

Estudio preliminar

“Aurea, qua turgent Americae viscera”
(Es de oro aquel por el que se inflaman las entrañas de América)

Finis Anni patientis elegia,
José Manuel Peramás

A Lila Perrén de Velasco, *in memoriam*

1. El espacio colonial: punto cero de la Modernidad americana

En una conferencia pronunciada en Frankfurt en 1992, Enrique Dussel (2003) señala el año 1492 como la fecha del nacimiento de la Modernidad, porque es el momento en que Europa pudo autoconstituirse unificada al explorar, conquistar y colonizar una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma.

La modernidad es un fenómeno esencialmente europeo, pero constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido. La modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una Historia Mundo que ella inaugura; la “periferia” que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esta autodefinición. La ocusión de esta periferia (y el rol de España y Portugal en la formación del sistema mundo moderno) lleva a los más importantes pensadores contemporáneos del “centro” a una falacia eurocéntrica en su comprensión de la modernidad (Dussel 2003, 63).

Con esta afirmación, Dussel devuelve a España un lugar protagónico al señalar que el proceso de descubrimiento y conquista de América es parte

de la constitución misma de la subjetividad moderna. En el mismo sentido se expresaba Tzvetan Todorov, cuando afirmaba que el descubrimiento de América anuncia y funda nuestra identidad presente; aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el nacimiento de la era moderna que 1492; todos somos descendientes de Colón (Todorov 1987, 15).

A partir de entonces y de manera irrevocable, Europa se constituye como eje del devenir histórico, ya que es el lugar donde transcurre la historia. Asistimos entonces a diferentes intentos de incluir al resto del nuevo mundo anexado en ese devenir, tal como testimonian los escritos de los cronistas de Indias, abocados a emprender la masiva construcción discursiva de Europa/ Occidente, diferenciada de la alteridad circundante, siempre desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial. Esta construcción, que tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea, tendrá formulaciones contundentes que en los siglos posteriores se fueron naturalizando hasta constituirse en verdades irrefutables.

Desde esta concepción preponderantemente eurocéntrica, la conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la Modernidad y la organización colonial del mundo, de las cuales derivan la constitución de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. En estos discursos primigenios, América conlleva desde su origen una tensión interna en la puja por su visibilización como espacio de explotación, conjuntamente con su construcción como espacio fundacional. Pero esta gran narrativa universal tiene la particularidad no solo de organizar la totalidad del tiempo de todas las culturas y pueblos del planeta, presentes y pasados, sino también la totalidad del espacio.

La Modernidad conlleva también una modificación sustancial en la concepción del espacio. Antes de 1500, cada civilización o cultura estaba organizada en torno a un concepto territorial, que ubicaba a cada una en el centro del mundo. La expansión de Europa en el Atlántico y luego en el Pacífico, generó una nueva cartografía que repetía esta idea de la supremacía de la cultura que ostentaba el poder de “dibujar el mapa” (en este caso, Europa), pero con la novedad de que a partir de entonces esta cartografía se

universaliza y se naturaliza; de este modo nos llegan en la primera y segunda mitad del siglo xvi las primeras versiones del mapamundi que conocemos hoy trazadas por Mercator y Ortelius. El centro se desplazó de Jerusalén a Roma. América se incluye en el espacio conocido del sistema interregional de entonces, y su inclusión misma desencadena una de las percepciones fundantes de la subjetividad que marcaría la Modernidad: la percepción del cambio histórico, la centralidad de Europa en la representación del mundo y la representación cartográfica que oficia como un dispositivo de territorialización de un espacio determinado, para volverlo doméstico y racional (Mignolo 1995 y 2003).

Las configuraciones textuales historiográficas que inicialmente estuvieron a cargo de los cronistas de Indias, tuvieron su correlato no solo en la inclusión espacio-temporal de América en Europa, sino también en su problematización e interpretación desde la filosofía política y las ciencias naturales. Los pensadores del siglo xviii trataron de dar respuestas a esta nueva conformación mundial que representaba la inclusión de un gigante hasta ese momento desconocido, América. En este sentido, son fundamentales las convicciones ambientalistas de George-Louis Leclerc, conde de Buffon, en su *Histoire naturelle* (comenzada en 1749 y concluida en 1788 con 36 volúmenes), que lo conducen a una asociación entre el clima y el color de piel, ubicada en los prolegómenos de la teoría de las razas.¹ Según Buffon, el calor del clima es la causa principal del color negro: cuando el calor es excesivo, como sucede en Senegal y en Guinea, los hombres son enteramente negros; donde ya empieza a ser un poco más templado, como en Berbería, en el Mogol, en Arabia, los hombres no son sino morenos; finalmente, donde el calor es muy templado, como en Europa, los hombres son blancos, y únicamente se advierten en ellos algunas variedades que solo dependen del modo de vida. Buffon rechazó en su estudio las taxonomías y, desde una perspectiva predarwiniana, percibió en cambio el dinamismo del mundo viviente y la diferente constitución de los humanos. Tuvo cuidado de expresarlo con claridad, señalando que “por clima no debemos entender únicamente la mayor o menor latitud, sino también la elevación o depresión de las tierras, su proximidad o alejamiento de los mares, su situación respecto a los vientos”; en resumen, “todas las circunstancias que concurren a formar la

¹ Las referencias a los teóricos de la historia natural de los siglos xviii y xix pueden corroborarse en el completo estado de la cuestión que presenta Luis Urteaga (1993).

temperie de cada región”. Para agregar a continuación que de tal temperie, fría o cálida, húmeda o seca, “depende no solamente el color de los hombres, sino también la existencia de las especies de animales y plantas, que caracterizan ciertas regiones y no se encuentran en otras”. Y de esa misma temperie dependerá, por consiguiente, la diversidad de alimento de los hombres, “segunda causa –agrega Buffon– que influye mucho en su temperamento, en su naturaleza, en su estatura y en su fuerza” (Buffon, *Oeuvres complètes*, II, 677). Hasta concluir que la ausencia de grandes mamíferos en América debe estar en relación con alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza. El hombre americano es un hombre débil en un medio hostil.

Las conexiones entre el estatuto legal de los seres humanos en el viejo y el nuevo mundo con su respectiva ubicación en el espacio también son problematizadas por el barón de Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*. Las necesidades en los diferentes climas han dado origen a los distintos modos de vida, y estos, a su vez, a los diversos tipos de leyes. Con respecto a esta afirmación cabe preguntarse, tal como lo hace Luis Urteaga (1993), ¿cómo es posible que un tratado de teoría legal pudiera dar cabida a divagaciones sobre el clima? Como respuesta, Montesquieu señala que las leyes que regulan la convivencia social muestran su bondad o adecuación a través de las costumbres de los pueblos. El análisis del derecho debe apoyarse, así, en el estudio de las costumbres. Ahora bien, añadirá Montesquieu: “Si es verdad que el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberán ser relativas a la diferencia de dichas pasiones y de dichos caracteres”.

Con sus afirmaciones Buffon sienta las bases de una sesgada y singularísima evocación del medio americano que cautivó la imaginación de algunos europeos. Particularmente de aquellos teóricos que se diferenciaban de la retórica roussoniana del “buen salvaje” o la entusiasta apología misionera de la bondad del indio, esgrimida desde los inicios de la conquista por fray Bartolomé de las Casas, y la maravilla de la naturaleza americana. Este es el caso de Corneille De Pauw, autor de unas célebres y polémicas *Recherches philosophiques sur les Américains* (Berlín, 1768). De Pauw exageró y deformó la tesis buffoniana de la debilidad del continente americano. En sus escritos convirtió la supuesta inmadurez de la naturaleza del nuevo continente

en decadencia y corrupción, y la debilidad del aborígen en “degeneración”. Estas expresiones estigmatizadoras de De Pauw sobre el nuevo mundo y sus pobladores fueron vulgarizadas por continuadores, tales como Raynal en su *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes* (Ginebra, 1775 y París, 1820), y difundidas en el mundo anglosajón a través de *The History of America* de William Robertson (1777). Los sucesivos escritos dieron lugar a una extraordinaria polémica científica, en la mayoría de los casos basada en prejuicios y tergiversaciones con una marcada perspectiva política colonialista. En ese debate se combinan tesis naturalistas con argumentos historiográficos, influencias climáticas con elucubraciones sobre las creencias o la conducta sexual de los indios aborígenes; leyendas, prejuicios y también observaciones de primera mano (Sainz Ollero *et al.* 1989).²

Estos debates constituyen al siglo XVIII como un momento clave para el advenimiento de nuevos saberes, tanto de nuevas configuraciones epistémicas como a través de la presencia de actores y redes propiciadas por la movilidad. Aflora la construcción del biopoder y se empieza a argumentar en términos de biopolítica, como el espacio de racionalización de los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, sexualidad, longevidad, racialidad, etc. (Foucault 2007), y que incluso cuestionaban su legitimidad tal como lo harían los jesuitas expulsos (Page 2011, 19).

Entre los pensadores norteamericanos, Franklin, Adams y Thomas Jefferson (*Notes on Virginia*, 1785) tomaron la pluma para criticar las fáciles generalizaciones de sabios europeos de gabinete que, sin haber puesto nunca un pie en América, simplificaban una realidad natural y humana rica y diversa. En el saldo final del debate, además de muchas diatribas jugosas, quedó un conocimiento más cabal de la auténtica geografía e historia natural del Nuevo Mundo, así como de la etnografía y el pasado de los pueblos americanos. Llama la atención entre los protagonistas de la polémica la extensión y calado de los argumentos ambientalistas que se fueron entrelazando. Lo esencial, para la mayoría de los defensores del hombre americano, parece ser dar la vuelta al argumento inicial. El clima de América no es, como había

² Elena Altuna (2002, 162-163) hace referencia a las disposiciones de Carlos III, que denotan una mirada antiamericana, plena de desconfianza hacia el criollo, el español de Indias, diferente del español de España, debido a la relajación de sus costumbres, condicionadas por la espacialidad y la lejanía. Estas acciones tendentes a la estigmatización también deben conectarse con los múltiples disturbios que se sucedieron en distintas regiones virreinales durante el período de la expulsión (Page 2011, 42).

sostenido Buffon, húmedo, hostil y malsano; al contrario, el aire es salubérrimo y la naturaleza, feraz y benigna. En consecuencia, el aborigen no es débil y apocado, sino sano, robusto y diligente. La dignidad del indio reposa así, a la postre, en la bondad de su tierra natal. El entusiasmo climático de los apologistas del Nuevo Mundo es una prueba adicional de la vigencia del ambientalismo en la segunda mitad del siglo XVIII.

La polémica sobre la población americana encierra otra lección de interés. Ninguno de los participantes en la misma, ni siquiera los más cargados de prejuicios etnocéntricos, pusieron en duda el principio monogenista. Aun cuando eran considerados pueblos “jóvenes” o “degenerados”, los indios americanos eran hijos de la misma especie y formaban parte de una única humanidad. Lo mismo podría decirse de los demás pueblos de la Tierra. En realidad, la cultura del setecientos ofrecía escasas alternativas al viejo axioma humanista.

La activa participación de la comunidad jesuita en esta polémica nos acerca al tema específico de la presente introducción: la comprensión y la difusión de América llevada a cabo en Europa por los integrantes de la Compañía de Jesús. Los jesuitas expulsados de Hispanoamérica y radicados en Italia, acometieron una encendida defensa de la dignidad de los indios e intentaron mostrar en Europa la diversidad y excelencia de las tierras americanas. Entre los padres más destacados que aportaron referencias del sinfín de novedades del imperio español de norte a sur, se encuentran Francisco Javier Clavijero, que escribió una minuciosa *Historia antigua de México* (1780-1781) mostrando la profundidad del pasado azteca y la riqueza de su civilización; Juan Ignacio Molina y José Solís, quienes publicaron sendos ensayos sobre la historia natural de Chile (1782) y de la provincia del Chaco (1789), poniendo de manifiesto los errores y simplificaciones de De Pauw. Por su parte, científicos criollos como José Manuel Dávalos, y más tarde Hipólito Unanue y Francisco José Caldas, vindicaron su patria nativa acometiendo estudios sobre el clima y la naturaleza del Nuevo Mundo (Peset 1987).

Entre las múltiples referencias que los jesuitas escriben en voluminosos tratados durante su permanencia en América y después de su expulsión destaca la compilación preparada en Faenza por Joaquín Camaño *Misiones del Chaco argentino*, publicada en 2016 por Maeder *et al.* y hasta entonces dada

a conocer por referencias indirectas de Guillermo Furlong. Es un texto de crucial relevancia científica que constituye una especie de eslabón perdido (Maeder 2016, 16), ya que contribuye a zanjar el hiato existente de conocimiento etnográfico y científico de nuestro territorio entre las informaciones coloniales tempranas y las aportadas por los viajeros ilustrados a partir de finales del siglo XVIII. La importancia de Camaño también radica en que nació en 1737 en La Rioja (virreinato del Perú), por lo tanto, aporta la mirada de un jesuita criollo.

Lo cierto es que el extensísimo corpus documental jesuítico se caracterizó con el transcurrir del tiempo por las diferentes escuelas historiográficas desde posturas muy críticas como un discurso triunfalista de la labor apostólica de la orden en el Nuevo Mundo, y como un intento desesperado de defender las acciones de la Compañía, en especial el sacrificio constante de los individuos misioneros. Paralelamente, fueron resaltados los aportes científicos que realizaron, la información que aportaron en forma de etnologías comparativas y diarios de campo que brindaron datos sobre su interacción con las sociedades indígenas.

Asimismo, la historiografía del exilio se volvió cada vez más exhaustiva, heredera del método científico de la Ilustración, ya que el movimiento jesuítico vivió una etapa de renovación y profundización de sus prácticas. Faenza se convirtió en un centro de concentración de jesuitas letrados que se dedican a estudiar y sistematizar con perfil científico enciclopedista el producto de sus años transcurridos en América, quienes aportaron valiosos y múltiples conocimientos sobre ciencias naturales, entre otras flora, fauna, orografía e hidrografía que no solo permitieron instalar a América en Europa, sino que modificaron la visión del mundo a partir de la experiencia colonizadora.

Otro acceso a la diversidad de saberes es aportado por los textos ficcionales o pseudoficcionales escrito por los padres. Más allá del relato historiográfico, el ensayo filosófico y el tratado naturalista, la literatura de viajes aporta al debate una cuota de objetividad científica atenuada por la evidencia de la experiencia del sujeto y un factible agregado de ficcionalidad. Desde este foco, el diario ofrece una estructura textual que remite directamente al yo como centro productor del discurso e integra las líneas factual y ficcional.

Los viajeros, que son a la vez cronistas, funcionarios, misioneros, comerciantes, desarrollan imágenes, estereotipos sustentadores de un acervo textual que da cuenta de la situación colonial, son partícipes del colonialismo y fundadores del discurso colonialista.

Tal como se puede apreciar, cuando los países europeos inician el proceso de dominación de los nuevos mundos, el desafío era mucho más grande que anexar territorios, el objetivo final fue llevar a cabo la reorganización de las dimensiones temporales y espaciales con el esfuerzo de incluir a las nuevas etnias, los indígenas, y los nuevos espacios en el tiempo cristiano y en espacio occidental, y, simultáneamente, imponerse como verdad geográfica que desautorizara todas las concepciones del espacio existentes: Roma en el centro y las Indias orientales y occidentales a ambos lados organizan un centro geográfico que coincide con el centro étnico de la cristiandad y el eje cultural de Occidente (Mignolo 2003, 20 y ss.).

En su libro *Poétique de la relation* (1990 [2017]) Édouard Glissant sostiene que el imaginario es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. El término tiene, por lo tanto, un sentido geopolítico en la fundación del sistema mundo moderno/colonial. La imagen que hoy tenemos de la civilización occidental es un largo proceso de la construcción de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo como centro, a la formación del circuito comercial del Atlántico y la inclusión de América en el sistema mundo. En Occidente, la imagen construida por letrados, viajeros, estadistas, funcionarios eclesiásticos y pensadores cristianos a partir del siglo XVI fue la de una identidad, una mismidad cimentada en una exterioridad que denominó a los otros, no solo moros y judíos, sino también amerindios y más tarde negros (esclavos africanos) y chinos (esclavos asiáticos). Los viajeros jesuitas, al ser parte de la estructura de la orden en misiones distribuidas a lo largo y lo ancho del Nuevo Mundo, tuvieron un rol fundamental en esta construcción con sus viajes e investigaciones, que profundizaron en el conocimiento de la otredad y reafirmaron la mismidad, pero, a la vez hicieron tambalear sus principios fundantes y fueron el germen de nuevos imaginarios.

Si nos circunscribimos al caso de las reducciones jesuíticas del Paraguay, el análisis historiográfico ha puesto de manifiesto la conjunción de la for-

mación sociocultural impartida por los sacerdotes jesuitas con rasgos específicos del proceso de conquista y colonización español en el área que lo convirtieron tempranamente en un país multiétnico, en el que desde muy temprano se propició el multilingüismo y el mestizaje. Al respecto, véase lo señalado por Barbara Potthast (1999 y 2020) en cuanto al temprano mestizaje de españoles y guaraníes, a la convivencia en un plano de igualdad durante la colonia y a la adopción de la lengua guaraní, todo como consecuencia de la condición de aislamiento de la zona, que no era depositaria de grandes riquezas extraíbles y, también, seguramente como resultado de la acción educativa de los jesuitas. Potthast (2020) analiza estos factores constitutivos de “la nación guaraní” en la etapa colonial y ya claramente expuestos en el período posindependentista.

También cabe señalar el rol crucial de las instituciones educativas en la construcción de un imaginario conducente a la futura identidad americana. En el área rioplatense recordemos que la Universidad de Córdoba fue fundada en 1622 y estuvo desde entonces dirigida por jesuitas hasta su expulsión en 1767. No es casual ni peregrino que de sus claustros hayan egresado varios ideólogos de la independencia de las colonias españolas. Carlos Page (2011) aporta una perspectiva integradora de los jesuitas expulsos de la provincia de Paraguay y edita sus textos más relevantes, entre ellos la obra que es objeto de este estudio. Page constata la importancia del desempeño de los sacerdotes jesuíticos en el área educativa y resalta la centralidad de los archivos documentales como insumos para la construcción de un nuevo orden gnoseológico y político en el que América está incluida, pero que, a su vez, es heredero de una línea procedente de diversos pensadores del enciclopedismo francés, tales como Voltaire, Montesquieu, Rousseau o Diderot.

Si bien esta valorización del poder de la letra escrita había estado presente en la orden desde el mandato fundacional de Ignacio de Loyola, quien instó a sus seguidores a que redactasen informes periódicos, a partir del momento de la expulsión se desarrolló una narrativa que fue funcional a los propósitos de reivindicar las acciones de la Compañía y, paralelamente, a cimentar un nuevo orden científico. A partir de 1767 los sacerdotes jesuitas se transformaron en escritores formales de un conjunto de textos que

reflejan este estado de la situación, en un legado que amerita seguir siendo interrogado:

Los educadores derivaron en publicistas y los misioneros en la producción de obras de carácter etnográficas, geográficas, convirtiéndose en fuentes primordiales del, por ejemplo, enciclopedismo de Hervás, el padre de la filología moderna [...] (Page 2011, 53).³

En este punto, cabe entonces preguntarnos: ¿cómo se opera esta profunda transformación epistemológica?, ¿cómo deambulan en el concepto de Modernidad los sujetos coloniales?, ¿cómo se articulan y vuelven a desarticular los distintos sistemas mundo en los viajeros europeos que se internan en la espacialidad desconocida?, ¿cómo se intersecan saberes y lenguas entre los diferentes autores y cómo se conectan estos cruces con la génesis de un incipiente imaginario americano? Ensayaré posibles respuestas en el *Diario del destierro* de José Manuel Peramás.

³ Inmaculada Fernández Arrillaga (2000) presenta un minucioso repaso de los textos que se escriben en el formato de diarios o crónicas de viajes con el propósito de rebatir (y en menos casos justificar) la controvertida decisión de expulsar a la Compañía de Jesús de España. Entre ellos menciona el *Diario* de Peramás (pp. 223-24) y cita la carta conservada en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, escrita en italiano por José Salvador de Vargas Machuca, jesuita español expulsado y después secularizado, en el que se lo censura tachándolo de partidista y lleno de falsedades.

⁴ Sus biógrafos, entre ellos Guillermo Furlong (1952), lo describen como de piel blanca con poca barba y ojos y cabellos de color negro; asimismo, lo señalan como un importante transmisor de la escuela humanista cerventí en la Universidad de Córdoba.

2. El jesuita José Manuel Peramás: circunstancias de su vida

José Manuel Peramás nació en Mataró (España) en 1732 y murió en Faenza (Italia) en 1793. Se educó en Cervera en el Colegio de la Compañía de Jesús y viajó a América en 1755 para continuar sus estudios y abocarse a la labor evangelizadora.⁴

Desembarcó en Buenos Aires, que describe, junto con Montevideo,

[...] Montevideo y Buenos Aires [son] ciudades opulentas ricas, y nobles, son las primeras en recibir a los que llegan de Europa. En sus alrededores se dilatan sin límites los inconmensurables campos, crecen todas las clases de árboles y la tierra es prolífica en todo género de plantas (Furlong 1952, 18)

Después de una breve estancia en Buenos Aires, fue a Córdoba para finalizar sus estudios en la Universidad de Córdoba del Tucumán y pasó unos años en las misiones de Paraguay, período en el que se desempeñó como el encargado de escribir las cartas anuas de la provincia de Paraguay.