



FHCE (www.fhuce.edu.uy) Montevideo, Uruguay, marzo de 2011

ISSN 1688-7476

FRANCISCO BUSTAMANTE

PERAMÁS Y SU «APÓSTROFE
A LOS FILÓSOFOS LIBERALES»
(1793)



Departamento de Publicaciones
publikfhce@gmail.com
versión electrónica disponible en el sitio <http://www.fhuce.edu.uy>



Peramás y su «Apóstrofe a los filósofos liberales» (1793)

© Francisco Bustamante

panchobustamante@gmail.com

© Departamento de Publicaciones FHCE

publikfhce@gmail.com

Impresión: Delia Correa y Oscar Río

Corrección de estilo: Margarita Echeveste y Leticia Chifflet

Diseño de portada

e interiores: Wilson Javier Cardozo

ISSN 1688-7476
Depósito Legal 354041



Un jesuita expulso disputa con los jacobinos franceses

Desterrado de América, el jesuita catalán José Manuel Peramás compuso varios escritos. Entre ellos, *La República de Platón y los indios guaraníes*, donde reivindicó el sistema de misiones con que la Compañía de Jesús redujo a aquellos indígenas. La última parte de esta obra la tituló «Apóstrofe a los filósofos liberales», en ella juzga con dureza los sucesos del período más radical de la Revolución Francesa, el Terror jacobino, del que estaba siendo testigo desde su exilio italiano. Este trabajo analiza los rasgos de ese texto injustamente olvidado y realza su originalidad como defensor de los viejos poderes que entraron en crisis a fines del llamado *siglo de las luces*.

Un eximio latinista de ambos mundos

José Manuel Peramás (1732-1793) nació en Mataró y murió exiliado en Faenza. Educado por los jesuitas, ingresó en la Compañía y estudió filosofía en la Universidad de Cervera. Pasó a América en 1755, residiendo en Córdoba hasta ordenarse sacerdote tres años después. Fue misionero durante tres años en la reducción guaraní de San Ignacio Miní, labor que interrumpió para enseñar Retórica en la Universidad de Córdoba. La expulsión lo encontró desempeñando esa tarea. Más que misionero, en sus años en América, había brillado como latinista al punto que tuvo varios años bajo su responsabilidad



la redacción de las Cartas Anuas, o sea, las correspondencias periódicas que los Provinciales enviaban al Padre General de la Compañía de Jesús. Peramás redactó varias obras en América y Europa. En 1766 publicó *Laudationes quinque*, cinco elogios, en exaltación del sacerdote fundador del Colegio de Monserrat (Córdoba). Redactó después el *Diario del destierro o la expulsión de los jesuitas de América en tiempos de Carlos III*, obra que terminó en Turín en 1768 catorce meses después de iniciada la expulsión. Se trata de la única obra dedicada exclusivamente al tema, en ella relata lo sucedido desde que es apresado en Córdoba hasta su establecimiento en Faenza y añade información sobre el exilio de jesuitas de otras provincias americanas. Retomó el cultivo del recuerdo de sacerdotes antecesores. «Peramás decidió consagrar su exilio a escribir una galería biográfica de los jesuitas más ilustres de la provincia del Paraguay» (Marzal I 406). Así nacieron dos obras escritas en latín *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, Faenza, 1791 y *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* Faenza, 1793. Peramás murió antes de verla impresa.

En esta última biografía estaba inserto *De administratione comparate ad rempublican Platonis comentarii* que, traducido al castellano como *La República de Platón y los guaraníes*, fue publicado en 1948 de forma independiente, con prólogo del jesuita Guillermo Furlong. El género de esta obra es de carácter híbrido entre el ensayo erudito y el testimonio personal, puesto que las características del sistema son referidas con la perspectiva de quien las ha observado desde su interior y desde su práctica personal. En síntesis, Peramás fue un hombre de letras, un pensador y docente de la Compañía de Jesús que añadió a esa condición primaria la experiencia del trabajo pastoral directo que, aunque breve, le permitió testimoniar en su obra lo que había experimentado directamente.



La Ilustración y las misiones paraguayas

Los pensadores de la Ilustración, al mismo tiempo que censuraban implacablemente a la Compañía de Jesús por ser el más firme pilar del Papado, examinaban a fondo las misiones paraguayas como un posible modelo de organización social alternativo al Antiguo Régimen europeo que criticaban. Ejemplo de esa ambivalencia es el *Candide* (1759), donde Voltaire pese a que muestra a las misiones como un estado militar en el que los jesuitas viven lujosamente a costa del trabajo indígena, no puede evitar expresar su admiración hacia su organización política. En su *Essai sur les mœurs* da una visión todavía más compleja. Aunque afirma que con las misiones, los jesuitas parecen querer reparar los crímenes de los primeros conquistadores, critica el autoritarismo con que imponen sus concepciones a los nativos. Dice que gobiernan a un extenso país como en Europa se gobierna a un convento. Compara el sistema misionero con el de la antigua Esparta y afirma que si allí se obedecía ciegamente la ley de Licurgo, en las misiones los guaraníes seguían a los jesuitas como sus legisladores, sacerdotes y soberanos. No obstante, ensalza que todo fuera poseído en común y que siendo vecinos del Perú nada supieran del oro y la plata. D'Alembert en *De la destruction des Jésuites en France* (1765) también arribó a un juicio matizado. Aunque repudiaba a los jesuitas por ser la mano derecha del Papado, consideraba que a través de la dulzura y la persuasión habían establecido una monarquía autoritaria en las reducciones. En sus pueblos todas las necesidades de la naturaleza habían sido reconocidas y satisfechas. Montesquieu en *L'Esprit des lois* (1758) sostiene que los jesuitas en el Paraguay curaron una de las más graves heridas que los hombres habían hecho a sus semejantes, porque habían aportado felicidad a los indígenas y les habían enseñado a trabajar. Afirma que si los jesuitas se hubieran limitado a hacer a los nativos más industriosos, ya eso hubiera sido mucho. Enfatiza la ausencia de dinero y que el comercio se practicara por los pueblos y no por sus moradores. El abate Raynal, a quien Peramás cita y discute sus puntos de vista, declara en su *Histoire philo-*



sophique et politique que cuando las autoridades españolas tomaron la administración de los pueblos guaraníes se encontraron con que los jesuitas los habían dejado en su más alto nivel de civilización, tal vez tan alto como el que cualquier nueva nación pudiera alcanzar y ciertamente mayor que el de las otras naciones del Nuevo Mundo (Ezran 189-195, Caraman 11-12).

Este breve recorrido por el pensamiento ilustrado respecto a las misiones paraguayas pone de manifiesto que los *philosophes* criticaban a los jesuitas como rígidos inculcadores de dogmas religiosos, que se aprovecharon de lo que ellos consideraban la ingenuidad de los indígenas. Por otro lado, les profesaban una inocultable admiración como eficientes administradores de una sociedad basada en el trabajo, la austeridad y la igualdad.

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. Parece que hubiera reescrito su tratado a la luz de los hechos revolucionarios, a fin de sacar una doble conclusión: la igualdad material es solo posible en el seno de una cerrada comunidad cristiana y que cualquier indígena es moralmente superior a los filósofos liberales europeos. 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 guaranítico no se convierta en una prueba histórica en apoyo de las doctrinas filosófico-sociales prevalecientes en Europa en ese momento.

Las misiones jesuíticas de los guaraníes comparadas con Platón

En su último texto el autor toma como punto de referencia los proyectos sociales de Platón en *La República* y *Las Leyes*, y procura demostrar que los jesuitas implementaron en Paraguay las ideas del



filósofo ateniense. Cada sección de la obra se abre con una cita de los textos platónicos y prosigue con la descripción del modo en que los misioneros la habrían puesto en práctica. Pasa así revista a todos los aspectos de la vida social y económica en los pueblos guaraníes y concluye afirmando la justicia de la experiencia que seguiría tan prestigioso modelo clásico.

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. Peramás dialoga, polémicamente, con los filósofos de la Ilustración y sostiene que la sociedad que estos habían soñado ya los jesuitas la habían implementado entre los guaraníes. Sostiene que los promotores de la Revolución Francesa actuaban con más barbarie que los indígenas nómades más indómitos. El texto tiene el enorme interés de permitir observar la compleja posición del autor respecto a la Ilustración. En cuanto misionero enfrentado a los agentes de la explotación del indígena (encomenderos y *bandeirantes*) podría coincidir con la crítica ilustrada al régimen indiano en Indias. Sin embargo, es imposible que se alinee con quienes tilda de representantes de un «sensualismo ateo y hedonista».

Los contendientes ideológicos que el sacerdote catalán explícitamente menciona son: el Abate Guillaume de Raynal y Cornelius de Pauw, ambos considerados en su tiempo como expertos americanistas, pese a que nunca viajaron a esas tierras. El primero (1713-1796) es un francés que abandonó la Compañía de Jesús, su obra *Histoire philosophique et politique des établissemens & du commerce des européens dans les deux Indes*, publicada por primera vez en Amsterdam, sin firma, en 1770; logró renombre por su crítica a la Iglesia Católica y al colonialismo europeo. El segundo autor es un holandés (1739-1799) que en *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* publicado en Berlín en 1768, siguiendo el criterio Buffon, consideraba que la geografía y el clima del continente hacían a los indígenas y demás habitantes de América inferiores a los nacidos en el norte y el occidente de Europa.

La exposición de Peramás busca refutar esas opiniones defendiendo a la corona española, a la Iglesia Católica, a su orden jesuita y a



las virtudes de los indígenas. En este último aspecto sigue la línea apologética que ha dado en llamarse del «buen salvaje», uno de cuyos primeros y más firmes exponentes fue Fray Bartolomé de las Casas. Efectivamente, su defensa de los guaraníes es incondicional dando una visión idealizada 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.

En el texto de Peramás sorprende la presencia de un documento único en su especie, el plano de la misión de la Candelaria. Este era el pueblo donde residía el jesuita superior de las misiones y por ello considerado la capital de los treinta pueblos de guaraníes. El plano muestra en detalle la estructura de la misión, sus diversas partes numeradas que remiten a un cuadro donde se designa el tipo de construcción o espacio señalado. En la parte inferior de la lámina, otro cuadro establece la población de cada pueblo de acuerdo al censo de 1767. Como es obvio, los planos y mapas son un tipo narrativo diferente al del texto escrito. En este caso, se está ante un documento de una jerarquía informativa tan valiosa como la parte escrita de la obra, ya que aporta una imagen visual de la distribución del espacio de la misión. Se aprecia la austeridad de los edificios, el orden interno imperante a partir de la uniformidad en las construcciones y sobre todo, la igualdad de las casas de habitación de los indígenas.¹

El «Apóstrofe»: una reacción contra el Terror francés

Peramás pasó la mayor parte de su vida en América como profesor de la Universidad de Córdoba. Es en virtud de esos antecedentes intelectuales que en su obra póstuma libra una batalla ideológica contra la Ilustración. Sin embargo, en sus últimas páginas da un giro exposi-

¹ El plano se corresponde visualmente con la apología del trabajo misionero que hace el texto. A vía de ejemplo, muestra la residencia de las viudas separada de la de los misioneros en concordancia con la refutación que Peramás expresamente hace de las afirmaciones en contrario de enemigos de las misiones.



tivo, deja de lado a los guaraníes y hasta no personaliza su debate en los autores antes mencionados. Bruscamente se vuelve contra los políticos jacobinos.

Sucede que a Peramás lo sorprende la Historia. Habría dejado completo su ensayo antes de morir, el 23 de mayo de 1793. Las últimas páginas las compuso contemporáneamente a la fase de mayor radicalización de la Revolución Francesa, como se puede comprobar por su clara alusión a los comienzos del Terror que hace en el penúltimo párrafo de la obra: «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 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 las fieras.» (220). Menciona a la Convención y dice que al «Rey y a la real familia no les es permitido vivir tranquilos» (220). Al menos esas líneas, forzosamente fueron escritas después de setiembre 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. Mientras en la comparación entre el ideal platónico y la práctica jesuítica primaba una mirada fría y mesurada, en el «Apóstrofe» se aprecia una exaltación que denota que esta sección de la obra es una directa reacción a los acontecimientos revolucionarios que agitaban amenazantes su exilio en la ciudad de Faenza².

² 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 (Kinder y Hingelman 77).



La imposible igualdad en Europa

En su debate con la ideología de la Ilustración, el jesuita da un sorprendente giro en contra de la igualdad. Si hasta ese momento había ensalzado la comunidad de bienes entre los guaraníes, de ahora en adelante se dedica a demostrar su inaplicabilidad a las sociedades europeas.

Peramás sostiene que es tarde para introducir la igualdad en el continente europeo. Hubiera sido posible mucho tiempo antes, pero no ahora con el grado de civilización alcanzado. Con los guaraníes había sido fácil dividir sus campos en partes iguales, edificar sus casas iguales, imponerles un trabajo uniforme, porque ellos se encontraban templados por las asperezas de una vida primitiva y pudieron fácilmente aceptar una mutación por la que se mejoraba su nivel material al mismo tiempo que los bienes eran de propiedad colectiva. «Era fácil, con auxilio de Dios, inclinarlos a otra vida, hacerlos pasar de un estado de graves penurias a una mayor abundancia de bienes» (202). El género de vida propio de los guaraníes antes de estar bajo la égida de sus misioneros era análogo al de tantos antiguos pueblos europeos descritos por autores clásicos como Aristóteles, Valerio Máximo y, en particular, la descripción que hace Cornelio Tácito de los antiguos germanos. La barbarie europea había sido básicamente la misma que la de los indios, pero había desaparecido. Ya no es posible, afirma Peramás, intentar introducir la comunidad de bienes en una Europa donde se cultivan las artes, la población habita ciudades y existe una ordenación política. Ahora «se afianzó la fuerza de las leyes y la autoridad de los príncipes [...] se fueron creando en los pueblos grandes intereses, públicos y privados [...] se dividieron en diversas clases, aristócratas y plebeyos, de las cuales dependen el recto orden y prosperidad de la república» (206).

Peramás sustituye su anterior elogio a la comunidad de bienes y a la igualdad entre los miembros de una república para subrayar la enorme dificultad que significa querer plasmarlas.



¡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 el mismo autor de esta teoría igualitaria nos explicara cómo es posible llevarla a la práctica (209).

El jesuita reconoce la superioridad del ideal de la igualdad pero señala la imposibilidad de materializarla. «Desde la caída de Adán jamás pudo introducirse tal igualdad en el género humano» (209). Lo que es una flagrante contradicción con su minuciosa exposición del igualitarismo en las reducciones jesuíticas, que ha hecho en la primera parte de su texto. Está claro que el horizonte sobre el que el jesuita proyecta sus ideas sobre el ordenamiento social no es ahora el de los indígenas del Nuevo Mundo sino la Europa agitada por los sucesos franceses.

De improviso, y para denotar el encrespamiento polémico de sus reflexiones, en un par de párrafos, el texto se convierte en un diálogo. Ejecuta un auténtico apóstrofe —figura retórica que se realiza al cortar el discurso dirigido a un juez para dirigirlo con vehemencia al adversario (Lázaro Carreter 55-56). La voz argumentativa se dirige ahora hacia un innominado interlocutor que afirma que la igualdad es «cosa excelente» y le replica:

Jamás pudo introducirse tal igualdad en el género humano, dada la diversidad de cualidades físicas y espirituales de los hombres, sus diversos talentos y sus diversas capacidades de trabajo para conservar y aumentar sus bienes y riquezas (209).

Luego el autor roza un tema mayor de la filosofía de la modernidad, particularmente tratado por Rousseau: el origen de la desigualdad. Sin embargo, evade rápidamente ahondar en él.

Mas esto no lo discuto; una sola cosa afirmo: una vez producida la desigualdad entre los hombres, débese ello al acaso o al ingenio y



al trabajo, el pretender la igualdad de los ciudadanos equivaldría a crear en los pueblos un estado de confusión [...] horrible y lamentable (206).

Si la igualdad siempre es de difícil aplicación, mucho más lo es cuando se quiere implantarla en una sociedad ya estratificada. No ha querido el autor discutir el origen de la desigualdad, pero tampoco admite réplica en cuanto a la inexorabilidad de la evolución europea. A su juicio, la propiedad individual y la jerarquía social son logros solo modificables a un precio mayor que el del beneficio perseguido.

Más adelante sostiene Peramás: «No hay precepto natural que diga que todos somos iguales, ni Dios exigió jamás semejante cosa para el buen gobierno de los pueblos» (207). Fundamenta esa posición tan contundente, basándose en la evangelización que hizo Pedro a los romanos, según él, los convenció del nuevo dogma cristiano, pero jamás tocó el punto de la igualdad. Si fue grande —argumenta— la transformación cultural de la antigüedad pagana, no lo fue al extremo de exigir la igualdad entre las personas como se reclama ahora. También importa señalar que claramente excluye el valor de la igualdad en el campo de los derechos naturales. Tal precepto era un pilar ya consagrado, con diversas variantes, por la filosofía moderna y en especial había sido reconocido en Francia en 1789 con la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, al proclamar que todos los hombres nacían y permanecían iguales en dignidad y derechos. Pero, Peramás es un defensor del Antiguo Régimen que se enfrenta a la Revolución Francesa, negando que la voluntad divina demande la igualdad.

Apología de la aristocracia

A continuación, el sacerdote catalán se embarca en una encendida alabanza de la significación del estamento nobiliario. A su juicio, ciertos hombres por sus virtudes morales, intelectuales o militares se habían constituido en la clase rectora de las sociedades europeas,



de esos méritos se habían derivado sus privilegios, que no eran más que recompensas y agradecimientos por los servicios prestados a la sociedad.

El que ocupa un lugar más elevado debe también percibir mayores emolumentos, cosa imposible si debe mantenerse la igualdad de bienes [...] Sin miembros o partes iguales y desiguales no puede haber orden recto (209).

El sacerdote fundamenta los privilegios aristocráticos en la naturaleza humana:

¿Cómo suponer que matronas delicadas se dediquen a tejer para la comunidad (como lo hacían las indias guaraníes), cuando ni siquiera se dignan manejar el huso para preparar la ropita de sus hijos? ¿Cómo imaginar que los nobles se pongan a arar la tierra junto con gente humilde (como lo practicaban los guaraníes), cuando ni siquiera se preocupan de visitar sus campos, a fin de no privarse, ni por un momento, del ocio hogareño o de los placeres de la ciudad? (216).

Para él, 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. Hoy maravilla que Peramás no se ruborizara en exponer la conducta nobiliaria, sino que al contrario, la presentara como una razón de la inviabilidad de los cambios soñados. 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.

Para abogar en pro de la división jerárquica de la sociedad apela a dos socorridas metáforas organicistas, vale decir, basadas en proce-



sos biológicos. Apoyado en su condición de sacerdote y en la autoridad de interpretar la voluntad divina que se le anexa, glosa la parábola de las relaciones entre el cuerpo y los miembros expuesta en la primera epístola de Pablo a los Corintios (XII, 12, 15-18). Luego traza un diseño del orden social:

Óiganlo y entiéndanlo bien los filósofos liberales: providencia de Dios es que unos sean *ojos* en la república, como son el rey, los magistrados, 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 el bien común (211).

Peramás es un firme partidario del mantenimiento del *statu quo* europeo anterior a la Revolución. A su juicio, todo cambio sustancial que se introduzca en las instituciones acarreará la catástrofe «como ocurriría en un año y floreciente árbol si le cortasen las raíces vivas» (219). Tampoco es novedosa esta metáfora, que según Touchard, es esencialmente tradicionalista.³

La caridad como respuesta a la desigualdad

El autor sostiene que la igualdad social es algo excepcional. Fue posible entre los guaraníes porque eran bárbaros, y aun entre ellos, recuerda, existían grados de nobleza representados por los caciques. Pero además afirma que la «desigualdad de riquezas no implica, sin embargo, que se haya descuidado la atención de los necesitados» (213). La Iglesia se había encargado de atender a los pobres mediante una serie de obras sociales, como orfanatos, hospitales, asilos, escuelas, etc. De modo que todos los males públicos y privados eran reme-

³ La metáfora del árbol y las raíces tendrá futura vigencia en el lenguaje político de la derecha francesa ya que fue repetidamente usada por Chateaubriand, Taine, Barrés, Maurras, etc. (Touchard 538-539).



diados por la acción de los cristianos «a fin de suplir en algún modo la comunidad de bienes» (214). Señala, acto seguido, el contraste con otras naciones fuera del mundo cristiano, como los chinos y los japoneses, que pese a su grado de civilización, «en muchos aspectos parecen carecer de toda humanidad» (215).

El jesuita catalán sigue las doctrinas de la Iglesia, la que especialmente a partir del tomismo, había planteado que la desigual distribución de los bienes, siendo de por sí natural, no eximía a los ricos de socorrer las necesidades de los pobres y a cada uno de usar sus bienes como aporte al bien común. El poseer algo que otros no poseen imponía la obligación de usarlo en beneficio de todo aquel que lo necesitara.

Peramás sostiene que la comunidad de bienes solo fue posible en las comunidades de los primeros cristianos en Jerusalén y Alejandría, descritas en el libro de los «Hechos de los Apóstoles». Pero agrega, ya no fue ese el modelo pregonado por el apóstol Pablo. En su primera epístola a Timoteo, cuando instruye al novel obispo, no le ordena que exija a los ricos la cesión de las riquezas, sino que hagan buen uso de ellas, «obren el bien y den con facilidad», ni intima a los dueños a manumitir a sus siervos y hacerlos sus iguales, sino a otorgarles «lo que sea justo y equitativo» (208). Dice también que la igualdad de bienes había sido puesta en práctica desde los comienzos del cristianismo en el seno de las diversas órdenes religiosas, pero que no ca-bía forzar su extensión al conjunto de la sociedad.

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.

Si los guaraníes que tanto distan de las ciudades españolas, no se aman mutuamente entre sí y se ayudan amigablemente, les habrá llegado su fin: cosa que Dios nunca permita (217).



Al momento que el jesuita escribe esas palabras, sus temores se estaban cumpliendo lentamente.

El regreso de los salvajes

Pareciera que en medio de la crítica que fustiga a los filósofos liberales, los indígenas paraguayos hubieran quedado olvidados. Sin embargo, hacia el fin del texto, Peramás hace una comparación entre el terror revolucionario francés y aquello de lo que él ha sido testigo, entre los indígenas nómades del Paraguay. Luego de describir con minucia las persecuciones ordenadas o toleradas por la Convención francesa, que no solo atormentan a personas oscuras, sino al mismo rey y su familia, se maravilla de que tales excesos puedan cometerlos los miembros de una nación culta y solo puede explicarlos como «engendros monstruosos de una filosofía desorbitada» (221). La conclusión es nítida. En su parecer la confusión moral introducida por la teoría de la igualdad social llevó a que personas civilizadas ejecutaran actos dignos de salvajes.

Pero todavía realiza un distinguo que diferencia a los que él consideraba los peores indígenas, de los peores europeos:

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. Más entre sí, los de la misma tribu o las familias que viven bajo el mismo techo, se aman y se 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 (221).

Nuevamente, al fin del texto resurge el «buen salvaje». El nativo americano, aún en las antípodas de la civilización, es capaz de constituirse en modelo para los europeos. No menciona a los guaraníes con su más de siglo y medio de reducción a los jesuitas o más años



de sometimiento a la encomienda paraguaya. Nombra a los indígenas que juzga más fieros, los cazadores, recolectores y pescadores del Chaco, los que siempre atemorizaron a las misiones o a las ciudades españolas. Esos, dice el jesuita, guardan una conducta superior a la de los jacobinos franceses. Poseen rasgos de hidalguía y lealtad entre sí mismos de los que carecen los europeos exaltados que se han lanzado a la guerra sin cuartel, no contra los extranjeros, sino entre los miembros de una misma nación. Para Peramás los filósofos liberales al renunciar a los deberes humanos están más lejos de la civilización que los indígenas nómades. 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».

Un convencido reaccionario

Ni por su contenido ni por su forma, 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. Pero si se mira con más detenimiento y distancia, se aprecia que la suya fue una voz relativamente solitaria, porque no eran comunes las apologías de la aristocracia ya que lo dominante era la exaltación del cambio. En todo caso, en el fin del siglo XVIII primó más la ejecución política y social que la exposición doctrinaria.

Hemos visto a Peramás defender con energía una sociedad estructurada en base a la tradición en general, y a la monarquía y la primacía de la aristocracia en particular, sostener la legitimidad de la desigualdad de fortuna, destacar a las asociaciones intermedias de carácter eclesiástico como encargadas de atender las necesidades de los sectores menos favorecidos. Todo esto lo tematiza y desarrolla a partir de



su ataque a los radicales cambios que introdujo la Revolución Francesa, que destronó al monarca (y luego lo guillotínó), abolió los privilegios del nacimiento y expropió los bienes del clero y la nobleza, disolvió todas las asociaciones y en el caso concreto de la Iglesia, a las órdenes religiosas y convirtió a obispos y párrocos en funcionarios estatales asalariados, y en general, fomentó el anti catolicismo en todas sus formas.

Pese al silencio en que cayeron sus ideas entre sus contemporáneos, la reacción ideológica que encarnó Peramás lo muestra hoy como el constructor de un puente hacia la doctrina social conservadora del siglo XIX. Este texto pionero enlazó con el pensamiento europeo del siglo venidero y adelantó una reflexión sobre los principales temas que constituyeron el fundamento sobre el que se comenzó a construir la sociología (Nisbet 31-44).

Peramás no fue el primero en difundir semejantes ideas. En 1790, en *Reflections on French Revolution*, Edmund Burke hace un profundo análisis desde la postura conservadora. Lo que importa aquí es ubicar el pensamiento social y político del misionero y anotar el olvido en que cayó. Los motivos podrían deberse a su pertenencia a una especie en extinción —los jesuitas. Estos religiosos, transterrados y aislados fueron muriéndose poco a poco. Al reaparecer los escasos miembros de la orden en 1814, tuvieron otras urgencias que la de rescatar la obra de sus inmediatos antecesores. Fuera del ámbito ignaciano, tampoco hubo quien recordara a Peramás.⁴

Tampoco pueden soslayarse las características de su texto. La comparación del sistema misionero con la organización propuesta por Platón se encuentra inserta en un texto mayor, el *De vitam et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, cuya finalidad es construir una semblanza de miembros de la orden ignaciana. El título no brinda ninguna pista, que indique que en el texto vaya a hallarse un

⁴ A comienzos del siglo XIX, 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 (Touchard 538).



alegato sobre las reducciones paraguayas. 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.

Asombra la heterogeneidad del libro original de Peramás, y constituye un misterio la razón de la publicación conjunta de dos materias tan diversas como las vidas ejemplares y la apología de las misiones paraguayas. Sin embargo, considerando que las biografías de los miembros de la orden eran escritas pensando prioritariamente en un lector jesuita, quizás Peramás estuviera escribiendo con el pensamiento puesto en la continuidad y renacimiento de la orden ignaciana. Para ello era importante, no solo brindar la exaltación de la vida de sus antiguos miembros, sino también una explicación y defensa de una de sus más polémicas obras, las misiones paraguayas.

La lealtad al Antiguo Régimen

Entre un jesuita defensor de las misiones y el proyecto humanitario y progresista de la Ilustración se produjeron una serie de desencuentros que explican el ataque de Peramás a la Revolución Francesa. La política colonial del sistema de reducciones de los jesuitas se contradecía con el proyecto colonial español en el resto de las posesiones. Este fue el motivo de múltiples enfrentamientos con funcionarios locales en las colonias, choques que ocasionaron infinitos contratiempos a las coronas europeas y a la larga provocaron la expulsión de los jesuitas. Por otro lado, la Compañía de Jesús fue aliada y principal sostén de los monarcas absolutos europeos y por ello, los *philosophes* fueron enemigos jurados de los jesuitas. Pero esos monarcas absolutos, al mismo tiempo, promovieron la disolución de la Compañía y persiguieron a los *philosophes*. Como se ha visto, después de la expulsión de los jesuitas de América, los pensadores ilustrados seguían viendo a las misiones como una forma de organización que constituía un atractivo modelo utópico, pero también una expresión del autori-



tarismo jesuítico y de sus ansias de poder. A su vez, observaban la eliminación de la orden jesuítica como un esperanzador signo del debilitamiento general del catolicismo (Gay 352).

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. Hubiera sido del todo inadmisibles que celebrara las penurias de la familia real francesa, y menos aún, que aceptara la ideología de la Ilustración. Aunque hubo casos de quienes abandonaron las filas de la Compañía de Jesús antes y durante la expulsión, y de quienes abrazaron ideas contrarias a su primaria formación, se entiende la actitud de Peramás así como la de la inmensa mayoría de sus compañeros, que permanecieron anclados en sus convicciones originales.

Para Peramás no había contradicción alguna en aceptar la comunidad de bienes entre los guaraníes y negarla para los europeos. Tampoco la había entre lamentar los errores de las coronas y defender la institución monárquica. La acendrada lealtad que este viejo y autorizado jesuita tributa a las antiguas instituciones del orden tradicional plantea el ambiguo papel del sistema de reducciones jesuítica dentro del colonialismo europeo. Quizá su postura de fidelidad a los poderes establecidos, pueda ser considerada como una supervivencia ideológica de la compatibilidad entre el proyecto de las misiones y el de la Corona mantenida durante más de un siglo y medio. Pese a que el absolutismo borbónico había cancelado la mayor experiencia misionera, a que el desfalleciente Papado había disuelto a la Compañía de Jesús, a que los jesuitas subsistían bajo castigo político, Peramás mantiene incambiada una visión tributaria de un esquema de poder que había caducado.



Bibliografía

- CARAMAN, Phillip: *The Lost Paradise: the Jesuit Republic in South America*, New York: The Seabury Press, 1976.
- EZRAN, Maurice: *Une colonisation douce: les missions du Paraguay. Les lendemain qui ont chanté*, Paris: l'Harmattan, 1989.
- FURLONG Cardiff, Guillermo: *José Manuel Peramás y su Diario del destierro, 1768*, Buenos Aires: Librería del Plata, 1952.
- GAY, Peter; *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1995.
- KINDER, Hermann, Werner HILGEMANN: *Atlas historique: de l'apparition de l'homme sur la terre à l'ère atomique*, Paris: Librairie Générale rancaise/Stock, 1987
- LÁZARO CARRETER, Fernando: *Diccionario de términos filológicos*, Madrid: Gredos, 1953.
- MARZAL, MANUEL M.: *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1992.
- NISBET, Robert A.: *The sociological tradition*, New York: Basic Books, 1966.
- PERAMÁS, José Manuel: *La República de Platón y los indios guaraníes*, (1793). Trad. Juan Cortés del Pino, Buenos Aires: Emecé, 1944.
- TOUCHARD, Jean: *Histoire des idées politiques*, Avec la collaboration de Louis Bodin et al París: Presse Universitaires de France, 1962-63.





colección
AVANCES DE INVESTIGACIÓN

ESTUDIANTES Y EGRESADOS – TÍTULOS DESDE NOVIEMBRE 2010

*Soberanía e identidad nacional en el Uruguay del Novecientos.
Incidencias regionales y nacionales en la gestación del
Tratado de Rectificación de Límites entre Uruguay y Brasil en 1909*
DE LOS SANTOS, Clarel

Murgas y dictadura. Uruguay 1971-1974
GRAÑA, Federico y Nairí AHARONIÁN

*El verdugo y la ramera en el Medievo:
sobre la primera parte de la novela El verdugo de Pär Lagerkvist*
DUTRA, Richard

Ríos de hombres. Movimiento social e identidad en el río Uruguay
CHOPITEA, Leda

Fernando García Esteban: entre la crítica y la historia del arte
TOMELO, Daniela

*Reflexiones en torno al proceso de desvinculación estudiantil
en el Ciclo Básico de Secundaria en adolescentes del barrio Casavalle*
CABRERA, F., P. CARABELLI y A. HERNÁNDEZ

*¿Es legítimo imputar al excluido?
La autonomía y la debida tensión como claves*
FLEITAS, Martín y Ricardo VERGARA

Las pausas y su función retórica en el discurso político
CARROCIO, Macarena



El objetivo de la colección *Avances de Investigación* es fortalecer la difusión del rico y valioso trabajo de investigación realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). Asimismo procura estimular la discusión y el intercambio a partir de estos *pre-prints*, preservando la posibilidad de su publicación posterior, en revistas especializadas o en otros formatos y soportes.

La colección incluye no solo versiones finales e informes completos sino –como lo sugiere su propia denominación– avances parciales de procesos de investigación, incipientes o no.

Las versiones de *Avances de Investigación* están disponibles simultáneamente en soportes impreso y digital, pudiendo accederse a estas últimas a través del sitio web de FHCE.

La colección, continuadora de las ediciones de *Papeles de trabajo* y *Colección de estudiantes*, consiste en una serie de pre-publicaciones que integra (ahora en una única serie) trabajos seleccionados a partir de llamados específicos abiertos a estudiantes, egresados y docentes de la FHCE.

Departamento de Publicaciones
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

