novedosa” con respecto a la tradición católica que le precede o, dicho de otra manera, que su comprensión histórica de los pueblos se asemeja mucho a la visión histórica de la

¹⁰ RPG, §142.

¹¹ Esta manera de usar a Platón ya estaba presente en su poema épico, en el que “canta el descubrimiento y evoca, junto con el nombre de Colón, el mito recogido por Platón. Describe el épico viaje del Almirante, los primeros años de la conquista y muestra la fecundación (y fundación) de América por el cristianismo de los Reyes Católicos. El Nuevo Mundo fue asumido por las tres virtudes teologales [fe, esperanza y caridad]”. Caturelli, *op. cit.*, p. 135.

¹² Alicia Mayer, “El Plan Divino para incorporar a los indios de América: del mesianismo a la misión en Juan de Torquemada” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 20, 2015, p. 14.

¹³ Cfr. Beatriz Fernández, *La utopía de América: Teoría, leyes, experimentos*, Barcelona, Anthropos/Centro de estudios constitucionales, 1992, pp. 46-50.

realidad que comienza a gestarse a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Pero, pese a los aspectos “novedosos” de su concepción de la historia, Peramás siempre procuró anclarla a los textos sagrados. Su reflexión histórica tiene una fuerte relación con las Sagradas Escrituras que el uso de Platón no contradice en lo absoluto.¹⁴ De hecho, el jesuita catalán llega a confesar su asombro por la *sublime y extraordinaria concordancia que existe entre las afirmaciones del máximo de los filósofos y lo que dicen los Sagrados Libros*.¹⁵

Desde luego esta operación discursiva (usar a Platón y usar las escrituras, simultáneamente) aparentemente contradictoria no es exclusiva de nuestro jesuita: *la exegesis bíblica recurrió a Platón para dar sentido al continente americano desde el descubrimiento mismo de América; puesto que, con este hallazgo se inauguró la problemática sobre la ubicación del Nuevo Mundo dentro de la cosmología cristiana medieval. Así lo hace nuestro autor, quien sin hacer mención de las escrituras, sólo recurriendo al mito del diluvio platónico consigue introducir a América en la historia sagrada –en la que también se habla del diluvio universal–.*

II. Relato histórico

A continuación exponemos el relato o la narración histórica que hace Peramás sobre el proceso de desarrollo de los pueblos y el desarrollo de las artes. Los cuales son procesos paralelos, pues nuestro jesuita considera que las habilidades artísticas de los pueblos, o mejor, sus habilidades técnicas, son un criterio adecuado para medir su grado de civilización. Posteriormente, haremos varias reflexiones en torno a la visión de la historia de Peramás presupuesta (puesta antes y debajo de) en su narración mítico-histórica. Estas reflexiones tienen como objetivo desentrañar los elementos filosóficos que sostienen su relato. Pero, para que estos puedan comprenderse a cabalidad es necesario exponer fielmente el contenido del texto original.

¹⁴ Por ejemplo, cuando Peramás expone su relato sobre el desarrollo de los pueblos, inserta el siguiente pasaje bíblico para justificar una de sus afirmaciones: “No faltaba el hierro ni el bronce a los hebreos en tiempos del rey Saúl; sin embargo, cuando fueron reducidos por los victoriosos filisteos a la angustiada situación de ‘no hallarse un solo herrero en toda la tierra de Israel’, carecían de instrumentos aptos para el campo, pues ‘se habían embotado los filos de los arados, de los azadones, de los tridentes y de las hachas’. Y en lo que se refiere a la guerra, estaban tan desprevenidos que de ellos se dice: ‘no se encontró espada ni lanza entre todo el pueblo’”. Cfr. RPG, § 150. Los pasajes bíblicos a los que se refiere son: Reyes, XIII, 16, 21-22.

¹⁵ Cfr. RPG, § 145.

Historia científico-religiosa

Para nuestro jesuita, la historia tiene dos rasgos constitutivos: uno católico y otro científico. La historia científica, basada en hechos empíricamente comprobables, y la historia católica, basada en los textos bíblicos, se presentan de manera conjunta en la RPG, y son proyectadas también en la obra de Platón. De acuerdo con Peramás, este describió en sus textos el verdadero proceso histórico-providencial, empírica y teológicamente comprobable, de los pueblos.

Son varios los pasajes en los que Peramás expresa su opinión positiva sobre el relato mítico-histórico de los diálogos platónicos. Escribe, por ejemplo:

Al leer las sabias palabras de Platón sobre el origen y formación de los pueblos, figúraseme como un testigo casi presencial de lo que ocurrió, después del Diluvio, a los primeros hombres que desde el Viejo Mundo emigraron a América. Describe, sin duda, con más visos de verdad el Nuevo Mundo en este pasaje, que cuando refiere lo que le contaron los sacerdotes egipcios sobre la gran Atlántida, situada más allá del Estrecho de Hércules, deteniéndose en describir la vida y costumbres de los habitantes del otro lado del mar.¹⁶

Y más adelante expresa lo siguiente:

Creo percibir con toda claridad, en estas frases conjeturales o narrativas [sive divinatione, sive discriptione] de Platón, las costumbres y el género de vida de los primeros pobladores del Nuevo Mundo.

Veo todo esto, y comprendo que cuanto dice Platón puede muy bien aplicarse a los pueblos americanos [Haec video, & intelligo placita Platonis optime convenire Americanis gentibus].

Y no solamente esto; veo también y me llena de asombro algo mucho más sublime: la extraordinaria concordancia que existe entre las afirmaciones del máximo de los filósofos y lo que acerca de los hijos de Noé –Sem, Cam y Jafet– nos dicen los Sagrados Libros. En estos se refiere que, después del Diluvio, vivieron largo tiempo bajo la autoridad paterna mientras se iban multiplicando sus descendientes.¹⁷

Momento originario

El relato histórico que nos cuenta Peramás está conformado por dos periodos bien diferenciados y divididos por un acontecimiento específico. En el primero de ellos –que abarca la mayor parte de los dos capítulos que estamos analizando– habla sobre el grado de civilización que tenían los pueblos americanos (y los guaraníes en específico) antes del descubrimiento y la evangelización. Y en el segundo de ellos –que apenas se menciona en

¹⁶ RPG, §141. Las cursivas son nuestras. Aquí nuestro autor se refiere al pasaje 20d-26e del *Timeo*, en el cual Critias relata la historia sobre la Atlántida que el sabio Solón había escuchado en Egipto.

¹⁷ RPG, §143, §144 y §145. Todas las cursivas son nuestras. Nótese bien: Nuestro autor es sumamente cuidadoso con el uso de sus palabras. Peramás no llega a afirmar categóricamente que Platón estaba en lo cierto, sino que se limita a plantearlo como una posibilidad, como una hipótesis.

dichos capítulos, pero que está expuesto a lo largo de toda la RPG—relata el grado de civilización alcanzado por los indios (y por los guaraníes en específico) después de haber sido evangelizados. Estas dos etapas de la historia de los pueblos americanos están separadas por el “momento originario” en el que el misionero tiene contacto con el líder indígena o guaraní. Para el autor de la RPG hay un punto concreto, cronológicamente ubicable, en el que inicia el “Estado Guaraní”, (esta idea no debe subestimarse).

De acuerdo con Peramás, “hubo un tiempo en el que todo el género humano se extinguió” a causa de una gran catástrofe natural como un terremoto, un diluvio o un incendio. A este desastre sólo sobrevivieron los pastores gracias a “la excelsitud de las montañas”; sin embargo, “el lujo, el gusto en el vestir y la casi totalidad de las artes desaparecieron”. Esto mismo le sucedió a los habitantes del Nuevo Mundo, quienes “desconocían toda clase de arte y ni siquiera estaban en condiciones de poderlas cultivar”; ya que el cobre, el hierro y todos los demás metales se perdieron.¹⁸

No obstante, esta desgracia trajo consecuencias positivas para la vida de los sobrevivientes de la humanidad. Desaparecieron todos los conflictos bélicos, las sediciones y los tumultos; así como, toda “causa de discordia relacionada con la comida, la vivienda o alguna otra ventaja de la vida frugal”. Consiguieron vivir amándose entre sí, ya que, siendo tan reducidos en número, “la producción de los campos y las bayas y frutos de la selva alcanzaban ampliamente”.¹⁹

Los supervivientes “si no quedaron muy pobres, tampoco pudieron llegar a ser muy ricos, ya que no tenían ni oro ni plata ni piedras preciosas”. Como no había “excesiva riqueza ni apremios de la miseria”, las ofensas, injurias, emulaciones o envidias fomentadas por la esperanza de un lucro desorbitado no tenían cabida. Por lo que “aquella pequeña grey” tenía costumbres buenas y honestas; así como, una vida sencilla, pacífica, tranquila y justa. No existían en ella ciudadanos injustos y avaros que perturbasen la paz y pusiesen en peligro los bienes de los demás.²⁰

¹⁸ Cfr. RPG, §129. La ausencia de hierro en algunos pueblos indígenas siempre llamó la atención de los cronistas, incluido el mismo Colón. Cfr. Esteve, *op. cit.*, p. 10. Este tema aparece en la RPG para describir un aspecto del “objeto de estudio” de Peramás: “los guaraníes en un tiempo crecieron de cobre, no tuvieron hierro, nada de plomo ni de estaño”. RPG, §136.

¹⁹ Cfr. RPG, §132.

²⁰ Cfr. RPG, §134. “Sin metales”, “sin guerra”, “sin codicia por el oro”; al respecto de estas características señala Esteve Barba: “El primitivismo de los habitantes de las Indias sugiere desde el primer momento a los historiadores el recuerdo de la Edad de Oro más o menos fundido con el de la dicha paradisiaca de nuestros

Estos pueblos vivían aislados y se gobernaban por sí mismos, mediante las costumbres heredadas de sus mayores; ya que, no contaban con “tablas de derecho escrito”, es decir, con leyes positivas. Pero esto no les impedía alcanzar “un *régimen equitativo, basado en principio de rectitud y de orden*”. Solían constituir como jefe a uno de los más ancianos, a quien todo el pueblo aceptaba: “Los hijos, como esas bandadas de aves en las que unas vuelan y otras recogen la comida, siguen espontáneamente a aquel jefe, y teniendo su voluntad como ley, reverencian honrada y respetuosamente el gobierno paterno, que es el más justo de todos los gobiernos”.²¹

Estos sobrevivientes “poco a poco fueron afluyendo a un solo lugar y, poco a poco se fue formando una multitud numerosa”. Como tenían la necesidad de ayudarse y defenderse mutuamente surgió una nueva comunidad, conformada de tribus con tendencias y prácticas semejantes. Sin embargo, cada tribu conservó sus propios jefes y sus propias costumbres. Para que estas diferencias no causaran pugnas al interior de la nueva comunidad, se reunió un consejo general para nombrar algunos árbitros. A estos se les delegó la tarea de examinar las costumbres de todas las tribus y elegir “las más aptas para el bien común”. De este modo las costumbres adquirieron fuerza de ley y con ello nació el derecho común.²²

Proceso histórico

Después de esto Peramás narra, como si fuese testigo presencial, cómo la recién formada comunidad fue ganando prosperidad: “Veo crecer más tarde el número de los indígenas al multiplicarse paulatinamente las familias, y elegir *-de común acuerdo-* a alguno de los principales para que gobernase toda la tribu con el título de cacique”.²³ Y continúa: “Veo ya

primeros padres y el estado de inocencia de la primitiva humanidad”. Esteve, *op. cit.*, p. 10. La Edad de oro es uno de los mitos más recurrentes en la historia del pensamiento utópico de occidente, presente también en las primeras construcciones imaginarias del Nuevo Mundo. Cfr. Fernando Ainsa, “De la Edad de Oro a El Dorado” en *De la Edad de Oro al Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 81-130.

²¹ Cfr. RPG, §134. Las cursivas son nuestras. La defensa del paternalismo que hace Peramás es, como veremos, un rasgo constitutivo de su pensamiento político-filosófico. Cfr. *infra*, 4.2., II, “Paternalismo jesuita”.

²² Cfr. RPG, §139 y §140.

²³ RPG, §144. Las cursivas son nuestras. Esta breve cita *sugiere* que Peramás seguía la doctrina filosófico-política de Francisco Suárez según la cual antes de la elección que hace el pueblo de su forma de gobierno, ya hay una organización política más “rudimentaria”. Dicho sea de paso, esta teoría sobre el “pacto social” es muy distinta, y cronológicamente anterior, a la de Rousseau o a la de los filósofos liberales (en sentido estricto, no en el de Peramás). Además de esto, no sería superfluo señalar aquí que la utilización de la palabra “cacique” por parte de Peramás es, como la de la gran mayoría de cronistas y escritores de la época, equivocada. Como es sabido, este término hacía referencia a los jefes de las comunidades taínas de las Antillas con los que se encontraron los primeros colonizadores y fue utilizado acriticamente para designar a

a un pueblo fuerte, capaz de mirar por sí y obrar independientemente, *como los actuales pampas del Paraguay, los guaicurúes, los tobas, los mocobíes, abipones, mbayás y muchos otros*. Agrupados en tribus y divididos en tiendas para su propia defensa”.²⁴

Luego, Peramás relata cómo el ingenio de los indios hizo posible el avance de las artes, pese a que no conocieron los metales. Este avance fue mínimo, ya que “la fuerza del ingenio” no es capaz de suplir el potencial de los “instrumentos necesarios para el trabajo”. De acuerdo con nuestro jesuita “aun [en] la misma Europa, antes que se conocieran ciertos instrumentos especiales, fue menor la elegancia y esplendor de las obras de arte”. Y pone el ejemplo de la náutica y la astronomía que no tuvieron muchos progresos antes de que se usase la brújula y el telescopio; pero una vez que se comenzaron a utilizar, “se abrieron ante nosotros [los europeos] nuevos mares, nuevos cielos, y tierra nueva”.²⁵

Y para terminar su relato comenta que los pueblos mexicanos y peruanos tenían yacimientos de cobre, oro y plata, lo cual les permitió tener instrumentos de trabajo mucho antes de la llegada de los europeos. Las artes que consiguieron desarrollar pudieron ser admiradas, “no sólo por los conquistadores españoles, sino también por los escritores franceses Bourgeois, La Condamine y otros, si bien estos sólo pudieron ver las reliquias de obras antiguas”.²⁶ Y para terminar esta parte de su exposición histórica, Peramás señala

toda autoridad política indígena, independientemente de la diversidad político-cultural. Este uso incorrecto demuestra el poco conocimiento de los colonizadores, incluyendo a Peramás, de los pueblos indígenas que habitaban la región; y es al mismo tiempo un ejercicio epistemológico colonizador. En el caso guaraní, Peramás debió –porque tenía los elementos para hacerlo– escribir, en lugar de cacique: *pa’i*, que hacía referencia al líder civil de los guaraníes (este se diferenciaba del *karai*, que era el líder religioso).

²⁴ RPG, §144. Las cursivas son nuestras. Hay varias cosas que debemos comentar con respecto a esta cita. En primer lugar, nótese que es una muestra más de la “ampliación del objeto de estudio” pues en ellas habla de distintos pueblos de la región. En segundo lugar, hay que confesar que nos resulta muy sugestivo que existan ocasiones fugaces como esta en las que Peramás acepte el poderío y la autonomía de algunos pueblos no colonizados, ni evangelizados, que convivían con los guaraníes reducidos. Y en tercer lugar, queremos apuntar, como información complementaria, que los misioneros jesuitas que laboraban en el continente americano tenían un amplio conocimiento de los distintos grupos indígenas (“bárbaros”) que habitaban en sus respectivas provincias. Tal era el caso particular de los misioneros paraguayos y de nuestro jesuita catalán. En *De vita et moribus sex sacerdotum paraguayorum*, Peramás muestra que conoce, al menos de nombre, a varios de los grupos indígenas de su provincia como los Abipones, Ataralas, Aucaces, Charrúas, Chiquitos, Chiriguano, Churupies, Guanas, Guaraníes, Guaycurús, Guaypurús, Guehuenches, Joaquimitas, Lules, Lulús, Mbayas, Malbalas, Mataguayos, Mataguayos, Mayas, Mocovíes, Moxos, omoampas, Opoles, Pampas, Paisanes, Puelches, Teheulches, Tobas, Toteles, Vacaa, Vilelas y Yoconameas.

²⁵ Cfr. RPG, §147. La idea del trabajo del metal como un proceso civilizatorio de América aparece también en el *De invento Novo Orbe*. Cfr. Arbo y Laird, *op. cit.*, p. 14.

²⁶ Cfr. RPG, §148. Este pasaje también merece un par de observaciones. Primeramente, hay que señalar que Peramás puede hablar de los antiguos mexicanos y peruanos gracias a lo que hemos denominado “expansión del objeto de estudio” que incluye a todos los pueblos amerindios. Segundamente, es destacable que nuestro jesuita vuelve a apelar a la observación de otros personajes para que no se piense que lo que está diciendo lo

que: “no basta la abundancia del hierro para civilizar a los pueblos y fomentar las artes, si faltan los artífices”.²⁷

La república guaraní

Una vez terminado este relato de carácter general, que atañe a *toda* la humanidad y a *todos* los pueblos americanos, Peramás vuelve a hablar de los guaraníes. Y para ello reproduce un largo pasaje de la obra de Maffei que aborda el tema de los guaraníes brasileños.²⁸ Comienza esta segunda parte de su relato con la descripción de los pueblos guaraníes en su etapa pre-evangélica. Y dice: “Únicamente conocen algo de Noé y del Diluvio, de acuerdo a una vaga tradición recibida de sus mayores, por lo que es probable que después de aquella extinción de los hombres que Dios provocó no hubo contacto ulterior entre estas gentes y las de nuestro continente”.²⁹

ha inventado él mismo (no se olvide que nuestro autor apela recurrentemente a la experiencia empírica como criterio de verdad del conocimiento).

²⁷ RPG, §150. Resulta sumamente interesante lo que Peramás concluye de la comparación entre el desarrollo o progreso técnico/artístico en América con el que se dio en Europa, pero no lo expondremos aquí. Preferimos exponer las conclusiones a las que llega para cuando sean más pertinentes dentro de nuestra argumentación. Cfr. *infra*, 4.1., III, “Historias análogas”.

²⁸ Es curioso que Peramás haya recurrido a Maffei y a su descripción del proceso por el cual se crearon las reducciones en Brasil para hablar de todas las reducciones. Peramás parece sostener, por momentos, que el proceso fue similar en todas las reducciones y que los acontecimientos de Brasil pueden servir como modelo para describirlas a todas. Ahora, es necesario preguntarnos por qué no recurrió a la *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya, obra que él conocía, para hablar de este mismo tema; sin duda este texto le pudo haber servido tanto como el texto de Maffei. La razón que nosotros encontramos es que Peramás pretendía pensar en todo el proyecto misionológico de la Compañía de Jesús llevado a cabo a lo largo y ancho del continente americano, pues fue Brasil el primer lugar al cual llegaron los misioneros jesuitas en 1549. Para saber más acerca de dicho proyecto recomendamos la lectura de Manuel Marzal, “La misionología jesuítica colonial” en *op. cit.*, tomo II, pp. 587-767.

²⁹ RPG, §154. He aquí otro pasaje parecido: “[...] Dios, Ser infinito y supremo, cuyo nombre conocían pero de cuya infinita majestad, sabiduría y justicia nada sabían [...]”. RPG, §159. Estos dos pequeños comentarios de Peramás nos recuerdan mucho a la popular leyenda de la evangelización hecha por Tomás Apostol antes de la llegada de los europeos a tierras americanas. Esta leyenda tenía como objetivo incluir a los pueblos americanos dentro de la historia, que en aquella época era entendida por todos los historiadores cristianos como la historia de la salvación. Cfr. Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel” en *Historia mexicana*, vol. 26, núm. 1, julio-septiembre, 1976, p. 23. Además, vale la pena comentar que dicha leyenda tiene su más famosa formulación en el sermón guadalupano de fray Servando Teresa de Mier; pero el origen y la historia de su uso es mucho más antigua y amplia: “La leyenda de la venida del apóstol Tomás surgió, al parecer, de las noticias que inicialmente difundió el P. Manuel de Nobrega en 1549. *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Río de Janeiro, 1931, pp. 91 y 101. La elaboración posterior del tema fue hecha, entre otros, por fray Diego de Durán OP, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme (1570-1581)*; por fray Alonso Ramos Gavilán, *ob. cit.*; por fray Antonio de la Calandra, *Crónica moralizada del Perú* (1638) y otros autores. En el Río de la Plata, Nicolás del Techo en su *Historia Provinciae Paracuiare* (1673), L. 6, cap. IV, recoge abreviada la versión de Montoya, tema que Lozano ampliará luego considerablemente. En el Brasil, el P. Simón de Vasconcellos. en su *Chrónica da Companhia de Jesú, do estado do Brasil* (1663) en su L. 11, párrafos 1840, refiere también dicha tradición. Una síntesis sobre el tema en Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana* [...], cap. XIII”. Ernesto Maeder, “La “conquista espiritual” de Montoya y su alegato sobre las misiones” en

De acuerdo con Peramás y Maffei, las relaciones e instituciones políticas guaraníes pre-evangélicas estaban regidos por la ley natural; los guaraníes, de acuerdo con el “*instinto natural*”, tenían sus jefes o príncipes de tribus”. Estos jefes eran “indios principales” a los que “seguían en la guerra y obsequiaban, en tiempo de paz, con diversos presentes”. Además, estos líderes indígenas se conservaron y fueron muy importantes en tiempos de las reducciones; a tal grado, que el rey Felipe V pensó en hacer miembros de la Orden ecuestre de Santiago a los quinientos caciques que existían en los treinta pueblos guaraníes.³⁰

Es importante notar que Peramás le concede a su cofrade que la acción de los indios de elegir a sus jefes políticos es un “ejemplo recibido de los hijos de Noé, a quienes sus mayores, antes de la dispersión del género humano, conocieron y cuya memoria conservaron”.³¹ Con esta concesión, nuestro jesuita reafirma, por una parte, que los guaraníes están insertos en la historia general que nos contó en un principio; y, por otra, nos revela que los jesuitas reconocían la legitimidad de los jefes guaraníes.

Sin embargo, esto no niega la imperiosa necesidad de que los guaraníes tuviesen que ser evangelizados y civilizados; pues dicha organización política no era perfecta: “*Aparte de esto, –continúa Peramás– los primitivos guaraníes carecieron de una forma perfecta de sociedad urbana y civil*”.³² Es decir, pese a que los guaraníes tenían una organización aceptable, y pese a que muchos de ellos vivían “amándose como hermanos”; su condición no era cristianamente óptima, pues, “tenían todos los defectos inherentes a la condición y a la fragilidad natural humana”.³³

A continuación, transcribimos un largo pasaje (dos párrafos) en el que Peramás relata el paso del “antiguo modo de vida” de los guaraníes, al auténtico modo de vida en sociedad, urbana, civil y cristiana. En esta narrativa, la aceptación del cristianismo por parte de los grupos guaraníes es el momento clave con el cual se consiguió instaurar la República Guaraní. Y, ya que, este momento es temporalmente ubicable, podemos decir que Peramás

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, núm 46, 1985, p. 132n. Véase también Carlos Page, “El Apóstol Santo Tomás en América según los relatos de los antiguos jesuitas del Brasil y Paraguay” en *Revista de historia iberoamericana*, año 2017, vol. 10, núm. 2, pp. 92-121.

³⁰ Cfr. RPG, §156.

³¹ RPG, §156.

³² Cfr. RPG, §156. Las cursivas son nuestras. El texto original dice: *Ceterum priscis Guaraniis perfecta societatis urbanae, & civilis formæ, consuetudo non fuit. Haec qua ratione illuc inducta sit paucis expediam*. Esta cita es un claro ejemplo de la ruptura histórico-política que, de acuerdo con los autores católicos, implicó la evangelización/civilización de los indios.

³³ RPG, §288.

no necesita postular un hipotético inicio del Estado –como lo hacen otros filósofos–.³⁴ No hay duda de que en este proceso o “salto societal”, la participación de los misioneros jesuitas era fundamental; pero, no debe olvidarse que la decisión o adhesión al modo de vida cristiano dependía de la voluntad de los caciques, sin ella la conversión era imposible.

A la letra dice:

Cuando pareció llegado el tiempo oportuno, se hizo recaer la conversación sobre las grandes comodidades que obtendrían si, en vez de habitar en chozas aisladas, se agrupasen los diversos caciques y emigrasen con sus gentes a un común asiento, fundasen una ciudad [*oppidum, oppidi* = plaza, fuerte, recinto fortificado] y se ayudasen mutuamente, mancomunando sus ideas y esfuerzos. Dijéronles que tenían mucho que aprender sobre las artes útiles para la vida, sobre el modo de cultivar los campos con más provecho y de edificar mejor sus viviendas; que también hay verdades de un orden más elevado, que más adelante, cuando arregladas las cosas, comenzaran a vivir en quietud y tranquilidad, les irían enseñando, a saber: sobre los premios o penas que esperan al hombre bueno o al malo después de la muerte corporal, a la que sobrevive el alma, y también sobre el culto que se debe a Dios, Ser infinito y supremo, cuyo nombre conocían pero de cuya infinita majestad, sabiduría y justicia nada sabían; y que si deseaban la paz y ser superiores a sus enemigos tendrían que aunar sus fuerzas, y sobre todo prometer fidelidad y obediencia al muy poderoso Rey Católico.

¿Para qué seguir? La lluvia celestial, esparcida sobre tan buena tierra por los piadosos Misioneros, produjo su fruto por la misericordia de Dios: los caciques se resolvieron a reunirse, junto con sus gentes, en un lugar elegido de antemano; a edificar sus viviendas, construir un templo y recibir los misterios de la Santa Religión. La primera población se denominó *Loreto*. El orden que en ella reinaba y la manifiesta felicidad de sus habitantes atrajeron a otros y otros del mismo género de vida [*vitaæ genus*]; y como creciese considerablemente el número de los neófitos, se hubo de fundar otros pueblos. Estos son, pues, los comienzos de la República Guaraní [*Reipublicæ Guaranicæ*], fundada por los jesuitas españoles.³⁵

³⁴ ¿Será que este salto de un momento no estatal a uno estatal, narrado en las relaciones y crónicas de los jesuitas, haya contribuido al desarrollo teórico del origen del estado de la filosofía política europea en el siglo XVIII? Así lo insinúa Girolamo Imbruglia: “Observando el comportamiento de los jesuitas entre los guaraníes los hombres del siglo XVIII pudieron formular de una manera nueva el problema del origen del Estado”. Imbruglia citado en Lacouture, *op. cit.*, p. 586. Podetti también tematizó esta cuestión, de manera semejante, pero no la desarrolló: “Dicho en las palabras del pensamiento político ilustrado, la experiencia guaraníca suponía haber reproducido, modernamente, el tránsito del ‘estado de naturaleza’ a la ‘sociedad civil’”. Podetti, *op. cit.*, p. 19. En nuestro caso, por todo lo que hemos dicho sobre la circulación de los textos sobre América en el viejo continente, podríamos aceptar este tipo de lectura, al menos a manera de hipótesis; habría que comprobarla en un futuro trabajo. Por ahora, sólo queremos comentar que años más tarde de la publicación de la RPG, autores criollos como Servando Teresa de Mier y Juan Pablo Viscardo y Guzmán se van a caracterizar por tener una filosofía política anclada en la concreción histórica. Para ellos, por ejemplo, el pacto político, que es abstracto e hipotético para la mayoría de los filósofos europeos, es un acontecimiento real y ubicable en el tiempo histórico.

³⁵ RPG, §159-§160.

De este modo se consiguió instituir la “sociedad civil y cristiana entre los guaraníes”.³⁶ En esta sociedad perfecta, las artes tuvieron un alto grado de desarrollo: “Cuando digo que había entre los indios no quisiera que nadie se imaginara que me refiero a artesanos rudos y sin técnica alguna: pues trabajaban en sus labores con tanta destreza como cualquier excelente artífice europeo”.³⁷ Y de este modo termina el relato de nuestro jesuita.

Como último comentario, hay que decir que el largo pasaje que acabamos de citar nos revela que en los dos capítulos que estamos analizando no sólo podemos encontrar cuestiones histórico-filosóficas; sino también ideas muy significativas que pueden ubicarse dentro del campo de la filosofía política o, inclusive, de la teología política –ya que, no se salvan, de la marcada religiosidad que Peramás le imprime a toda su obra–. Estas valiosísimas ideas se asemejan considerablemente a las antiguas teorías sobre el pacto social y sobre el origen de la comunidad política. Un ejemplo más lo encontramos en los párrafos §139 y §140, especialmente en la nota de Peramás que apostilla a uno de ellos. Aquí la nota:

El reunirse los hombres para vivir en común formando una sociedad civil está de acuerdo con el instinto de la naturaleza humana. Los individuos aislados, y lo mismo las familias aisladas, carecerían de mil requisitos para el cuidado del cuerpo y la educación y cultura del espíritu. Y como el amor y el culto que debemos a Dios brotan, como fruto espontáneo, de la inteligencia y de lo más íntimo que hay en el hombre, si muchos *se reúnen para vivir en sociedad*, practicarán con mucha más facilidad sus deberes religiosos al ser incitados por los mutuos ejemplos y las prescripciones de los que gobiernan. Por este motivo, es voluntad de Dios que los pueblos vivan en común, teniendo también presente el fin sobrenatural, ya que, en la actual providencia, Dios ha destinado a los hijos de Adán al reino de los cielos, y “quiere que todos los hombres se salven”.³⁸

Evidentemente, estos pasajes no son una contribución de gran envergadura para la historia de la filosofía política. Su valor, justamente, radica en que Peramás se sirve de ese pensamiento filosófico “clásico” para interpretar el fenómeno que a él le interesa: las reducciones guaraníes. Parte de lo que queremos decir con la expresión “pensamiento

³⁶ RPG, §151. El texto original dice: *instituta apud Guaranios populus civil, & Christiana societate*. En esta expresión es muy evidente la doble dimensión –civilizatoria y evangélica– de las reducciones, de la que hemos hablado. Expresiones semejantes pueden rastrearse en múltiples pasajes de la RPG (véanse, por ejemplo, los párrafos §250, §251, §260, §263 y §271). No los transcribimos para ahorrar algo de espacio.

³⁷ RPG, §128. La importancia que tenía el arte al interior de las misiones guaraníes hoy en día puede aquilatarse por las cuantiosas manifestaciones culturales, que han quedado de las misiones guaraníes (textuales, arquitectónicas, escultóricas, pictóricas e incluso musicales).

³⁸ Cfr. RPG, §139n. Las cursivas son nuestras. Hemos incluido esta importante reflexión de nuestro jesuita en esta sección de nuestro trabajo y no en la sección dedicada a su pensamiento político, porque quisimos respetar el orden y la coherencia del relato.

filosófico de Peramás” es justamente que a pesar de que Peramás no es un fecundo productor de filosofía, sí es un habilidoso consumidor y usuario de ella.³⁹

III. Historicismo

Tal como hemos dicho, de esta narración mítico-histórica se puede destilar una noción de la historia muy propia de nuestro jesuita, a la que queremos llamar historicismo.⁴⁰ A continuación nos ocuparemos de todos los elementos que conforman el historicismo de Peramás⁴¹; es decir, nos ocuparemos de los elementos filosóficos que sostienen su narración histórica, que están presentes tanto en los capítulos XVI y XVII como en toda la RPG. Para ello debemos iniciar comentando ampliamente tres párrafos (§162, §164 y §165) que son claves para comprender tales elementos.⁴²

Historias análogas

Primero, en §162 Peramás comenta un largo pasaje de la *Historica Indica* de Giovanni Pietro Maffei –transcrito en el párrafo precedente (§161)–, en el cual se describe la positiva evolución que tuvieron los pueblos brasileños tras su aceptación del cristianismo. Dice a la letra:

En todo este pasaje no tanto me admira el hermoso estilo de tan elegante escritor cuanto me conmueve y llena de regocijo el ver en todas partes los vestigios de *cultura humana* que dondequiera puso su planta sembró la *Religión verdadera*. En efecto: *después que la idolatría apagó casi por completo la luz de la razón humana, los pueblos cayeron en una ciega oscuridad, hasta que la luz del Evangelio disipó las tinieblas que habían invadido el orbe en Asia, Europa, África y América*. Por cualquier parte a que volvamos los ojos hallaremos ejemplos de ello. Veamos uno solo

³⁹ Aquí es importante hacer una aclaración sobre la traducción de Juan Cortés del Pino. En el §140, dice Peramás: “Esta pugna interna podía acarrear graves consecuencias a la flamante comunidad al dar pábulo a la discordia y poner en peligro la estabilidad del reciente pacto”. En el texto original la palabra usada no es “pacto” (*pactio, pactionis*), sino “inicio”; dice “*recens inito*”, o sea recién iniciada. Aun cuando estos pasajes de la RPG recuerden la teoría clásica del pacto social, en cualquiera de sus variantes, no es legítimo distorsionar las palabras usadas por Peramás para adecuarlas con tal teoría y así darle mayor importancia teórica al texto de la que realmente posee.

⁴⁰ De acuerdo con el filósofo Ferrater Mora, “suele darse este nombre a un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coinciden en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico –la llamada historicidad– del hombre”. José Ferrater, “Historicismo” en *op. cit.*, p. 857.

⁴¹ Debemos reconocer que uno de los intérpretes más lúcidos de Peramás ya había advertido esta visión de la historia: “Y luego, *con pleno criterio histórico*, –escribe Ricardo Orta– demuestra cómo habría sido posible dicha sociedad entre los guaraníes, entendida como un estadio de progreso frente a su antigua vida primitiva, y cómo este mismo estadio era inaplicable a Europa por la avanzada complejidad del desarrollo de sus instituciones y costumbres”. Orta, *op. cit.*, p. 21. Las cursivas son nuestras. Más adelante volveremos sobre la imposibilidad de realizar el orden guaraní en Europa. Cfr. *infra*, 4.3., II, “Condiciones para la realización de la comunidad de bienes”.

⁴² Estos párrafos ya los habíamos citado, pero en otro contexto. Cfr. *supra*, 3.2., II, “Ilustrados franceses del siglo XVIII”.

en una región próxima a Italia, en la que esto escribo. ¿Dónde hay actualmente más cultura que en Alemania? ¿Y qué país fue más inculto que ella antes de recibir la ley y la doctrina de Cristo?⁴³

Después, en §164 hace exactamente lo mismo, pero con un largo pasaje de la *De situ, moribus et populis Germaniae* de Cornelio Tácito –transcrito en el párrafo precedente (§163)–, en el cual se describe la positiva evolución que tuvieron los antiguos germanos tras su aceptación del cristianismo. Aquí lo que comenta Peramás:

Este era, en tiempo del emperador Trajano, el estado de la antigua Germania. ¡Cuán ajeno a la cultura y el arte! Las artes y las culturas fueron allí introducidas por la Religión Cristiana, a la cual deben los germanos el ser felices y dichosos, el llevar *un género de vida natural más perfecto [naturæ perfectus genus]*, el habitar tan gran número de hermosas ciudades, el brillar tanto por el esplendor de su república, por el genio de sus artistas, por los estudios y disciplinas de sus sabios, que nadie ha superado. Necio, pues, y demente ha de ser quien no atribuya todos estos bienes a la aceptación de los principios cristianos, que al mismo tiempo que las costumbres cambiaron también las inteligencias, con una admirable transformación de la vida.⁴⁴

Y finalmente, en §165 Peramás habla sobre los grandes beneficios civilizatorios que ofrece el cristianismo a todos los pueblos que estén dispuestos a aceptarlo:

Grande fue, por consiguiente, la contribución del Evangelio al bienestar y felicidad de los pueblos, pues por su intermedio todos los bienes naturales pueden ser gozados en forma más completa y estable por las sociedades humanas. Sin embargo, los filósofos liberales [*liberiones philosophi*] (si merecen estos el nombre de tales), teniendo únicamente en cuenta la ley natural [*legis naturalis*] (que ni siquiera entienden), se empeñaron en relegar al olvido la ley cristiana y la Religión inspirada por Dios, cosa que, si llegaran a conseguir, sumiría en el antiguo caos a todas las naciones, similares en otro tiempo a la Germania de Tácito y muy parecidas a la Germania de hoy por el goce de los mismos bienes. Tenemos de ello un ejemplo muy reciente en este reino tan floreciente hasta hace muy pocos años, y *que en estos calamitosos tiempos se ha tornado horriblemente salvaje y bárbaramente bestializado [Hoc infausto tempore horride silvescentis, & barbaramente efferati]*.⁴⁵

No es casual que Peramás utilice de la misma manera la obra de Maffei, en la que se describe el antiguo modo de vida precristiano de los guaraníes del Brasil, y la obra de Tácito, en la que se describe también el antiguo modo de vida precristiano de los antiguos pobladores de la Magna Germania. *Ambos textos son tratados como una fuente documental*, lo cual nos revela varios aspectos importantes del modo de comprender el desarrollo de los pueblos de Peramás y de su pensamiento histórico-filosófico.

⁴³ RPG, §162. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ RPG, §164. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ RPG, §165. Las cursivas son nuestras.

A) En primer lugar, el hecho de que Peramás utilice ambos textos como fuentes de información histórica es perfectamente congruente con el hecho de que divida el relato histórico o la historia de los pueblos americanos que nos cuenta en dos etapas separadas por el momento originario en el que el misionero tiene contacto con el líder indígena guaraní; ya que tanto establecer periodos históricos como determinar puntos “cronológicamente ubicables” en los que comienzan los procesos civilizatorios de los pueblos o en los que se dan “saltos societales” importantes como el inicio del “Estado Guaraní” son operaciones incompatibles con el pensamiento especulativo o conjetural, que es abstracto y ahistórico. *Es decir, ambas operaciones son producto de un pensamiento de carácter estrictamente historicista.*

B) En segundo lugar, –tal como hemos anticipado en la sección 3.1.– nos revela que la comparación de los guaraníes con los antiguos germanos no está ubicada dentro de la dimensión ética-axiológica de la filosofía política, puesto que se trata de una comparación etnológica e histórica en la que se equiparan y cotejan los procesos civilizatorios de dos pueblos realmente existentes. *Esto es fundamental en el pensamiento de Peramás, puesto que le permite sostener la tesis histórico-filosófica de que todos los pueblos pueden tener desarrollos históricos análogos.*

En efecto, Peramás sostiene tácitamente que el desarrollo histórico de los guaraníes puede asemejarse fácticamente al que tuvieron los germanos, simplemente porque tuvieron un “origen” semejante. Valgan como prueba de esto el siguiente par de párrafos que transcribimos a continuación:

Cornelio Tácito, al hablar de la antigua Germania, parece describir las costumbres de los indios de América más bien que la de los germanos. He aquí un detalle. “Se reúnen –dice–, salvo cuando sucede algo fortuito o repentino, en el novilunio o plenilunio. (Los mismos momentos lunares eligen los indios para el mismo fin.) Cuando no están en guerra, se dedican a un poco a la caza, y el resto se entregan al ocio, a dormir y comer. (La misma indolente costumbre se observa en los indios.) Nada saben de letras, tanto hombre como mujeres. (La misma ignorancia se da en los indios.) Usan como bebida el jugo de cebada o de trigo, fermentado a manera de vino”. (Lo mismo se hace la chicha, que constituye las delicias de los indios.) Esto dice él, en general, de los pueblos de la antigua Germania

Acerca de los fenicios (que duda si son germanos o sármatas) refiere particularmente: “Fiereza asombrosa, pobreza repugnante, sin armas, sin caballos, sin penates. Su sustento eran las yerbas, su vestido las pieles, su lecho la tierra. Toda su esperanza se cifra en las flechas, que afilan con huesos a falta de hierro; y la misma caza alimenta a los hombres y a las mujeres, pues con frecuencia los acompañan y exigen parte de la presa. El único remedio para las criaturas contra las fieras y las lluvias es guarecerse

debajo de alguna enramada. A ello vuelven de jóvenes, y bajo ella se cobijan cuando viejos. Consideran esto con mayor fortuna que trabajar en sus casas, gemir en los campos ver oscilar su propia suerte y la ajena entre la esperanza y el miedo”. *Estas son las costumbres de los fenicios, las cuales se aproximan mucho a las de los indios americanos.*⁴⁶

C) Y en tercer lugar, la tesis histórico-filosófica del desarrollo análogo de los pueblos presupone la idea nada deleznable de que el estado civilizatorio de los pueblos no es inmodificable. *Para Peramás el grado de cultura o de civilización de los pueblos se adquiere históricamente. Es decir, para él los pueblos no son cultos y civilizados por sí mismos; sino que adquieren su cultura y su civilización históricamente.*

Naturalmente, todos estos aspectos deben enmarcarse en, o relacionarse con, el pensamiento comparatista peramasiano del que hemos hablado con anterioridad.

Cambio histórico

La idea de que puede haber un cambio en el grado de civilización de los pueblos, está presupuesta en el relato histórico de Peramás y es parte esencial de su pensamiento histórico-filosófico y de su perspectiva “historicista”. Esta manera de entender el desarrollo de los pueblos, que en nuestros días pareciera obvia y trivial, en realidad, fue resultado de un largo y complicado proceso histórico-cultural mediante el cual se transformó la visión del mundo. De hecho, la concepción de la historia de Peramás es, en palabras del historiador Soboul, un caso excepcional; pues, según él, el siglo XVIII “fue incapaz (salvo excepciones) de llegar a tener una visión dinámica de las relaciones económicas y sociales [...] se quedaron en una concepción estática de las relaciones sociales”.⁴⁷

Uno de los factores que sin duda contribuyó en dicho proceso de cambio de conciencia fue la producción textual de todos los jesuitas que documentaron el proceso evangelizador de las misiones. La visión historicista y procesual de Peramás está antecedida y posibilitada por la práctica escritural historizante que emprendieron los jesuitas de las misiones y de las

⁴⁶ RPG, §313-§314. Las cursivas son nuestras. Dicho sea de paso, estos significativos párrafos están ubicados en el “Apostrofe a los liberales”, lo cual prueba nuevamente que Peramás recurre a esta comparación para hacer frente a los filósofos liberales. En otro lugar escribe Peramás algo parecido: “Cornelio Tácito nos da a conocer cómo estaba constituida la sociedad entre los antiguos germanos, la cual no distaba mucho del estado natural (*naturali regimini*). [...] No dejó Tácito de referirse a la religión de los mismos germanos, pues todos los pueblos, aún los más bárbaros, siempre fueron religiosos, en mayor o menor grado, según su nivel de civilización”. RPG, §140, n. 1.

⁴⁷ Soboul, *op. cit.*, p. 141. Se podría objetar que Soboul no está pensando en el caso de los escritores americanistas como Peramás. Sin embargo, es evidente que su afirmación no está restringida al ámbito europeo porque él mismo trae a colación en su texto a los jesuitas Labbé, Chomé y Florentin, cuyas cartas aparecieron en los tomos de las *Cartas curiosas y edificantes*, así como a Laffitau y Buffier.

provincias americanas en sus incontables relaciones, crónicas, cartas e historias. Esta práctica, tan característica de la Compañía de Jesús, hizo posible el surgimiento de una especie de relativismo cultural e histórico, o como dice la historiadora Kristin Huffine, de cierta “sensibilidad a la divergencia cultural y a los cambios históricos”.⁴⁸ Este relativismo histórico entró en conflicto con las posiciones deterministas de algunos autores de la época: “Pitting the notions of cultural and historical relativism against the physiological conditions of climatic determinism, The Paraguayan Fathers argued that ethnographic categories of analysis were fundamental to a lucid and scientific understanding of Amerindian”.⁴⁹

Sin embargo, a pesar de que la visión historicista de Peramás permite cierto grado de relativismo histórico, no deja de tener un fundamento marcadamente católico; *su perspectiva historicista es irremediablemente cristiana*.⁵⁰ Por ello, pareciera que nuestro jesuita identifica, o establece, una profunda relación entre, lo que es la “cultura humana” (*gentium humanae culturae*) y lo que dicta la “religión verdadera” (*vera Religio*).⁵¹ Es decir, si bien es cierto que en la RPG podemos encontrar una especie de “evolucionismo”; este no se entrega al relativismo histórico absoluto, pues es unívoco y unidireccional. Cualquier proceso de evolución histórica de los pueblos, si es auténtica evolución, desemboca en la aceptación voluntaria del cristianismo. Para Peramás todos los pueblos están sujetos al cambio; pero únicamente pueden progresar, cambiar positivamente, si aceptan la religión cristiana como motor civilizatorio.

Es por esto que para el jesuita catalán, la civilización logró llevarse al Paraguay mediante políticas evangelizadoras/reduccionistas, y mediante prácticas destinadas a “extirpar la idolatría”. En pocas palabras, los guaraníes consiguieron civilizarse gracias a

⁴⁸ Esta historiadora es muy cauta y prudente al emplear el mote de relativismo: “By using the terms cultural and historical relativism, I am not suggesting that the Paraguayan Fathers had a twentieth-century anthropologist’s or historian’s understanding of the New World conditions. I am rather arguing that the Jesuit sensitivity to divergent cultural and historical change over time was located much closer to what we now understand as cultural and historical relativism”. Huffine, *op. cit.*, p. 294, n. 26. Por nuestra parte, sí sostenemos de manera hipotética que hay *una especie* de relativismo cultural o histórico, pero no en todos los textos jesuitas –hipótesis que nos es imposible sostener, pero que valdría la pena comprobar en futuros trabajos–, sino sólo en la RPG.

⁴⁹ Huffine, *op. cit.*, p. 294.

⁵⁰ Esta característica también es señalada, de cierto modo, por Girolamo Imbruglia quien dice que los miembros de la Compañía de Jesús tenían “una visión muy amplia de la divinidad, que permitía dialogar con otras culturas a las que los jesuitas colocaban en la misma escalera que la religión cristiana *constituyendo esta última el peldaño más alto*”. Imbruglia citado en Lacouture, *op. cit.*, p. 265. Las cursivas son nuestras.

⁵¹ Escribe el jesuita catalán: “me conmueve y llena de regocijo el ver en todas partes los vestigios de *cultura humana* que dondequiera puso su planta sembró la *Religión verdadera*”. RPG, §162. Las cursivas son nuestras.

que adoptaron por voluntad propia el cristianismo. *En el fondo, para Peramás, los pueblos civilizados no son los que tienen mayor desarrollo o progreso en las artes o en las ciencias; los pueblos más civilizados son los pueblos cristianos.* Ningún pueblo está condenado *per se* a permanecer en un estado de idolatría y atraso espiritual. Todo pueblo puede cambiar y aceptar el cristianismo; todo pueblo puede aspirar a ser civilizado siempre que esté dispuesto a cambiar sus bárbaras costumbres y aceptar el cristianismo. *De modo que, el elemento determinante de este proceso civilizatorio es la libre aceptación del modo de vida cristiano.*⁵²

IV. Antiprovidencialismo

Además de los tres aspectos del pensamiento histórico-filosófico de nuestro autor que hemos mencionado, existen otro par de características que podemos considerar como corolarios de su postura historicista, que merecen destacarse por su atipicidad en la época. La primera de ellas es la relativa distancia que toma con respecto a la visión providencialista de la historia, tan frecuente en los textos de temas americanos escritos, especialmente, en los siglos precedentes al XVIII.

En términos generales, el providencialismo es una concepción teológica de la historia o una teología del acontecer humano, según la cual “Dios es el único señor del acontecer histórico y usa hombres y pueblos según conviene a sus fines”.⁵³ En la visión providencialista de la historia impera la necesidad y no la contingencia, el determinismo histórico y no la libertad humana, ya que es la historia de los designios de Dios lo que se despliega y no la acción humana. En esta concepción de la historia, ni los evangelizadores ni los evangelizados son actores históricos en *strictu sensu*, puesto que “Dios dirige la historia y le impone una finalidad que Él va realizando poco a poco a través de sus

⁵² Recuérdese que la libre elección del cristianismo fue un aspecto central en los escritos de Bartolomé de las Casas, así como en las políticas evangelizadoras de la Compañía de Jesús, orden religiosa que se caracterizó por brindarle protagonismo al libre albedrío en algunos debates teológicos –como la famosa polémica de *auxiliis*–. Esta apertura a la elección humana sobre el proyecto divino queda bien ejemplificada en el famoso principio de conducta atribuido a Ignacio de Loyola que dice “Actúa como si todo dependiera de ti, confía como si todo dependiera de Dios”. Esta frase –nos recuerda Martín Morales– fue difundida por el jesuita húngaro Gabriel Hevenesi (1656-1715) con su obra *Scintillae Ignatianae* con la siguiente formulación: “Sea esta la primera regla de conducta: ten confianza en Dios como si todo el éxito de las cosas dependiera de ti y nada de Dios; y aplica, sin embargo, toda tu actividad para hacerlas como si Dios lo hiciera todo solo, y tú, nada”. Morales, *op. cit.*, p. 228n. (El conocido refrán “A Dios rogando y con el mazo dando” tiene exactamente el mismo sentido que esta consigna ignaciana). Cfr. *infra*, 4.1., “Antiprovidencialismo”.

⁵³ Frost, *op. cit.*, p. 25.

promesas, las cuales se van manifestando progresivamente, revelando sus designios misteriosos [...] Es Dios quien realiza, entonces, los acontecimientos en el devenir de la historia, valiéndose de uno o más mediadores”.⁵⁴

De acuerdo con este enfoque providencialista, la intervención divina actúa como guía de la praxis política. Es por esto que el providencialismo tuvo un papel determinante en la construcción de discursos políticos durante el proceso de estabilización de la dominación colonial. Los relatos histórico-providencialistas elaborados desde el siglo XVI tuvieron – según Alan Pisconte– una doble función: “Por un lado, sirvió para legitimar la expansión y dominación imperial hispana y, por otro, [sirvió] como arma ideológica de control social interno de las poblaciones nativas de sus colonias”.⁵⁵ Asimismo la expansión espiritual del

⁵⁴ Mayer, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁵ Alan Pisconte, “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación *El paraíso en el Nuevo Mundo* [1650]” en José Carlos Ballón (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano: siglos XVII y XVIII*, tomo II, Lima, Universidad Científica del Sur/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011, pp. 491-492. Concebir a España como el pueblo elegido por Dios para llevar el evangelio al continente americano, también, era una estrategia para integrar a los pueblos indígenas dentro de la historia, que en aquella época era entendida por todos los historiadores cristianos como la historia de la salvación. Cfr. Frost, *op. cit.*, p. 23. Naturalmente existen muchas obras en las que podemos descubrir una interpretación providencialista del descubrimiento y conquista de América, como la *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano* de Gonzalo Fernández de Oviedo, la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara, la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta y la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada. Para ilustrar lo que señala Pisconti, transcribimos los comentarios que han hecho Alicia Mayer sobre la obra del franciscano Torquemada y Edmundo O’ Gorman sobre el libro del jesuita Acosta. Escribe la primer comentarista: “Uno de los argumentos centrales [de esta obra] es que España había sido elegida por la Providencia para revelar el cristianismo a los pueblos paganos de América y desterrar de esas regiones al demonio, que se había posesionado tiempo atrás de aquellas tierras como soberano, engañando a los pobladores ignorantes de Dios con sus falsos cultos y supersticiones. Esto daba una significación especial al descubrimiento y conquista de América, hechos que revelaban el plan de la Providencia. Dios desvelaba ahora a los europeos el conocimiento del vasto continente que durante siglos había mantenido en secreto”; “En su afán por situar al Nuevo Mundo en el contexto de la historia universal, justificaba la Conquista –tanto bélica como espiritual– y defendía la conversión porque esto le ganaba terreno al demonio, que cedía ante la penetración de los españoles, convertidos en los instrumentos de la Providencia. La historia de la Conquista es elevada como gran imagen moral, presentada como un destino metafísico en que se pone de manifiesto el plan divino que se encuentra como la solución al enigma de la historia y del destino del mundo, entendido como la lucha entre el bien y el mal”. Mayer, *op. cit.*, pp. 12-13 y p. 18. Y el segundo explica lo siguiente: “El dualismo constitutivo del hombre, como un ente compuesto de un cuerpo animal mortal y de un alma racional inmortal, condujo a una manera peculiar de entender, no tan sólo los actos humanos en cuanto tales (como noúmenos), que es a lo que se refiere Acosta cuando habla de ‘historia moral’, sino a esos actos vistos desde afuera (como fenómenos) o dicho de otro modo, en su secuencia temporal como historia. En efecto, puesto que para la idea del hombre que veníamos examinando lo verdaderamente decisivo es la salvación eterna del alma inmortal, meta suprema que solamente se alcanza por vía de la redención de la carne, el discurso histórico de cualquier pueblo sólo revelará su sentido cuando se le considera desde esa perspectiva trascendente. Surge así, necesariamente, una interpretación providencialista, según la cual es forzoso que, tarde o temprano, todos los pueblos de la Tierra tengan conocimiento del Evangelio y puedan beneficiarse de los sacramentos de la Iglesia antes del acabamiento de los tiempos”. Edmundo O’Gorman, “Prólogo” en José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. XLII. Es preciso

cristianismo en tierras americanas es, desde esta perspectiva, la realización de la voluntad y de los designios de Dios. La evangelización es un encargo, una comisión o una *misión* divina y el evangelizador es un *misionero* de Dios.⁵⁶

La diferencia de fondo que hay entre el provincialismo católico y el historicismo de Peramás es que este tiene como principal fundamento y presupuesto filosófico a la libertad humana y no, o no sólo, a la divina providencia. Para Peramás las “civil and nature histories were based on a new found faith in scientific facts and objectivity [...] no longer interpreted Paraguayan nature as a world shaped by diabolism and divine intervention”.⁵⁷ Es así que los actos humanos, como la conquista espiritual, se explican únicamente por razones mundanas. *Es pues una concepción de la historia más secular que teológica.*

En la RPG, Peramás no apela a un plan divino premeditado que determina el rumbo y el fin de la historia humana. Es decir, el “triumfo de la fe” –como diría el jesuita Pérez de Rivas– sobre la barbarie de los indios no se explica, o no sólo, porque así lo hubiese proyectado la conciencia divina, ni porque sea el forzoso cumplimiento del impulso escatológico de la historia; sino por la acción apostólica concreta de los misioneros y por sus insistentes políticas evangelizadoras. De ahí que para Peramás –tal como hemos adelantado– el elemento determinante del proceso civilizatorio sea la *libre aceptación* del modo de vida cristiano.

Ahora bien, es necesario hacer un par de aclaraciones. La primera de ellas es que el relativo rechazo a la participación de Dios en la historia es una característica exclusiva de la RPG; pues, como se recordará, la narración de nuestro jesuita en su poema *De invento Novo Orbe* tiene marcados tintes providencialistas.⁵⁸ Sin embargo, en la RPG el relato de Peramás es mucho más mundano, el tono que utiliza es mucho más racionalista, objetivista

aclarar que la interpretación providencialista de la historia continuó presentándose en el siglo de las luces en autores como el valorado y estimado Francisco Javier Clavijero: De acuerdo con Gerbi, en la conclusión de su *Storia antica* “se lee que la miseria de los indios mexicanos es castigo de Dios por las culpas de sus antepasados precolombinos: ‘funesto ejemplo de la Justicia Divina –dice Clavijero– y de la inestabilidad de los reinos de la tierra’”. Tal afirmación, juzga Gerbi, tiene un “tono apocalíptico, y más agustiniano y jansenista que jesuítico”. Gerbi, *op. cit.*, p. 246n.

⁵⁶ La palabra *misión*, como bien señala Hausberger, “así como la usaban los jesuitas, tenía un triple sentido: como encargo o envío personal, como [proceso de] conversión y como lugar”. Hausberger, *op. cit.*, p. 241n.

⁵⁷ Huffine, *op. cit.*, p. 282. Las cursivas son nuestras.

⁵⁸ Cfr. *supra*, 1.2., “*De invento Novo Orbe*”.

o científicista; ya que, como hemos dicho, uno de sus objetivos es adecuar su discurso a las pautas de la ilustración antirreligiosa que pretende criticar.⁵⁹

La segunda de ellas es respecto a la adjetivación que hemos utilizado al hablar del antiprovidencialismo peramasiano. Hemos dicho que este es relativo o parcial porque, en el fondo, Peramás no es capaz de negar de manera absoluta que Dios sea actor de la historia. Efectivamente, la manera de concebir la historia de Peramás, el modo que tenía de comprender los fenómenos históricos, no deja de tener un carácter esencialmente providencialista. La diferencia con respecto a los cronistas e historiadores que le precedieron, nos parece, es sutil, pero sumamente significativa: Peramás, como ellos, ratifica la participación de la voluntad divina en la historia; pero, a diferencia de ellos, ratifica también la participación de la libertad humana en ella. Es decir, nuestro jesuita logra conciliar la historia divina con la historia humana para así negar las tendencias históricas-filosóficas extremas del determinismo y del libertinaje.⁶⁰

En la RPG se manifiesta el proceso ideológico moderno que consistió en la progresiva secularización de la historia, proceso que comenzó con el gradual destierro de la providencia divina y que culminó con el triunfo de la libertad humana como único agente

⁵⁹ Cfr. *supra*, 3.2., II, “Ilustrados franceses del siglo XVIII”.

⁶⁰ Esta postura, tiene como inequívoco fundamento teológico-filosófico la postura que los jesuitas tomaron en la famosa polémica *de auxiliis*. Esta disputa teológica-filosófica se desarrolló a finales del siglo XVI y principios del XVII entre teólogos de la Orden de Predicadores y de la Compañía de Jesús. Los dominicos, liderados por Domingo Bañez –el teólogo dominico más importante de la época– criticaron a Luis de Molina, autor de la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588), por sus conceptos de concausalidad y ciencia media, con los cuales pretendía eliminar las contradicciones que existían en la doctrina católica entre el libre albedrío (la libertad humana), por un lado, y la omnipotencia y la omnisciencia divinas, por otro. Los jesuitas, por su parte, argumentaron que algunas de las consecuencias de la crítica dominica, como la aceptación de un ineludible determinismo y la absoluta imposibilidad de la libertad humana, eran inaceptables. Cfr. Juan Antonio Hevia, “La polémica *de auxiliis* y la apología de Bañez. Introducción a la edición española de la Apología” en Domingo Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2003. Aunque el antecedente directo de esta polémica lo encontramos en el Concilio de Trento (1545-1563), sus raíces más profundas datan de la época misma en la que se originó el catolicismo. En efecto, el antecedente más remoto es la contienda teológica entre Agustín de Hipona, quien le dio prioridad a la voluntad divina, y de Pelagio, quien privilegió la libertad humana. Otro precedente lo hallamos, ya en tiempos modernos, en el debate que sostuvieron Erasmo de Rotterdam en su *Diatribae seu collatio de libero arbitrio* (1524) y Martín Lutero en su *De servo arbitrio* (1525). Justamente a este par de antecedentes se debe que los dominicos tildaran de pelagianos a los jesuitas y que estos tildaran a aquellos de luteranos. Debemos decir que el poco conocimiento que tenemos sobre el tema se lo debemos a Enrique Téllez, quien llegó a abordarlo en alguno de sus cursos a los que asistimos por varios semestres y en su tesis doctoral, a la que recurrimos en aquel tiempo para ahondar en el asunto. Cfr. Enrique Téllez, *El origen de la modernidad*, (Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Debido a estas hondas raíces en la tradición jesuítica de pensamiento, estamos inclinados a pensar que es posible encontrar posturas semejantes a las peramasianas en otros de los jesuitas expulsos, pero esta es una hipótesis que no podemos comprobar aquí.

de la historia. En este sentido, podemos decir que el historicismo de Peramás es un síntoma más de la modernidad presente en los ambientes intelectuales a los que estaba suscrito, por la simple, pero poderosa, razón de haber secularizado la historia a su manera, es decir, respetando los límites que una filosofía cristiana, como la que pretendía defender, imponen.

V. Antietnocentrismo

La segunda característica destacable de la postura historicista de Peramás consiste en cierta actitud anti-etnocéntrica que podemos hallar en algunos pasajes clave de la RPG; pues, tal como señala Stelio Cro, “la contribución más importante de Peramás fue en la esfera del etnocentrismo, en la medida en que fue responsable por fundamentar una perspectiva no europea”.⁶¹ Con la idea de que los pueblos adquieren su cultura y su civilización históricamente, Peramás hace una ligera crítica al etnocentrismo europeo tan característico de algunos escritores de la época.⁶²

Cuando expusimos los últimos párrafos del relato general de Peramás sobre la historia de toda la humanidad y de todos los pueblos americanos (§147, §148 y §150) explicamos que este jesuita compara el desarrollo o progreso técnico/artístico que se dio en América con el que se dio en Europa. También indicamos, sin entrar en detalles, que de dicha comparación “se podían concluir cosas muy interesantes”. Lo que entonces quisimos decir es que en esa comparación puede vislumbrarse la tendencia anti-etnocéntrica de Peramás. Nos explicamos.

En primer lugar, dijimos que para Peramás el manejo de los metales es un factor determinante, o una de las condiciones materiales fundamentales, para la creación de “instrumentos necesarios para el trabajo” y, por tanto, para el desarrollo técnico y artístico de los pueblos. De acuerdo con el jesuita catalán, hubo algunos pueblos amerindios que no conocieron los metales, pero que lograron tener un avance mínimo en las artes gracias a “la fuerza de su ingenio”. Además, según él, hubo algunos otros, como los antiguos mexicanos y peruanos, que sí tuvieron yacimientos de cobre, oro y plata para fabricar sus instrumentos

⁶¹ Cro, “La utopía de las dos orillas (1453-1793)” en *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 30, 2005, pp. 166-167.

⁶² Desde luego nos referimos a autores como el conde de Buffon, Guillaume Raynal, Cornelis de Pauw y William Robertson, de quienes hablaremos más adelante. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

de trabajo, lo cual les permitió tener un gran progreso técnico mucho antes de la llegada de los europeos.

Con todo esto, nuestro jesuita logra diferenciar los procesos históricos de cada pueblo; y, además, parece insinuar que los pueblos americanos no habrían necesitado de la ayuda de los españoles para progresar en las artes. Es decir, para Peramás, los metales fueron las condiciones históricas que permitieron el adecuado desarrollo de las artes y de los pueblos europeos. Los pueblos americanos no tuvieron acceso a ellos, por lo cual, les fue empíricamente imposible alcanzar el mismo grado de desarrollo que alcanzaron los pueblos europeos. Es por ello que, siguiendo a Peramás, la fuente del atraso en las artes de los pueblos americanos es histórica, empírica, ajena a su naturaleza intrínseca. *No es que los pueblos, por sí mismos, o por su propia naturaleza estén imposibilitados para desarrollarse, pues eso depende exclusivamente de que se den o no las condiciones propicias para ello. Es decir, la causa de su escaso desarrollo técnico es extrínseca a la constitución de tales pueblos.*

En segundo lugar, dijimos también que Peramás tenía la conciencia histórica de que Europa no siempre fue tan “elegante y esplendorosa” en su desarrollo técnico. En efecto, este jesuita era consciente de que sin el manejo de ciertos instrumentos especiales como la brújula y el telescopio, la náutica y la astronomía no habrían progresado tanto y el descubrimiento mismo de América habría sido imposible. Con todo lo cual, Peramás sugiere que Europa, cuando se encontraba en un grado o estadio semejante de desarrollo al de los pueblos americanos, es decir, “antes de la llegada del telescopio y la brújula”, no consiguieron tanta maestría y elegancia como sí la consiguieron estos.⁶³

Ahora bien, además de los párrafos §147, §148 y §150, otro pasaje clave de la RPG en el que también puede entreverse la veta antiethnocéntrica del pensamiento de Peramás, hermanada con su espíritu comparatista, es el siguiente:

No solamente difícil sino también absurda y bárbara parecerá a algunos europeos la numeración guaraní. *Mas deberán recordar estos tales que, entre nosotros [los europeos] particularmente, el incremento de los conocimientos aritméticos se debió a*

⁶³ Véase, por ejemplo, lo que escribe Peramás en otra de sus obras: “Sigan pues diciendo los vanos e impíos filósofos de nuestra época que, entre los indios americanos, no aparecen vestigios de piedad y justicia. No carecen de los gérmenes de lo justo y de lo recto, como todo ser dotado de inteligencia y razón. Por más que no conozcan los primores de la cultura de la que poco y nada se preocupan, viviendo como viven en las selvas en las que crecieron. *Ocorre lo mismo que lo que ocurrió en Europa durante muchos siglos, pues antes de que se inventaran las ciencias y las artes. Los pueblos parecían más pueblos de fieras que de hombres*”.⁶³ Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 141. Las cursivas son nuestras.

los árabes. Sin embargo, aun hoy, para expresar la magnitud o longitud de un cuerpo suelen recurrir los mismos hombres de ciencia a los términos codo, braza, palmo, dedo, pies, lo cual no se diferencia mucho –a mi juicio– del sistema guaraní.

De aquí no puede argumentarse contra la elegancia y el artificio de la lengua guaraní que anteriormente hemos elegido. La respuesta es fácil: aquellos indios adoptaron el método aritmético que más se acomodaba a su manera sencilla y natural de vivir y obrar. ¿Qué necesidad tenían ellos de las sutilezas del Álgebra o del uso múltiple de los cálculos arábigos?⁶⁴

No es casual que en este pasaje Peramás compare nuevamente a los guaraníes con los europeos, pues al confrontar los procesos históricos de los indios americanos y de los pueblos europeos, consigue *relativizar la historia*.⁶⁵ *Esta comparación le permite criticar tibiamente la aceptación a priori de la inferioridad de los pueblos indígenas y sostener que no hay pueblos que sean superiores a otros por naturaleza, que no hay pueblos que sean más avanzados per se, que un pueblo por sí mismo no es mucho mejor que otro*. El supuesto atraso civilizatorio de los guaraníes –y por extensión de todos los pueblos amerindios– no es una característica intrínseca; pues, la causa de su supuesto atraso no es natural, sino histórica. Asimismo, la supuesta superioridad de los pueblos europeos no les es esencial, sino histórica.⁶⁶ Es decir, como el grado de civilización y cultura de los pueblos se adquiere históricamente, este puede sufrir cambios y variaciones que no siempre son positivas, como en el caso de los antiguos germanos: “Tenemos de ello un ejemplo muy reciente en este reino tan floreciente [Alemania] hasta hace muy pocos años, y que en estos calamitosos tiempos se ha tornado horriblemente salvaje y bárbaramente bestializado”.⁶⁷

Si el progreso social, cultural e histórico se adquiere históricamente y si no es exclusivo de algunos pueblos; entonces, no es válido juzgar o valorar el avance de un pueblo comparándolo con el avance de otro. Para Peramás todos los pueblos tienen un origen

⁶⁴ RPG, §75n. Las cursivas son nuestras.

⁶⁵ Bartolomé de las Casas ya había recurrido a una estrategia similar para relativizar la historia europea: “En *Historia apologética*, recuerda a los europeos su propio pasado, especialmente la historia de las civilizaciones mediterráneas, plagadas de idolatrías, sacrificios humanos y cultos extraños. A través de una serie de ejemplos recapitula los orígenes paganos de Europa, antes de la cristianización, una forma de decirle al viejo mundo que no juzgue con severidad al Nuevo y se vuelva sobre sí mismo para descubrirse tal como era”. Ainsa, “La marcha sin fin de las utopías en América Latina”, p. 127. Esta manera de relativizar la historia es una estrategia más de la tradición americanista que recurre a la comparación, de la cual ya hemos hablado. Cfr. *supra*, 3.1., “Comparística americana”.

⁶⁶ Buena parte de la etnografía jesuita del siglo XVIII criticó la determinación biológica o geográfica de los pueblos indígenas americanos. Cfr. *infra*, 4.1., VI, “Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo”.

⁶⁷ RPG, §165. Cfr. también §162 y §164.

histórico similar.⁶⁸ Según Peramás los antiguos germanos eran muy similares a los guaraníes, por sus primitivas costumbres y por su ínfimo grado de civilización. Ambos pueblos, lograron desarrollarse civilizatoriamente cuando aceptaron al cristianismo como religión.⁶⁹ La Alemania del siglo XVIII era, según Peramás, una nación muy desarrollada, que en un inicio no se alejaba de la poca cultura que tenían los guaraníes antes de la llegada de los jesuitas: “¿Dónde hay actualmente más cultura que en Alemania? ¿Y qué país fue más inculto que ella antes de recibir la ley y la doctrina de Cristo?”⁷⁰

Finalmente, la postura antietnocéntrica de Peramás también puede vislumbrarse en su opinión acerca de la lengua guaraní, a la que consideraba “hermosa, rica y elegante cuando se le aplica correctamente”.⁷¹ En un pasaje de la RPG en el que critica a las personas que sostenían que el alfabeto guaraní “carece de las letras *F*, *L* y *R*, añadiendo que ello se debe a que carecen de *Fe*, de *Ley* y de *Rey*”⁷², explica, además de indicar que tal afirmación es un juego falso y pueril, lo siguiente:

El error de negar la *R* a los indios brasileños pudo tener origen en el hecho de que los guaraníes nunca emplean la *R* doble, *de la misma manera que los primitivos romanos jamás duplicaron letra alguna*: así decían *opidum* en vez de *oppidum*. Y no debe extrañarnos que les faltase la *L* y la *F*, ya que *aún las lenguas más cultas carecen de algunas letras*. La hebrea, la primera de todas, sólo tiene 22 letras; 23 la latina y 24 la griega, más rica que las otras.⁷³

⁶⁸ Aunque, este origen no es simultáneo; por ejemplo, de acuerdo con él, el origen del pueblo guaraní es posterior al del pueblo germano. No piensa en el origen abstracto de la humanidad, sino que, para él, el origen de cada pueblo puede fecharse, ya que está históricamente determinado. En este sentido, el origen del pueblo germánico y el origen del pueblo guaraní pueden datarse –esto es, justamente lo que hace posible que uno sea posterior a otro–.

⁶⁹ La defensa de la superioridad del cristianismo de Peramás es perfectamente compatible con su oposición al etnocentrismo europeo. Esto se debe a que la defensa del cristianismo como el mejor modo de reglar la cotidianidad, las costumbres y la vida política, económica y social es, en estricto sentido, una cuestión ética-axiológica; es decir, no es una cuestión étnica, racial o geográfica como sí lo es el eurocentrismo al que critica.

⁷⁰ RPG, §162.

⁷¹ Cfr. RPG, §232. Además, Peramás considera que la conservación del idioma guaraní al interior de las reducciones no sirvió únicamente para mejorar la evangelización, sino que también fue útil para que las ciudades o pueblos de indios *conservasen* su unidad social. Cfr. RPG, §80. Decimos “conservasen” porque parece ser que Peramás tenía la idea de que los guaraníes ya estaban vinculados étnica y lingüísticamente antes de la llegada de los misioneros, y que, tras la evangelización, únicamente consiguieron vincularse religiosa y cristianamente: “El sentimiento de la amistad era tan sólido y constante entre los guaraníes *después de recibida la religión cristiana*, que es imposible pueda darse en grado mayor: es que la comunidad de raza y de lengua (y, *añádase, de religión*) es el vínculo más estrecho que existe entre los hombres, como dice muy bien Cicerón”. RPG, §15. Las cursivas son nuestras.

⁷² RPG, §152.

⁷³ RPG, §152n. Las cursivas son nuestras.

Como puede verse, nuevamente, Peramás utiliza la comparación para relativizar las diferentes culturas y para negar la superioridad de una sobre las demás. Para él, el guaraní es una lengua tan perfecta como cualquiera de las lenguas clásicas y cultas.⁷⁴ Lo que es más, nuestro jesuita sostiene que todo lenguaje es perfecto, ya que todos ellos son dones que Dios obsequió a todos los pueblos humanos: “La elegancia y artificio de la lengua guaraní robustece la opinión de aquellos para quienes las lenguas no son invenciones humanas, sino don singular otorgado por Dios a los hombres”.⁷⁵

Teniendo en cuenta todo esto, podríamos decir que en el texto de Peramás ya aparece, aunque muy desdibujadamente, un argumento contra el etnocentrismo y, por consecuencia, contra el eurocentrismo.

VI. Apéndices

Cerramos esta sección con dos apéndices que complementan lo que hemos dicho hasta el momento acerca del pensamiento histórico-filosófico de Peramás. Con el primero de ellos buscamos contextualizar su postura anti-etnocéntrica mostrando su relación con el importante movimiento intelectual de los jesuitas americanistas que defendieron al continente americano de los juicios eurocéntricos que abundaban en el viejo continente. Mientras que el segundo tiene como principal finalidad indicar el gran parentesco que hay entre los supuestos histórico-filosóficos de la RPG de Peramás y los de la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico, quien es considerado actualmente como uno de los filósofos de la historia más sobresalientes del siglo XVIII.

⁷⁴ Esta postura no es exclusiva de Peramás; sirva como prueba la opinión de uno de sus hermanos de orden: “Puedo asegurar que, después de haber alcanzado cierta facilidad en la lengua guaraní, he quedado admirado al comprobar en ella tanta majestad y fuerza de expresión. Cada palabra constituye una definición exacta de la cosa de que se trata, y de ella una idea precisa y clara. *Nunca hubiera pensado que entre bárbaros existiera una lengua que en manera alguna es inferior, a mi juicio, en armonía y nobleza a las que aprendí en otro tiempo en Europa.* Tiene ella sus galas propias y elegantes modos expresivos, que por lo difíciles y recónditos exigen muchos años para su perfecto aprendizaje. Esas elegancias de dicción se emplean principalmente cuando se expresan vehementes afectos del alma, ya sea en sus momentos de gozo y alegría, ya en los de tristeza, y dolor, como en la pública celebración de una victoria o en las solemnes honras funerarias”. Chomé citado por Juan Cortés del Pino en su edición de la RPG, n. 1, p. 29. Las cursivas son nuestras. El texto original puede encontrarse citado por Peramás en la vida de Ignacio Chomé en *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, §XI, p. 226; pero, la fuente original, tal como ahí se consigna es una carta de Chomé aparecida en el volumen XIII de las *Lettres édifiantes et curieuses* de Charles Le Gobien.

⁷⁵ RPG, §15n. Esta idea, según Peramás, la comparten Platón, Lorenzo Hervás y Panduro, Claudio Duret y Domingo Bandiera.

Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo

Como es sabido, en 1767, el rey Carlos III de España publicó su *Pragmática sanción*, con la cual decretó la expulsión de todos los jesuitas de todos los territorios que comprendían su reino. Pues bien, gracias a esta medida, la historia de la producción de conocimiento americana tomaría otro rumbo. Las condiciones del exilio y la desvinculación de sus labores eclesiásticas (1773) llevaron a muchos de estos jesuitas a eludir la inactividad y el ocio mediante la investigación y la escritura.

Las características compartidas entre esos religiosos no son pocas. Aunque había jesuitas de muy diversas nacionalidades, la mayoría de ellos eran hispanoamericanos. Todos ellos fueron contemporáneos, casi coetáneos. Todos ellos compartían cierta formación intelectual y espiritual por el hecho de pertenecer a la misma orden religiosa. Y, ya que, sus vidas se desarrollaron en circunstancias similares, compartieron cierta “visión del mundo”. No obstante, el rasgo más distintivo de esta generación no es la temporalidad, ni la nacionalidad ni la hermandad de orden, sino el legítimo interés por América. Este interés, que en muchos de ellos era meramente científico e historiográfico, estaba acompañado, en otros, de cierto sentimiento de arraigo a la tierra americana. Todas estas características comunes constituyen a este grupo de jesuitas como una sólida generación de americanistas y a sus trabajos como una impetuosa oleada de estudios americanos.⁷⁶

Cuando estos jesuitas llegaron al viejo continente se enteraron de la popularidad y gran aceptación que tenían obras como la *Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi* (1749-1788) del conde de Buffon, la *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes* (1770) de Guillaume Raynal, las *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-1769) de Cornelis de Pauw y la *History of America* (1777) de William Robertson. Estas obras también tenían características comunes: la desvalorización de la empresa colonizadora de España (la leyenda negra), de la labor evangélica de los jesuitas, de la naturaleza del continente americano y de las cualidades humanas de los indígenas.⁷⁷ Según Batllori, contra estas cuatro posiciones surgieron cuatro tipos de obras antitéticas: “[1] las apologías de la

⁷⁶ Cfr. nuestra columna “La primera generación de americanistas” publicada en el Blog Digital de *Horizontes. Revista del Colegio de Estudios Latinoamericanos*. Disponible en: <https://goo.gl/gLTMw6>

⁷⁷ Cfr. Batllori, “Los americanistas”, “América en el pensamiento de los jesuitas expulsos” y “El interés americanista en la Italia del Setecientos” en *op. cit.*, pp. 44-47, 575-578 y 579-590; y “Los americanistas” en Charles O’Neill y Joaquín Domínguez, *op. cit.*, tomo II, pp. 1363-1364.

colonización hispánica en América, [2] las defensas de la obra realizada por la extinta Compañía de Jesús, [3] las poesías y estudios en los del paisaje y de la naturaleza del Nuevo Mundo, [4] las obras históricas, etnográficas y lingüísticas sobre América en general y sobre el hombre primitivo americano en particular”.⁷⁸ A las controversias que se suscitaron dentro de este marco temático y problemático se les suele englobar dentro de lo que Antonello Gerbi denominó “la disputa del Nuevo Mundo”.⁷⁹

La participación de los jesuitas expulsos en esta disputa es una cuestión sumamente amplia y compleja como para ser resumida en las pocas líneas que hemos decidido dedicarle; así que nos limitaremos a enlistar algunos nombres de los escritores más destacados –se verá que varios de ellos ya los hemos mencionado en repetidas ocasiones–: Sobre el Nuevo Reino de Granada escribió Antonio Julián; sobre Quito, Juan de Velasco, Vicente Maldonado, Juan Celedonio Arteta; sobre Venezuela, Filippo Salvatore Gilij, José Chantre y Herrera, José Gumilla; sobre Chile, Juan Ignacio Molina, Felipe Gómez de Vidaurre, Miguel de Olivares y González; sobre Nueva España, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Andrés Cavo, Andrés de Guevara, Diego José Abad, Pedro José Márquez; sobre Guatemala, Rafael Landívar; y sobre Paraguay, José Sánchez Labrador, Domingo Muriel, Florián Pauke, Thomas Falkner y José Manuel Peramás.⁸⁰

Todos estos jesuitas expulsos se convirtieron en mordaces adversarios de Buffon, Pauw, Raynal y Robertson; ya que, denunciaron sus errores y sus prejuicios ideológicos, desenmascararon su antiamericanismo y eurocentrismo oculto en un lenguaje pretendidamente científico y neutral. *Para hacer esto se sirvieron, por una parte, de la larga y bien asentada tradición documental de la Compañía y, por otra, de las vivencias y experiencias que adquirieron durante su estadía en el continente americano. Estas herramientas metodológicas fueron la pauta en su producción de conocimiento científico americano.*

Consideramos que hace falta estudiar a todos estos autores americanistas como una corriente intelectual unida y articulada, pues, ellos mismos se concebían e imaginaban

⁷⁸ Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, p. 45.

⁷⁹ Cfr. Gerbi, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁰ Gerbi le dedica a Peramás no más de una página, ya que redujo su participación en la disputa a una simple contestación a De Pauw: “ataca no menos de siete u ocho veces a De Pauw, y por lo común a propósito de temas completamente ajenos al paralelo que se ha propuesto, y con argumentos del más candoroso empirismo”. Gerbi, *op. cit.*, p. 278. Cfr. RPG, §39-§41, §96n, §121, §149, §170n, §187, §194 y §244-§245.

como una comunidad intelectual. Una interpretación de este tipo permitiría ubicar su labor intelectual dentro de un movimiento histórico mucho más amplio que el que le han asignado sus comentaristas latinoamericanos del siglo pasado.⁸¹ Como habrá advertido el lector perspicaz, esta vía de interpretación está presupuesta en buena parte de lo que hasta ahora hemos escrito acerca de la RPG de Peramás. Por ello, era imperioso que describiéramos mínimamente la participación de los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo. De lo contrario, cuestiones como la tendencia americanista, el enciclopedismo y la crítica al etnocentrismo europeo de Peramás no podrían comprenderse en su justa medida, es decir, como parte de un complejo entramado intelectual.

Giambattista Vico

Finalmente, consideramos pertinente señalar el gran parentesco de la perspectiva histórica-filosófica de Peramás, es decir, lo que hemos llamado historicismo, con la *moderna noción de la historia* de Giambattista Vico (1668-1744) expuesta en su obra *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla Comune Natura delle Nazioni* (1725, 1730 y 1744), comúnmente conocida como *Ciencia nueva*.⁸²

Sin profundizar demasiado es fácil advertir que hay varios puntos en los que la noción de la historia de Vico se asemeja a la de Peramás. El primero de ellos, tiene que ver con el uso que el napolitano hace de Platón y Tácito. Lo que el historiador mexicano Álvaro Matute escribe sobre esto es muy parecido a lo que por nuestra parte hemos dicho respecto al caso de Peramás⁸³:

Vico apunta una solución ideal con fundamento en las ideas de Platón cristianizadas. [...] La filosofía platónicas atendida por Vico como una ética que dice cómo debe ser el hombre, mas no cómo es. Vico se muestra inconforme ante ese deber ser. Necesita del conocimiento del hombre concreto; del hombre tal como es para que, al conocerlo,

⁸¹ Estos, aunque han sido brillantes, han leído los textos de estos jesuitas desde una óptica postindependentista: al leerlos desde la historia de las ideas nacionales han querido ligar su pensamiento con el nacionalismo y el patriotismo decimonónico, siendo que su contexto intelectual y, por ende, sus preocupaciones teóricas eran muy distintas.

⁸² De acuerdo con Ferrater Mora, el término “historicismo” está íntimamente relacionado con la filosofía del filósofo napolitano, pues fue empleado por primera vez por Karl Werner en su libro *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. Ferrater, “Historicismo” en *op. cit.*, p. 857. Según Álvaro Matute, la *Ciencia nueva* de Vico “constituye un punto de convergencia entre el legado de la tradición humanística y el desarrollo ulterior de los estudios cuyo objetivo es la historia universal de la cultura”, pues, a su juicio, fue él “quien por primera vez emprendió la sistematización del estudio de la historia de la cultura”. Matute, *op. cit.*, pp. 41 y 42. Para enriquecer aún más este planteamiento sobre el parentesco del historicismo peramasiano con el viquiano: Cfr. *supra*, nota 124 del capítulo 1, donde exponemos la hipótesis de Orta Nadal acerca del vínculo entre Peramás y los historiadores de la cultura.

⁸³ Cfr. *supra*, 3.1., “Comparación con los antiguos germanos” y 3.3., “El Platón de Peramás”.

le dé el material suficiente y necesario para unirlo al derecho ideal eterno que le fundamenta Platón. En este aspecto la lección adquirida de la lectura de Tácito es decisiva. Las páginas de *La Germania*, particularmente, son citadas a menudo por el napolitano.⁸⁴

Como puede verse, al igual que nuestro jesuita, Vico cristianiza las ideas del filósofo griego y las coloca en el plano ideal y axiomático de la ética, al tiempo que lo consignado por Tácito en su obra es ubicado en el plano de la realidad etnológica de los pueblos concretos.

Otro punto de semejanza entre ambos autores es su plena conciencia del cambio y del desarrollo histórico de los pueblos, es decir, de su historicidad. Véase lo que Robin Collingwood escribe al respecto:

Vico considera al proceso histórico como un proceso por el cual los seres humanos construyen sistemas de lenguajes, costumbres, leyes, gobiernos, etc. ..., o sea, que *Vico piensa la historia como historia de la génesis y desarrollo de las sociedades humanas y de sus instituciones*. Aquí tenemos por primera vez una idea completamente moderna acerca de lo que constituye la materia de la ciencia histórica. Ya no existe una antítesis entre las acciones aisladas del hombre y el plan divino que les comunica unidad, como acontece en la historiografía medieval. [...] *el plan de la historia es un plan completamente humano, pero no pre-existe en la forma de una intencionalidad no realizada encaminada hacia su propia y gradual realización*. El hombre no es un puro demiurgo que modela la sociedad humana a la manera del dios platónico que modela al mundo en conformidad a un modelo ideal; como Dios mismo, el hombre es un verdadero creador que atrae a la existencia, tanto la forma como la materia en la común labor de su propio desarrollo histórico.⁸⁵

Tal como hemos visto al analizar la postura de Peramás, una idea íntimamente ligada a la conciencia de la historicidad es la tesis del desarrollo análogo de los pueblos, la cual también es sostenida por el escritor napolitano:

Vico sostenía que ciertos periodos de la historia mostraban un carácter general que informaba los detalles particulares, carácter que, por otra parte, reaparecía en otros periodos históricos, de suerte que dos periodos distintos podían tener las mismas características generales, de donde era posible deducirse analógicamente el uno del otro.⁸⁶

Y, finalmente, las posturas históricas-filosóficas de ambos autores se asemejan en su relativa secularización de la historia, es decir, en su relativo antiprovidencialismo –que es

⁸⁴ Matute, *op. cit.*, pp. 45-46.

⁸⁵ Robin George Collinwood, “Vico” en *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 82-83. Cfr. también, Friedrich Meinecke, “Vico” en *El historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pp. 53-69; y José Ferrater, “Vico y la historia renaciente” en *Cuadernos americanos*, núm. 11, vol. 5, septiembre-octubre, 1943, pp. 165-180. Es necesario aclarar que todos estos textos los hemos consultado para subsanar el no haber revisado con detenimiento la obra viquiana.

⁸⁶ Collinwood, *op. cit.*, p. 85.

prueba de la modernidad de su pensamiento—. De esto se percató Collinwood, como lo demuestra el pasaje citado, pero fue mejor expresado por Friedrich Meinecke:

*Vico aparta un poco, por decirlo así, sin debilitarla, la mano de Dios de la historia y da a esta su natural libertad de movimientos. Esto constituyó el acto decisivo para la incipiente secularización de la Historia en la que descansó el pensamiento histórico moderno, la cual emprendió Vico como creyente, no como escéptico, como es el caso en los escritores de la Ilustración. Pero no hizo sino iniciar esta secularización, pues, aun considerada la historia *sub specie eterno*, la mantiene todavía vinculada a la inmediata voluntad de Dios.*⁸⁷

Como puede notarse, no son pocas, ni poco significativas, las semejanzas que pueden hallarse entre la RPG de Peramás y la *Ciencia nueva* de Vico. Estas similitudes han incitado a Stelio Cro a afirmar, aventuradamente, que “una de las fuentes que Peramás no menciona [en la RPG] es la *Ciencia Nueva* (1744) de Giambattista Vico. Vico anticipa a Peramás, pero este utiliza el método de Vico con una variante, o sea, que mientras el filósofo italiano se debió limitar a textos y restos arqueológicos, Peramás gozó la ventaja de tener la experiencia directa y vivió en la cultura que es ahora objeto de su estudio”.⁸⁸ Para este autor, “Peramás es uno de los primeros, si no el primero, en adaptar la novedad

⁸⁷ Meinecke, *op. cit.*, p. 58. Las cursivas son nuestras. También Álvaro Matute ha insistido en el protagonismo que Vico le da a la libertad humana: “Vico es tradicionalista y arcaizante por volver a sistematizar una teología de la historia como la que siglos antes que él había elaborado San Agustín. La diferencia radica en que para comprender el mundo histórico, *Vico insiste en que su conocimiento dimana de las fuentes que la creatividad humana proporciona* y cuyo fin es mostrar la relación existente entre el libre albedrío —lo immanente— y la Providencia —lo trascendente—. *La creatividad humana debida al libre albedrío es lo particular, lo que constituye a cada una de las naciones que existen en el mundo*; la trascendencia es la que establece lo general, lo universal que determina al género humano como tal, por encima de las diferencias que puedan existir”. Matute, *op. cit.*, p. 77. Las cursivas son nuestras.

⁸⁸ Cro, “La utopía de las dos orillas (1453-1793)”, p. 163. En otro lugar, Cro escribe lo siguiente: “One of the several sources not mentioned by Peramás is Giambattista Vico's *New Science*, a work which offers repeated points of contact with that of the Jesuit. [...] In assessing the level of culture reached by the pre-Columbian Guarani. Peramás points out that many words indicating clothing and other objects should be taken into consideration when evaluating this culture, a method which had been first used by Vico to evaluate the stage of development of the ancient Greeks and Romans. Likewise, we can perceive the difference between Vico and Peramás in that Vico had to rely solely on ancient texts for his information, whereas Peramás combines his erudition and his literary sources with a direct experience in the field, thus giving his observation a much more persuasive strength and anticipating in his method, that employed by modern anthropologists”. Cro, “Introduction. Peramás' Utopia: Guaranica”, p. 5; y también: “Could Peramás have been unaware of Vico? Could this ‘coincidence’ be explained solely by their common source, Plato? Anything is possible, but common sense would indicate that Peramás, an avid reader who had access to the writings of Italian, French, German and English philosophers, might have read at least one of Vico's two editions of the *Scienza Nuova*, published in 1725 and 1744. Certainly the entire concept of ethnocriticism in *Guaranica* smacks strongly of Vico. This by no means diminishes Peramás' originality, because he can say ‘video’, where the Neapolitan philosopher could only speculate, opening himself for future objections on the reliability of his conclusions. But Peramás must take his rightful place among the early students of Vico who applied the innovations contained in the *Scienza Nuova* to American history”. *Ibid.*, p. 6.

metodológica contenida en la *Ciencia Nueva* a la historia americana”.⁸⁹ Según él, el capítulo de “El origen de los pueblos” que hemos analizado en esta sección estaría inspirado en el trabajo de Vico.

Nosotros no aceptamos estas tesis de Cro, ya que él tiene la mala costumbre de aceptar fuentes utilizadas por Peramás para la redacción de la RPG sin dar pruebas y apelando únicamente a la semejanza que encuentra en ellas (como es el caso de Vico, Burke y Montaigne). Por nuestra parte pensamos que la semejanza entre la RPG y la *Ciencia Nueva* debe explicarse por el ambiente intelectual de la época y no por una relación de influencia directa. No obstante, no consideramos descabellado suponer que Peramás leyó a Vico, debido a que, tal como hemos dicho en su momento, en la obra peramasiana hay una fuerte presencia de la producción intelectual italiana.⁹⁰

4.2. Pensamiento político-filosófico

La exposición del tema de los “filósofos liberales” nos ha obligado a adelantar algunas cuestiones en torno al pensamiento político de Peramás⁹¹, pero en esta sección profundizaremos en detalles que consideramos ineludibles, tales como la relación de estos temas con el tema principal de la RPG: las reducciones de Paraguay.

A los asuntos que enlistamos en aquella sección (la disyuntiva entre el reformismo y el conservadurismo, la cuestión de la eficacia e ineficacia de las teorías políticas, así como, el potencial que estas tiene para garantizar la felicidad pública), sólo agregaremos el tema de

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 164. Esta afirmación de Cro nos parece completamente infundada, pues en la RPG no podemos encontrar rastro alguno de la obra viquiana, como lo encontramos, por ejemplo, –tal como nos lo hizo notar María del Rayo Ramírez, a quien agradecemos– en la *Historia general de la América Septentrional. De la cronología de sus principales naciones* (1947) y en la *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional* (1746) de Lorenzo de Boturini, quien sí aplicó explícitamente el esquema metodológico de las tres edades (de los dioses, de los héroes y de los hombres) de Vico a la historia americana. Naturalmente, Peramás no conoció estas obras de Boturini, como sí lo hizo su hermano de orden, Francisco Javier Clavijero –quien, por cierto, parece ser que sí conoció la obra de Vico–. Cfr. Matute, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁰ Es un hecho que, en su tiempo, la obra de Vico fue poco conocida fuera del entorno intelectual napolitano-italiano. Sin embargo, de acuerdo con Matute, logró introducirse en ciertos círculos académicos hispanos gracias a las obras de Boturini en las que aplicó su sistema. Cfr. Matute, *op. cit.*, p. 77. Parece ser que las ideas viquianas sobre la historia también llegaron al ambiente de la ilustración francesa gracias al economista Ferdinando Galiani (1728-1787), quien fue “el intermediario a través del cual el entorno de la *Encyclopédie* absorbió la influencia del filósofo napolitano Giambattista Vico”. Este economista italiano –escribe Roncaglia– “introdujo algunas antibacterias historicistas que en cierta medida contrarrestaron el racionalismo antihistoricista de la corriente cartesiana de la Ilustración”. Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas: Una historia del pensamiento económico*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006, p. 153.

⁹¹ Cfr. *supra*, 3.2., II, “Ilustrados franceses del siglo XVIII”, inciso D.

la teocracia y de su relación con las reducciones guaraníes. En última instancia, el objetivo de la presente sección es –como en todo el capítulo– mostrar que la imagen que Peramás nos deja de su pensamiento en la RPG, no es sino el reflejo de las ideas de su tiempo y de su contexto.

I. Contrareformismo y conservadurismo

Defensa del statu quo

Comencemos, entonces, por la veta contrareformista o conservadurista del pensamiento de nuestro autor.⁹² A decir verdad, no hace falta hacer una lectura muy acuciosa de la RPG para descubrir este aspecto del pensamiento político de Peramás. Lo verdaderamente dificultoso es descubrir que el rechazo categórico de Peramás hacia cualquier tipo de reformismo, hacia la revolución, hacia el cambio de instituciones, hacia la modificación de las leyes o hacia el cambio de las costumbres, no es un rasgo exclusivo del pensamiento de nuestro autor, sino que es un rasgo propio de su contexto intelectual.

Peramás considera que “leyes y costumbres [...] no deberán cambiarse temerariamente por otros usos peregrinos y extraños”⁹³, que todo viso de novedad política o moral es condenable: “Nada aborrecía Platón –escribe para apoyar su postura– como la innovación en las costumbres”.⁹⁴ Para nuestro jesuita, ningún cambio político o moral se justifica a menos de que sea capaz de garantizar la “felicidad del pueblo”; de lo contrario, ese cambio

⁹² La formulación del tema de la conservación o de la destrucción de las instituciones es central en la época, porque, en primer lugar, eran recientes acontecimientos políticos de gran envergadura como la independencia de las trece colonias y la revolución francesa, y, en segundo lugar, era el periodo inmediatamente anterior a las guerras de independencia americanas. Esto se conecta con una de las ideas más difundidas, pero poco probadas, sobre los jesuitas expulsos, a saber, su aprobación y/o participación en las guerras de independencia de las naciones americanas. Esta tendencia contrasta con cierta fama que se han ganado los jesuitas como precursores y defensores de la independencia de las colonias americanas. Sólo puede demostrarse que los jesuitas Juan Pablo Vizcardo y Guzmán y Juan José Godoy del Pozo fueron promotores de la independencia. Al respecto, escribe Ronan que “los jesuitas de Paraguay vivían en Faenza, que, sin ser sucesionistas, eran convertidos por su actitud hostil hacia el gobierno de Madrid, por la expulsión de la Compañía de Jesús del imperio español, en especial durante la guerra entre España e Inglaterra (1779-1783), cuando se hicieron planes en Londres (1781), para la invasión de la zona del Río de la Plata. Dos veces ese año, las autoridades españolas amonestaron al grupo de Faenza por sus expresiones indiscretas sobre España y por exagerar la importancia de la revolución de Túpac Amaru en el Perú, pero esta hostilidad jesuita no pasó nunca a acciones subversivas. Las sospechas acerca de la participación jesuita en actividades desleales en América española eran ya antiguas, mantenidas desde 1750, e implícitas en la acusación de traición que Carlos III le hizo, como justificación parcial de su decreto de expulsión de 1767”. C. E. Ronan, “Independencia de América española” en O’Neill, y Domínguez, *op. cit.*, p. 144. Sólo por dar un ejemplo de la abundante bibliografía que existe sobre el tema, véase, Guillermo Furlong, *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu e hijos S. A., 1960.

⁹³ RPG, §14.

⁹⁴ RPG, §195. Aquí un uso más de Platón.

no es más que una obscena “corrupción de las costumbres”, un vil “atropello contra la justicia y el derecho”.⁹⁵ Para él, la reforma de las leyes sólo está permitida si el bien que se gana con ella es mayor que los males que trae consigo el proceso de modificación. Esta idea la retoma de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, en la que se dice a la letra:

Por eso nunca debe mudarse la ley humana, si no es cuando lo que se pierde por un lado queda recompensado por otro ... De donde se sigue que para implantar cualquier innovación debe haber, como dicen los juristas, alguna utilidad, a fin de podernos apartar rectamente de aquella jurisprudencia que por largo tiempo había sido tenida por justa.⁹⁶

Para Peramás “todo esto es verdadero”. Y por ello, les exige a aquellos que “no quieren dejar en pie ninguna de las antiguas instituciones” que examinen si con su “afán de novedades persiguen alguna utilidad”, porque, a su juicio, lo único que se ha ganado con ello es “una gran calamidad” y un “desconcierto general”.⁹⁷ Dicha exigencia está dirigida, sin lugar a dudas, a sus acérrimos enemigos, los “filósofos liberales”; ya que, según nuestro autor, una de las características de sus “delirios y sueños filosóficos”, en materia política (o sea, en torno a la “recta forma de gobierno”) es que están en contra, y reniegan tercamente, de las “santas instituciones, de nuestros mayores”.⁹⁸

Por todo esto, no debemos concluir tajantemente que Peramás no acepta ningún tipo de cambio, sea político (relativo a las instituciones), o sea moral (relativo a las costumbres). La reducción y evangelización de los guaraníes en el Paraguay podría ser tomado como un ejemplo paradigmático positivo de un cambio moral y político. Desde el punto de vista de Peramás, este cambio en la forma de vida de los guaraníes, a diferencia del cambio que trajo consigo la revolución francesa, estaría plenamente justificado, ya que con él se consiguió el bienestar público de esos pueblos. No obstante, en el caso de la Europa católica y civilizada su posición es conclusiva: las cosas no deben cambiarse o como dijo el Doctor Angélico, “dejemos estar las cosas como están”. Así argumenta Peramás: “¿Qué diría Platón, en nuestros días, de los que, despreciando contra toda razón las instituciones de nuestros mayores y violando los más sagrados derechos, conmueven la Europa entera y arman a las multitudes ciegas e inconscientes?”.⁹⁹

⁹⁵ RPG, §343.

⁹⁶ El pasaje de la *Summa Theologiae* lo transcribimos tal como aparece en la RPG. Cfr. RPG, §343.

⁹⁷ Cfr. RPG, §343.

⁹⁸ Cfr. RPG, §3.

⁹⁹ RPG, §184. Aquí un uso más de Platón.

Toda esta reflexión política era de suma importancia para el propio Peramás. Lo cual queda demostrado por el lugar estratégico –la Conclusión de la RPG–, en el que hace un resumen de su posición:

Sobre las naciones europeas (ya que a ellas hemos aludido) sólo diré lo siguiente: *cualquier cambio sustancial de las instituciones que se introduzca en ellas, todo nuevo orden o sistema diverso de leyes y costumbres, acabará con la felicidad de los pueblos y acarreará la catástrofe y ruina de la sociedad civil; no de otra manera como ocurriría en un añoso y floreciente árbol si le cortasen sus raíces vivas.* Hemos, pues, de obedecer a lo que nos dice el oráculo de Dios: “No traspases los términos antiguos que pusieron tus padres” (Proverbios, 22, 28). Porque la forma de gobierno, justa y sabia, que fue instituida por nuestros mayores, robustecida por una larga experiencia, debe conservarse religiosamente y no transformarse de arriba abajo, “pues será más feliz si así permaneciere” (*beatior erit si sic permanserit*), como dice, a otro propósito, el Doctor de las gentes.¹⁰⁰

Todo esto demuestra que a Peramás le aterraba que los ordenamientos del pasado se desmoronasen, que lo ganado en Europa y en América por el cristianismo y la iglesia católica en términos políticos sucumbiese ante los principios políticos de una tradición distinta. Con todo lo cual, podríamos decir que *Peramás es un aguerrido defensor del statu quo*. Esta postura tradicionalista, vale decir, contrasta con el silencio y la resignación que Peramás, junto a la gran mayoría de sus hermanos de orden, guardó en torno a la expulsión, y a la posterior supresión, de la Compañía de Jesús:

Hay que interrogarse: ¿por qué Peramás se mantiene fiel a la monarquía y a la aristocracia?, si esas instituciones decretaron la cancelación del sistema de las reducciones que él exalta, su destierro y el de todos sus compañeros, la disolución de su orden y al final, sus paupérrimas condiciones de vida en Faenza. No obstante todo eso, Peramás permanece leal al mundo en el que nació y con el que ha colaborado como misionero en el Paraguay. Podrá lamentar el desacierto de las medidas tomadas por las coronas (entre ellas la papal), pero de allí a abjurar de su fe en ellas, sería un paso demasiado audaz, que es comprensible que no llegue a dar [...]. Se entiende la actitud de Peramás así como la de la inmensa mayoría de sus compañeros, que permanecieron anclados en sus convicciones originales.¹⁰¹

¹⁰⁰ RPG, §341-§342. Las cursivas son nuestras. Resulta curioso que Peramás le dé un uso político a esta frase de Pablo de Tarso que originalmente aparece en el contexto del matrimonio en el capítulo 7 de la 1ª Carta a los Corintios. Dice a la letra: “39. La mujer está ligada a su marido mientras este vive. Pero si se muere queda libre y puede casarse con quien desee, siempre que sea un matrimonio cristiano. 40. De todos modos será más feliz si permanece sin casarse; este es mi consejo. Y creo que yo también tengo el Espíritu de Dios”. *Biblia latinoamericana*: <https://goo.gl/fuX6gh>. A propósito, sépase que la defensa que Peramás hace de “el sentido cristiano de la tradición” no es una postura adoptada exclusivamente en la RPG, ni exclusivamente motivada por los acontecimientos de 1789, pues ya aparecía en algunas de sus obras anteriores. Cfr. Caturelli, *op. cit.*, p. 134, para algunos ejemplos de estos antecedentes. En cuanto al uso de la metáfora del árbol y las raíces, Bustamante nos informa que suele dársele un uso esencialmente tradicionalista. Lo cual queda comprobado por la vigencia que adquirió en el lenguaje político de la derecha francesa del XIX. Algunos personajes que recurrieron a ella fueron: Chateaubriand, Taine, Barrés y Maurras. Cfr. Bustamante, *op. cit.*, p. 14n.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

Defensa de la inquisición

En el capítulo VII (§29-§41) de la RPG, esta postura general de respeto a “las instituciones de los mayores” se concretiza en la defensa de una institución específica: la inquisición. Como es sabido, para la época de Peramás esta institución católica había recibido muchas críticas de parte de sus rivales los filósofos ilustrados franceses. Inclusive en España, país en el que tenía mejor arraigo, había perdido mucha fuerza gracias a cinco reglas dictadas por Carlos III en 1768 para “delimitar los procedimientos de la Inquisición” y para “evitar arbitrariedades en la condena de libros”.¹⁰²

Sin embargo, a raíz de la revolución francesa el gobierno español le dio un nuevo respiro al Tribunal del Santo Oficio con el fin de que las ideas revolucionarias no llegasen a contaminar el territorio español:

El enfrentamiento de la Inquisición y la Corona cesó en 1789 y se llegó a una colaboración provocada, precisamente, por la necesidad de luchar contra la propagación de las ideas revolucionarias. El conde de Fernán Núñez [que era embajador de España en París], al dar cuenta, en su carta de 18 de septiembre de 1789, de los primeros intentos de los revolucionarios para extender su ideología en España, aconsejaba ‘una inteligencia reservada entre la Inquisición y la Corte’ para atajar el mal [...] se inició así una colaboración con la Inquisición de que es prueba el Edicto inquisitorial de 13 de diciembre de 1789. Paralelamente, el Gobierno no se escudó, por su parte, en adoptar medidas que aseguren el aislamiento de España respecto de los acontecimientos revolucionarios.¹⁰³

Esta medida tomada por las cortes de Carlos IV que contemplaba la persecución de todas las obras que tuviesen un tufo francés, fue parte de lo que se conoce como “Pánico de Floridablanca”. El miedo a las ideas francesas era eminentemente político: se temía que pudiesen despertar movimientos políticos semejantes que llegasen a cambiar el orden político español. De modo que las medidas de censura tomadas por José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca, eran en el fondo una medida para defender el *statu quo* y el inmovilismo político.¹⁰⁴

¹⁰² Cfr. Herrero, *op. cit.*, p. 144. Evidencia de esa debilitación de la Inquisición es que durante el reinado de Felipe V, monarca al que Peramás tenía en buena estima, fueron ejecutados 728 personas, mientras que en el gobierno de Carlos III, únicamente se ejecutaron a cuatro. Inclusive, Cádiz fue “invadida literariamente” al grado de convertirse en “foco de difusión de las luces”. Prácticamente todos los libros europeos, especialmente franceses se podían encontrar con relativa facilidad, “incluso los más peligrosos, –relata Herrero– eran accesibles en España: Voltaire, Rousseau, Montesquieu, D’Argens, Bayle, Diderot, Helvetius, Raynal, así como los más importantes economistas, teólogos, etc.”. *Ibid.*, p. 29.

¹⁰³ Gonzalo Anes, “La revolución francesa y España. Algunos datos y documentos” en *Economía e ilustración en la España del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 146.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 139-198. Ahí puede hallarse información mucho más detallada al respecto de este episodio de la historia político-cultural española.

Teniendo en cuenta este ambiente político y cultural, no sorprende que Peramás haya dedicado todo un capítulo a defender la Inquisición, aduciendo razones muy similares a las que habría aducido el conde de Floridablanca. Y no sorprende, tampoco, que haya confrontado, una vez más, la supuesta opinión aprobatoria de Platón de las instituciones semejantes a la inquisición con la opinión desfavorable que tenían de ellas los “filósofos liberales”: “¿Qué dirán a esto los que tanto maldicen la cárcel de la Insumisión?”¹⁰⁵ Pregunta nuestro jesuita dirigiéndose a los filósofos dieciochescos, una vez expuesta la supuesta aprobación platónica de la Inquisición. Escribe:

Nada me admira tanto en Platón como el instituir para su República el tribunal de la inquisición, por cierto, muy semejante al nuestro. Sin duda que no han de aprobarlo en esto los epicúreos y ateos filósofos liberales, los perturbadores del orden, enemigos de todo freno, que no permiten se investiguen sus personas y sus actos, y cubren con toda clase de oprobios a los sagrados jueces de la Fe. Pero no importa: el mismo Platón describe con graves palabras la catadura moral de tales hombres. “Importa sobre manera –dice– demostrar que son malos y perversos filósofos los que abusan de vanos e inválidos argumentos para arrastrar a otros a la impiedad... ¿Quién mejor, pues, que el legislador deberá hacerles frente y salir por los fueros del Derecho y de la Justicia, cuando las máximas instituciones son corrompidas por los impíos malvados?” Hasta aquí Platón.¹⁰⁶

Sociedad estamental

Pero hay otra expresión de su postura tradicionalista, además de la defensa de la inquisición, que quizá sea aún más importante: la defensa a ultranza de los privilegios de la nobleza.¹⁰⁷ Manifestación de su pensamiento político, que nos permite afirmar conclusivamente que *Peramás era un acérrimo defensor de la sociedad estamentaria o del “ancien régime”*.¹⁰⁸

Para nuestro jesuita cualquier tipo de igualdad dentro de la república, sea económica o política, es indeseable; puesto que “sin la diversidad de honores y jerarquía no puede haber

¹⁰⁵ RPG, §30.

¹⁰⁶ RPG, §29. Esta es una muestra más de que la elección y la utilización de Platón que hizo Peramás está dirigida hacia la crítica de los filósofos liberales.

¹⁰⁷ Como mera curiosidad sépase que a “comienzos del siglo XIX [en el marco del movimiento romántico], François-René de Chateaubriand (1768-1848) también defendió a la aristocracia y exaltó al cristianismo y a los jesuitas. Su empresa fue más en el terreno de la sensibilidad que en el de la reflexión estrictamente”. Bustamante, *op. cit.*, p. 18, n. 4.

¹⁰⁸ Borja define así el *antiguo régimen*: “Con la expresión *ancien régime* se designaba, en aquellos días, a la época del absolutismo monárquico, es decir, al orden de cosas abatido por la acción revolucionaria. Se aludía a su gobierno autoritario, de liderato personalista, a la sociedad estamental, a los privilegios de la nobleza y el clero, a la discriminación de los ciudadanos pertenecientes al llamado tercer estado o estado llano”. Cfr. Rodrigo Borja, “*Ancien régime*” en *Enciclopedia de la política*: <https://goo.gl/eBL4VV>

en la república un justo sistema de vida”.¹⁰⁹ No puede haber justicia alguna si se suprimen con violencia “toda concesión de honores al mérito, y con los honores la justa retribución material”.¹¹⁰ Ya que suprimir estas distinciones de en un solo golpe, tal como supuestamente querían hacer los filósofos liberales franceses, sería una medida “inhumana, brutal, dictada por la rabia y el furor; y este odio contra los nobles”.¹¹¹ Entonces, para Peramás, una medida de este tipo no tiene fundamento racional o filosófico: “¿Así que no debe haber nobles en la república? –pregunta nuestro autor– Jamás sabio ni filósofo alguno, digno de tal nombre, osó afirmar semejante cosa”.¹¹² Ni siquiera en la república guaraní, argumenta, se prescindió de la nobleza y la jerarquía política: “entre los guaraníes cristianos se conservó el grado y la dignidad de los Caciques”.¹¹³

Como puede verse, Peramás se opone abiertamente al igualitarismo liberal y al republicanismo de origen francés. Los ciudadanos no son todos iguales porque “también entre los ciudadanos, así como el alma aventaja al cuerpo y los pies a la cabeza, conviene que haya diversos grados y clases, salvo que se prefiera que todos sean, por ejemplo, magistrados o todos senadores, o, al contrario, todos obreros o todos labradores”.¹¹⁴ Esta idea acerca de la superioridad de unos hombres sobre otros desemboca, como es natural, en la defensa de la monarquía: “He aquí, pues, el nacimiento y principio de las leyes, los albores de la monarquía, la fuente y el origen del derecho común y *todo ello según los designios de Dios, que, en su providencia, quiere que unos hombres se rijan por otros, cuya persona y autoridad son, por derecho divino y humano, sagradas e inviolables*”.¹¹⁵

Resulta verdaderamente imposible que Peramás acepte una teoría filosófico-política que haga iguales a todos los ciudadanos de una república, porque es completamente opuesta a la concepción orgánica de la sociedad, propia de la tradición católica e hispánica a la cual se adscribe. Para abogar a favor de la división jerárquica de la sociedad, nuestro jesuita recurre a una metáfora organicista basada en la relación anatómico-biológica entre el cuerpo y sus miembros expuesta en la Primera Epístola de Pablo a los Corintios”:

¹⁰⁹ RPG, §324.

¹¹⁰ RPG, §328. Más adelante ahondaremos en la cuestión de la igualdad económica, la comunidad de bienes y la distribución de la riqueza. Cfr. *infra*, 4.3., II, “Propiedad común y sociedad comunitaria”.

¹¹¹ RPG, §328.

¹¹² RPG, §327.

¹¹³ RPG, §327.

¹¹⁴ RPG, §323.

¹¹⁵ RPG, §140. Las cursivas son nuestras.

Óiganlo y entiéndanlo bien los filósofos liberales: providencia de Dios es que unos sean *ojos* en la república, como son el rey, los magistrados y los nobles; otros las *orejas*, que oigan la voz del que manda en justicia y la obedezcan, como son la plebe y el vulgo; otros los *pies* y las *manos*, como son los operarios, los cuales, mientras el orden supremo vela por el bien y la felicidad de la Comunidad, ellos con sus fuerzas físicas y su trabajo realicen aquello que conduce a la paz, a la tranquilidad y al bien común.¹¹⁶

Meabe –en el artículo que tanto hemos criticado– hace algunas observaciones muy sugerentes sobre esta postura política de Peramás:

[...] cristianismo de sesgo particularmente antiliberal que sólo cabría calificar de conservador o tradicionalista si antes se admite que estas orientaciones, producto del concilio de Trento [y de la contrarreforma], son formas ideológicas propias de la modernidad y cabría calificar de conservador o tradicionalista [...] todavía, en la época de nuestro autor, incompletamente desarrolladas y cuya madurez recién alcanzaran en el siglo XIX de la mano del conde De Maistre y de Luis de Bonald en una primera etapa y de los antimodernistas luego hacia fines del mismo siglo XIX.¹¹⁷

La observación de Meabe es muy atinada porque liga el pensamiento de Peramás con el pensamiento de ese par de personajes franceses, quienes fueron grandes representantes de las tendencias ideológicas contrarrevolucionarias, contrailustradas, católico-traditionalistas y ultramonarquistas en su país. Sólo habría que agregar que estas tendencias ideológicas no sólo se presentaron en el ámbito francés, también lo hicieron dentro del territorio español. Por ello, quizá sea más atinado ligar a Peramás con las manifestaciones españolas de este tipo de pensamiento que con las francesas.¹¹⁸

De hecho, nuestro jesuita pretende sustentar teológicamente esta visión estamental de la sociedad citando y comentando varios pasajes de la Biblia. Por ejemplo, cita un pasaje de

¹¹⁶ RPG, §326. En el capítulo 12 de la 1ª Carta a los Corintios, escribe Pablo de Tarso: “14. Un solo miembro no basta para formar un cuerpo, sino que hacen falta muchos. 15. Supongan que diga el pie: ‘No soy mano y por lo tanto yo no soy del cuerpo’. No por eso deja de ser parte del cuerpo. 16. O también que la oreja diga: ‘Ya que no soy ojo, no soy del cuerpo’. Tampoco por eso deja de ser parte del cuerpo. 17. Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿cómo podríamos oír? Y si todo el cuerpo fuera oído, ¿cómo podríamos oler? 18. Dios ha dispuesto los diversos miembros, colocando cada uno en el cuerpo como ha querido”. *Biblia latinoamericana*: <https://goo.gl/W2o4WN> Naturalmente, o mejor dicho, inteligentemente, Peramás omitió los versículos siguientes, que podrían contradecir su postura: “19. Si todos fueran el mismo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? 20. Pero hay muchos miembros, y un solo cuerpo. 21. El ojo no puede decir a la mano: No te necesito. Ni tampoco la cabeza decir a los pies: No los necesito. 22. Aún más, las partes del cuerpo que parecen ser más débiles son las más necesarias, 23. y a las que son menos honorables las tratamos con mayor respeto; cubrimos con más cuidado las que son menos presentables, 24. mientras que otras, más nobles, no lo necesitan. Dios, al organizar el cuerpo, tuvo más atenciones por lo que era último, 25. para que no se dividiera el cuerpo; *todas sus partes han de tener la misma preocupación unas por otras.* 26. *Si un miembro sufre, todos sufren con él; y si un miembro recibe honores, todos se alegran con él.* 27. *Ustedes son el cuerpo de Cristo y cada uno en su lugar es parte de él*”. *Idem*. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁷ Meabe, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹¹⁸ Cfr. Herrero, *op. cit.*, *passim*.

las epístolas paulinas que dice: “En una casa rica no hay sólo vajillas de oro y plata, sino también de madera y de barro”.¹¹⁹ En su comentario a este pasaje, nuestro autor establece una analogía entre la casa y la sociedad: “la República es como una casa grande [rica], en la cual los nobles (de los cuales unos son más ilustres que otros) corresponden a los vasos de oro y de plata trabajados por el artista; mas el segundo orden de ciudadanos y la plebe, que se ocupa en trabajos manuales, se asemejan más bien a los vasos de madera y de barro”.¹²⁰

En resumen, para Peramás:

el comportamiento de la nobleza hace imposible pensar que pueda prescindir libremente de sus comodidades y actuar como la inmensa mayoría de los mortales que hilan y aran. Lo que para otros pensadores de su época es fuente de indignación, de agria crítica y propuesta de cambio, para él es una mera constatación, una forma de ser inherente a una clase social, un dato inmutable de la realidad. [...] Su posición se basa en el valor de la conservación de las formas sociales, o sea, la defensa del *statu quo*, que no debe ser modificado bajo ningún costo porque cree, firmemente, que el cambio social siempre es dañino ya que contraviene el orden sancionado por la voluntad divina.¹²¹

Pseudofilosofías

Es importante entender que la postura conservadora y antireformista de nuestro jesuita es parte de la filosofía cristiana que él dice profesar y que, a su parecer, está sustentada en los verdaderos principios políticos y morales que emanan de ella. Contrario a esta auténtica teoría están las falsas y disparatadas filosofías de los “liberales”. En resumen, estos dos tipos de filosofías se diferencian en dos aspectos: las pseudofilosofías de los *philosophes* son quiméricas y son incapaces de garantizar la felicidad; mientras que la filosofía cristiana es realizable y además garantiza la felicidad.¹²²

¹¹⁹ Cfr. 2ª Carta a Timeo, 2, 20. *Biblia latinoamericana*: <https://goo.gl/63sk2w>

¹²⁰ RPG, §325. Desde luego este no es el único caso en el que Peramás intenta sustentar o fundamentar su postura política con las “autoridades eclesíásticas”. Véanse –sólo por dar un par de ejemplos significativos–, el parágrafo §318 y la sección que va de §266 a §270, en los que la línea que separa a la filosofía de la teología se desdibuja. Esto no debe sorprendernos, pues después de todo, nuestro autor no fue teólogo de profesión, pero sí de formación. Aunque, resulta imposible afirmar que la RPG es un tratado teológico; sí podemos decir que en ella hay varios pasajes que se aproximan bastante a la teología política.

¹²¹ Bustamante, *op. cit.*, p. 13.

¹²² Recuérdese que estas dos posturas filosóficas también están enfrentadas en lo que hemos llamado “la batalla por el sentido de las misiones guaraníes”. Sobre esta misma línea debe leerse el siguiente comentario de Bustamante –que, por cierto, nos parece sumamente acertado–: “Peramás descubre que su exposición sobre el funcionamiento de las misiones puede ser usada por los enemigos de los jesuitas, no desea que los filósofos ilustrados hallen en su texto una confirmación de sus proyectos. Por eso se lanza en un *excursus* a demostrar la diferencia existente entre el modelo de las misiones paraguayas y los ensayos igualitarios franceses [...]. No puede permitir que su apología de las misiones contribuya a reforzar el arsenal ideológico de los enemigos de la Compañía de Jesús. El autor se cuida de que su exposición sobre el sistema guaraní no se convierta en una prueba histórica en apoyo de las doctrinas filosófico-sociales prevalecientes en Europa en ese momento”. Bustamante, *op. cit.*, p. 6.

En primer lugar, las “falsas invenciones” de los filósofos son, según nuestro jesuita, contrarias a “la religión y a la felicidad pública”. Para él sólo la religión cristiana y el Evangelio pueden contribuir a alcanzar el “bienestar y felicidad de los pueblos”.¹²³ No es casual que Peramás critique las teorías políticas de sus adversarios utilizando estos términos (*felicitas, felicitatis*). Pues, tal como nos cuenta Barriere, hablar de felicidad era bastante común entre los filósofos que no aceptaban la moral cristiana como principio rector:

A la ley religiosa o a las leyes aristocráticas va a sustituir, pues, una moral accesible a todos, *la moral de la Felicidad*, individual y colectiva, consistente no en el solo goce material, sino en el libre juego de las facultades, fisiológicas y espirituales, en relación con *la evolución del pensamiento epicúreo* que va del simple placer a un verdadero ascetismo. *Este término de Felicidad es uno de los que reaparecen más a menudo, como una obsesión*, y si tanto se busca la felicidad evidentemente es porque no se la posee, porque no se tiene de ella más que la ilusión.¹²⁴

Además –vale decir– el tema de la felicidad fue muy frecuente en las discusiones en torno al Paraguay. Un caso paradigmático es el libro de Muratori de *El cristianismo feliz*, en el cual el sabio italiano relata los procedimientos jesuitas para conseguir “la *felicitá spirituale* de’ cristiani del Paraguai”.¹²⁵

En segundo lugar, para nuestro jesuita, las “doctrinas pestilentes”, las “falsas invenciones” o “los dogmas impíos” de los “filósofos liberales” son incapaces de sostener una nación: “ni jamás república alguna, comparable con la de Platón, podrá subsistir en Europa, basada en sus impíos dogmas”.¹²⁶ *El punto débil principal de esas teorías es que son absolutamente quiméricas, irrealizable e infactibles. Caso contrario es la filosofía cristiana y los principios políticos y morales que emanan de ella, pues no hay mejor prueba de su eficacia práctica, sostiene nuestro autor, que “el feliz experimento” de Paraguay, ese que tanto aprecian los “filósofos liberales”:* “No tienen por qué admirarse –les dice Peramás a sus adversarios– al oír este nombre [Paraguay] los filósofos liberales ni relegarlo olímpicamente al mundo de las fábulas”.¹²⁷

¹²³ Cfr. RPG, §2, §3, §160, §162, §165, §265 y §315.

¹²⁴ Barriere, *op. cit.*, p. 250. Las cursivas son nuestras. También Enrique Giménez resalta este hecho: “Los ilustrados defendieron la felicidad terrenal e inmediata con tal énfasis que la idea de una felicidad pública y secularizada ocupó el centro del movimiento ilustrado”. Enrique Giménez, “Los jesuitas y la Ilustración” en *Debats*, núm. 105, 2009, pp. 131-140. Incluso, el jesuita italiano Muratori, a quien ya hemos mencionado varias veces escribió un libro intitolado: *Della publica felicità ogetto dei buoni principi*. El triunfo de la felicidad como paradigma moral es, quizá, una de las razones de nuestro jesuita para tildar de epicúreos a sus adversario filosóficos.

¹²⁵ Citado en Cardozo, *op. cit.*, p. 317. Las cursivas son nuestras.

¹²⁶ RPG, §2.

¹²⁷ RPG, §306. Las cursivas son nuestras.

Las misiones guaraníes y la revolución francesa

Pero lo verdaderamente interesante de todos estos alegatos de Peramás contra la filosofía “impía” y “liberal” es que él encuentra una relación directa entre esta y la revolución francesa. *Si las reducciones guaraníes son la realización de los principios cristianos y la prueba de su eficacia; la revolución de 1789 es la realización de las “locuras filosóficas” de los “liberales” y la prueba irrefutable de su ineficacia.*

Así planteadas las cosas, los alegatos de Peramás, sus reflexiones, que hasta entonces las habíamos expuesto como si estuviesen flotando en el aire, tocan el firme suelo de la realidad política del siglo XVIII. Ya no se trata solamente de enfrentar dos teorías o posiciones discordantes; *ahora se enfrentan dos acontecimientos contemporáneos que existieron real y empíricamente, y que, además, se volvieron icónicos dentro del imaginario político europeo-americano de la época*: las reducciones guaraníes y la revolución francesa. Entonces, la cuestión de fondo sobre estos “alegatos de Peramás” es mucho más seria de lo que parece a simple vista: *se trata de la elección del modelo político, del modelo utópico/axiológico, que ha de seguirse una vez sopesadas sus consecuencias en la práctica.*¹²⁸

Tanta es la importancia de la revolución francesa en la postura política de Peramás que nos atrevemos a decir que su actitud conservadora y antireformista, políticamente inmovilista, está motivada en gran medida por este acontecimiento. Véase todo lo que llega a decir nuestro jesuita en los últimos párrafos de la Conclusión de la RPG:

La Convención francesa, siguiendo las teorías de los filósofos liberales, intentó introducir en el reino nuevas instituciones y un nuevo régimen de gobierno. ¿Qué bien se logró con ello? ¿Acaso la felicidad del pueblo? Europa entera conoce el resultado. ¡Cuántos males, cuántas pérdidas de fortunas, cuánta perturbación en las familias, cuánta sangre inocente derramada, cuántas luchas, cuánto el furor de los hombres malvados, cuántos latrocinios, qué osados sacrilegios, qué impiedad tan descarada, qué detestable corrupción de costumbres, cuántos atropellos contra la justicia y el derecho, qué triste e insegura condición de todos en público y en privado! Estás ahora en tu casa con los tuyos, sin hacer mal a nadie; y un momento después, si te niegas a obedecer las órdenes de hombres facinerosos, te llevan al patíbulo, sin formarte

¹²⁸ De acuerdo con Roncaglia, “la Revolución francesa de 1789, y especialmente la radicalización que experimentó en los años siguientes, una vez más y en términos dramáticos, sitúa a los científicos sociales ante dos cuestiones decisivas. Primera, ¿puede un cambio en las instituciones llevar a una sociedad mejor, también –y tal vez por encima de todo– en lo que se refiere a la vida material, y, por lo tanto, en el funcionamiento de la economía? Segunda, si el cambio tiene un coste en términos de violencia y derramamiento de sangre, como fue evidente en el caso de la Revolución francesa, ¿justifican estos costes las ventajas que puedan obtenerse?”. Roncaglia, *op. cit.*, p. 213. No es casual, entonces, que Peramás también haya realizado este tipo de reflexiones en su RPG. Cfr. *supra*, 4.2., I, “Defensa del *statu quo*”.

proceso, y te cuelgan, víctima de la plebe revolucionaria y armada. Luego pasean tu cabeza y tus miembros desgarrados por las calles y plazas, dando un espectáculo propio de fieras. Mas ¿para qué citar nombres de personas oscuras? Al mismo Rey y a la real familia no les es permitido vivir tranquilos. Los obligan a abandonar el trono, huir de palacio, vivir ocultándose, siempre temblando, escuchar las palabrotas de gente soez; los obligan..., más ¿quién podrá explicar lo que han padecido y aun padecen en estos momentos?¹²⁹

Sin duda, en este pasaje se concentra mucho de lo que ya hemos expuesto, pero aun así podemos hacer un par de comentarios. Por una parte, es muy probable que los reclamos de Peramás estuviesen dirigidos a los *montagnards*, o montañeses, que era el grupo más radical de dicha asamblea.¹³⁰ Este grupo estaba conformado en su mayoría por jacobinos, que en 1793 fueron los principales impulsores de “*la Terreur*”. Y, por otra, muy seguramente, Peramás se esté refiriendo específicamente a las matanzas llevadas a cabo del 2 al 7 de septiembre de 1792, en las que se ejecutaron cerca de 1, 500 personas o quizá a la decapitación de Luis XVI del 21 de enero de 1793 –aunque esto es menos probable–. Si aceptamos que Peramás se refería a esos acontecimientos específicos –y rechazamos que estuviese realizando una crítica al uso del patíbulo en general–, entonces, tendríamos que suponer que estas líneas finales de la RPG las escribió en una fecha relativamente cercana a su muerte.¹³¹ Sin duda, Peramás se habría escandalizado aún más si hubiese testimoniado la época de “El Terror” desarrollado por los jacobinos unos años después de su fallecimiento.

¹²⁹ RPG, §343. Un análisis “intratextual” y superficial de la RPG como el que realiza Podetti no permite explicar por qué Peramás cierra su obra con una conclusión como esta. De acuerdo con este autor: “La ‘Conclusión’ es muy breve, y estrictamente no se ajusta al desarrollo de la obra, porque *no ofrece una síntesis o reflexión final sobre la comparación entre las dos repúblicas, definido propósito del libro*, sino que culmina su invectiva contra los ‘filósofos actuales’, centrado ahora en la condena de ‘cualquier cambio sustancial de las instituciones’”. Cfr. Podetti, *op. cit.*, pp. 15-16. Las cursivas son nuestras. La *aparente* inconexión que Podetti encuentra entre la “Conclusión” de la RPG y la comparación, que *se supone*, debe ser el eje articulador de todo el texto, es una prueba más a nuestro favor para restarle importancia hermenéutica al paralelo entre la república platónica y la guaraní.

¹³⁰ No ignoramos que la Convención Nacional francesa no era políticamente homogénea, sino que estaba constituida por diferentes grupos políticos.

¹³¹ Bustamante tiene una opinión muy similar a la nuestra al indicar que el periodo más radical de la Revolución Francesa protagonizado por los políticos jacobinos es el blanco hacia el cual Peramás apunta sus críticas: “Habría dejado completo su ensayo antes de morir, el 23 de mayo de 1793 [...]. Al menos esas líneas, forzosamente fueron escritas después de septiembre de 1792 (establecimiento de la Convención), pero no antes del 21 de enero de 1793 (ajusticiamiento de Luis XVI). Esta proximidad entre el tiempo en que suceden los hechos y el tiempo en que son comentados sería la causa de un cambio de tono en la obra”. Bustamante, *op. cit.*, p. 9. Como dato adicional, este mismo autor escribe que “el norte de Italia no fue definitivamente sometido a Francia hasta 1797 cuando Napoleón fundó varios estados vasallos o repúblicas hermanas, entre ellas la República Cisalpina, en cuyo territorio se encontraba la ciudad de Faenza. No obstante, esta región por su proximidad a Francia estuvo amenazada de invasión desde 1791 cuando los monarcas europeos declararon la guerra a la Revolución”. *Ibid.*, p. 9n.

Pero, la confrontación que Peramás establece entre la revolución francesa y las reducciones guaraníes puede apreciarse más claramente en el párrafo con el que Peramás concluye su RPG. En esas líneas de cierre resurge el tema del “buen salvaje”: “El nativo americano –dice Bustamante–, aún en las antípodas de la civilización, es capaz de constituirse en modelo para los europeos”.¹³² En esas palabras finales, Peramás escribe –tal como señala Bustamante–, que “los indígenas que juzga más fieros, [...] *guardan una conducta superior* a la de los jacobinos franceses. [...] Los nativos aún no cristianizados son bárbaros pero con *rasgos de humanidad*, en cambio, los revolucionarios franceses con toda su filosofía, son para el jesuita brutos insensatos, ‘caballos desbocados’”¹³³. Aquí lo que dice nuestro jesuita en su propia voz:

Día llegará, sí, en que los nietos de abuelos tan crueles se avergüencen de tanta locura, de tanta crueldad y de tanta perfidia. Pero éstos no tanto son pecados de una nación, por otra parte culta, sino más bien engendros monstruosos de una filosofía desorbitada. ¡Oh filósofos! ¡Oh irracionales filósofos! *Una sola cosa puedo decir, y aun gritar con toda mi voz para que todos la puedan oír: Jamás entre los bárbaros paraguayos, ni entre los tobas, guaycurúes, abipones, mbayás u otros indios semejantes, se han contemplado semejantes ejemplos de crueldad.* Se ensañan, pero con los enemigos; matan, pero en la guerra; roban la presa, pero del extranjero. *Mas entre sí, los de la misma tribu, o las familias que viven bajo el mismo techo, se aman y perdonan unos a otros, y viven más hermanados que algunos pueblos europeos, entregados por completo al desenfreno filosófico y al libertinaje, como caballos desbocados.* O tempora! O mores! Pero basta con lo dicho.¹³⁴

Peramás no le perdona a los “filósofos liberales”, esos personajes que le parecían tan detestables, el que hayan esparcido “sus teorías en el vulgo”, “perturbándolo y

¹³² *Ibíd.*, p. 16.

¹³³ *Ibíd.*, p. 17. Las cursivas son nuestras.

¹³⁴ RPG, §344. Las cursivas son nuestras. Estas palabras con las que Peramás concluye su escrito nos recuerdan una de las últimas anotaciones de su *De vita et moribus sex sacerdotum paraguayorum* que gira en torno a los filósofos y al primer virrey de Buenos Aires, Antonio de Cevallos Cortés Calderón (1715-1778). Dice ahí nuestro jesuita: “En fin, Pedro de Cevallos se mostró tal que demostró con creces, cómo los Jefes de los ejércitos, y los Presidentes de las ciudades pueden y deben ‘dar al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios’. *Esto engendra los verdaderos Héroe*s y no la impía secta de algunos filósofos de nuestro siglo que tacharon de imbecilidad de espíritu y de superstición a la misma piedad y religión de Cevallos. Pero llámenlo como quieran, mientras tengan que confesar que con sus vanas necedades y cavilaciones sacrílegas son incapaces de forjar a un hombre igual a este sumo caballero. Ni siquiera puede esperarse que lo produzcan aquellos que se dedican, no a preparar buenos gobernadores de la república, sino a desprender de la ley a los que en ellos creen; enseñándoles a ser traidores a la patria, perturbadores del recto orden, rebeldes a la luz, corruptores de la juventud, ruina y oprobio de las ciudades, peste de las provincias, devastadores de la cultura de Europa y demolidores de la religión y de las leyes. A los hombres de esta calaña, los aborreció siempre el virrey Cevallos, el varón del juicio maduro que sabía distinguir el oro del estiércol, y lo precioso de lo vil. Y esta es la suprema ciencia que él aprendió de Griera; la de librar una batalla sin cuartel a los enemigos de Dios, del Rey y del bien público”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 285n. Las cursivas son nuestras.

engañándolo”, arrojándolo al “desenfreno filosófico”. Pues esto implicaba un retroceso en la consolidación de las costumbres cristianas en la Europa católica; puesto que de la supresión de los principios de la religión cristiana y de la propagación de principios impíos y ateos no puede seguirse sino la barbarie y la corrupción. Nuestro jesuita no les perdona que hayan hecho de esa Europa que hasta entonces había sido tan católica, mucho más bárbara e incivilizada que los pueblos que recientemente habían adoptado el cristianismo. Por eso les pide que lleven a cabo sus “fantasiosas teorías políticas” en un lugar en el que no afecten a la comunidad católica europea:

Y ya que no desean convivir con nosotros [los cristianos] ni conformarse con nuestro método de vida [cristiano], váyanse de una vez lejos de nosotros los que aman tales novedades y, poniendo el océano de por medio, retírense al confín del mundo y vivan allí a sus anchas: esto será mejor que estar esparciendo ente el vulgo esos delirios y sueños filosóficos que tantas perturbaciones provocan y hacen que hoy nadie viva contento con su suerte.¹³⁵

Los jesuitas y la revolución francesa

Para concluir adecuadamente este apartado es necesario hacer un par de comentarios de contexto que nos permitan comprender de una mejor forma lo que hemos expuesto sobre el pensamiento político de Peramás; pues con ellos quedará demostrado que la RPG, que aparenta ser una obra inmersa en un contexto americano por abordar el tema de Paraguay, en realidad está más enmarcada en un contexto intelectual europeo-mediterráneo. Lo cual no quiere decir que esté absolutamente dissociada del ámbito atlántico-americano.

Primeramente, hay que tener en cuenta que Peramás no fue el único jesuita que se opuso a la revolución francesa. Un acontecimiento tan importante no podía serles indiferente a los jesuitas expulsos, por lo que muchos de ellos se pronunciaron en contra de ella.¹³⁶ Inclusive, uno de los más brillantes de ellos, Hervás y Panduro, publicó en Madrid en 1807 un texto de ciego jesuitismo, y evidentes tintes antijansenistas y ultrarreaccionarios titulado *Causas de la revolución de Francia en el año 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la Religión y del Estado* –que de hecho fue escrito en 1794 desde Italia–.¹³⁷ Muchas de las ideas de Peramás que hayamos en la RPG son parte de esta tendencia jesuita antifrancesa y contrarrevolucionaria.

¹³⁵ RPG, §1.

¹³⁶ Cfr. Giménez, “Los jesuitas y la Ilustración”, *passim*.

¹³⁷ Muchas de las ideas políticas de Hervás son sorprendentemente parecidas a las de Peramás. Véase el capítulo I de Herrero, *op. cit.*, titulado “Hervás contra la revolución”, pp. 151-180. Otro jesuita que destacó

También hay que tener en consideración que en la España del Setecientos hubo un gran desarrollo del pensamiento antiilustrado. La crítica a lo francés, a lo ilustrado y a lo liberal, –adjetivos que con frecuencia se identificaban–, era una tendencia generalizada de los escritores españoles de la segunda mitad del siglo XVIII.¹³⁸ Entonces se decía que “la filosofía ilustrada era responsable de una infección social que había destruido el tejido de la autoridad religiosa y civil, propagado un espíritu de desorden que constituía la seña de identidad del siglo XVIII, y difundió ideas de igualdad entre todos los hombres que implicaban el trastorno de la sociedad”.¹³⁹ El pensamiento de Peramás, también, compagina muy bien con esta otra tendencia, aunque no tanto por ser español como por ser católico; ya que el catolicismo era el núcleo de dicha posición ideológica.¹⁴⁰

Con este par de comentarios queremos hacer notar que el autor de la RPG no era una voz solitaria: “Ni por su contenido ni por su forma, –escribe Bustamante con gran tino– la defensa de Peramás de los privilegios de la aristocracia brilla por su originalidad y elaboración. Sus ideas eran una *doxa* reaccionaria extendida por Europa, que se batía en retirada frente al empuje de las impugnaciones sociales de la burguesía ilustrada. Eran una reivindicación del perdido papel de los estratos hasta hace poco dirigentes, una mirada anclada en el pasado”.¹⁴¹

El hecho de que las posturas políticas que Peramás toma en la RPG las encontremos en muchos autores de la época no es producto de la casualidad; se debe en buena parte a la constante comunicación que había entre ellos, a sus relaciones de semejanza intelectual,

por su escritos antirrevolucionarios y antiilustrados fue el francés Agustín Barruel (1741-1820). Véase el capítulo II de *ibid.*, titulado “Barruel y la reacción europea”, pp. 181-218.

¹³⁸ Cfr. Herrero, *op. cit.* Paquette considera que el reformismo, el cambio de las instituciones, es uno de los rasgos más característicos de la ilustración política. Aunque, quizá sea más atinado decir –como el mismo Paquette sugiere– que en el ambiente intelectual ilustrado convivían ideas reformistas, revolucionarias, tradicionalistas o conservadoras. De acuerdo con esta manera de plantear el asunto de las redes intelectuales de la época, la postura política de Peramás no sería simplemente antiilustrada, definida únicamente por su contraposición con la filosofía política de los ilustrados franceses, sino que sería parte, en igualdad de condiciones, del ambiente intelectual del siglo XVIII. Cfr. Paquette, *op. cit.* También Giménez propone que la historia de la ilustración debería englobar tanto a la cultura eclesiástica como a la cultura “propriadamente” ilustrada, pues de lo contrario, “todos aquellos personajes que no fueron radicalmente racionalistas, materialistas y, cuanto menos, deístas quedarían fuera de esa historia”. Cfr. Giménez, “Los jesuitas y la Ilustración”.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Como dato adicional sépase que en 1775 la encíclica *Inscrutable diviniæ sapientiæ* de Pío VI condenó la cultura ilustrada en su conjunto como obra del diablo, propagadora del ateísmo y destructiva de los vínculos sociales.

¹⁴¹ Bustamante, *op. cit.*, p. 17.

política, religiosa, etcétera; pero se debe fundamentalmente a que todos ellos hablan y escriben desde y sobre los acontecimientos de su época.

II. Teocracia guaraní

Paternalismo jesuita

Si, como hemos dicho, Peramás defiende el régimen guaraní por estar fundamentada, supuestamente, en los principios filosóficos cristianos; entonces, nuestro jesuita debe defender forzosamente dicha administración, que aparenta ser tan perfecta, de las críticas que se le hacían en la época. La refutación de las “calumnias” al orden guaraní y, en especial, a los jesuitas, las podemos encontrar en toda la RPG; pero, uno de los casos más significativos se puede hallar en el capítulo XXIV, en el que Peramás critica a Raynal por tildar de teocráticas a las misiones guaraníes. Por un lado, la discusión que encontramos en dicho capítulo de la RPG es sumamente relevante para cualquier estudio etnológico o historiográfico contemporáneo que se ocupe de las misiones guaraníes, porque gira en torno a su organización política y administrativa interna, o, si se quiere, en torno a la distribución del poder dentro de ellas; y, por otro, es relevante para un estudio de corte filosófico porque está ligada con la cuestión utópica-filosófica de la mejor forma de gobierno.¹⁴²

Ahora bien, Peramás no indica en qué obra Raynal hace esa afirmación, pero lo más seguro es que haya sido en su famosa *Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des européens dans les deux Indes* publicada en Ámsterdam en 1770. Esta omisión bibliográfica nos impone una gran dificultad interpretativa, pues no podemos saber con exactitud qué es lo que entiende Raynal por teocracia. Sin embargo, esto no nos impide hacernos una idea aproximada a partir de todo lo que argumenta Peramás en los párrafos de dicho capítulo, pues, después de todo Peramás acepta que en las reducciones se instauró un régimen teocrático, siempre que se tenga claro el significado de tal palabra “teocracia” (*theocraticam*). El problema, entonces, es una cuestión de significación,

¹⁴² De hecho, la peculiaridad de la administración política jesuítica-guaraní ha provocado que varios de sus estudiosos hayan juzgado, como Raynal, que en ellas se instauró una auténtica teocracia. Sólo por mencionar dos ejemplos de nuestra bibliografía: Jean Lacouture las llamó “Teocracia barroca”: “es tan difícil descubrir en todo esto un principio ideológico más preciso que el de una teocracia paternalista”. Cfr. Lacouture, *op. cit.*, p. 580. Y Cro va más lejos, pues considera que no sólo las reducciones de los jesuitas en Paraguay son “teocracias hispano-americanas”. Para él también lo son los hospitales-pueblos creados en Michoacán por Vasco de Quiroga y el experimento de Bartolomé de las Casas en Verapaz. Véase Stelio Cro, “«Sinapia», el Viejo Testamento y la teocracia cristiana” en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1995, pp. 130-136.

producto de la polisemia de las palabras. Y para resolverlo basta con tener en cuenta los múltiples sentidos del término en cuestión.

Por teocracia se puede entender un gobierno ejercido directamente por Dios. Pero, también, “se suele caracterizar un régimen político como teocrático, cuando su autoridad política se considera proveniente de Dios o se ejerce directamente por sus clérigos”.¹⁴³ Creemos que Raynal utiliza el término en esta segunda acepción por dos razones. En primera, porque eso parece seguirse de lo que Peramás considera el “verdadero” sentido del término –tal como veremos a continuación–. Y en segunda, porque esta última acepción del término puede relacionarse con una de las críticas más comunes que se le han hecho a las reducciones jesuíticas de Paraguay en todas las épocas: el paternalismo ejercido por los jesuitas. En términos generales, la principal característica del paternalismo jesuítico es haber tratado a los indígenas de las misiones como “menores de edad” y, por ende, como personas necesitadas del tutelaje de los padres, sin los cuales no podrían aprender por sí mismos a vivir “civilizadamente”.¹⁴⁴

Aunque dichas críticas no están del todo injustificadas, cabe aclarar que detrás de muchas de ellas, especialmente de las que datan de la época de Peramás, se esconde la crítica vehemente a los jesuitas, es decir, el antijesuitismo. Críticas al supuesto paternalismo regente en las reducciones abundan, pero veamos sólo dos casos emblemáticos: el de Voltaire y el de Hegel. Por un lado, el escritor francés, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* juzga que “la esencia de un espartano era su obediencia a las leyes de Licurgo, y la esencia de un paraguayo ha sido hasta ahora la

¹⁴³ José Carlos Ballón, “La sacralización del poder: el Estado teocrático y el providencialismo agustiniano” en Ballón, *op. cit.*, p. 475.

¹⁴⁴ Rodrigo Borja define así el paternalismo: “Es el manejo de un país como lo haría un buen padre de familia, esto es, de manera generosa, pragmática y elemental. Constituye un rezago del pasado monárquico en que algunos reyes bondadosos trataban como a hijos menores de edad a sus súbditos, velaban por su seguridad e impartían justicia. *Bajo el paternalismo, los ciudadanos esperan todo del gobernante y dejan de hacer sus propios esfuerzos.* La benevolencia suplanta al derecho. Lo cual lleva a una política asistencial en la que, combinándose el autoritarismo con la benevolencia, hace que los ciudadanos esperen de la bondad del gobernante lo que no se atreven a exigir por derecho. [...] *El paternalismo se funda en la creencia de que no siempre los pueblos son los mejores jueces de su propio bienestar, especialmente a largo plazo, por lo que el gobernante debe decidir por ellos.*”. Cfr. “Paternalismo” en *Enciclopedia de la política*. Disponible en: <https://goo.gl/jMTAht> Las cursivas son nuestras. De hecho, como bien dice Hausberger, no sólo los jesuitas fueron paternalistas, sino que “todo el orden colonial estaba impregnado con elementos paternalistas de la más diversa índole”. Hausberger, *op. cit.*, p. 240. Lo que es más ese paternalismo no ha dejado de existir en las sociedades latinoamericanas; basta poner como ejemplo, todas las manifestaciones del movimiento indigenista del siglo pasado.

obediencia a las leyes de los jesuitas".¹⁴⁵ Y, por otro, el filósofo alemán dijo que "en el Paraguay eran como chiquillos incapaces y los jesuitas los trataron como tales".¹⁴⁶

La frecuencia de este tipo de críticas se debe a que la figura del misionero es fundamental para comprender la organización interna de las reducciones, puesto que "debido a la competencia, la dedicación, el tiempo consagrado a las tareas públicas, también en virtud de su irradiación religiosa, por la adecuación de su tipo de autoridad a las normas públicas, de inspiración religiosa, los padres animaban, inspiraban, regulaban, dirigían [...] todo venía de ellos y volvía a ellos".¹⁴⁷ Inclusive, desde el punto de vista de los jesuitas y de los escritores católicos del tiempo de Peramás, se enfatizaban y glorificaban las labores de los misioneros, quienes eran los principales blancos de las calumnias hechas por los enemigos de los jesuitas.¹⁴⁸

Permítasenos citar tres largos pasajes en los que Peramás acepta, como muchos de sus cofrades lo hicieron en sus propios textos, la relación de "padre" e "hijos" que había entre el misionero jesuita y los indios guaraníes:

Y si, como quieren sus detractores, fue aquel *régimen un dominio tiránico*, ¿cómo se explica que en más de un siglo y medio se mantuviesen tranquilos aquellos "miserables esclavos" (así los llama Pauw) sin que matase a un solo Misionero, y sin que los echasen de sus tierras después de darles de palos? [...] *Juzgaba Platón tan excelente su república (a la cual llamaba divina), que no abrigaba temor alguno de que en ella estallase tumulto o alboroto: es que había procurado que en ella reinase un gobierno paternal, que es el más justo y más llevadero de todos.*¹⁴⁹

No, no los acribillaron: es que *eran hijos, no esclavos*: que nada tienen que temer el padre de sus hijos, aunque se interne en vasta soledad. *El padre, ama a sus hijos y los alimenta; y los hijos a su vez, aman y reverencian a su padre.* Un noble español, que

¹⁴⁵ Voltaire citado en Haubert, *op. cit.*, p. 257. Las cursivas son nuestras. Sobre la crítica de Voltaire a los jesuitas, Cro escribe lo siguiente: "[Voltaire,] Al comparar a los jesuitas del Paraguay con los puritanos en América del Norte una es la cosa que sobresale entre las otras: la tiranía paternal de los Jesuitas comparada con el amor a la libertad de los peregrinos del Mayflower. Según Voltaire, los jesuitas han tenido a los indios en la ignorancia para ejercer su gobierno paternalístico, mientras que los protestantes, inspirados por el amor a la libertad, los han educado". Stelio Cro, "La utopía de las dos orillas (1453-1793)", p. 193.

¹⁴⁶ Hegel citado en Gerbi, *op. cit.*, p. 546. Las cursivas son nuestras. La cita en su idioma original es: "*In Paraguay waren dieselben wie ganz unmündige Kinder, und wurden wie solche auch von den Jesuiten behandelt*". Inclusive, en sus lecciones de filosofía de la historia el filósofo alemán llega a decir: "¿Qué se puede esperar de unos indios a los que hay que tocarles la campana para levantarse, trabajar y hasta para cumplir con sus deberes maritales?". G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004, p. 172.

¹⁴⁷ Lacouture, *op. cit.*, p. 566.

¹⁴⁸ Así escribe, por ejemplo, el autor de *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*: "En medio de los salvajes, es sólo con Dios con quien viven y trabajan los jesuitas; sólo es en su amor donde encuentran su alivio; sólo es en su gloria donde encuentran su orgullo". Haubert citado en *Ibid.*, p. 561.

¹⁴⁹ RPG, §244. Las cursivas son nuestras. Dice en el original: *quod paternum imperium, quo nullum est justius, & dulcius, in cives suos inducere studuerit*. Nótese que nuevamente usa Platón.

había vivido largo tiempo entre los guaraníes y había observado atentamente que el Misionero jamás descansaba durante el día, preocupado siempre de bien espiritual y material de sus cristianos, reflexionando seriamente en ello, exclamó “*No son los indios esclavos del Misionero; son los Misioneros esclavos de los indios*”.¹⁵⁰

si a estos tales les dividís los campos, si les fijáis un trabajo fácil y uniforme, si les edificáis casas iguales, si les procuráis una vida civilizada, comodidades, ropa más amplia, comidas más abundantes [...] si así os preocupáis del bien común de ellos, espontáneamente *os rendirá toda aquella gente las mayores gracias como a un padre excelente*.¹⁵¹

Como puede verse, los padres jesuitas entendían de una manera muy distinta la relación entre los misioneros y los guaraníes. O mejor dicho, su apreciación de esa relación de “padre–hijo” era muy distinta de la que hacían los filósofos ajenos a la compañía o ajenos al catolicismo. A ojos de los jesuitas, el paternalismo no parece ser tan inadmisibles, ni despreciable, sino todo lo contrario: “El objetivo final de este tutelaje *altruista*, en el interés mismo de los indios, no *egoísta* como la esclavitud y la servidumbre, que eran en interés del Señor”.¹⁵²

Pues bien, algo parecido sucede con el apelativo de teocracia. Peramás, como hemos dicho, está dispuesto a considerar el régimen guaraní como un régimen teocrático, siempre que se tenga claro el significado del término. El sentido que Peramás le da a dicho término es completamente distinto a los dos que hemos mencionado y, por tanto, completamente distinto al sentido que nosotros creemos que le da Raynal.

Costumbres cristianas

Para Peramás, las reducciones pueden considerarse una teocracia por dos razones. Porque en ellas –tal como veremos en la siguiente sección– había tierras comunes llamadas *Tupambaé* en guaraní (“propiedad de Dios”, en español). Pero, principalmente porque en ellas los indios guaraníes habían aprendido a vivir respetando “la práctica de las virtudes religiosas y cívicas por medio del temor y amor de Dios”¹⁵³, inculcados por los misioneros gracias a que sólo les hablaban “del nombre de Dios, de la santidad de Dios, de la ley de

¹⁵⁰ RPG, §246. Las cursivas son nuestras.

¹⁵¹ RPG, §309. Las cursivas son nuestras.

¹⁵² Oreste Popescu, *El sistema económico en las misiones jesuíticas: un vasto experimento de desarrollo indoamericano*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 104. También hemos consultado la primera edición de este texto (Popescu, Oreste, *El sistema económico en las misiones jesuíticas*, Bahía Blanca, Pampa Mar, 1952); pero decidimos utilizar la segunda edición porque incluye algunas ampliaciones muy valiosas para algunos de los temas que tocamos en esta tesis.

¹⁵³ RPG, §255.

Dios, de los premios que Dios otorga a los que la cumplen y de las penas con que castiga a los que las quebrantan”.¹⁵⁴

Es decir, nuestro autor sostiene que *la forma de vida* de los guaraníes era teocrática porque se regía por la ley divina, por el evangelio y por los principios de la filosofía cristiana: “He aquí, Raynal, una explicación de lo que es *una verdadera teocracia* –escribe nuestro autor–. Ella es la única que hace justos, felices y tranquilos a los pueblos; y *no hubo necesidad de otra ley ni de otra doctrina* para que, con suavidad y el auxilio de la divina gracia, aquellos pregoneros de *la divina filosofía* hiciesen pasar, a los pueblos guaraníes, de la barbarie al estado civilizado”.¹⁵⁵

Desde el punto de vista de Peramás, una buena república es aquella en la que, “en lo espiritual, se le rinde a Dios el culto debido”.¹⁵⁶ Cuando una república pone como centro de toda su organización a Dios y a su ley, entonces, puede denominarse teocrática: “¡Oh ley, – exclama nuestro catolicísimo autor– oh divina ley que haces semejantes a las ciudades de los hombres a la feliz República de los ciudadanos celestiales!”.¹⁵⁷

Pero en el “orden humano”, una república sólo será digna de denominarse teocrática, si en ella se “fomenta entre los ciudadanos el amor para con los padres y para con la patria”, si en ella se “procura con constante vigilancia la educación de la niñez”, si se “verifican con acierto y honestidad las uniones matrimoniales”, si en ella “es mutuo el afecto de los ciudadanos y recíproca la prestación de servicios”, si en ella “se respeta la propiedad individual” y, finalmente, si en ella “es frecuente la práctica de aquellas acciones que se

¹⁵⁴ RPG, §255.

¹⁵⁵ RPG, §271. Las cursivas son nuestras. Nótese que para Peramás el gobierno teocrático guaraní en el que gobierna la ley de Dios, alcanzado en la selva paraguaya en el siglo XVIII, debe entenderse en confrontación directa con el “antiguo modo de vida” de los guaraníes. Para este jesuita es fundamental subrayar la importancia de la labor evangélica de los misioneros jesuitas para que los pueblos guaraníes pudiesen “pasar” a ser una república teocrática. Organización completamente distinta a la que tenían los guaraníes antes de que se pusiera en marcha el proyecto evangelizador/civilizador de la Compañía de Jesús, pues, según nuestro autor, “estaban habituados a un género de vida demasiado simple y natural”. Cfr. RPG, §156. No debe tomarse a la ligera el hecho de que la comprensión que tiene Peramás del orden teocrático de los guaraníes está íntimamente relacionada con la historicidad, es decir, el hecho de que su comprensión no deje de lado el proceso por el cual pudo alcanzarse dicho ordenamiento; puesto que ese hecho es una manifestación muy clara de la perspectiva historicista de nuestro jesuita, de la cual hablaremos más adelante. Cfr. *supra*, 4.1., “Historicismo”.

¹⁵⁶ RPG, §247.

¹⁵⁷ RPG, §269. El texto original reza así: *O lex? o divina lex, quæ hominum civitates coelestium civium beatæ Reipublicæ similes reddis?*

inspiraron en la recta razón y en el amor a la virtud”.¹⁵⁸ *La conjunción de todas estas características, que están en perfecta sintonía con el Evangelio, constituye la mejor y más perfecta forma de gobierno que puede tener una república.*¹⁵⁹ Para el autor de la RPG, los principios bajo los cuales debe regirse un estado, “todos los deberes y normas por que deben regirse las repúblicas”, deben extraerse de la ley divina; y no, de la “sola ley natural”, como “sostienen neciamente los filósofos de hoy en día”.¹⁶⁰ En este mismo sentido, nuestro jesuita comenta que: “en lo que respecta al filósofo Raynal hubiese preferido que en lugar de atribuir *únicamente a la guía de la naturaleza y a los principios de la filosofía humana* aquella comunidad de bienes que le mereció tantas alabanzas, la hubiese derivado *más bien de la ley de Cristo y de los libros santos*”.¹⁶¹

No es un hecho menor el que Peramás considere posible instaurar empíricamente en una sociedad concreta los principios de la filosofía cristiana, tal como se hizo en las reducciones guaraníes; ya que esto supone que la cuestión utópica-filosófica de la mejor forma de gobierno *no* esté planteada de forma abstracta, sin tener en cuenta las determinaciones históricas de los pueblos. Esta forma tan concreta de entender la cuestión es un rasgo fundamental de su reflexión filosófico-política. Cuando, por ejemplo, describe la forma de gobierno teocrática de las reducciones, como la mejor forma de gobierno posible, uno supondría que para nuestro autor la administración guaraní puede servir como *modelo* y *ejemplo* para cualquier nación; y, sin embargo, no es así. Peramás considera que dicha forma de gobierno tan perfecta, únicamente es adecuada para los pueblos guaraníes del Paraguay. Es por ello que juzga imposible e indeseable la instauración de un régimen

¹⁵⁸ RPG, §247. Cortés del Pino y Stelio Cro omitieron en sus traducciones la oración final de este párrafo que dice a la letra: *Haec si recte se habeant, recte sit Reipublicae necesse est.*

¹⁵⁹ Sobre esta relación de la política con la religión, escribe Meabe: “En la perspectiva de Peramás [...] se privilegia el orden y la autoridad como un producto divino, en la línea directriz del cristianismo que profundiza la tradición veterotestamentaria del mandato imperativo irrecusable con arreglo al cual se recibe y se cumple la ley”. Meabe, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶⁰ RPG, §55.

¹⁶¹ RPG, §257. Las cursivas son nuestras. Ténganse en cuenta que Raynal –hablando en términos generales– tenía una opinión favorable de las reducciones. Esto se lo reconoce el propio Peramás e inclusive uno de los historiógrafos jesuitas más mordaces en cuestiones antijesuíticas como lo es Pablo Hernández. Cfr. el apartado dedicado a Raynal de “Los filosofantes o impíos del siglo XVIII” en Hernández, *op. cit.*, pp. 442-458.

similar al de los guaraníes en el continente europeo; ya que sus especificidades históricas son muy distintas.¹⁶²

República cristiana

Para cerrar con este asunto de la teocracia, hay que comentar que, pese a todo lo que argumenta Peramás sobre el auténtico sentido de la palabra teocracia, en estricto sentido, la crítica de Raynal a la organización teocrático-paternalista de las misiones paraguayas sigue en pie. En efecto, no hace falta ser un lector muy avisado para advertir que nuestro jesuita evita responder a la crítica del exjesuita francés transformando el problema de la teocracia, que tiene un carácter eminentemente político, en uno de carácter moral, relacionado más con las costumbres que con la distribución del poder. *Para Peramás lo fundamental no es el hecho de que en las reducciones el gobierno político haya sido paternalista, sino que el gobierno moral era religioso-cristiano.* Según él, lo verdaderamente destacable es que los guaraníes se gobernaban por la ley de Dios y por el ejemplo de Cristo, y no que eran “gobernados” por los jesuitas: “En los pueblos guaraníes el interés máximo se concentraba en Dios y en las cosas de Dios”.¹⁶³

Y, pese a esto, *el jesuita catalán no exenta la posibilidad de evaluar o valorar políticamente a las reducciones guaraníes.* Si bien no usa el adjetivo teocracia en su sentido político habitual, usa muchos otros para referirse a las misiones guaraníes. Algunos ejemplos son: “sociedad civil y cristiana que se instituyó entre los guaraníes” (*guaranies populos civil & chistiana societate*)¹⁶⁴; “república guaraní” (*Reipublicæ Guaranicæ*)¹⁶⁵; “régimen guaraní” (*intitutiones guaraniorum*)¹⁶⁶; “régimen administrativo guaraní” (*administrationis Guaraniae forma*).¹⁶⁷

¹⁶² De esto se percató Jalif de Bertranou: “Además, –comenta– se intenta [en la RPG] no sólo refutar los deseos de cambios que conmueven a Europa, principalmente a Francia, sino también *aseverar que una organización como la observada en las misiones paraguayas era óptima para estas tierras* [y no, para otras – agregamos nosotros–]”. Jalif de Bertranou, *op. cit.*, p. 77. Las cursivas son nuestras. Cfr. *supra*, 4.1., “Historicismo”, para la cuestión del peculiar relativismo de Peramás; e *infra*, 4.3., II, “Condiciones para la realización de la comunidad de bienes”, para la idea de la imposibilidad de llevar el orden guaraní a Europa.

¹⁶³ RPG, §21.

¹⁶⁴ RPG, §151.

¹⁶⁵ RPG, §160.

¹⁶⁶ RPG, §223.

¹⁶⁷ RPG, §188 y §194.

4.3. Pensamiento económico-filosófico

Como parte de su descripción total del “sistema reduccional paraguayo”, Peramás escribió, acerca de algunos aspectos de la vida económica en su interior, como la distribución agraria, la comunidad de bienes, la producción, el comercio y el trabajo.¹⁶⁸ *A nuestro juicio, sus reflexiones al respecto deben ubicarse dentro de la historia del pensamiento económico o socioeconómico latinoamericano.*¹⁶⁹ Hasta donde sabemos Oreste Popescu ha sido el único lector de la RPG que ha enfocado el tema del pensamiento filosófico de Peramás de una manera semejante –aunque mucho menos exhaustiva– a como nosotros pretendemos afrontarla. Aquí lo único que escribió al respecto:

Pero tampoco se puede pasar por alto una obra escrita en la época colonial por un auténtico misionero de San Ignacio de Mini y catedrático de la Universidad de Córdoba, en la cual se trata de definir la esencia del sistema económico misionero mediante el método comparativo. [...] Se puede discrepar con el autor en muchos aspectos de su obra, sobre todo que se procede a comparar un sistema económico [las misiones guaraníes] con una doctrina económica [la platónica]. Pero no se podrá dejar de subrayar a la vez la doble importancia de la obra del misionero jesuítico rioplatense [...]. *Su importancia, por un lado, para la historia de las doctrinas económicas, para destacar como ningún otro en las tierras americanas los rasgos específicamente económicos de la República y las Leyes de Platón; y, por otro, su valiosa contribución que fue elaborar los rasgos típicos del sistema económico misionero.* Así, desde el punto de vista de la política del desarrollo, se manifiesta adversario del criterio bullonista y prefiere un modelo fundado en la productividad de la tierra para el desarrollo agrícola e industrial, y en el progreso tecnológico y la acumulación de capital humano. Ideológicamente es adversario tanto del individualismo de los ‘filósofos liberales’ de su tiempo como del individualismo igualitarista, que estaba

¹⁶⁸ Naturalmente Peramás no es el único escritor de la época en abordar este tipo de temáticas. Prácticamente todos los misioneros que escribían sobre las reducciones guaraníes tocaban tópicos semejantes, algunos con mayor o menor extensión y profundidad que otros. Las cartas y relaciones de José Cardiel y los tratados de Domingo Muriel ejemplifican muy bien esta tendencia generalizada. Para el primero, cfr. Oreste Popescu, “Las ideas económicas de José Cardiel, s.j., (1704-1782)” en *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá, Plaza & Janes/Sociales, 1986, pp. 232-272; (este texto fue traducido y re-publicado así: Oreste Popescu, “José Cardiel” en *Studies in the history of Latin American economic thought*, London, Routledge, 1997, pp. 32-56). Y para el segundo, cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda./Facultad de Filosofía y Letras/Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, 1934.

¹⁶⁹ Todas estas cuestiones las abordamos teniendo en cuenta que “en los siglos XVII y XVIII, la figura del economista distaba todavía mucho de estar claramente definida: las reflexiones sobre los fenómenos económicos formaban parte de las más generales sobre el hombre y la sociedad, y los mismos autores abarcarían a lo largo del tiempo un amplio campo de temas”. Roncaglia, *op. cit.*, pp. 113-114. Tampoco perdemos de vista que, tal como señala el historiador Soboul, en el siglo XVIII la reflexión crítica de la sociedad “apenas se apoya en una observación atenta de la realidad” y “está más ligada a las teorías morales y políticas de la época”. Cfr. Soboul, *op. cit.*, pp. 141-142.

empeñado en abrir el camino a la corriente colectivista. Peramás es un decidido defensor de la doctrina solidarista orgánica.¹⁷⁰

I. Algunas ideas económicas

Hasta ahora hemos sostenido que en la RPG, nuestro jesuita compara una república realmente existente (la paraguaya) con una república imaginaria e ideal (la platónica); pero ahora debemos refinar esta idea. *La república guaraní de Peramás, aun cuando tenga un referente empírico, aun cuando tenga cierto grado de objetividad, no deja de ser, en parte, una construcción imaginaria e ideal, una representación subjetiva del jesuita.* Asimismo, las ideas que a continuación exponemos podrían pasar por simples descripciones del orden económico de las misiones guaraníes si no fuera porque, al exponerlas, Peramás introduce nuevamente la dimensión valorativa/interpretativa porque todas estas consideraciones económicas están vinculadas con el difundido mito del buen salvaje.

Debido a que nuestro jesuita, quien se reconoce como un filósofo cristiano, pretende dialogar con autores no cristianos, las “virtudes socioeconómicas” del “buen guaraní” son explicadas en la RPG desde dos matrices interpretativas contrastantes: la que las interpreta como manifestación de la bondad natural de los amerindios y la que las interpreta como expresión de la moralidad cristiana de los guaraníes evangelizados. En efecto, Peramás ofrece a sus lectores una “visión idealizada [de los guaraníes] de la que es difícil discernir cuánto atribuye a *las condiciones propias y originarias de ese pueblo* y cuánto a *lo que pudiera ser el resultado de la obra evangelizadora de los jesuitas*”.¹⁷¹ De modo que, Peramás, como muchos otros jesuitas de la época, contribuyó a fortalecer el popular tópico del buen salvaje, del indio que es bueno por naturaleza; pero, al hacerlo desde su impávida posición cristiana, contribuyó también a desarrollar una de sus más importantes variantes:

¹⁷⁰ Oreste Popescu, *Económica indiana*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1988, pp. 23-24; (este texto ha sido publicado en distintas ocasiones: Oreste Popescu, “Económica indiana” en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Económicas*, vol. 32, 1988, pp. 275-318; Oreste Popescu, “Económica indiana” en *Económica*, vol. 35, núm. 1-2, 1989, pp. 37-69; y Oreste Popescu, “Indian economics” en *Studies in the history of Latin American economic thought*, London, Routledge, 1997, pp. 4-14). Consideramos que no es necesario detenernos a comentar todo lo que este autor expresa en estas pocas líneas. Basta con señalar que su enfoque es destacable, en primer lugar, porque intenta circunscribir la RPG dentro de una larga tradición latinoamericana del pensamiento económico –a la que él denomina “económica indiana”–. Y, en segundo lugar, es destacable porque no se equivoca al indicar que la obra de Peramás ha sido utilizada como fuente documental para la descripción de los aspectos económicos de las misiones paraguayas. Hay innumerable ejemplos de autores que han utilizado de esta manera la RPG, como el mismo Popescu en su obra *El sistema económico en las misiones jesuíticas*.

¹⁷¹ Bustamante, *op. cit.*, p. 8. Las cursivas son nuestras.

el tema del buen cristiano, del indio que tiene una inclinación natural a aceptar los preceptos, la moral y el modo de vida auténticamente cristianos.¹⁷²

Sobre el trabajo

El capítulo decimotercero de la RPG versa sobre el “trabajo del día” que realizan los guaraníes. Entre lo más interesante que ahí consigna Peramás está la mención del libro *Araporuguiyehaba* (“sobre el recto empleo del tiempo”) escrito en dos volúmenes por el jesuita Insaurrealde para enseñar a los guaraníes a realizar cristianamente su trabajo, o sea, piadosa y honestamente.¹⁷³

En otro momento del texto, cuando Peramás está analizando los juicios que en su época se habían hecho sobre el régimen guaraní, vuelve a aparecer el tema del trabajo. Según la opinión del autor anónimo de *De paraguayae rebus* –la cual comparte Peramás–, en las misiones paraguayas “todos trabajan para cada uno y cada uno para todos”, “Trabajan de acuerdo con las condiciones de sexo, edad y fuerzas: más nunca el trabajo los oprime”. Lo cual hizo posible que cada uno poseyese “cuanto necesita para sobrellevar la vida: comida, vestido, casa, instrucción para el espíritu, medicina para el cuerpo”.¹⁷⁴

Sobre el comercio, el intercambio, la moneda y el dinero

De acuerdo con Peramás, los guaraníes no realizaban operaciones de compra-venta mediadas por moneda (dinero) alguna, al menos dentro de cada misión: “Estando en sus casas –escribe–, se alimentaban de los frutos de su propio campo y de la carne suministrada por el común: *de esta manera no tenían necesidad de vender ni comprar cosa alguna*”.¹⁷⁵

¹⁷² El tema del “indio buen cristiano”, del indio “sumiso, moderado, con buenas costumbres y un carácter dócil” aparece con mayor frecuencia en *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, obra en la que –tal como dijimos en su momento (*supra*, 1.2.)–, Peramás trata de exaltar las habilidades deseables en la vida religiosa, las virtudes cristianas y todo lo que pueda servir para la edificación o para el acrecentamiento de la fe. Cfr., por ejemplo, Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, pp. 139, 140, 141 y 203.

¹⁷³ Cfr. RPG, §111. Sobre este curioso texto, que no hemos podido localizar, escribe Peramás en otra de sus obras: “En estos libros enseña Insaurrealde a los indios de qué manera pueden pasar cristiana y santamente todo el día, explicando por partes, qué debían hacer por la mañana cuando se despiertan, al mediodía, por la tarde, en la noche, en la casa, afuera, en el templo, en la frecuentación de los Sacramentos, en el ejercicio de las virtudes, y por fin al apartarse de los vicios, *para que vivan sobria, justa y piadosamente en este mundo, aguardando la feliz espereza y la llegada gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo* al cual procurarán complacer por todos los medios y en todas las cosas. La Obra es plenamente elegante, instructiva y útil [...] Estos volúmenes de justas proporciones y pulcramente editados, Escandón los llevó después consigo al Paraguay para que, una vez distribuidos entre los Indios, les sirvieran de continuo constructor, al cual dedicarían casta y piadosamente el tiempo designado para la instrucción de la vida cristiana”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, pp. 220-221. Las cursivas son del autor.

¹⁷⁴ Cfr. RPG, §276.

¹⁷⁵ RPG, §182. Las cursivas son nuestras.

La inexistencia de la moneda, como cosa con valor equivalente susceptible de ser acumulable¹⁷⁶, en las operaciones mercantiles de los guaraníes es para Peramás una clara muestra de su integridad moral y de su pureza¹⁷⁷: “La moneda [*nummus*] no se usaba entre los guaraníes; siguiendo la *costumbre primitiva* [*priscorum more*], permutaban mercancía por mercancía, sistema el *más aproximado a la simplicidad natural* [*simplicitatem naturæ*]”.¹⁷⁸ Y en otro lugar dice: “Contentándose con el sistema *más simple y natural*, realizaban todas sus transacciones, de acuerdo a *la norma de lo bueno y de lo justo* (*ex æquo & bono*), mediante meras permutaciones o trueques”.¹⁷⁹

No obstante, Peramás acepta, inteligentemente, que de cierto modo sí existía la moneda dentro de las reducciones, cuando una mercancía se *constituía* como tal. Los frutos paraguayos (la yerba, el tabaco, la miel, el maíz) tenían el carácter y condición de dinero, “cuando quien compra [trueca] –por ejemplo– una arroba de tabaco, da al vendedor como precio dos arrobas de yerba; al que vende un buey el comprador le entrega tres arrobas de algodón”; y, por tanto, “deben ser considerados y tenidos como verdaderas monedas”.¹⁸⁰

Sobre el oro, la plata y el enriquecimiento

Según Peramás, el oro y la plata tienen un potencial corruptor de las “buenas costumbres” (*generosos mores*) que puede ser perjudicial para el mantenimiento del “bien público” (*boni publici*).¹⁸¹ Por ello, en las misiones paraguayas, según nuestro autor, los guaraníes y los jesuitas procuraban vivir modesta y felizmente: “*No conocen el lujo ni tienen abundancia de lo superfluo*; pero no por eso dejan de sentirse tan felices como los más prudentes entre nosotros. *Porque no es feliz aquél que mucho tiene, sino quien se sabe contentar con poco.*

¹⁷⁶ Peramás recurre a la definición aristotélica del dinero: “llamado con razón por Aristóteles *χοινων μέτρον* (medida común [*communem mensuram*]), punto de referencia para todo lo demás, después de establecer una justa equivalencia entre la mercancía y la moneda”. RPG, §175. Para apoyar su opinión negativa sobre el dinero recurre a Licurgo, cfr. *supra*, 3.1., “Comparación con las leyes de Licurgo”; y cita a Juvenal: “Fue el vil dinero el que primero indujo / a practicar exóticos delirios; / fue la molicie y la opulencia vana / la que quebró la tradición de siglos”. RPG, §169n.

¹⁷⁷ Nuestro autor privilegia los usos cristianos del dinero, como el que prescribió Moisés en *Deuteronomio*, 14: “22. Cada año separarás el diezmo de todo lo que hayas sembrado y que haya crecido en tus tierras. [...] 24. Pero, cuando Yavé los haya multiplicado, podría ser que el camino sea demasiado largo y, por eso, no puedas llevar ese diezmo al lugar que Yavé ha elegido para morada de su Nombre. 25. En ese caso, cambiarás todo por dinero, e irás al lugar elegido por Yavé llevando el dinero”. *Biblia latinoamericana*: <https://goo.gl/ajRnWM> Sobre este pasaje bíblico, comenta Peramás: “He aquí, en cierto modo, consagrado el uso del dinero”. RPG, §176.

¹⁷⁸ RPG, §175. Las cursivas son nuestras.

¹⁷⁹ RPG, §181. Las cursivas son nuestras. De hecho, la prohibición del dinero también había sido promovida por Licurgo, el legislador griego favorito de Peramás. Cfr. RPG, §169n.

¹⁸⁰ Cfr. RPG, §179.

¹⁸¹ Cfr. RPG, §7, §11, §11n, §13, §169 y §266.

He aquí lo característico de los guaraníes”.¹⁸² Para este autor, la impecable moralidad cristiana de los indígenas y de los misioneros de las reducciones les impedía tener interés alguno por la acumulación de oro y plata o por el enriquecimiento –que de acuerdo con la mentalidad bullonista de la época vienen a ser exactamente lo mismo–.

El menosprecio del oro y la plata no sólo aparece en la RPG, pues es una verdadera constante del pensamiento de nuestro jesuita. Aparece en las *Laudationes quinque*¹⁸³; en *De Invento Novo Orbe*¹⁸⁴; y principalmente en *Vida y obra de seis humanistas*. Vale la pena transcribir un largo pasaje de esta última obra, pues en ella, el rechazo de los metales preciosos está menos ligado a la moralidad cristiana y más a la injusticia social que históricamente habían sufrido los amerindios en las minas. Escribe Peramás:

Más daño que provecho le ocasionaría al Paraguay la extracción de metales; pues la explotación de minas de oro y plata, representa más bien para los indios, plateados y áureos sepulcros de hombres. El ilustre varón Martín Drobrizhoffer, (a quien cito con respeto), en sus escritos sobre el Paraguay trae a colación la sentencia que Tácito aplicó a Germania: “No sé si los dioses le habrán negado la plata y el oro por estar propicios o airados”. A mí me parece que una y otro le fueron negados providencialmente al Paraguay, que goza de opulentos campos y predios. Pues si se viesan obligados los indios, además del cultivo a perforar las montañas, a bajar y excavar las entrañas de la tierra, sufrirían una baja de población mayor que la que ahora acusan (dada la gran concurrencia que hubo en otros tiempos, concurrencia que no nos toca explicar por qué habrá disminuido tanto). Cabe aplicar a la afortunada provincia que no extrajo metales, aquella sentencia de Horacio: “Es preferible hollar el oro no encontrado y, por lo mismo, mejor guardado mientras está escondido bajo tierra, que entregarlo al uso humano... materia del sumo mal”.¹⁸⁵

II. La comunidad de bienes en disputa

Propiedad común y sociedad comunitaria

Desde la época de Peramás hasta nuestros días, la organización socioeconómica de las misiones guaraníes ha sido uno de los aspectos que más ha llamado la atención de sus estudiosos y comentaristas. Todo el capítulo VIII de la RPG (§42-§52) está dedicado a tratar este asunto, pero si leemos con atención el texto de Peramás podemos notar que el

¹⁸² RPG, §276. Las cursivas son nuestras. Por ello, nuestro jesuita se encoleriza cuando De Pauw sostiene que los guaraníes y los jesuitas tenían el control monopólico de la yerba mate. Declara el holandés: “De aquí provienen las locas riquezas de aquellos misioneros, ya que una arroba de yerba se llegó a vender alguna vez en 36 pesos fuertes. Se vendían anualmente unos cuatro millones de libras, en cuya preparación eran ocupados, en 1756, trescientos mil indios, sin contar los negros, que en verdad no eran muchos”. De Pauw citado en RPG, §170n.

¹⁸³ Cfr. Peramás, *Laudationes quinque*, pp. 86, 100, 112, 222, 224, 230 y 235.

¹⁸⁴ Cfr. Arbo y Laird, *op. cit.*, pp. 12 y 14.

¹⁸⁵ Peramás, *Vida y obra de seis humanista*, p. 35. Cfr. también, p. 53 (donde habla sobre Potosí); y p. 59 (donde habla del Perú).

tema aparece en múltiples momentos de su argumentación. Esta reiteración deliberada nos muestra que el tema de la comunidad de bienes tiene más importancia de la que a primera vista nos revelan el índice y el capitulado de la RPG.

En lo que respecta a la distribución agraria de las misiones, nos cuenta Peramás que “entre los guaraníes unas cosas eran comunes, otras no”. Por un lado, a cada uno de los indios “se le asignaba una parte de campo, lo suficientemente extensa para que cada padre de familia sembrase, para sí y los suyos”; todo lo producido de estas tierras era propiedad particular y “se denominaban *Abambaé*, es decir, la propiedad particular de cada indio”. Y, por otro lado, existían en cada reducción otros campos que eran comunes, en los que “cada ciudadano trabajaba para la comunidad en determinados días del año”. El producto de estos sembradíos “era almacenado en depósitos y constituía el fondo público del que se vestían y alimentaban los pupilos, los débiles, los niños, niñas y viudas”. Con él se pagaban las contribuciones públicas y “los gastos de ornato y culto del templo y cuanto había que comprar para utilidad pública”. A este tipo de campo común “llámanlo los indios *Tupambaé*, es decir, propiedad de Dios”.¹⁸⁶

Con este “sistema u orden equitativo” se consiguió instaurar una economía “intra-misional” estable que hizo posible que los pueblos guaraníes mantuvieran cierto grado de autarquía, es decir, de autonomía económica con respecto al gobierno español.¹⁸⁷ Además, de acuerdo con Peramás, este sistema agrario permitía que todas *las familias guaraníes* –no

¹⁸⁶ Cfr. RPG, §45, §46, §48, §50, §97, §255. Según Furlong, Muriel es el autor que escribió con mayor profundidad sobre el asunto de las costumbres agrícolas al interior de las reducciones paraguayas: “Al tratar Muriel del *Tupambaé*, expone con claridad y precisión hasta qué punto eran o no eran comunísticas las reducciones establecidas por los Jesuitas en las misiones guaraníes, y su testimonio es tal y de jurista e historiador tan autorizado que él solo basta para probar cuán errado anduvo Peramás al afirmar que entre los indios guaraníes [por lo que hemos dicho arriba, resulta obvio que esta afirmación no es acertada]. Con su acostumbrada precisión científica, propone primero la cuestión y contesta después a la misma. La cuestión es la siguiente: ‘Cuál es la norma de derecho según la cual rige el *Tupambaé* de los Guaraníes’, y la exposición de Muriel se reduce a manifestar que: *el Tupambaé o posesión común de los indios guaraníes fue adquirido jurídicamente por medio del dominio primitivo de ocupación; que era propio de cada pueblo, pero común dentro del mismo, de suerte que un individuo cualquiera no podía usarlo sin tener para ello el beneplácito del Cabildo; [...] Por lo que respecta a la propiedad de los bienes inmuebles entre los guaraníes, sujetos a los misioneros, afirma que entre ellos unos bienes son comunes, y otros propios de cada uno y que éstos son los introducidos por las Leyes de Indias. Por esto el régimen de propiedad, entre los guaraníes, es según Muriel ‘un régimen mixto de bienes comunes y de propiedad privada’*”. Furlong, *Domingo Muriel*, pp. 61-62. Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁷ De acuerdo con Fernando Ainsa, esta autonomía económica es una característica más de las utopías indígenas americanas de la época colonial: “La utopía se reconoce también en la *autosuficiencia de las sociedades indígenas*, ideal que se remonta al principio aristotélico de la autarquía y al de la *suficiencia* de los escolásticos y que Las Casas convierte en el objetivo de la autonomía de la ‘república de los indios’ frente al de los españoles”. Ainsa, “Genealogía del discurso utópico”, p. 138.

los guaraníes individualmente– fuesen “casi iguales” y que todas tuviesen “los mismos bienes”, a menos de que “alguno cultivase su campo con mayor diligencia y obtuviese mayores cosechas”, lo cual, según su parecer, sólo introduciría una “desigualdad insignificante”.¹⁸⁸

Este “sistema de tierras públicas y privadas”, juzga nuestro jesuita, asemejaría a los guaraníes con las abejas, “todas las cuales tienen su propia miel, su vivienda y alimento, pero sólo después que elaboraron el panal común y concurrieron al trabajo colectivo en el campo y en la colmena”.¹⁸⁹ He aquí la explicación que Peramás nos ofrece acerca de esta metáfora:

Donde haya campos vacantes no sería difícil arar, cultivar y segar colectivamente parte de ellos, con cuyo producto se ayudaría a los necesitados y se prestaría semilla a los colonos cuando se redujesen sus cosechas. Sería este un excelente Monte de Piedad. Y no se trataría de un trabajo pesado. Bastaría que durante varios días del año (cuando el cultivo es necesario) algunos ciudadanos señalados por la autoridad cuidasen aquel campo. Y si alguno (por ser rico o noble) no quisiese cumplir aquel trabajo, podría pagar a otro para que trabajase en su nombre. La utilidad resultante redundaría, sin duda, en bien de todos; pues *siendo obligatorio, por precepto de Cristo y por ley natural*, socorrer a los desvalidos, el producto común de aquel campo se convertiría en la ayuda y la limosna de todos para los pobres. Entre los guaraníes no sólo se cultivaba el campo común para atender las cargas públicas, sino que toda obra de carácter benéfico para la comunidad se hacía en común; y sin embargo todos los indios tenían tiempo de sobra para atender su propia chacra y sus intereses privados.¹⁹⁰

Ahora bien, es importante señalar que la “igualdad social” de los guaraníes no era absoluta –cosa, por lo demás, imposible dentro de una sociedad organicista y estamental–. Por ello, Peramás aclara que:

Hay quienes tienen muchos hijos, hay quien tiene pocos, y hay quien no tiene ninguno. *Si los bienes se distribuyen por igual, el que tenga muchos hijos andará escaso de alimentos, el que tenga pocos quizás tendrá de sobra, y el que carezca de hijos nadará en la abundancia.* Sin embargo, la recta razón aconseja que la cosa suceda muy al revés: al padre de familia que tuvo más hijos, por cuanto contribuyó al

¹⁸⁸ RPG, §49.

¹⁸⁹ RPG, §50. En otro lugar, Peramás dice algo muy parecido: “Sin embargo prometían un éxito más lisonjero los indios caminantes de la Guayana, de índole dócil y sumisa, *que habitaban como enjambres* en las riberas del río Paraguay”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 31. Las cursivas son nuestras. Sobre el pasaje de la RPG que hemos citado arriba, comenta Meabe que “curiosamente también la imagen de la colmena ha servido para ejemplificar el principio básico del egoísmo como fuente reguladora de la vida social y del mercado en la obra titulada justamente *La Fábula de las Abejas* de Bernard de Mandeville que para nuestro autor no podría sino calificarse filósofo impío y que seguramente nunca llegó a leer”. Meabe, *op. cit.*, p. 10. Por nuestra parte creemos que la analogía de las abejas que hace Peramás es retomada de Vaniere, autor al que menciona de manera explícita. Este poeta, conocido como el “Virgilio francés”, se refiere a los indios guaraníes como “*apes*” en el libro XIV de su obra *Prædium Rusticum* publicada en París en 1774 –que, según Arbo y Laird, fue “a bestseller in the later eighteenth century”–. Arbo y Laird, *op. cit.*, pp. 7, 18 y 19.

¹⁹⁰ RPG, §50n. Las cursivas son nuestras.

incremento de la república, le debe proporcionar el Estado (*Rempubicam*) mayor cantidad de bienes que al padre infecundo que mantiene vacío su hogar.¹⁹¹

La organización comunitaria de las misiones no se limitaba al ámbito de la tierra, el templo, las casas particulares y los edificios públicos de cada pueblo “se construían y refaccionan por el trabajo común” sin retribución alguna¹⁹²; también había guaraníes “aptos para las artes necesarias a la colectividad”, que percibían sus sueldos del erario público y que eran “servidores de la comunidad”, servidores de la “*Tuparogmbaeupe*, es decir, de la Casa de Dios”.¹⁹³ Igualmente, la administración del ganado era comunitaria: “los bueyes comunes –nos dice Peramás– eran prestados por turno a cada jefe de familia, para que arase el campo que le pertenecía”, que “había, además, indios designados *ex professo*, que cuidaban el ganado vacuno, muy numeroso en todos los pueblos; otros, el caballar, que era de propiedad pública” y que en las comidas públicas se distribuía carne y “algunos víveres procedentes del fondo común”.¹⁹⁴

Hay que tener en cuenta, también, que la comunidad de bienes de las misiones guaraníes tiene una fuerte relación con el proyecto “evangelizador/civilizador”¹⁹⁵ de los jesuitas en el que –para decirlo con el lenguaje teológico de la época– se enlaza “lo espiritual” con “lo

¹⁹¹ RPG, §322. Las cursivas son nuestras. Este es otro pasaje que ejemplifica perfectamente esta condición: “A estos funcionarios reserbáseles en la iglesia un lugar de preferencia, a fin de que fuesen más respetados por el resto de los ciudadanos; y *eran también especialmente considerados en la distribución de los bienes de la comunidad*”. RPG, §219.

¹⁹² Cfr. RPG, §48 y §180.

¹⁹³ Cfr. RPG, §126-§127.

¹⁹⁴ Cfr. RPG, §45, §49 y §117-§118.

¹⁹⁵ La evangelización y la civilización de los guaraníes son dos caras de la misma moneda: el proyecto misionológico de los jesuitas. Esta doble dimensión queda muy bien condensada en el término “conquista espiritual” acuñado por Ruiz de Montoya en su *Conquista espiritual*. Este jesuita peruano define las reducciones de la siguiente forma: “Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, tierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan, porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza les ocultó”. Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual*..., p. 6. Es curioso que Montoya no incluya el aspecto “espiritual” en esta definición cuando es claro que para él la creación de los pueblos de indios tiene como fin principal su evangelización. No obstante, este “modo de vivir” del que habla no deja de estar ligado profundamente a la cuestión religiosa. De hecho, pueden identificarse, sin problemas, esa “vida política y humana” de la que habla Montoya con la vida cristiana o con la vida que un cristiano debería llevar. Así lo juzga, por ejemplo, otro jesuita, Lorenzo de Mendoza, cuando dice que los jesuitas “fundaron en las dichas provincias un jardín de flores del cielo, una nueva y primitiva iglesia, que el lobo del infierno por tantas vías ha pretendido destruir, y aun gran parte lo destruyó”. *Ibíd.*, s. p. *De manera que los indios no sólo forman “una muy política república” tras haber sido reducidos, sino que también forman una “cristiandad nueva”*. Este jesuita es más enfático en el aspecto “espiritual” de las reducciones. Dice, por ejemplo: “se ve lo mucho que Dios ha obrado por medio del celo, trabajo, y predicación de los dichos religiosos en la domesticación, reducción y conversión de aquellas provincias de tantos aún más que bárbaros gentiles”. *Idem*.

temporal”.¹⁹⁶ Para los misioneros lo primordial era llevar el evangelio a los “bárbaros” guaraníes, y en segundo término, crear las condiciones sociales necesarias para la conservación y reproducción de la nueva comunidad cristiana. En eso radica la “visión utópica” de los misioneros jesuitas, tan perfectamente descrita en la obra de Peramás. Es decir, para los jesuitas y para Peramás, la creación del cristianismo social estaba subordinada a la evangelización.¹⁹⁷

A esto se debe que la organización socioeconómica de las misiones estuviese fuertemente relacionada con el paternalismo jesuita: “así como un tierno niño no puede alimentarse ni vivir sin leche de su madre, así los indios, *como niños recién nacidos en Cristo, para crecer en salud*, necesitan que sus mentores les preparen de comer; pues si esto les falta, cerrarán sus oídos, ya que el *vientre* –como dijo Séneca– *no entiende de preceptos*”.¹⁹⁸ No obstante, cuando uno lee con cuidado las crónicas y relaciones de los

¹⁹⁶ Peramás llega a hablar, por ejemplo, de “El mayor bien espiritual y temporal de los indios” (*spirituale temporariumque Indorum bonum*). Cfr. RPG, §225 y §246. Además, en la obra de 1991 de Peramás podemos encontrar un pasaje en el que aparece esta relación entre la actividad netamente evangélica de los misioneros y su actividad administrativa: “Entre tanto cultivó Pons un campo común (llamado *Tupamba*, o *cosa de Dios*) para la muchedumbre que volvería, habiendo sembrado aparte otros campos para los primeros Indios; pues del mismo modo que se mandó a Noé que preparara víveres para recibir en el Arca a los animales y a su familia, así también hay que obtener de antemano los alimentos para los Indios que entrarán en la Iglesia”. Peramás, *Vida y obra de seis humanistas*, p. 204. Valga decir que el paso de una vida bárbara y pagana a una vida civilizada y cristiana es uno de los tópicos más arraigados en la narrativa de las reducciones guaraníes. Este no es el lugar para ponerlo en cuestión, así que simplemente lo aceptaremos como una parte fundamental del pensamiento filosófico de Peramás: “reportó el P. Montoya, junto con sus compañeros, gran fruto espiritual, con grandísima gloria de Dios, convirtiendo a aquellos gentiles (*ethnicis*); a los cuales, antes bárbaros y salvajes (*barbaros et silvestres*), no sólo los instruyen en la fe divina sino en el gobierno cristiano (*Christiana politia*), en gran servicio de Dios y del Rey”. RPG, §263.

¹⁹⁷ Fernando Ainsa comenta que el cristianismo social (americano-colonial) comparte las principales características del género utópico, las cuales son: “1) Crítica del sistema vigente, gracias al cual se justifica la legitimidad de la propuesta de ‘modelos’ posibles de sociedad, 2) La nostalgia del tiempo de los ‘orígenes’, por ejemplo, en cristianismo de la Iglesia primitiva, cuyas características más notorias se pretenden reinstaurar en el presente, 3) La propuesta de un modelo regido por valores de austeridad y pobreza, edificados a partir de un hombre que vive en estado de pureza ‘primitiva’, 4) El proyecto de un sistema autárquico y aislado, de explotación artesanal y agrícola de tipo colectivo del que ha sido erradicada la noción de lucro, 5) La reglamentación de un sistema homogéneo e igualitario, donde ‘ornamentos’ de fuerte inspiración ética rijan los mínimos gestos de la vida cotidiana”. Ainsa, “La marcha sin fin de las utopías en América Latina”, p. 128; y Ainsa, “Génesis del discurso utópico”, p. 145.

¹⁹⁸ RPG, §52. Las cursivas son nuestras. Popescu fue muy insistente en este paternalismo, pues, para él, reducía la libertad de los guaraníes: “Podemos entonces afirmar que en esencia los Guaraníes gozaban en el *Abambaé* de una libertad condicionada a un mínimo de eficiencia, mínimo de previsión y mínimo de racionalidad, o, lo que es lo mismo, gozaban de una libertad limitada. Se trataba, si no se quiere emplear la expresión de ‘libertad limitada’, de una dirección, pero no horizontal sino vertical”. Popescu, *El sistema económico de las misiones jesuíticas*, pp. 129-130. Y comenta lo siguiente: “Es sorprendente que Peramás, quien nos dejó un admirable estudio comparativo de la constitución guaraníca y el Estado de Platón, pasó por alto este rasgo común en ambos estados. En efecto también Platón pensó limitar la libertad económica en

misioneros jesuitas, puede percatarse de que los indios convertidos no aceptaban formar un pueblo nuevo simplemente porque quisieran ser cristianos o porque desearan aprender el evangelio, sino por los beneficios sociales y la protección que les ofrecían las reducciones jesuitas.¹⁹⁹ Aquí un par de pasajes de la RPG en los que se alcanza a vislumbrar esta situación:

Si a los indios, una vez reunidos en una población, les llegasen a faltar los alimentos, ya fuese por su culpa o por la ajena, sacudiendo toda disciplina se refugiarían de nuevo en sus selvas y escondrijos ya conocidos, acosados por el hambre; porque ‘el vientre –como dice muy bien Homero– es un gran mal’. *Los mocobíes, indios feroces y crueles en un tiempo, y que después llegaron a ser excelentes cristianos, confesaban abiertamente que uno de los motivos por que se sometieron fue la dificultad de alimentarse durante el periodo de las lluvias, durante el cual no podían cazar ni pescar, y al mismo tiempo la esperanza de hallar comida abundante en el pueblo de San Francisco Javier.*²⁰⁰

Los guaraníes, cuando por primera vez recibieron a los Padres Misioneros, tenían por igual este tenor de vida: vivían en toscos tugurios; se alimentaban de la caza, de la pesca y de los frutos del campo y de la selva; y *si se les proponía algo mejor, era fácil, con el auxilio de Dios, inclinarlos a otra vida, hacerlos pasar de un estado de graves penurias a una mayor abundancia de bienes*; y esto, sin oposición por parte de los caciques, cuyo género y forma de vida no se diferenciaba de la de sus míseros súbditos, salvo la precaria autoridad de que gozaban y del mando que se les confería en la guerra.²⁰¹

*Hermenéutica utópica: batalla por el sentido de Paraguay*²⁰²

La peculiaridad de las misiones paraguayas ha suscitado que un elevado número de pensadores y escritores las hayan analizado e interpretado desde las más diversas perspectivas y enfoques, y, casi siempre desde una óptica utopizante. *La asiduidad de los comentarios, elogios y críticas en torno a estas reducciones permite postular un objeto historiográfico bien definido: la batalla por el sentido utópico de las misiones del Paraguay.*²⁰³ *Esta batalla es, en el fondo, un conflicto hermenéutico, una pugna entre*

su Estado verticalmente, estableciendo además de un límite mínimo, llamado límite de la pobreza, un límite máximo, límite de máxima riqueza”.¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 130n.

¹⁹⁹ Al respecto escribe Hausberger con gran tino que “a los indígenas, la oferta misionera les otorgaba a su existencia un nuevo sustento. Sin embargo, lo atractivo de tal posibilidad tenía su origen en la amenaza perpetua en la que vivían. En gran medida, la misión constituía el mal menor que los indios tarde o temprano aceptaron frente al peligro de su aniquilamiento”. Hausberger, *op. cit.*, p. 241.

²⁰⁰ RPG, §51. Las cursivas son nuestras.

²⁰¹ RPG, §308. Las cursivas son nuestras.

²⁰² El tema de este apartado lo hemos ensayado parcialmente en nuestra ponencia “Hermenéutica utópica: José Manuel Peramás y las misiones jesuíticas-guaraníes del Paraguay”, presentada en el III Coloquio de Estudiantes del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana el 25 de mayo de 2018.

²⁰³ Naturalmente, con esto no queremos decir que todas las lecturas que se han hecho de las reducciones jesuíticas-guaraníes son utopizantes, pero no está demás aclararlo.

distintas interpretaciones utopizantes de la república guaraní; es decir, un enfrentamiento de hermenéuticas utópicas.

En la RPG, tal como hemos dicho, la tendencia a interpretar y la tendencia a describir las reducciones paraguayas aparecen de manera equilibrada.²⁰⁴ Pese a los esfuerzos de Peramás por convencer a sus lectores de que su visión del Paraguay era completamente objetiva por estar fundada en su experiencia como misionero y en la documentación de la que se sirvió para redactar la RPG; es un hecho que, muy a pesar de nuestro jesuita, su visión de las misiones paraguayas no deja de ser valorativa, es decir, no deja de ser producto de una operación interpretativa.²⁰⁵

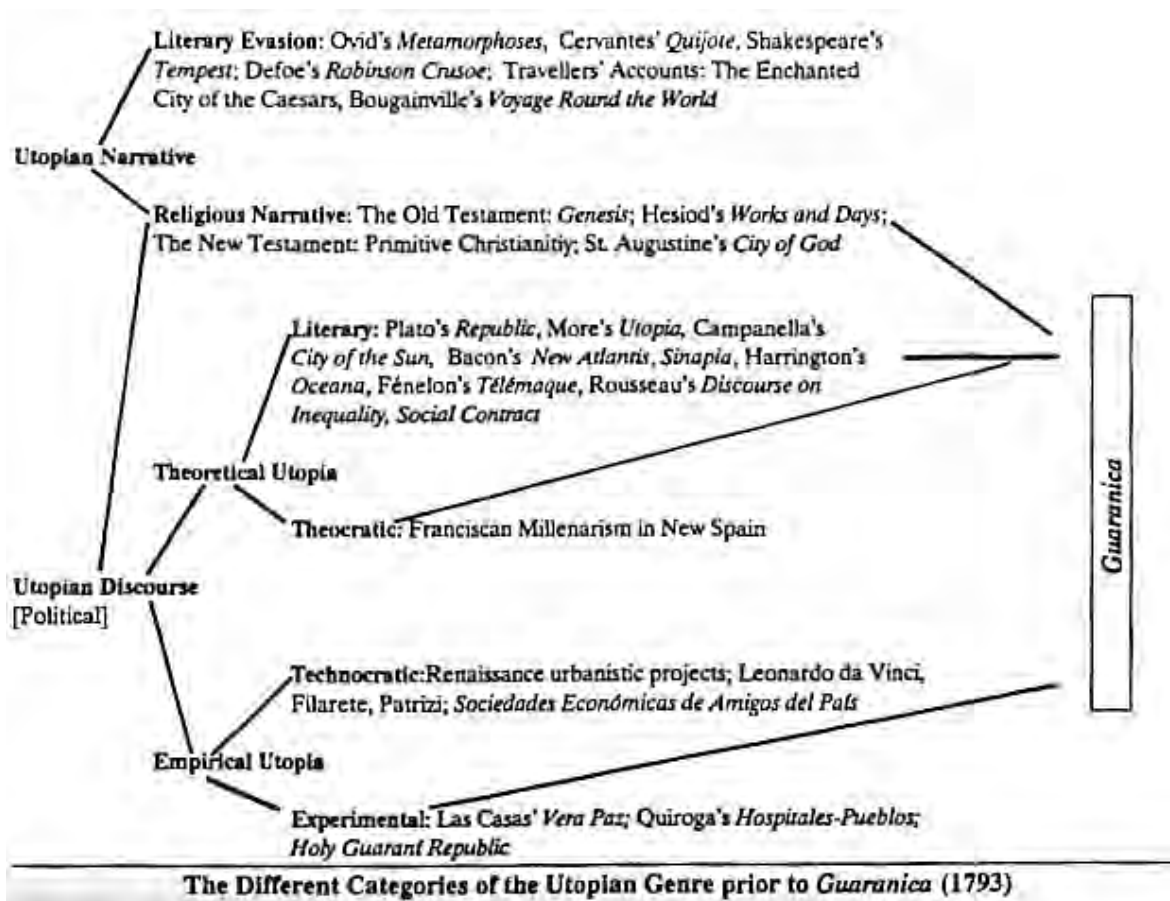
Ahora bien, la interpretación peramasiana de las misiones de Paraguay, como todas las que conforman la batalla por su sentido utópico, es una interpretación utopizante. Lo cual no quiere decir que Peramás haya imaginado una sociedad ideal, sino que idealizó una sociedad empíricamente existente; no quiere decir que Peramás haya creado la utopía guaraní, sino que interpretó y constituyó al orden guaraní como una utopía realmente existente. Esta operación epistemológica que permite comprender las utopías realmente existentes es lo que entendemos por “hermenéutica utópica”.

Es importante aclarar que con esto no pretendemos argumentar, como lo ha hecho Stelio Cro, que la RPG es un texto utópico.²⁰⁶ La RPG no pertenece al género utópico, pese a que haya cuestiones que puedan parangonarse, porque, a diferencia de la isla de Utopía de Moro, de la isla de Taprobana de Campanella y del Bensalem de Bacon, la República Guaraní de Peramás no es, o al menos no totalmente, un producto de su imaginación. Peramás, al introducir el plano de la realidad empírica, no se mueve únicamente en el plano ficcional del discurso; no sólo aborda el tema de la mejor utopía imaginable en la letra sino también el tema de la utopía más factible y, por tanto, de la que exige ser realizada. Mucho menos intentamos sostener que Peramás deja muestra en la RPG de su pensamiento utópico, proyectivo o programático; pues, como hemos dicho, él no planeó las misiones guaraníes. Si hemos de hablar de pensamiento utópico, debemos atribuírselo a los misioneros y a los líderes guaraníes que consiguieron crear tales misiones.

²⁰⁴ Cfr. *supra*, 2.1., II, “Riqueza discursiva”.

²⁰⁵ Como podrá notarse, este segundo aspecto de la RPG es mucho más relevante para nuestra lectura filosófica que su aspecto descriptivo –el cual debe analizarse desde una óptica historiográfica–.

²⁰⁶ Cfr. Cro, “La utopía de las dos orillas (1453-1793)”, pp. 161-162. Para entender el lugar en el que este autor ubica a la RPG, véase, *infra*, ilustración 8, p. 224.



8. Stelio Cro, "Introduction Peramas'Utopia: «Guaranica», en *Canadian Journal of Italian Studies*, vol. 17, núms. 48-49, 1994, p. 50.

La existencia del conflicto hermenéutico al que nos referimos se debe, en gran medida, a que el tema de la comunidad de bienes tiene una relación casi natural con el de la utopía. No es casual que casi todos los intérpretes que participan en "la batalla por el sentido utópico del Paraguay", sea cual sea su inclinación ideológica, además de estar de acuerdo en que las misiones guaraníes son una utopía realmente existente, coinciden, también, en que en ellas se logró instaurar un orden económico social comunitario.

Han sido muy variadas las hipótesis que se han aventurado y ensayado para explicar la procedencia, fuente u origen de la distribución comunitaria de los bienes en el proyecto misionológico de los jesuitas.²⁰⁷ Por un lado, están las menos probables que sostienen que

²⁰⁷ Como es natural no han faltado quienes han abordado el tema de la comunidad de bienes de los guaraníes desde la tradición marxista. No hablaremos de esta interesantísima línea de interpretación, pero el interesado puede encontrar bibliografía de este tipo en Morales, *op. cit.*, p. 236, notas 56, 57 y 58. No obstante, no podemos evitar transcribir las significativas palabras que uno de los marxistas latinoamericanos más importantes del siglo XX dedicó a las misiones jesuíticas-guaraníes: "Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica.

los jesuitas se inspiraron en la *Utopía* de Tomás Moro, en la *Ciudad del sol* de Tommaso Campanella, en la *República* de Platón o en el sistema comunitario de los Incas. Y, por otro, están aquellas que han tratado de vincular las reducciones de Paraguay con los pueblos-hospitales de inspiración moreana creados por Vasco de Quiroga, con el proyecto de Bartolomé de las Casas planteado en su *Del único modo de atraer a todos los pueblo a la verdadera religión* (1537) y ensayado en Vera Paz, con el *De procuranda indorum salute* (1588) de José de Acosta, con el marco jurídico colonial que pretendía proteger a los indios (como las Ordenanza de Alfaro) y con la *Yvymparae ÿ* (la “tierra sin mal” guaraní), entre otras cosas. A nuestro parecer, estas últimas son más acertadas, pues, ayudan a reconstruir la vasta historia de las utopías, teóricas y prácticas, de la América colonial, sobre la cual no podemos detenernos aquí debido a los límites que nos hemos propuesto.

Por el momento, sólo importa destacar que la comunidad de bienes fue uno de los aspectos que más llamó la atención en el siglo que le tocó vivir a nuestro jesuita: “A *comunhão dos bens é certamente um dos temas centrais das utopias setecentistas e motivo fundamental de interesse e debate, entre os intelectuais do tempo, sobre o comunismo das missões jesuíticas*”.²⁰⁸ De hecho, la comunidad de bienes de los guaraníes se compaginó tan bien con las ideas igualitarias y con la crítica a la propiedad privada –que comenzaban a ganar popularidad en el siglo XVIII– que *llegó a ser moneda corriente dentro del imaginario social, político y utópico de la época*. He aquí algunas de las obras ilustradas

Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Íñigo de Loyola, como los llama Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar”. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979, p. 17. Y también: “Las leyes de Indias amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización comunista. La legislación relativa a las ‘comunidades’ indígenas, se adaptó a la necesidad de no atacar las instituciones ni las costumbres indiferentes al espíritu religioso y al carácter político del Coloniaje. El comunismo agrario del *ayllu*, una vez destruido el Estado Inkaiko, no era incompatible con el uno ni con el otro. Todo lo contrario. Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en el Paraguay, para sus fines de catequización. El régimen medioeval, teórica y prácticamente, conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria”. *Ibíd.*, pp. 58-59.

²⁰⁸ Gabriele Cornelli, “Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás” en Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2016, p. 40. (Este texto también fue publicado como: Gabriele Cornelli, “Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás” en *Revista de estudos de cultura*, núm. 6, septiembre-diciembre, 2016, pp. 125-136. Disponible en: <https://goo.gl/9a4pjh>).

francesas más emblemáticas en las que aparece el tema del Paraguay²⁰⁹: *Voyage autour du monde, par la frégate du roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile* de Louis Antoine de Bougainville; *Sur la destruction des jésuites en France* de D'Alembert; *Supplément au voyage de Bougainville, dans: Pensées philosophiques, Lettre sur les aveugles* de Denis Diderot; *Histoire impartiale des jésuites depuis leur établissement jusqu'à leur première expulsion* de Simon-Nicolas-Henri Linguet; *Doutés proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de Gabriel Bonnot de Mably; *L'Esprit des lois* de Charles de Montesquieu; *Histoire philophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de Guillaume-Thomas Raynal; *Essai sur les moeurs et sur l'espirit des nations* y *Candide* de Voltaire.²¹⁰ La popularidad del tema de las misiones guaraníes en el siglo XVIII permite postularlo como uno de los periodos más significativos y consistentes de la historia de la batalla simbólica del Paraguay.²¹¹

La RPG tiene un papel especial dentro de este capítulo de la disputa porque su autor presenta varias de las interpretaciones utopizantes que eran posibles plantear en aquella época. Entre las dos principales está la de los autores franceses dieciochescos que desde una interpretación secularizada de la ley natural querían ver en la comunidad de bienes

²⁰⁹ La reconstrucción de la historia del tópico del Paraguay en el siglo XVIII francés puede ayudar a ver su relación con las ideas igualitarias y comunitaristas prerrevolucionarias que servirían de antesala a lo que Engels denominó socialismo utópico, representado por Fourier, Owen, Saint-Simon y Cabet. *Es decir, la proliferación del pensamiento utópico, igualitario, crítico de la propiedad privada, defensor de la ley natural secularizada, de autores francés dieciochescos como Rousseau, Morelly, Mably, Babeuf y Meslier explica, en gran medida, que el tema de Paraguay y específicamente el de la comunidad de bienes haya tenido tanto éxito en ese ambiente intelectual.*

²¹⁰ Otras obras, no ilustradas, representativas en las que aparece el tema son: *Principios de Economía Política* de Stuart Mill, *Génie du christianisme* de François-René de Chateaubriand y *A Tale of Paraguay* de Robert Southey. Estas últimas dos obras pueden servir como prueba de la hipótesis que sostiene que los escritos de finales del siglo XVIII en los que se describía América –como los de los jesuitas expulsos– tuvieron un papel determinante en la conformación del romanticismo europeo, ya que, eran, de cierta manera, prerrománticos. Naturalmente, aquí no podemos demostrar con suficiencia esta hipótesis; pero, no podemos dejar de citar las palabras de Kristin Huffine que vinculan la RPG con esta interesantísima hipótesis: “In his *República de Platón y los guaraníes*, José Manuel Peramás equated the Christian community of the Guaraní reductions to the ideal world of Plato’s republic. It is this same romanticism of the lost Jesuit missionary Project of Paraguay that permeated the late eighteenth-century natural histories”. Huffine, *op. cit.*, p. 297.

²¹¹ Aunque ha habido significativos avances en el análisis y comentario del conjunto de textos que ha ido configurando el mito utópico del Paraguay; aún falta que se estudie seria y sistemáticamente. Cfr. Skrzypek, “Les discussions autor de la ‘République des Guaranis’ dans les Lumieres françaises”, *passim*; Bustamante, “Peramás y su «Apóstrofe a los filósofos liberales» (1793)”, *passim*; Stelio Cro, “Introduction. Peramas’ Utopía: Guaranica”, *passim*; Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, tomo II, pp. 442-510; Fernández, *La utopía de América: Teoría, leyes, experimentos*, pp. 395-423. Hay que decir que en la segunda edición de este texto (Beatriz Fernández, *La utopía de la aventura americana*, Barcelona: Anthropos, 1994) fue omitida la tercera parte del estudio que es la más relevante para esta tesis, la cual se titula: “Un experimento utópico: las reducciones de Paraguay”.

guaraní la realización de cierto igualitarismo, crítico de la propiedad privada; y su propia lectura que insistía en que tal régimen comunitario no era sino la realización de los principios morales de la religión cristiana derivados de la ley de Cristo mediante la filosofía cristiana.

Además, la RPG destaca en la etapa dieciochesca de la disputa porque Peramás tuvo el acierto de nutrir el enfrentamiento entre su lectura y la de sus adversarios con algunas de las fuentes clásicas del comunismo que tenía a la mano gracias a su sólida formación humanista: la *República* de Platón, la legislación de Licurgo, la *Germania* de Tácito y los *Hechos de los apóstoles* del Nuevo Testamento²¹², porque con ello emparentó al tópico del Paraguay con la línea, discursiva e imaginaria, comunista conformada por esos textos antiguos.

Realización de la utopía cristiana

A lo largo de la RPG, Peramás se empeñó en demostrar a sus lectores que su interpretación de las reducciones guaraníes es la única posible, la mejor y la más correcta; ya que, no estaba dispuesto a ceder a los filósofos ilustrados franceses el sentido y la fuerza simbólica de la comunidad de bienes paraguaya. No estaba dispuesto a permitir que dicha comunidad, alcanzada en conjunto por los jesuitas y los guaraníes, fuese utilizada por esos “herejes filosofastros” para fortalecer sus teorías.

*Por el contrario, Peramás estaba completamente dispuesto a ganar la batalla por el sentido utópico del Paraguay jesuítico-guaraní. Su objetivo era privatizar el sentido, el valor simbólico, de la comunidad de bienes de los guaraníes, es decir, su argumentación estaba encaminada a mostrar que la ley divina, el evangelio y los principios de la filosofía cristiana y de “la religión verdadera” son el único y verdadero origen del comunitarismo guaraní.*²¹³ Debido a esto, todo lo que nuestro autor escribió acerca de la comunidad de bienes es parte de una bien elaborada estrategia para exponer su interpretación utipizante y “cristianizante” de las reducciones y para criticar la interpretación también utopizante, pero “racionalizante” y “comunizante”, de los “filósofos liberales”.

²¹² Cfr. *supra*, 3.1., donde hemos comentado la manera en que Peramás utilizó estas fuentes en la RPG.

²¹³ En este sentido escribe Bustamante: “*El tema de esta obra es la utopía, no como proyecto teórico de una ideal sociedad futura sino como el alegato de su cristalización en las misiones paraguayas*”. Bustamante, *op. cit.*, p. 7. Las cursivas son nuestras.

De hecho, si leemos con cuidado la RPG, podemos descubrir que Peramás estaba más interesado en disputar por el sentido de la comunidad de bienes paraguaya que en describirla; podemos darnos cuenta que los párrafos de la RPG en los que menciona dicha orden económica parecen estar más dirigidos a criticar la postura de sus adversarios filosóficos que a comparar, como uno esperaría, lo que dice Platón con lo que se dio en las reducciones guaraníes. He aquí una prueba de ello:

Una sola cosa debo añadir (*ya que hoy resuenan por todas partes gritos insensatos de igualdad, comunidad de bienes, equiparación de riquezas [aequalitas, rerum communio, par lors]*): que el deber de todo orientador de opinión es trabajar incesantemente porque la Religión Cristiana se mantenga en todo su vigor. [...] pero estas palabras suenan íntegramente a los oídos de los impíos.²¹⁴

Ahora bien, una parte importante de la estrategia peramasiana para criticar la interpretación ilustrada de la comunidad de bienes guaraní es la alusión constante a la filosofía platónica. Esto se debe, tal como lo hemos demostrado en otro momento, a que nuestro jesuita concibe a Platón como la piedra de toque que acredita a la RPG ante la mirada neoclásica de sus adversarios o como moneda de cambio válida para la discusión con ellos.²¹⁵ Cuando comprendemos esta peculiar manera que Peramás tiene de usar a Platón podemos advertir claramente que la crítica que hace a las ideas comunitarias de sus adversarios filosóficos *está mediada implícitamente* por la crítica a la concepción ideal de la comunidad de bienes de Platón.²¹⁶

Juzgamos necesario detenernos brevemente en la crítica al comunismo platónico, porque, pese a que es evidente que Peramás lo rechaza totalmente, hay quienes se han empeñado –como hemos señalado en su momento²¹⁷– en afirmar que la pretensión de nuestro autor es mostrar mediante su método comparativo que las reducciones guaraníes son la realización cristiana de la ciudad platónica, o que la república ideal de Platón es empíricamente realizable única y exclusivamente cuando se transfigura y deviene cristiana, y, por consecuencia, que la comunidad de bienes guaraní estuvo inspirada en las ideas del filósofo ateniense.

²¹⁴ RPG, §42n. Las cursivas son del autor.

²¹⁵ Cfr. *supra*, 3.2., II, “Ilustrados franceses del siglo XVIII”.

²¹⁶ Dicho sea de paso, el tema del comunismo como la mejor forma de relación social aparece en las *Leyes* en el libro 5, 739a-e. Y en la *Republica* en el libro III, 416a-418e; libro V, 457e, 467e y 462a-469a.

²¹⁷ Cfr. *supra*, 3.3., II, “Platón en el paralelo”.

Este tipo de lecturas de la RPG están completamente injustificadas, ya que el punto principal de la crítica de Peramás a la noción platónica de la comunidad de bienes es su infactibilidad, es decir, su imposibilidad de ser realizada. Así lo demuestran los siguientes párrafos:

Esta igualdad y comunidad de bienes que quiere Platón, *ni se dio hasta ahora en república alguna, ni se dará jamás*. Porque los ingenios de los hombres son muy variados, y las fuerzas corporales y los dotes del espíritu muy desiguales. Así sucederá que el que sea más solícito y más experto en obtener riquezas, gozará de más abundancia que el torpe y perezoso. De aquí nace también la diferencia entre pobres y ricos, entres señores y siervos.²¹⁸

¡Cuántas y cuán graves dificultades crea esta platónica comunidad de bienes e igualdad de todos! *En ninguna parte, hasta ahora, ha existido ciudad alguna que se rigiera por estas instituciones, ni creo que podrá existir jamás en el futuro. Quisiera que le mismo autor de esta teoría igualitaria nos explicara cómo es posible llevarla a la práctica.*²¹⁹

Es decir, para Peramás, la comunidad de bienes de cuño platónico no pudo servir de inspiración para instaurar la comunidad de bienes guaraní porque esta sí existió realmente y aquella “nunca se ha dado, ni se dará”. De acuerdo con nuestro autor, el igualitarismo platónico era absolutamente irrealizable porque estaba pensado de forma total y perfecta; no así el igualitarismo jesuítico-guaraní que no era absoluto, sino parcial y relativo. Esta crítica a Platón, como veremos a continuación, es una crítica *indirecta* a los filósofos ilustrados.

En la RPG la interpretación de la comunidad de bienes que Peramás pretendía criticar aparece representada por la postura de Raynal, para quien era la manifestación empírica de la “aurea simpleza de la vida natural” (*auream naturæ simplicitat*), o el producto de la “guía de la naturaleza” (*naturæ ductu*) y de los “principios de la filosofía humana” (*sæcularis Philosophiæ*).²²⁰

La crítica de nuestro jesuita a este tipo de interpretaciones de la comunidad de bienes está, por un lado, íntimamente ligada con las dos problemáticas principales que Peramás tiene contra los “filósofos liberales” que hemos analizado en el tercer capítulo: la que gira en torno a la oposición entre religión y razón, y la propiamente política que versa sobre la eficacia e ineficacia de las teorías políticas y sobre su potencial para garantizar la felicidad

²¹⁸ RPG, §42n. Las cursivas son nuestras.

²¹⁹ RPG, §322. Las cursivas son nuestras.

²²⁰ Cfr. RPG, §255 y §257.

pública.²²¹ Y, por otro lado, está ligada con la elección del modelo político, del modelo utópico/axiológico, que ha de seguirse una vez sopesadas sus consecuencias en la práctica.²²²

Peramás, como hemos mostrado en su momento, niega el potencial de las teorías éticas-políticas de los “filósofos liberales” para garantizar la felicidad de los pueblos y niega, también, su potencial real para llevarse a la práctica. Como en las reducciones, un orden político económico realmente existe, sí se logró garantizar la felicidad y el bien social de los guaraníes, entonces, el pensamiento político, económico y social de los “filósofos liberales” resulta, en principio, incompatible con lo ahí logrado.

La causa de la infactibilidad del pensamiento de estos filósofos es que tienen como base “la ciencia humana”, “la filosofía secular” o “la razón” —a esto se debe que su interpretación sea racionalizante— y no “la ley de Cristo”, “los libros santos”, “los misterios de la Religión” o “la sabiduría que desciende del Padre de las luces”. Por ello, escribe lo siguiente: “en lo que respecta al filósofo Raynal hubiese preferido que en lugar de atribuir *únicamente a la guía de la naturaleza y a los principios de la filosofía humana* aquella comunidad de bienes que le mereció tantas alabanzas, la hubiese derivado *más bien de la ley de Cristo y de los libros santos*”.²²³

Para Peramás, Raynal y todos los filósofos ilustrados que interpretaron la comunidad de bienes del Paraguay desde una óptica secularista, negando los principios de la religión, se asemejan a Platón y a todos los filósofos de la antigüedad pagana que no conocieron el Evangelio de Cristo. Peramás, como filósofo cristiano, rechaza por igual las ideas de estos y las de aquellos filósofos por su desvinculación con la “verdadera religión”. Este rechazo homogéneo, aunado al hecho de que Peramás consideraba que Platón era bien aceptado por los filósofos antirreligiosos de su época, es la razón por la cual sostenemos que la crítica a la comunidad de bienes platónica es una crítica *indirecta* a la interpretación racionalista que los filósofos ilustrados hacían de ella.

Otro punto en común entre ambas críticas —que a nuestro parecer es mucho más interesante— es el hecho de que la infactibilidad sea el mejor argumento de Peramás para

²²¹ Cfr. *supra*, 3.2., II, “Ilustrados franceses del siglo XVIII”.

²²² Cfr. *supra*, 4.2., I, “Las misiones guaraníes y la revolución francesa”.

²²³ RPG, §257. Las cursivas son nuestras.

refutar las teorías filosóficas platónicas e ilustradas, pues nos permite inferir que *el principio de factibilidad es un elemento nodal en el pensamiento filosófico de este jesuita.*

De acuerdo con este principio las críticas que Peramás hace a Platón y a los “filósofos liberales” tienen como contraparte la idea nada menospreciable de que *sólo el cristianismo, al ser la única doctrina verdadera, es susceptible de realizarse empíricamente.*²²⁴ No así las alborotadas enseñanzas de los filósofos liberales o la estimable pero desatinada teoría platónica sobre la república ideal. De este modo, las reducciones de Paraguay serían, para nuestro autor, la realización de los principios cristianos y no la realización de los principios platónicos o de los principios de la filosofía secular, que además de ser indeseables son irrealizables:

Entre las instituciones por que se regían los guaraníes figuraba, en primer término, la *ley cristiana, que supera en grado infinito a las normas de Platón y de todos los filósofos.* Ella nos revela muchas más verdades y nos da preceptos sobre cosas altísimas y divinas *con mayor perfección que aquella nueva y antigua Academia, que la prudente Στοά y que todas las viejas escuelas atenienses.* Eran estas invenciones y creaciones humanas; mas el Evangelio es la voz del magisterio de Dios y escuela de verdadera sabiduría.²²⁵

Recorramos el orbe todo de la tierra y veamos si en alguna parte (fuera de las naciones cristianas) hay instituciones como estas. En ningún lugar encontramos tantas manifestaciones de la caridad y de la beneficencia colectiva [...] Todo lo cual contribuye notablemente a magnificar la santidad y excelencia de aquella Religión que nos predicó el Hombre-Dios; pues las cosas contrarias si se aproximan y yuxtaponen, reciben mayor alcance.²²⁶

Porque el Evangelio es el más firme sostén de la felicidad de los pueblos (fin de toda sociedad civil), ya que al débil andamiaje de la ley natural aporta nuevas y solidísimas defensas, que alejan de los núcleos humanos cuanto puede perturbar el recto orden de la vida común. Este orden exige que el ciudadano sea lo que debe ser ante Dios, ante sí mismo y ante sus semejantes con quienes convive: triple exigencia que entraña la condición de la vida perfecta del hombre. He aquí la síntesis de la

²²⁴ Aunado a esta crítica a la infactibilidad de las teorías “liberales” y platónicas está el hecho de que Peramás haya criticado tanto la igualdad sostenida por los “filósofos liberales”, como la igualdad platónica. Esta crítica al igualitarismo resulta sumamente importante si tenemos en cuenta que en la época en la que escribió, el individualismo político comenzaba a adquirir gran fuerza y presencia en el ambiente intelectual europeo. De acuerdo con nuestro autor, la única igualdad defendible es la que se deriva de “esta breve sentencia: *lo que queréis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros también a ellos: pues esta es la ley.* ¡Oh ley – exclama Peramás–, oh divina ley que haces semejantes a las ciudades de los hombres a la feliz república de los ciudadanos celestiales!”. RPG, §269.

²²⁵ RPG, §229. Las cursivas son nuestras. En el original dice: *Instituta, quibus, regebantur Guaranii, Christiana ante omnia erat lex, quæ Platonis, & omnium Philosophorum placita superat infinitis partibus, quippe multo plura aperit, & sancte præcipit de rebus altissimis, atque divinis, quam nova illa & verus Academia, & gravis Stoa, ac tot antiquæ Atheniensium scholæ, tanta contentione, tantoque nature, & morum studio extundere valuerunt: erant illa hominum inventa, docta licet, & subtilia: at Evangelium Magistri Dei vox & oraculum est, gymnasiumque veræ sapientiæ.*

²²⁶ RPG, §336.

doctrina cristiana, que si la aplicamos con ánimo dócil y humilde (pues la ciencia de Dios no se revela a los soberbios, sino a los pequeños) nos mostrará cómo no se ha omitido nada en el Evangelio que pueda hacer felices y dichosos a los pueblos.²²⁷

Al afirmar que la filosofía cristiana, que tiene como base y fundamento al Evangelio y a la ley de Cristo, es la única que puede garantizar la felicidad de los pueblos; al afirmar que es la única que posee un potencial efectivo de realización de sus principios políticos, económicos y sociales; al afirmar que el cristianismo es el único ideal ético-axiológico deseable y realizable; al afirmar que el cristianismo es la única utopía posible; *Peramás pretende, por un lado, dismantelar las interpretaciones utopizantes del Paraguay y de la comunidad de bienes vinculadas con la filosofía platónica y con la filosofía secular y, por otro, imponer su interpretación utopizante cristianizante del Paraguay y de la comunidad de bienes como la única posible.*

Para nuestro jesuita, en las misiones paraguayas –tal como lo hemos señalado en la sección anterior²²⁸– logró realizarse una república auténticamente cristiana en la que todos los ámbitos de la vida están en armonía con los principios cristianos. La defensa que hace Peramás de la comunidad de bienes y el bienestar socioeconómico que esta produjo entre los guaraníes es tan sólo una parte de su defensa del cristianismo y del proyecto evangelizador/civilizador de los jesuitas. No obstante, la defensa de la dimensión social de este proyecto, y del potencial crítico y alternativo que tuvo desde su origen (principios del siglo XVII) hasta su culminación (finales del siglo XVIII), no deja de ser sumamente importante, ya que dicho proyecto era completamente opuesto a la política económica de corte ilustrado que pretendía impulsar Carlos III, aconsejado por Pedro Rodríguez de Campomanes, para “reconquistar” las colonias americanas. Al respecto, escribe Stelio Cro:

las Reducciones habían logrado una economía autárquica basada en los principios opuestos a los implantados por Campomanes, es decir: primero, la abolición de la moneda, mientras Campomanes había practicado una política monetaria; segundo, la utilización intensiva de la tierra laboral, concentrándose en pocos productos esenciales para la sobrevivencia y para satisfacer el nivel de vida de las colonias españolas, que constituían el mercado principal de las Reducciones, mientras Campomanes había fomentado las ‘Sociedades económicas de amigos del País’ con las que esperaba fomentar la producción, la creación de nuevos mercados y la expansión de los viejos; tercero, la expansión y penetración gradual de los productos de las Reducciones en los

²²⁷ RPG, §265. Las cursivas son nuestras.

²²⁸ Cfr. *supra*, 4.2., II, “Costumbres cristianas”.

mercados de las colonias españolas que hasta entonces habían estado bajo el control del monopolio de la metrópolis, condición que Campomanes miraba a restaurar.²²⁹

Sin embargo, –y esto es algo en lo que queremos enfatizar– para Peramás, la comunidad de bienes tiene únicamente un valor instrumental; sólo es deseable en una sociedad cuando contribuye a la conservación de la religiosidad cristiana. Para el autor de la RPG, la igualdad de propiedad y la comunidad de bienes no tienen un valor intrínseco; su valor le es otorgado siempre y cuando sean parte de un régimen cristiano general –teocrático, como diría Peramás– como el que existió en las reducciones paraguayas. Es decir, ya que la cuestión material o “temporal” estaba supeditada a la cuestión espiritual, el comunitarismo agrario de las misiones era concebido por nuestro jesuita únicamente como un medio para la consolidación del cristianismo en tierras americanas. Lo cual contrasta con la postura de los filósofos liberales y antirreligiosos –y con la postura del propio Platón– quienes defendían a ultranza la comunidad de bienes, como si los rasgos igualitarios y comunitarios ganados con esta fueran bienes en sí mismos. A esto se debe que la interpretación utopizante de los adversarios de Peramás pueda tildarse de comunizante.

Esta idea peramasiana de que la comunidad de bienes no es necesaria o esencial para el cuidado de la religión cristiana dentro de la república guaraní es extensible a las primeras comunidades cristianas de las que hablan los *Hechos de los apóstoles*. En efecto, así como en el Paraguay lo verdaderamente importante era la instauración de una sociedad con costumbres auténticamente cristianas y no el establecimiento de un régimen comunitario de propiedad; asimismo, en la primera iglesia la conservación de la comunidad de bienes no era tan prioritaria como sí lo era la preservación de la verdadera religión. Según nuestro autor, la organización igualitaria y comunitaria, la “igualdad entre ciudadanos” (*civium equalitas*), de los primeros cristianos desapareció porque no era imprescindible para la

²²⁹ Cro, “La utopía de las dos orillas (1453-1793)”, pp. 189-190. Esta misma tensión político-económica de la época fue advertida con suma claridad por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría: “La derrota de la Compañía de Jesús, que queda sellada con el Tratado de Madrid y la destrucción de las Repúblicas Guaraníes, y que lleva a su expulsión de los países católicos, a su anulación por el papa y a la prohibición de toda actividad con ella a fines del siglo XVIII, es la derrota de una utopía; una derrota que, vista desde el otro lado, no equivale más que a un capítulo en la historia del ‘indetenible ascenso’ de la modernidad capitalista, de la consolidación del monopolismo”. Bolívar Echeverría, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina” en *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, p. 73. No podemos dejar de señalar que este pequeño párrafo está inscrito en la profunda reflexión de este filósofo en torno a lo que él llama *ethos* barroco y a su relación con la modernidad y el capitalismo. Para una mejor aproximación al tema, recomendamos, además del texto citado, en el que se reúnen varios ensayos, la consulta de Bolívar Echeverría “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El equilibrista, 1995. Publicado en: www.bolivare.unam.mx

subsistencia de la vida religiosa y porque, además, no había, ni hay, precepto en el Evangelio que les haya obligado a mantenerla.

Esta idea es importante porque, como veremos a continuación, permite comprender la razón por la cual Peramás niega la posibilidad de generalizar el orden comunitario de los guaraníes a otras naciones del mundo.

Condiciones para la realización de la comunidad de bienes

Para concluir esta sección sobre el pensamiento económico-filosófico es imperioso analizar con el cuidado que se merece uno de los planteamientos peramasianos más interesantes en torno a la disputa de la comunidad de bienes guaraní. Nos referimos a su abierta oposición a que este régimen de propiedad sea instaurado en otras partes del mundo.

Hay que comenzar por aclarar que Peramás no niega que el “género de vida igualitario”, practicado por los primeros cristianos “entre los cuales todo era común”, sea “fuente y origen de grandes virtudes”. Incluso acepta que esta loable característica, sumada al hecho de que “no sea difícil implantarlo en *algunos* núcleos de hombres y mujeres”, es la razón por la cual “muchos religiosos y religiosas imitan [al interior de sus conventos] hoy día a aquellos primeros cristianos”. Es decir, nuestro jesuita acepta que “extender la comunidad de bienes a todas las clases sociales sería de desear”.²³⁰ Por lo cual, Peramás celebra que un régimen tan virtuoso y cristiano como ese se haya logrado instaurar en las misiones jesuíticas-guaraníes de Paraguay.

Teniendo en mente todo esto, sorprende que nuestro jesuita considere que la implantación de un orden comunitario de propiedad en el viejo continente sea una empresa absolutamente indeseable. Sin embargo, como bien apuntó Bustamante, “para Peramás no había contradicción alguna en aceptar la comunidad de bienes entre los guaraníes y negarla para los europeos”.²³¹ La aparente contradicción se resuelve cuando comprendemos, en primer lugar, que para el autor de la RPG la república de los guaraníes y la primera iglesia, sociedades en las que se ha conseguido instaurar una comunidad de bienes, son *casos excepcionales de perfección cristiana no generalizables*. He aquí lo que dice sobre la excepcionalidad del comunitarismo de los primeros cristianos:

Y si en la naciente Iglesia esta igualdad y comunidad fueron perfectas entre los fieles, *ello se debió a la singular ayuda del Espíritu Santo, que quiso dar lustre a la doctrina*

²³⁰ Cfr. RPG, §337.

²³¹ Bustamante, *op. cit.*, p. 20.

*de Cristo con tan eximio ejemplo, a fin de atraer a ella más y más almas. [...] Pero aquella igualdad entre los ciudadanos no era necesaria para mantener la Religión, y fue desapareciendo poco a poco, sustituyéndose la comunidad de bienes por otro régimen muy distinto, en que se consultasen los intereses de las clases necesitadas. Ciertamente, dentro de las exigencias de la humana naturaleza, no es posible, por las razones que expondremos al final de este comentario, establecer un régimen social totalmente igualitario.*²³²

A este régimen social no se opone aquella comunidad de bienes que se practicó en la primera iglesia, pues *no fue aquella una ley general para todos, sino un sublime timbre de gloria de aquella santísima comunidad, un admirable método de vida y un estado de seres perfectos* que Cristo propuso en cierta ocasión a aquel joven del Evangelio: ‘Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres; y tendrás un tesoro en el cielo; y ven y sígueme’ (Mat, XIX, 21). Pero tratándose de ciudadanos que no tienen miras tan elevadas, es conveniente que dispongan de sus bienes y de sus campos, a fin de que no haya contiendas y pleitos, como ocurrió entre Abrahán y Lot, por más que fuesen de la misma sangre y bien avenidos.²³³

Este “sublime timbre de gloria” y aquella “singular ayuda del Espíritu Santo” con los que Peramás constituye al régimen igualitario de las primeras comunidades cristianas como un caso aislado en la historia de la humanidad son complementados con la siguiente verdad teológica a la que recurre Peramás: “*no hay precepto natural que diga que todos somos iguales, ni Dios exigió semejante cosa para el buen gobierno de los pueblos. Es más al dividir la tierra prometida quiso que la división se hiciese con toda diligencia y precisión por medio de la cinta medidora*”.²³⁴

Aunque Peramás se apoye en esta verdad teológica para afirmar que ningún pueblo cristiano está obligado prescriptivamente a instaurar o a conservar una comunidad de bienes, la principal razón por la cual se opone a la generalización de este régimen de propiedad proviene, por una parte, de la opinión que tiene sobre los cambios *injustificados* y *desventajosos* en la vida social –de la cual hemos hablado en la sección anterior–:

*si alguno de los filósofos liberales intentara implantar en Europa el régimen guaraní, se equivocaría en absoluto, y, tal como están las cosas, atentaría contra la tranquilidad del Estado al perturbar el orden establecido y crear confusión entre las clases sociales y sus deberes.*²³⁵

Y, por otra, proviene del principio de factibilidad que rige su pensamiento:

si alguno de los filósofos actuales (que, siguiendo las normas de los antiguos atenienses, no se ocupan más que en decir o en oír novedades) me preguntase si juzgo posible en Europa algo semejante a aquella forma de gobierno, le responderé: *Fue*

²³² RPG, §42n. Las cursivas son nuestras.

²³³ RPG, §331. Las cursivas son nuestras.

²³⁴ RPG, §318. Las cursivas son nuestras.

²³⁵ RPG, §338. Las cursivas son nuestras.

*posible en otro tiempo; no en nuestros días. Lo fue cuando los europeos, antes de cultivar las artes y fundar sus ciudades, vivían en grupos y andaban errantes, poco o nada diferentes de las tribus de América. Actualmente, tal género de vida no es posible, ya que la ordenación política de Europa ha cambiado mucho desde hace siglos.*²³⁶

En resumen, para Peramás, el régimen de propiedad igualitario es cristianamente deseable, pero no por ello los pueblos cristianos están obligados a instaurarlo. Esto se debe a que la ley de Cristo les permite decidir libremente si desean vivir igualitariamente o no. Si bien, los pueblos que deciden instituir un régimen comunitario merecen gran reconocimiento y admiración, eso no los hace más cristianos que los pueblos que deciden no instituirlo. Todo esto, como podrá advertirse, está desvinculado de la cuestión mucho más mundana sobre si un pueblo debe o no regirse comunitariamente. Es decir, pese a todo esto, aún queda en pie la pregunta de por qué Peramás, por un lado, defiende la comunidad de bienes fundada en las misiones guaraníes y, por otro, rechaza la posibilidad de ser instaurada en la sociedad europea. Parte de la respuesta a esta interrogante ya la hemos expuesto en la sección anterior al hablar del contrareformismo y del conservadurismo de nuestro autor; por lo cual no nos detendremos en ella de nuevo.²³⁷ Basta con repetir que para Peramás todo cambio en el orden social establecido no debe afectar la felicidad de los pueblos y que si esta resulta afectada, lo mejor es dejar las cosas tal como están.

Sin embargo, la parte filosóficamente más interesante de la respuesta está vinculada, como hemos dicho, a la importancia que la factibilidad tiene en el pensamiento peramasiano. Para nuestro autor, la especificidad histórica, las condiciones históricas, de los pueblos son el criterio que va a determinar si se debe o no instaurar un régimen comunitario de propiedad. Es decir, su instauración o su conservación son deseables únicamente cuando haya posibilidades reales para ello. Debido a esto, podemos inferir que la aparente contradicción que surge al defender la comunidad de bienes de las misiones guaraníes y negar, simultáneamente, su instauración en las sociedades europeas es, en realidad, *una consecuencia de la laxitud o del casuismo del pensamiento de Peramás*. No hay contradicción alguna, primero, porque en este respecto el pensamiento de nuestro jesuita no está basado en principios, sino en casos; y, segundo, porque las condiciones históricas de los pueblos guaraníes en el siglo XVII, época en la que se fundaron las

²³⁶ RPG, §307. Las cursivas son nuestras.

²³⁷ Cfr. *supra*, 4.2., “Contrareformismo y conservadurismo”.

misiones, y las condiciones históricas de los pueblos europeos en el siglo XVIII, época en la que escribe Peramás y en la que comenzaron a popularizarse las ideas comunitarias, son muy diferentes.

Es decir, la negativa de Peramás a instaurar un régimen de propiedad como el guaraní en otro lugar no es absoluta, sino relativa. No se opone a que otros pueblos del mundo la implementen, siempre y cuando sus condiciones históricas sean semejantes a las de los grupos guaraníes del siglo XVII. Al respecto comenta Stelio Cro:

In the 'Exhortation' Peramás criticizes the idea of communism with liberal philosophy has taken from Plato's *Republic* and other utopian works and tried to convert into a valid economic doctrine for contemporary Europe. *Peramás emphatically warns his readers that this system could only have worked among very primitive societies, such as the Guarani or Tacitus' Germans, or the primitive Christians who chose that way of life to show their love for humankind, but that in modern society it could never work.*²³⁸

En efecto, tal como hemos mostrado en su momento, para Peramás el desarrollo etnológico alcanzado por los pueblos germanos descritos por Tácito y el alcanzado por los pueblos tupí-guaraníes descritos por Maffei eran etnológicamente semejantes.²³⁹ Ambas sociedades pueden considerarse, según nuestro autor, como “simples” o “primitivas”, en el sentido de que no tenían instituciones formadas.²⁴⁰ Sin embargo, en el siglo XVIII los pueblos europeos, representados en la RPG por los pueblos germanos, ya habían abandonado aquel estado de simpleza:

Mas luego que progresó la cultura de los pueblos europeos, y por común consentimiento se afianzó la fuerza de las leyes y la autoridad de los príncipes, bajo los auspicios y con la guía de éstos, de pequeños comienzos se fueron creando en los pueblos grandes intereses, públicos y privados; se llenaron de riquezas y de gloria en

²³⁸ Cro, “Introduction. Peramas' Utopia: Guaranica”, p. 7. Las cursivas son nuestras.

²³⁹ Cfr. *supra*, 4.1., III, “Historias análogas”.

²⁴⁰ Peramás no ignoraba que la comunidad de bienes existió en muchos otros pueblos poco desarrollados porque conocía la *Rudimentis iuris naturae et gentium* de Domingo Muriel, quien abordó el tema con mayor profundidad teológica, filosófica y jurídica. Cfr. §50n. La comunidad de bienes, según Muriel, “no era una novedad en la historia del mundo económico, pues así en los tiempos antiguos como en los modernos, verbigracia entre los campesinos de Salamanca y Falencia, existía ese género de comunismo. Así cita Muriel a los campesinos de su pueblo natal Tamanes, entre quienes el campo de pastoreo era común, a la que llevaban sus ganados mayores y menores los vecinos guardando cierta proporción, y tenían también el campo común, del cual tomaba cada vecino la porción que quería arar, sembrar campo común, del cual y cosechar, pero todo ello con el consentimiento del Cabildo secular que tenía el deber de mirar por el bien común, favoreciendo no obstante el particular de cada vecino. Recuerda, además, el caso del rey Estanislao de Lorena que estableció un campo común en Lorena y el de varios pueblos de Aragón en los que era común el monte para el aprovechamiento de los lotes de leña y la recolección de bellota, y común así mismo el campo de pastoreo, adonde cada vecino llevaba los animales que quería”. Furlong, *Domingo Muriel*, p. 61.

la paz y en la guerra, y se dividieron en diversas clases, aristócratas y plebeyos, de las cuales dependen el recto orden y prosperidad de la república.²⁴¹

Por lo cual, en la época en la que escribe Peramás, la sociedad europea estaba históricamente imposibilitada para instaurar una comunidad de bienes como la guaraní: “una sola cosa afirmo; que una vez producida la desigualdad entre los hombres, débase ello al acaso o al ingenio o al trabajo, el pretender la igualdad de los ciudadanos equivaldría a crear en los pueblos un estado de confusión tan horrible y lamentable”.²⁴²

Para cerrar esta exposición de la opinión de Peramás en torno a las condiciones históricas necesarias para la realización de la comunidad de bienes debemos señalar su gran semejanza y su posible filiación con la opinión que otros autores jesuitas expresaron al respecto desde la teología.²⁴³

De acuerdo con Francisco Gómez Camacho, estudioso del pensamiento económico de la escolástica tardía española, el problema de los regímenes de propiedad tuvo particular importancia para autores dominicos como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto y para autores jesuitas como Luis de Molina, Francisco Suárez y Juan de Mariana. Para estos

²⁴¹ RPG, §315.

²⁴² RPG, §316. Hay que aclarar que para nuestro autor la idea de la desigualdad de riqueza no contradice los principios que deben regir la vida cristiana. La riqueza de unos y la pobreza de otros están plenamente justificadas porque aquellos, el clero y la nobleza, tienen una deuda moral con estos, el pueblo en general. La clase acaudalada tiene la obligación de administrar cristianamente su riqueza, lo cual significa que parte de ella debe ser destinada a la caridad, la beneficencia y el bienestar público: “Peramás considera que el cristianismo es la superestructura perfecta para una sociedad humana, ya que es la única que exige que la concentración de la fortuna sea contrabalanceada con el deber de caridad. Allí donde no había todavía arraigado el cristianismo, los ricos no sienten obligación alguna ante quienes no lo son. Pero, por otro lado, la igualdad entre los guaraníes, dice, es frágil, requiere de la solidaridad interna para defenderse de la amenaza exterior”. Bustamante, *op. cit.*, p. 15. He aquí el pasaje de la RPG al que se refiere Bustamante: “Debo añadir aquí que *ni siquiera entre los mismos guaraníes se podrá conservar por mucho tiempo su administración de los bienes públicos, si aquellos treinta pueblos no se apoyan y ayudan mutuamente unos a otros*. Porque en muchos aspectos los unos necesitan de los otros, y es preciso que se ayuden alternativamente entre sí con muestras de recíproca caridad”. RPG, §339. Las cursivas son nuestras.

²⁴³ Cfr. Francisco Gómez, “La propiedad privada en el pensamiento de los doctores españoles de los siglos XVI-XVII” en *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 85-108. Cfr. también, Oreste Popescu, “El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana” en *Económica*, vol. 32, núm. 2, 1986, pp. 227-260. Disponible en: <https://goo.gl/Vhtv4L> (Este texto ha sido publicado en distintas ocasiones: Oreste Popescu, “El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana” en *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá, Plaza & Janes/Sociales, 1986, pp. 61-105; Oreste Popescu, “El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana” en *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, núm. 22, 1992, pp. 11-35. Disponible en: <https://goo.gl/7DAZy4>; Oreste Popescu, “El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana” en *Aportaciones a la economía india*, Argentina, Instituto de Historia del Pensamiento Económico/Facultad de Ciencias Sociales y Económicas/Universidad Católica Argentina, 1995. Disponible en: <https://goo.gl/wSYPW6>; y Oreste Popescu, “Scholastics economics” en *Studies in the history of Latin American economic thought*, London, Routledge, 1997, pp. 32-56).

teólogos, argumenta este autor, la cuestión de la propiedad común y de la propiedad privada tiene como base el problema teológico-filosófico de la historicidad de la ley natural; ya que trataron de evitar las posturas extremas: tanto “la que concluye en el relativismo ético y moral en todo momento y situación histórica, negando así la vigencia universal de la ley natural”, como “la que, para evitar ese relativismo, niega toda evolución y progreso en el conocimiento y aplicación de la ley natural”.²⁴⁴

Así como Peramás le da la misma prioridad a la agencia humana que a la participación divina en la historia²⁴⁵; asimismo, tanto Molina como Suárez intentan balancear la relatividad de las circunstancias históricas y la contingencia del libre albedrío con la universalidad de la ley natural y la absoluta necesidad de la voluntad divina. De acuerdo con Gómez Camacho, la posición molinista en torno a lo que la ley natural prescribe a los pueblos cristianos en materia de propiedad puede resumirse de la siguiente manera:

*El régimen de propiedad no está especificado por la ley natural, queda a la decisión razonable de los hombres determinar si se establece un régimen de propiedad común o, por el contrario, es el régimen de propiedad privada el que se ha de establecer. Si se opta por la división de los bienes y la propiedad privada no se podrá decir que esa decisión es contraria a la ley natural.*²⁴⁶

Como puede verse esta postura se asemeja considerablemente a la del autor de la RPG y, según Gómez Camacho, también a la del Doctor Eximio, quien juzgaba que:

*Ni en el estado de inocencia, propio de la sociedad primitiva, ni en el posterior al pecado original, el régimen de propiedad, fuera común o privado, estuvo mandando preceptivamente por la ley natural. La relación entre ambos regímenes de propiedad con la ley natural había que verla y juzgarla indirectamente, es decir, a través de las circunstancias que, en función de esas circunstancias, la ley natural permite que se establezca tanto un régimen de propiedad privada como de propiedad común.*²⁴⁷

En resumen, la postura de estos jesuitas no sólo *permite* la autonomía de los pueblos con respecto a la ley natural dictada por Dios, sino que *exige* que se hagan cargo de su propio destino:

fue el hombre quien, ayudándose de su entendimiento y recta razón, decidió libremente el régimen de propiedad que debía regir en la sociedad. *Nos hallamos aquí ante uno de los rasgos más sobresalientes del pensamiento escolástico español: la responsabilidad de la persona humana en la creación de la institución social de la propiedad.* De ahí que su visión de los problemas socio-económicos destaque más la dimensión humana personalista y libremente responsable, que el determinismo más o

²⁴⁴ Gómez, *op. cit.*, p. 97.

²⁴⁵ Cfr. *supra*, 4.1., “Antiprovidencialismo”.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 98. Las cursivas son nuestras.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 94. Las cursivas son nuestras.

menos estricto que pudiera seguirse de una interpretación naturalista de la ley natural. La propiedad es un medio, y como tal medio se ha de subordinar al fin que con ella se pretende, no se puede sacralizar el régimen de propiedad (sea privada o común) absolutizando su operatividad; *en cada contexto social, en cada 'escenario' social, habrá que analizar la forma de operar de cada uno de los distintos regímenes que se pueden implantar.*²⁴⁸

En la RPG no encontramos rastro alguno de estas discusiones teológicas en torno al régimen de propiedad, pero esto no es impedimento para postular hipotéticamente –basados en estas semejanzas y en el hecho irrefutable de que nuestro jesuita conocía a estos teólogos españoles– una consolidada tradición de pensamiento filosófico de la primera Compañía de Jesús, en la cual, sin lugar a dudas, José Manuel Peramás se formó y de la cual formó parte.

²⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 94-95. Las cursivas son nuestras.

EPÍLOGO

*Epílogo es un discurso resumido, puesto sobre....
(esto es) despues del discurso principal.*

SIMÓN RODRÍGUEZ,
Sociedades americanas en 1828

En 1793 salió a la luz en la ciudad italiana de Faenza un curioso texto escrito en latín en el que su autor hace una comparación sistemática entre dos repúblicas utópicas: la república de Platón y la república guaraní. Su autor, José Manuel Peramás, quien fue un talentoso latinista, un autoproclamado escritor de textos americanos, misionero de Paraguay y profesor de la Universidad de Córdoba, lo escribió durante su exilio en los Estados Pontificios casi al final de su vida.

La historia de la lectura de esta obra, cuyo título es habitualmente traducido como *La república de Platón y los guaraníes*, ha sido poco afortunada. Pasó prácticamente inadvertida durante los siglos XVIII y XIX. Sus principales lectores fueron miembros de la orden religiosa a la que su autor pertenecía, salvo algunas excepciones, como la del Rector de la Real y Pontificia Universidad de México, Agustín Pomposo de San Salvador, quien estuvo a punto de publicar su primera traducción al español cuando el proceso de independencia de la Nueva España estaba por consumarse. Durante el siglo XX, tras la profesionalización del saber, fue tratada como fuente documental y leída desde distintos campos disciplinarios como la historia, la etnografía o la literatura. Aunque algunos de sus más agudos lectores visualizaron la posibilidad de analizarla desde una óptica filosófica, ninguno de ellos se había atrevido, hasta ahora, a emprender tan necesaria tarea. Por ello, la presente tesis tiene como principal propósito la demostración de que la obra de Peramás es un original tratado filosófico sobre las misiones guaraníes del Paraguay jesuítico.

La república de Platón y los guaraníes forma parte de la red global de producción historiográfica de la Compañía de Jesús y del muy particular grupo de textos (cartas, relaciones, historias, diarios de viaje, panfletos, libelos, etcétera) que abordaron el tema del Paraguay durante el siglo XVIII europeo-americano. Estas fueron las condiciones de posibilidad bibliográfica que hicieron posible su aparición. Sin embargo, el lugar que tiene dentro de este complejo entramado de prácticas discursivas y escriturarias es sumamente peculiar, pues, en sus páginas logran equilibrarse la descripción objetiva y la interpretación valorativa y, además, la riqueza documental consigue reunirse con la variedad de

tradiciones de pensamiento. Esto la convierte en una obra *sui generis* que participa de dos de las tendencias intelectuales más representativas de ese siglo: el enciclopedismo y el eclecticismo.

Asimismo, *La república de Platón y los guaraníes* forma parte de la comparística americana, tradición que mediante el símil y la analogía de los pueblos consigue relativizar la historia y reconocer la diversidad cultural. En ella encontramos un sofisticado juego de espejos en el que la república de los guaraníes lograda con apoyo de los misioneros jesuitas es comparada en un nivel ético, axiológico, utópico y político con la filosofía platónica de *Las Leyes* y *La República*, con las legislación que Licurgo creó para Esparta y con el modo de vida de los primeros cristianos descrito en los *Hechos de los apóstoles*; y en un nivel etnológico con los antiguos pueblos germanos observados por el gobernador e historiador romano Cornelio Tácito y con una gran cantidad de pueblos de todo el mundo y de todas las épocas. El triunfo del cristianismo sobre los pueblos bárbaros e incivilizados, el tema del buen salvaje, o de la inclinación natural hacia el cristianismo, y la cuestión sobre la mejor y más factible forma de gobierno son algunos de los tópicos principales que esta maraña comparativa encierra.

La república de Platón y los guaraníes es un campo de batalla en el que Peramás con su fe en el Evangelio y su filosofía cristiana se enfrenta a los filósofos ilustrados franceses con su ciega confianza en la razón y su filosofía secular. De un lado están las misiones guaraníes, cuyo éxito constituye la irrefutable demostración del potencial de los principios políticos y morales del cristianismo para garantizar la felicidad y el bien público; y, del otro, está la revolución francesa, cuyo fracaso y patológica tendencia a perturbar la felicidad y tranquilidad de los pueblos constituyen la prueba irrefutable de la inutilidad de los principios éticos y políticos de la filosofía racional. Combate abierto entre una utopía realizable y quimeras inalcanzables.

En la narración histórica y sagrada, científica y religiosa, del continente americano que Peramás desarrolla en *La república de Platón y los guaraníes* sirviéndose de textos como el *Timeo* y el *Critias*, diálogos en los que Platón menciona la Atlántida, y de los pasajes bíblicos que en aquella época solían interpretarse como presagios del descubrimiento, subyace una visión moderna de la historia semejante a la que algunos años atrás había desarrollado Giambattista Vico en su *Ciencia Nueva*, cuyo rasgo definitorio es la

aceptación del cambio y del desarrollo en los pueblos. Este historicismo de cuño peramasiano tiene como principales consecuencias el distanciamiento de la visión providencialista de la historia, en la que Dios es su único agente, y la crítica a todo posible etnocentrismo que pretenda defender la superioridad o inferioridad intrínseca de los pueblos. Peramás, siguiendo la línea trazada por Luis de Molina y Francisco Suárez, le dio la misma importancia a la libertad que a la voluntad divina dentro del devenir histórico. Y, además, criticó, como muchos de sus compañeros de exilio, el eurocentrismo manifiesto de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson, que eran las principales autoridades en cuestiones americanas durante el siglo de las luces.

Finalmente, *La república de Platón y los guaraníes* es una pieza más de la batalla por el sentido del Paraguay que inició con la creación misma de las misiones y que ha perdurado hasta nuestros días. Esta batalla es un conflicto hermenéutico en el que se confrontan distintas maneras de interpretar el sentido utópico del Paraguay jesuítico. La posición de Peramás en esta batalla es clara: la república guaraní es la realización de la utopía cristiana, pues es una sociedad teocrática en la que todos los ámbitos de la vida están regidos por las más virtuosas y loables costumbres que son las cristianas. De ahí que Peramás defienda que el verdadero fundamento de la comunidad de bienes, del *Tupambaé*, sea el Evangelio de Cristo y no, como querían los filósofos ilustrados, la razón natural. Este orden comunitario de propiedad instaurado entre los guaraníes se asemeja al establecido por las primeras comunidades cristianas y a la organización que los pueblos primitivos carentes de instituciones, como los germanos de Tácito, suelen tener. De acuerdo con Peramás, un régimen como este es imposible de realizar en sociedades con instituciones consolidadas como lo eran las naciones europeas del siglo XVIII; por lo cual, considera que todo intento por llevarlo a la práctica en ese territorio es un atentado contra la felicidad, el bien público y el catolicismo. En este sentido, Peramás es un aguerrido defensor de la sociedad estamental y del *statu quo*.

FUENTES CONSULTADAS

BIBLIOGRAFÍA, HEMEROGRAFÍA Y CIBERGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS: OBAS DE PERAMÁS.

- *Originales*

Peramás, José Manuel, *De invento Novo Orbe inductoque illuc Christi Sacrif*, Faenza, Ex Chalcographia Josephi Antonii Archii, 1777. Ejemplar de la Universidad Complutense de Madrid digitalizado por Google.

_____, “Carta de D. Josef Manuel Peramás, que fue quien se hizo cargo del manuscrito de esta traducción, y de otros papeles del Traductor, por disposición de éste al Sr. Don Pedro Bonet” en Scaramelli, Juan Bautista, *Diccionario ascético en que se enseña el modo de conducir las almas por el camino ordinario de la gracia a la perfección christiana: dirigido a los directores de almas. Tomo Primero*, Trad. de Manuel García, Publicada por Don Josef de Urrutia, Madrid, 1789, s. p.

_____, *Vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, Faenza, Ex Typographia Archii, 1791. Ejemplar de la Staats und Stadtbibliothek Augsburg digitalizado por Google.

_____, *Vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, Ex Typographia Archii, 1793. Ejemplar de la British Library digitalizado por Google.

_____, “De administratione guaranica comparate ad republicam platonis comenraius” en *Vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, Ex Typographia Archii, 1793, pp. 1-161. Ejemplar de la British Library digitalizado por Google.

- *Reediciones, reimpressiones, facsimilares y traducciones*

Peramás, José Manuel, *Vie du R. P. Ignace Chomé de la Compagnie de Jésus, Missionnaire au Paraguay, d'après ses lettres et les détails que nous a laissés le p. Peramas*, Trad. de Louis Dechrste, Donai, Dechristé, 1864. Disponible en: <https://goo.gl/aoXzSx>

_____, “Journal du P. Joseph Peramás contenant le récit des choses arrivées aux Jésuites du Paraguay en l'anné de leur expulsion” en Carayon, Auguste, *Charles III et les Jésuites de ses États d'Europe et d'Amérique, en 1767. Documents inédits*, Paris, L'Écureux, 1868, pp. 183-306.

_____, “Historia de la expulsión de los jesuitas de América en tiempo de Carlos III” en *Revista eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, año VI, (varios números),

1906, pp. 775-793, 875-884 y 950-961; año VII, (varios números), 1907, pp. 42-55, 113-125, 198-214, 253-266, 324-338, 421-433 y 500-511.

_____, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quiros*, Trad. de Benito Ochoa, Córdoba, Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1937.

_____, “Las cinco Laudatorias del muy esclarecido varón Dr. D. Ignacio Duarte y Quiros, fundador del Real Colegio de Montserrat, En Córdoba de América, las que puestas en orden dedicó al mismo, Bernabé Echenique”, Trad. de Gervasio Sueldos, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, tomo I, núm. 2, 1937, pp. 211-260 y tomo I, núm. 3, 1937, pp. 474-533.

_____, *La república de Platón y los guaraníes*, Trad. de Juan Cortés del Pino, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946.

_____, *Vida y obra de seis humanistas*, Trad. de Antonio Ballus, Buenos Aires, Huarpes, 1946.

_____, *La república de Platón y los guaraníes* (fragmento) en Duviols, Jean-Paul y Bareiro, Ruben (eds.), *Tentación de la utopía: Las misiones jesuíticas del Paraguay*, Barcelona, Tusquets/Círculo de Lectores, 1991, pp. 170-178.

_____, *La república de Platón y los guaraníes* (fragmento) en Marzal, Manuel, *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992-1999, tomo I, pp. 407-412.

_____, “Guaranica”, Trad. de Stelio Cro en *Canadian Journal of Italian Studies*, vol. 17, núms. 48-49, 1994.

_____, “Vida del estudiante Clemente Baigorri”, Trad. de Ítalo Miguel Viotto, en *Jesuitas: 400 años en Córdoba*, tomo III, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Católica de Córdoba/Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, pp. 377-392.

_____, *Laudationes quinque* (fragmento comentado por Marcela A. Suárez) en Maturo, Graciela (dir.), *Relectura de las crónicas coloniales del Cono Sur*, Buenos Aires, Universidad del Salvador/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2004, pp. 191-216.

- _____, *Laudationes Qvinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio Duarte Quirós Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*, (Edición bilingüe y anotada de Marcela A. Suárez), Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005. Disponible en: <https://goo.gl/Ph9zQU>
- _____, *Diario del destierro*, Trad. de Marta Elena Caballero, Córdoba, Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2008.
- _____, *Laudationes quinque* (fragmento traducido y comentado por Marcela A. Suárez) en Frascini, Alfredo Eduardo, Suárez, Marcela Alejandra y Sánchez, Luis Ángel, *Literatura neolatina en el Río de La Plata: antología bilingüe*, Villa María, Eduvim, 2009, pp. 23-71. Disponible en: <https://goo.gl/Ph9zQU>
- _____, “Versión inédita en castellano de la biografía del P. Francisco Ruiz de Villegas SJ, promotor de la celebración salteña de la Virgen del Milagro”, Trad. de Juan Pedro Kalinowski, en *Revista IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, 2016. Disponible en: <https://goo.gl/xUxZuN>

II. FUENTES SECUNDARIAS: OBRAS SOBRE PERAMÁS Y SOBRE LA REPÚBLICA DE PLATÓN Y LOS GUARANÍES.

- Aguilar, Horacio, “José Manuel Peramás: Diario del destierro”. Blog digital disponible en <https://goo.gl/GQvJCP> y <https://goo.gl/y9iLWW>
- Arbo, Desiree y Laird, Andrew, “Columbus, the Lily of Quito, and the Black Legend: The Context of José Manuel Peramás’ epic on the discovery of the new world: *De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio (1777)*”, *Dieciocho: Journal of the Spanish Enlightenment*, vol. 38, núm. 1, primavera, 2015, pp. 7-32. Disponible en: <https://goo.gl/B3XSxb>
- Baptista, Javier, “Peramás, José Manuel” en O’Neill, Charles E. y Domínguez, Joaquín Ma. (Dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. III, pp. 3081-3082.
- Bonilla, Alicia, “Filosofía y utopía en América latina”, conferencia presentada en la XI Olimpiada Internacional de Filosofía, Buenos Aires, mayo de 2003.
- Batllori, Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814*, Madrid, Gredos, 1966.

- Bettoli, Giuliano y Miro, Gamberini, *Miro Il prete di Faenza che vide giocare gli inventori del calcio*, 2001 Romagna, núm. 135, diciembre 2010. Disponible en: <https://goo.gl/WTtzXn>
- Buela, Alberto, “José Peramás y la crítica al igualitarismo”. Blog digital disponible en <https://goo.gl/2WdEEa>
- Bustamante, Francisco, *Guaranés y jesuitas en la provincia paraquaria según las crónicas de Montoya, Cardiel y Peramás (Siglos XVII y XVIII)*, Thesis (Ph. D.), University of Florida, 2001. Disponible en: <https://goo.gl/vRLHYE>
- _____, “Peramás y su «Apóstrofe a los filósofos liberales» (1793)”, Uruguay, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2011. Disponible en: <https://goo.gl/PaZbDB>
- Cardozo, Efraín “José Manuel Peramás” en *Historiografía paraguaya*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Comisión de Historia, 1959, pp. 337-343.
- Caturelli, Alberto, “Ciudad platónica y ciudad cristiana en el Nuevo Mundo: el pensamiento de José Manuel Peramás” en *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000*, Argentina, Universidad del Salvador, 2001, pp. 133-145.
- Cornelli, Gabriele, “Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra De *Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás” en Cornelli, Gabriele, Céu Fialho, Maria do, Leão, Delfim (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2016, pp. 35-46. Disponible en: <https://goo.gl/6qPAhz>
- Cro, Stelio, “El Padre Peramás y su *Guaránica*” en *Actas del XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 7, 2010, pp. 184-196. Disponible en: <https://goo.gl/7bnya6>
- _____, “Introduction. Peramas’ Utopia: Guaránica” en *Canadian Journal of Italian Studies*, vol. 17, núms. 48-49, 1994, pp. 3-60.
- _____, “La utopía de las dos orillas (1453-1793)” en *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 30, 2005, pp. 15-268. Disponible en: <https://goo.gl/cj4C8B>
- Feile, Maya, “Dos manuscritos catalanes y dos Ferrer barceloneses: el caso de los MSS 541 y 543 del CRAI Biblioteca de Reserva”, 2015. Disponible en: <https://goo.gl/78y8nm>

- _____, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part I. José Manuel Peramás’s *De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio* (1777)” en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 22, núm. 1, 2015, pp. 1-28. Disponible en: <https://goo.gl/ENgtFd>
- _____, “News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II. José Manuel Peramás’s *De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio* (1777)” en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 22, núm. 2, 2015, pp. 223-257. Disponible en: <https://goo.gl/T85n5H>
- _____, “Erratum to: News of a Hitherto Unknown Neo-Latin Columbus Epic, Part II. José Manuel Peramás’s *De Invento Novo Orbe inductoque illuc Christi sacrificio* (1777)” en *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 22, núm. 3, 2015, pp. 383-389. Disponible en: <https://goo.gl/AGGZ4Q>
- Ferrer, José A., “Estancia de los jesuitas expulsos del Paraguay en Puerto de Santa María” en *Don Antonio Durán Gudiol. Homenaje*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995, pp. 287-298. Original disponible en: <https://goo.gl/2ZyYha>; y transcripción en: <https://goo.gl/zdwkfQ>
- _____, “Llegada a Córcega e Italia de los jesuitas expulsos del Paraguay” en Fernández, Pablo, Martínez, José y Pinto, Virgilio (coords.), *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 309-330. Transcripción disponible en: <https://goo.gl/hS6WgT>
- _____, “Viaje y peripecias de los jesuitas expulsos de América” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 15, 1996, pp. 149-177. Original disponible en: <https://goo.gl/tRDxis>; y transcripción en: <https://goo.gl/MtdtDS>
- Furlong, Guillermo, “El autor de las Laudationes quinque, José Manuel Peramás, 1732-1793” en Peramás, José Manuel, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1937, pp. 3-68.
- _____, “Prólogo” en Peramás, José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, Emece, 1946, pp. 9-17.

- _____, “Prólogo de esta edición” en Peramás, José Manuel, *Vida y obra de seis humanistas*, Buenos Aires, Huarpes, 1946, pp. 7-9.
- Giménez, Enrique y Martínez, Mario, “La llegada de los jesuitas expulsos a Italia según los diarios de los padres Luengo y Peramás” en Giménez, Enrique (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1997, pp. 197-211.
- González-Agápito, Jaume, *Bibliografía de Mataró: Els clergues del segle XVIII*, (Pról. de Augustí Duran i Senpere), Barcelona, Editorial Rafael Dalmau, 1972.
- Hervás y Panduro, Lorenzo, *Biblioteca Jesuítica Española (1759-1799)*, (Estudio introductorio, edición crítica y notas de Antonio Astorgano Abajo), Madrid, Libris. Asociación de librereros de viejo, 2007.
- Huffine, Kristin, “Raising Paraguay from Decline: Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuits Fathers” en Millones, Luis y Ledezma, Domingo (eds.), *El Saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 279-302. Disponible en: <https://goo.gl/Ng32b9>
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia, “El humanismo platónico en el pensamiento argentino” en *CUYO. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 7, tomo 1, 1990, pp. 65-122. Disponible en: <https://goo.gl/1LKJSY>
- Journal der Religion, Wahrheit und Litteratur*, vol. 1, s.n., Augsburg, 1797. Disponible en: <https://goo.gl/xSs4kW>
- Justo, María de la Soledad, “El caso de los jesuitas de Paraguay en la disputa del Nuevo Mundo” conferencia presentada en las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia en la Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, septiembre de 2007. Disponible en: <https://goo.gl/8gyKmg>
- Lucas, Pablo, “La utopía americana en el pensamiento del P. José Manuel Peramás S. J. (1732-1793)” en *Estudios de derecho constitucional y de ciencia política: homenaje al profesor Rodrigo Fernández-Carvajal*, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, vol. II, pp. 885-897.

- Martínez, Enrique, “La colección de la imprenta jesuítica del Colegio de Monserrat” en Peramás, José Manuel, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós*, Argentina, Universidad de Córdoba, 1937, pp. VII-XIV.
- Meabe, Joaquín, *Platón y los guaraníes en la reconstrucción histórica de José Manuel Peramás*. Disponible en: <https://goo.gl/T8B5oZ>
- Melai, Fabrizio, “Sul significato del ‘platonismo’ di Peramàs nel suo Commentarius (1793)” en *Società e storia*, 134/2011, pp. 673-688.
- Morales, Martín M., “¿Guaraníes? No, aqueos. Una lectura de la obra de José Manuel Peramás; *De administratione Guaranica compárate ad Republicam Platoni commentarius* (1793)” en Chinchilla, Perla (coord.), *Los jesuitas formadores de ciudadanos: La educación dentro y fuera de sus colegios, siglos XVI- XXI*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 205-243.
- Orta, Ricardo, *Un aspecto de la historiografía y etnología jesuíticas del litoral: la idea de cultura en José Manuel Peramás*, Santa Fe, Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral, 1953.
- Perrén de Velasco, Lila, “Peramás: el dolor del destierro” en Peramás, José Manuel, *Diario del destierro*, Trad. de Marta Elena Caballero, Córdoba, Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2008, pp. 7-16.
- Philipson, J., “La república de Platón y los guaraníes” en *Revista de historia*, vol. 1, núm. 3, 1950, pp. 418-419.
- Popescu, Oreste, *Económica indiana*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1988, pp. 23-24. Disponible en: <https://goo.gl/wSYPW6>
- Quiñónez, Blanca, “La presencia de Platón en las Misiones guaraníes (acerca de la obra de José Manuel Peramás)” en *Classica Boliviana. Revista de la sociedad boliviana de estudios clásicos*, núm. VI, Bolivia, Plural Editores, 2014, pp. 155-168. Disponible en: <https://goo.gl/XHK57b>
- Silvero, José Manuel, “Cuerpo y poder en Paraguay: Platón versus Overa” en *Cuadernos Americanos*, núm. 149, vol. 3, julio-septiembre, 2014, pp. 163-182. Disponible en: <https://goo.gl/r6WAcP>
- Sommervogel, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Lovaina, France Bibliothèque S.J./Collège Philosophique et Théologique, 1960.

Suárez, Marcela, “Antiquorum exempla: memoria poética y retórica en las Laudationes Quinque del P. Peramás” en *Bibliographica americana: revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, núm. 1, junio, 2004. Disponible en: <https://goo.gl/3oXqcc>

_____, “Lectura retórica de las *Laudationes Quinque*: aproximación al prologus y a la laudatio prima” en Maturó, Graciela (dir.), *Relectura de las Crónicas Coloniales del Cono Sur*, Buenos Aires, Universidad de Alvarado/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2004, pp. 191-216.

_____, “Introducción” en *Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio Duarte Quirós Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005, pp. 1-6. Disponible en: <https://goo.gl/Ph9zQU>

_____, “‘Montiserrati nomen collegio aeternum est’: Elogio, memoria e identidad en las *Laudationes Quinque*” en *Bibliographica americana: revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, núm. 4, abril, 2007. Disponible en: <https://goo.gl/3oXqcc>

_____, “La literatura neolatina del siglo XVIII y el exilio: la obra de Rafael Landívar y José Peramás” en Casazza, Roberto (ed.), *Artes, ciencias y letras en América colonial*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional-Teseo, 2009, pp. 1-14. Disponible en: <https://goo.gl/rQStuR>

_____, “El discurso liminar del Annus Patiens: ¿Epístola o prólogo?” en *Praesentia*, núm. 17, 2016, pp. 112-137. Disponible en: <https://goo.gl/WYEdzH>

III. FUENTES COMPLEMENTARIAS: OBRAS VARIAS.

Ainsa, Fernando, “De la Edad de Oro a El Dorado” en *De la Edad de Oro al Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 81-130.

_____, “Génesis del discurso utópico” en *De la Edad de Oro al Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 131-160.

_____, “La marcha sin fin de las utopías en América Latina” en *La reconstrucción de la utopía*, (Pról. de Federico Mayor), México, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1999, pp. 105-218.

- Anes, Gonzalo, “La revolución francesa y España. Algunos datos y documentos” en *Economía e ilustración en la España del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 139-198.
- Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Arzubialde, Santiago, Corella, Jesús y García Lomas, J.M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Sal Terrae, Bilbao-Maliaño/Mensajero, 1993.
- Aullón de Haro, Pedro, *La escuela universalista española del siglo XVIII*, Madrid, Sequitur, 2016.
- Ballón, José Carlos, “La sacralización del poder: el Estado teocrático y el providencialismo agustiniano” en Ballón, José Carlos (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano: siglos XVII y XVIII*, tomo II, Lima, Universidad Científica del Sur/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011, pp. 475-482.
- Barriere, Pierre, *La vida intelectual en Francia desde el siglo XVI, hasta la época contemporánea*, Trad. de José López, México, Uthea, 1963.
- Bellini, Giuseppe, “«America felix» en la cultura italiana del siglo XVIII” en *América sin nombre*, núm. 18, 2013, pp. 45-57. Disponible en: <https://goo.gl/5xsT3R>
- Beristain, Helena, *Diccionario de poética y retórica*, México, Porrúa, 1985.
- Borja, Rodrigo, *Enciclopedia de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012. Versión en línea disponible en: <https://www.encyclopediadelapolitica.org/>
- Cardozo, Efraín, “Parte Quinta. Historiografía de las Misiones del Paraguay” en *Historiografía paraguaya*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Comisión de Historia, 1959, pp. 214-394.
- Carli, Gian-Rinaldo, *Cartas americanas dirigidas por el conde Gian-Rinaldo Carli a su sobino el marqués de Pietra-Pelosa, desde el año de 1777 al de 1779*, Trad. de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, México, Imprenta de D. Mariano de Zuñiga y Ontiveros, 1821.
- _____, *Las cartas americanas. Nueva edición corregida y aumentada con la agregación de la parte tercera que ahora por primera vez se da impresa. Parte primera: Cremona por Lorenzo Marini impresor regio, 1781*, Trad. de Agustín Pomposo

- Fernández de San Salvador, México, Imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1822.
- Caturelli, Alberto, “Los maestros de la primera mitad del siglo XVIII” en *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Argentina, Universidad del Salvador, 2001, pp. 73-91.
- _____, “El pensamiento hispano-americano de Domingo Murriel” en *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Argentina, Universidad del Salvador, 2001, pp. 93-113.
- Chanthalangsy, Phinith y Crowley, John, *Philosophy manual: a South-South perspective*, Paris, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2014.
Disponible en: <https://goo.gl/46Xscs>
- Chiosi, Elvira, “Nápoles: Las Luces en el espacio mediterráneo” en De Francesco, Antonino, Mascilli, Luigi y Nocera, Raffaele (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 57-71.
- Clark, Charles Upson, “Jesuit letters to Hervas on american languages and customs” en *Journal de la Société des américanistes*, Paris, Société des américanistes, 1937, pp. 97-145.
- Collinwood, Robin George, “Vico” en *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 81-90.
- Cro, Stelio, “La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo” en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 7, 1978, pp. 87-129. Disponible en: <https://goo.gl/j19BAf>
- _____, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*, (Pról. de Francisco López), Madrid, International Book Publishers/Fundación Universitaria Española, 1983.
- _____, “«Sinapia», el Viejo Testamento y la teocracia cristiana” en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1995, pp. 130-136.
Disponible en: <https://goo.gl/riCd7h>
- Davín, Diego (ed. y trad.), *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 1753-1767 Disponible en: <https://goo.gl/jIWKdS>.

- Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. VI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, 1998.
- Droz, Jacques, “Las utopías socialistas en el albor de los tiempos modernos” en Droz, Jacques (coord.), *Historia general del socialismo*, Trad. de Elvira Méndez, España, Destino, 1976, vol. I, pp. 88-99.
- Durán, María Ángeles y Lisi, Francisco, “Introducción” en Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 127-150 y 265-271.
- Duviols, Jean-Paul y Bareiro, Ruben (eds.), *Tentación de la utopía: Las misiones jesuíticas del Paraguay*, Barcelona, Tusquets/Círculo de Lectores, 1991.
- Echeverría, Bolívar, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina” en *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, pp. 57-82.
- Esteve, Francisco, *Historiografía Indiana*, España, Gredos, 1992.
- Fausto, Carlos, “Prefacio. El reverso de si” en Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las reducciones guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009, pp. 9-14.
- Fernández, Inmaculada, *Éxodo y exilio de los jesuitas españoles según el diario inédito del P. Luengo (1767-1814)*, (Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Historia Medieval y Modern), España, Universidad de Alicante, 2002.
- Fernández, Beatriz, *La utopía de América: Teoría, leyes, experimentos*, (Pról. de José Luis Abellán), Barcelona, Anthropos/Centro de estudios, 1992.
- Ferrater, José, “Vico y la historia renaciente” en *Cuadernos americanos*, núm. 11, vol. 5, septiembre-octubre, 1943, pp. 165-180. Disponible en: <https://goo.gl/r6WAcP>
- _____, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
- Foucault, Michel, “Des espaces autres” en *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre, 1984, pp. 46-49. Disponible en: <https://goo.gl/FwKcF5>
- _____, “Topologías” en *Fractal*, vol. 12, núm. 48, enero-marzo, 2008, pp. 39-62. Disponible en: <https://goo.gl/EqU1FL>
- Fraschini, Alfredo, “Presencia de la cultura clásica en las bibliotecas rioplatenses (siglos xvii-xviii)” en *Classica Boliviana. Revista de la sociedad boliviana de estudios clásicos*, núm. VI, Bolivia, Plural Editores, 2014, pp. 113-129. Disponible en: <https://goo.gl/XHK57b>

- Frost, Elsa Cecilia, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel” en *Historia mexicana*, vol. 26, núm. 1, julio-septiembre, 1976, pp. 3-28.
- Furlong, Guillermo, *Domingo Muriel*, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda./Facultad de Filosofía y Letras/Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, 1934.
- _____, *El nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1947.
- _____, *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu e hijos S. A., 1960.
- _____, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, (Pról. de César Napoleón Ayrault), Buenos Aires, Theoría, 1962.
- Genette, Gérard, “Introducción” en *Umbrales*, Trad. de Susana Lage, México, Siglo XXI, 2001, pp. 7-18.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1790* (2a ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Giménez, Enrique, “Los jesuitas y la Ilustración” en *Debats*, núm. 105, 2009, pp. 131-140.
Disponible en: <https://goo.gl/pXsSKC>
- Gómez, Francisco, “La propiedad privada en el pensamiento de los doctores españoles de los siglos XVI-XVII” en *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 85-108.
- Guasti, Niccolò, “Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo” en De Francesco, Antonino, Mascilli, Luigi y Nocera, Raffaele (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 93-107.
- Haubert, Maxime, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, España, Temas de Hoy, 1991.
- Hausberger, Bernd, “Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)” en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 231-256.
- Hegel, G. W. F., “La positividad de la religión cristiana” en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 73-162.

- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004.
- Henríquez, Pedro, “Escritores mexicanos: siglos XVIII/XIX” en *La utopía de América*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 190-225.
- Hernández, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913.
- Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988.
- Hevia, Juan Antonio, “La polémica de auxiliis y la apología de Bañez. Introducción a la edición española de la Apología” en Bañez, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2003. Disponible en: <https://goo.gl/KG1sm6>
- Ibáñez de Echavarrí, Bernardo, “El reyno jesuítico del Paraguay por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto” en *Colección general de documentos, tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay*, tomo IV, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1770.
- Ímaz, Eugenio, “Topía y utopía” en Moro, Tomás, Campanella, Tomaso y Bacon, Francis, *Utopías del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, pp. 9-46.
- Lacouture, Jean, “Una teocracia barroca en tierra guaraní” en *Jesuitas I. Los conquistadores*, Trad. de Carlos Gómez, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2001, pp. 541-590.
- Lartigue, Gustavo de, *Diccionario de pensamientos sublimes y sentenciosos extractado de los moralistas, legisladores, estadistas, escritores y publicistas; tanto de la antigüedad, como de la edad media y de nuestros días*, Cádiz, Imprenta Gaditana de D. Esteban Picardo, 1840.
- Lezama, José, “El romanticismo y el hecho americano” en *La expresión americana*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 83-117.
- Lienhard, Martín, “Área Tupí-guaraní” en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. 309-352.

- Maeder, Ernesto, “La “conquista espiritual” de Montoya y su alegato sobre las misiones” en *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, núm 46, 1985, pp. 122-136. Disponible en: <https://goo.gl/ox443F>
- Mariátegui, José Carlos, “Esquema de la evolución económica” en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979, pp. 15-34.
- _____, “El problema de la tierra” en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1979, pp. 49-93.
- Marzal, Manuel, *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992-1999.
- Matute, Álvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.
- Mayer, Alicia, “El Plan Divino para incorporar a los indios de América: del mesianismo a la misión en Juan de Torquemada” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 20, 2015, pp. 11-26. Disponible en: <https://goo.gl/q7qw1w>
- Meinecke, Friedrich, “Vico” en *El historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pp. 53-69.
- Meliá, Bartomeu y Nagel, Liane María, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch/Santo Angelo/Centro de Cultura Missioneira, 1995.
- Mignolo, Walter, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Madrigal, Luis Iñigo (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Volumen I: Época colonial*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 57-114.
- Millones, Luis; Ledezma, Domingo, “Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana” en Millones, Luis y Ledezma, Domingo (eds.), *El Saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 9-26. Disponible en: <https://goo.gl/Ng32b9>
- Molas y Ribalta, Pere, *Societat i poder polític a mataro. 1718-1808*, Barcelona, Editorial Rafael Dalmau, 1973.
- Morfaux, Louis-Marie, *Diccionario de ciencias humanas*, Trad. de Juan Carlos García, Barcelona/Buenos Aires/México, Grijalbo, 1985.

- Mossé, Claude, “Los orígenes del socialismo en la Antigüedad” en Droz, Jacques (coord.), *Historia general del socialismo*, Trad. de Elvira Méndez, España, Destino, 1976, vol. I, pp. 54-87.
- Navia, Silvia, “Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco” en Millones, Luis y Ledezma, Domingo (eds.), *El Saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 225-250. Disponible en: <https://goo.gl/Ng32b9>
- Noghera, Giovanni Battista, *Riflessioni su la filosofia del bello spirito*, Imprenta de Bassano, 1767. Disponible en: <https://goo.gl/vSj6ke>
- O’Gorman, Edmundo, “Prólogo” en Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. XI-LIII.
- O’Neill, Charles E. y Domínguez, Joaquín Ma. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, 4 tomos, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Ozuna, Mariana, “Epistolaridad del ensayo, ensayismo de la epístola” en Weinberg, Liliana, *El ensayo en diálogo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe, 2017.
- Page, Carlos, “El exilio de los novicios jesuitas de la Provincia del Paraguay” en *Revista Archivum*, núm. 28, 2010, pp. 69-85. Disponible en: <https://goo.gl/DPzWS9>
- _____, (ed.), *La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri escrita por el P. Gaspar Juárez*, Córdoba, Báez Ediciones, 2012.
- _____, “El Apóstol Santo Tomás en América según los relatos de los antiguos jesuitas del Brasil y Paraguay” en *Revista de historia iberoamericana*, vol. 10, núm. 2, 2017, pp. 92-121. Disponible en: <https://goo.gl/1JNi2Q>
- Paquette, Rafael, “Carlos III: La ilustración entre España y ultramar” en De Francesco, Antonino, Mascilli, Luigi y Nocera, Raffaele (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 73-92.
- Pisconte, Alan, “El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación *El paraíso en el Nuevo Mundo* [1650]” en Ballón, José Carlos (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano: siglos XVII y XVIII*,

- Tomo II, Lima, Universidad Científica del Sur/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011, pp. 491-492.
- Plutarco, “Licurgo” en *Vidas paralelas*, (Intro. de Francisco Montes de Oca), México, Porrúa, 1964, pp. 45-64.
- Podetti, Ramiro, “Huellas de la tradición clásica en la selva tropical. De la república platónica a la república guaraní”. Disponible en: <https://goo.gl/92TzBA>
- Popescu, Oreste, “A los orígenes del sistema de desarrollo económico misionero” en *El sistema económico en las misiones jesuíticas: un vasto experimento de desarrollo indoamericano*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 43-81.
- _____, “El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana” en *Económica*, vol. 32, núm. 2, 1986, pp. 227-260. Disponible en: <https://goo.gl/Vhtv4L>
- _____, “Las ideas económicas de José Cardiel, s.j., (1704-1782)” en *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá, Plaza & Janes/Sociales, 1986, pp. 232-272.
- Pragmática sanción de su majestad en fuerza de ley para el extrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades, y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1767
- Reixach y Puig, Ramon, *Els pares de la república. El patriciat a la Catalunya urbana moderna*. Mataró, s. XV-XVIII, Mataró, Caixa D'Estalvis Laietana, 2006.
- Rípodas, Daisy, “Idea sobre el quehacer del historiador en las crónicas jesuíticas de la provincia del Paraguay (1639-1766)” en *Jesuitas: 400 años en Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Católica de Córdoba/Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, tomo II, pp. 369-385.
- Rodríguez, Marcelino, “El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas e ilustrados” en García, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 269-296.
- Rodríguez, Osvaldo, “El hispanoamericanismo de los Jesuitas expulsos en Italia” en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 7. 1995, pp. 240-248. Disponible en: <https://goo.gl/j8e3Bp>

- Roig, Arturo Andrés “Etapas y desarrollo del pensamiento utópico latinoamericano (1492-1880)” en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008, pp. 227-259.
- Roncaglia, Alessandro, *La riqueza de las ideas: Una historia del pensamiento económico*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2006.
- Rovira, María del Carmen, “Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14, 2009, pp. 7-23. Disponible en: <https://goo.gl/bskhhp>
- Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, Imprenta del reino, 1639.
- _____, Antonio, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, Impreso por Juan Sánchez, 1639.
- Ruiz Sotelo, Mario, “El humanismo jesuita” en Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohorquez, Camen (eds), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]*, México, Siglo XXI/ Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe, 2009, pp. 154-161.
- _____, *La filosofía política de la ilustración americana*, (Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Sainz, Héctor, “Ilustrados y jesuitas expulsos: una polémica antropológica sobre América y los americanos en *Congreso Internacional de Historia, La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII. Actas*, España, Imprenta San Pablo, 1993, pp. 323-329”
- Salas i Oliveras, Ramón, “Josep Manuel Peramá” en *Presencia mataronina al Rio de la Plata a les darreries del segle XVIII i primera meitat del XIX*, Mataró, Editorial Rafael Dalmau, 1977.
- Saldivia, Zenobio y Caro, Felipe, “Ruiz de Montoya y su mirada pre-científica del Paraguay” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, 2014, pp. 399-414. Disponible en: <https://goo.gl/UTKjgL>

- Scaramelli, Juan Bautista, *Directorio ascético en que se enseñana el modo de conducir las almas por el camino ordinario de la gracia a la perfección christiana: dirigido a los directores de almas*, Madrid, Editado por Don Josef de Urrutia, 1789.
- Sierra, Justo; Urbina, Luis; Rangel, Nicolás y Henríquez, Pedro (coomps.), *Antología del Centenario. Estudio documentado de la liberación mexicana durante el primer siglo de independencia*, México, Imprenta de Manuel León Sánchez, 1910.
- Sierra, Julia, “El Estado en la Nueva España”, conferencia presentada en el ciclo “Presencia histórica del Estado mexicano”, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, 1984. Disponible en: <https://goo.gl/UiSSPi>
- Skrzypek, Marian, “Les discussions autor de la ‘République des Guaranis’ dans les Lumieres françaises” en Tietz, Manfred (ed.), *Los Jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid, Iberoamericana, 2001, pp. 597-609.
- Soboul, Albert, “Ilustración, crítica social y utopía durante el siglo XVIII francés” en Droz, Jacques (coord.), *Historia general del socialismo*, Trad. de Elvira Méndez, España, Destino, 1976, vol. I, pp. 102-193.
- _____, “Utopía y revolución francesa” en Droz, Jacques (coord.), *Historia general del socialismo*, Trad. de Elvira Méndez, España, Destino, 1976, vol. I, pp. 194-258.
- Téllez, Enrique, *El origen de la modernidad*, (Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Vaniere, Jacques, “Liber XIV. Apes”, *Prædium Rusticum*, Paris, Tipografía de Jos. Barbou, 1774, pp. 318-343.
- Velasco, Omar, “Hermenéutica utópica: José Manuel Peramás y las misiones jesuíticas-guaraníes del Paraguay”, ponencia presentada en el III Coloquio de Estudiantes del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, México, Cd. Mx., el 25 de mayo de 2018.
- _____, “La primera generación de americanistas”, Blog Digital de *Horizontes. Revista del Colegio de Estudios Latinoamericanos*. Disponible en: <https://goo.gl/gLTMw6>
- Villena, Luis Antonio de, “Libertinos franceses del siglo XVIII. La alegría de vivir”. Blog digital disponible en: <https://goo.gl/2zSeML>

- Weinberg, Liliana, “El ensayo en una nuez” en *Situación del ensayo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006, pp. 151-199.
- Wilde, Guillermo, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico” en *História Unisinos*, vol. 18, núm. 2, mayo-agosto, 2014. pp. 270-286. Disponible en: <https://goo.gl/sVq4NN>
- _____, “Imagining Guaranis and Jesuits. Yesterday’s History, Today’s Perspective” en *ReVista. Harvard review of latin america*, vol. 14, núm. 3, primavera, 2015, pp. 58-60. Disponible en: <https://goo.gl/N2PV8a>
- Zavala, Silvio, *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, México, Colegio Nacional, 1983.
- Zermeño, Guillermo, “Entre el saber y la edificación: una relación inestable” en Guillermo Zermeño (ed.), *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII: travesías, itinerarios, testimonios*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 17-57.

ÍNDICE GENERAL

SUMARIO	7
PRÓLOGO	11
PRIMERA PARTE	
CAPÍTULO 1: CUESTIONES PRELIMINARES	
1.1. Vida de Peramás	23
<i>Ascendencia y primeros estudios, 23; Estancia en la Universidad de Cervera, 24; Viaje al continente americano y primeros años en la Provincia de Paraguay, 25; Estancia en la Universidad de Córdoba, 27; Expulsión y retorno al viejo continente, 28; Exilio en Faenza, 30; Defunción, 32.</i>	
1.2. Obra de Peramás	33
<i>“Laudationes quinque”, 33; “Diario del destierro”, 37; “De invento Novo Orbe”, 40; “Adveniente Faventiam”, 43; Carta a Pedro Bonet, 43; De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum, 45; De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum, 49; La república de Platón y los guaraníes, 51.</i>	
1.3. Lectores y lecturas de la obra de Peramás	52
I. Siglo XVIII	53
II. Siglo XIX	56
III. Siglos XX y XXI	59
1.4. Nuestra hipótesis de lectura	62
CAPÍTULO 2: PRIMERA APROXIMACIÓN A LA REPÚBLICA DE PLATÓN Y LOS GUARANÍES	
2.1. Naturaleza discursiva de <i>La república de Platón y los guaraníes</i>	67
I. La producción textual de los jesuitas	67
<i>Interpretar y describir. Antijesuitismo y projesuitismo, 67; Labor documental de la Compañía de Jesús, 69; Textos jesuíticos sobre Paraguay, 74; Otros textos, 78.</i>	
II. Una obra <i>sui géneris</i>	79
<i>Antecedentes, 79; Riqueza discursiva, 82.</i>	
2.2. Cuestiones bío-bibliográficas de <i>La república de Platón y los guaraníes</i>	85
I. Fuentes bibliográficas de Peramás	85

II. Redes y tradiciones intelectuales	90
<i>Clasificación de autores de Ricardo Orta Nadal, 90; Nuestra clasificación, 92; Diversidad bibliográfica, 97.</i>	
IV. Eclecticismo y enciclopedismo	98

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3: SEGUNDA APROXIMACIÓN A LA REPÚBLICA DE PLATÓN Y LOS GUARANÍES

3.1. La comparación	105
I. Más allá del paralelo con Platón	105
<i>Elementos del paralelo, 105; Descentralizar el paralelo, 107; Otras comparaciones, 111.</i>	
II. Comparación con las leyes de Licurgo	112
III. Comparación con los antiguos germanos	115
IV. Comparación con la primera iglesia	118
V. Comparaciones etnológicas	123
VI. Comparística americana	126
3.2. Los destinatarios imaginarios de Peramás	127
I. Posibles destinatarios	128
II. “Los filósofos liberales”	130
<i>Demostración taxonómica, 130; Ilustrados franceses del siglo XVIII, 131.</i>	
III. ¿Los filósofos libertinos?	138
3.3. La interpretación de la filosofía platónica de Peramás	140
I. ¿Por qué Platón?	140
II. “El Platón de Peramás”	144
<i>Dominio de Platón y del platonismo, 145; Platón en el paralelo, 147; Platón como autoridad, 150; Críticas a Platón, 151; Cristianización de Platón, 153; Platón y el pensamiento filosófico de Peramás, 157.</i>	

CAPÍTULO 4: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE PERAMÁS

4.1. Pensamiento histórico-filosófico	159
I. Dos capítulos independientes	159
<i>Presagios del descubrimiento, 161.</i>	
II. Relato histórico	163
<i>Historia científico-religiosa, 164; Momento originario, 164; Proceso histórico, 166; La república guaraní, 168.</i>	

III. Historicismo	172
<i>Historias análogas, 172; Cambio histórico, 175.</i>	
IV. Antiprovidencialismo	177
V. Antietnocentrismo	181
VI. Apéndices	185
<i>Los jesuitas americanistas en la disputa del Nuevo Mundo, 186; Giambattista Vico, 188.</i>	
4.2. Pensamiento político-filosófico	191
I. “Contrareformismo y conservadurismo”	192
<i>Defensa del statu quo, 192; Defensa de la inquisición, 195; Sociedad estamental, 196; Pseudofilosofías, 199; Las misiones guaraníes y la revolución francesa, 201; Los jesuitas y la revolución francesa, 204.</i>	
II. Teocracia guaraní	206
<i>Paternalismo jesuita, 206; Costumbres cristianas, 209; República cristiana, 212.</i>	
4.3. Pensamiento económico-filosófico	213
I. Algunas ideas económicas	214
<i>Sobre el trabajo, 215; Sobre el comercio, el intercambio, la moneda y el dinero, 215; Sobre el oro, la plata y el enriquecimiento, 216.</i>	
II. La comunidad de bienes en disputa	217
<i>Propiedad común y sociedad comunitarias, 217; Hermenéutica utópica: batalla por el sentido de Paraguay, 222; Realización de la utopía cristiana, 227; Condiciones para la realización de la comunidad de bienes, 234.</i>	
EPÍLOGO	241
FUENTES CONSULTADAS: BIBLIOGRAFÍA, HEMEROGRAFÍA Y CIBERGRAFÍA	245
I. Fuentes primarias	245
II. Fuentes secundarias	247
III. Fuentes complementarias: Obras varias.	252