

LAS COSAS DE ESTOTRO MUNDO: CARDIEL Y POMBAL, UTOPISTAS, FRENTE A LA
GUERRA GUARANÍTICA

POR

BELINDA A. SAURET

(Under the Direction of Julie Greer Johnson)

ABSTRACT

This dissertation will consider the implicit utopian discourse in two documents concerning the Guaraní War (1753-1757). The first document chronologically is the *Relação* published in 1757 and authored by the Portuguese prime minister, Sebastião Carvalho e Melo, more commonly known as the Marquis of Pombal. The *Relação* blames the Jesuits for having caused the rebellion of the Guaraní Indians against the Iberian authorities in charge of the transfer of the seven missions on the eastern bank of the Uruguay River for the small port of Colonia do Sacramento. The *Declaración de la verdad*, the second document, written by the Jesuit missionary José Cardiel, attempts to refute the accusations against the Jesuits, specifically those charges surrounding the Indians' activities between 1750 and 1756. Additionally, this document serves as a general apology for the Jesuits' work among the South American Indians. A reading of Fernando Ainsa's analysis of the structure and purpose of utopias suggests, however, that both documents might be less concerned with the immediate effects of the Indians' rebellion than with a long-term strategy to develop institutional structures that take in to account the presence of indigenous populations. The two utopias posited by the authors further serve to reveal the ideological basis of the conflict between the Jesuits and their regalist opponents. Voltaire's novel *Candide* provides an Enlightenment framework for the debate, in addition to offering

contemporary views on the Portuguese minister's regime, the work of the Jesuits among the Guaraní, and Voltaire's own view of a possible utopia for South American Indians.

Index words: jesuita, José Cardiel, Sebastião Carvalho e Melo, el marqués de Pombal, o Marquês de Pombal, guaraní, misiones, Paraguay, Tratado de Madrid

LAS COSAS DE ESTOTRO MUNDO: CARDIEL Y POMBAL, UTOPISTAS,
FRENTE A LA GUERRA GUARANÍTICA

POR

Belinda A. Sauret

B. A., Wheaton College, 1980

M. A., Mississippi State University, 1983

A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial
Fulfillment of the Requirements for the Degree

DOCTOR OF PHILOSOPHY

ATHENS, GEORGIA

2004

© 2004

Belinda A. Sauret

All Rights Reserved

LAS COSAS DE ESTOTRO MUNDO: CARDIEL Y POMBAL, UTOPISTAS FRENTE A LA
GUERRA GUARANÍTCA

by

BELINDA ANN SAURET

Major Professor: Julie Greer Johnson

Committee: José Luis Gómez-Martínez
Susan Quinlan
Noel Fallows
Robert Moser

Electronic Version Approved :

Maureen Grasso
Dean of the Graduate School
The University of Georgia
December, 2004

DEDICACIÓN

Para mi marido, Tom.

LISTA DE MENCIONES

Quisiera reconocer la extraordinaria ayuda y dirección de la dra. Julie Greer Johnson, la dra. Nancy Kason Poulson, del dr. José Luis Gómez-Martínez y de la dra. Carmen Chaves Tesser.

ÍNDICE

| | Página |
|--|--------|
| LISTA DE MENCIONES..... | v |
| CAPÍTULOS | |
| UNA CRONOLOGÍA DE JOSÉ CARDIEL Y DEL MARQUÉS DE POMBAL | 1 |
| 1 INTRODUCCIÓN: UNA GUERRA Y DOS DOCUMENTOS | 3 |
| 2 EL AMBIENTE IMAGINARIO Y POLÍTICO | 19 |
| 3 EL MARQUÉS DE POMBAL | 42 |
| 4 EL JESUITA JOSÉ CARDIEL | 61 |
| 5 ANÁLISIS DE LA <i>RELAÇÃO</i> | 90 |
| 6 ANÁLISIS DE LA <i>DECLARACIÓN DE LA VERDAD</i> | 120 |
| 7 CONCLUSIÓN: LO IMAGINARIO SUBVERSIVO..... | 149 |
| APÉNDICES | |
| A TRADUCCIÓN DE LA <i>RELAÇÃO</i> | 162 |
| B ABREVIATURA EMPLEADAS PARA LAS FUENTES CARDIELINAS..... | 189 |
| BIBLIOGRAFÍA | 190 |

UNA CRONOLOGÍA DE JOSÉ CARDIEL Y DEL MARQUES DE POMBAL

- 1699 Nace Sebastião Carvalho e Melo, el futuro Marquês de Pombal.
- 1704 Nace José Cardiel.
- 1720 José Cardiel ingresa en la Compañía de Jesús.
- 1729 Cardiel entra en las reducciones guaranícas donde pasará 12 años.
- 1732 Se llega al punto máximo de habitantes en las misiones, 141,182.
- 1734-5 Cardiel sirve de capellán a los ejércitos guaraníes durante la rebelión de los comuneros en Asunción.
- 1739-1743 Pombal representa al monarca portugués en Londres.
- 1743 Cédula Grande de Felipe V
- 1744 Cardiel misionero entre los abipones
- 1745 Cardiel misionero entre los charrúas
- 1745-1750 Pombal representa al monarca portugués en Viena.
- 1746 Pombal se casa con María Leonor Ernestina Daun, austriaca.
Luís António Vernei publica *O verdadeiro método de estudar*.
- 1747 Cardiel escribe la *Carta Relación* a Pedro de Calatayud.
- 1745-1749 Pombal representa al monarca portugués en Londres.
- 1750 Tratado de Límites de Madrid
Pombal sube al poder con el nuevo monarca, Dom José I.
- 1755 El terremoto de Lisboa. Pombal se encarga de la reconstrucción de la ciudad.
- 1756 El panfleto del padre G. Malagrida
Las batallas de Bacaray y Caiyabaté
- 1757 Pombal escribe la *Relação*.

- 1758 José Cardiel contesta la *Relação* con la *Declaración de la verdad*.
Muerte de doña Bárbara de Bragança
El ataque al rey Dom José I por los Távora
Se declara portugués el idioma del Brasil. Se prohíben los idiomas indígenas.
- 1759 Voltaire publica *Candide ou l'Optimisme*.
Expulsión de los jesuitas de Portugal
Sebastião José es elevado a Conde da Oeiras.
Carlos III rey de España
- 1761 Muere Malagrida ejecutado por la Inquisición portuguesa.
El gobierno portugués confisca todas las propiedades jesuíticas en Portugal.
- 1762 Ceballos conquista de nuevo a San Sacramento. Entre sus fuerzas se encuentran los ejércitos guaraníes con su capellán José Cardiel. Los pueblos de guaraníes se devuelven al imperio español.
- 1767 Carlos III expulsa a los jesuitas del Imperio Español.
- 1769 Sebastião José es elevado a marqués de Pombal.
- 1771 Cardiel escribe la *Breve Relación*.
- 1773 El Papa Clemente XIV suprime la Compañía de Jesús.
- 1777 Tratado de Ildefonso
Muerte de Dom José I
- 1781 Fallece Cardiel en Faenza.
- 1782 Fallece Pombal.
- 1800 La población de las antiguas misiones jesuitas de guaraníes es 42,885.
- 1900 Se publica la *Declaración de la verdad* en Buenos Aires.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

Una guerra y dos documentos

Cuando en 1900 el padre jesuita Pablo Hernández publicó por primera vez la *Declaración de la verdad*, trajo a la luz un importante documento redactado en las misiones de guaraníes por el también jesuita José Cardiel.¹ Escrita inmediatamente después de la Guerra Guaranítica (1753-1757) *La Declaración de la verdad* (1758) contesta los ataques anónimos en contra de los jesuitas hechos en la *Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da Guerra que neles tem movido e sustentado contra os Exércitos Espanhóis e de Portugueses formada pelo registro das secretarias dos dois respectivos prinicipais comissários e plenipotenciários; e por outros documentos autênticos*² (1757) por el primer ministro de Portugal, el marqués de Pombal. El marqués, Sebastião Carvalho e Melo, acusa a la Compañía de Jesús de haber dirigido e incitado la rebelión de los guaraníes en contra de la cesión de tierras requerida por el Tratado de Madrid (1750).³ Aunque el Tratado de Madrid y la subsiguiente permuta de siete pueblos de guaraníes por el pueblo de Còlonia do Sacramento fueron la ocasión de las dificultades que relatan y analizan los dos escritos, los dos autores se enfocan en la forma

¹ *Declaración de la verdad*. Introducción de P. Pablo Hernández, (Buenos Aires: Impr. de J. A. Alsina, 1900).

² *Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos*. (1757) Gravataí, SMEC; Porto Alegre, Martins Livreiro; Santo Ângelo, Centro de Cultura Missioneira: FUNDAMES, 1989).

³ Los escritos de Cardiel acerca de las misiones jesuíticas son extensos, pero también redactó otros documentos en contra del Tratado de Madrid. En su estudio preliminar al *Compendio de la historia del Paraguay* José M. Mariluz Urquijo afirma que Cardiel fue uno de los primeros oponentes al tratado, aunque su esfuerzo de hacer que “el gobernador Jamie Sant Just y los miembros de los cabildos secular y eclesiástico elevasen un memorial a la Corte impugnando el tratado” fracasó en parte porque el gobernador pensó que “el escrito contenía expresiones impropias” (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984) 10.

de vivir de los indígenas. Cardiel caracteriza la administración de las misiones de guaraníes como perfectamente adaptada a las habilidades de los habitantes; desde luego muchos autores han descrito la dirección de las misiones jesuíticas de guaraníes en términos edénicos o utópicos.⁴ En cambio, Pombal sugiere que el gobierno de los jesuitas en los pueblos de guaraníes sólo conserva la distancia geográfica, lingüística y cultural entre los indígenas y los colonos españoles o portugueses sin lograr hacer más europeos a los indios.

La *Declaración de la verdad* se diferencia de los otros escritos jesuíticos apologéticos por responder directamente a un autor portugués que por medio de las críticas que hace al gobierno de las misiones, plantea otra utopía, secolar y unida a la sociedad colonial, en contraste con el régimen protector y religioso de los jesuitas. Juntos, los documentos pintan un momento en la problemática y la polémica de la presencia del indígena en la sociedad ibérica colonial.

Gran parte de la *Declaración* es una defensa en contra de las inculpaciones asociadas directamente con los hechos ocurridos entre 1750 y 1756. A pesar de abogar los jesuitas por los intereses de los indígenas en sus pueblos y luego de tratar de influirlos a aceptar la permuta y a trasladarse pacíficamente, algunos de los indios se rebelaron. Por las ideas que tenían los europeos acerca del gobierno de las misiones y la naturaleza de los feligreses guaraníes, se sospechaba que los padres de la Compañía de Jesús habían incitado la rebelión. Pombal recuenta los hechos de la Guerra Guaranítica, haciendo destacar las pruebas de la complicidad de los jesuitas. Cardiel niega las inculpaciones una por una.

Ambos autores basan sus juicios en parte en su comprensión de la estructura y el gobierno de las misiones. Ambos en su análisis, ofrecen sus visiones utópicas: Pombal ve en el gobierno de

⁴ Tres ejemplos: R. B. Cunningham Graham. *A Vanished Arcadia Being some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1767*. (Albany: State University of New York Press, 1982). Philip Caraman. *The Lost Paradise: The Jesuit Republic in South America*. (New York: Dorset Press, 1975.) y Frederick J. Reiter. *They Built Utopia: The Jesuit Missions in Paraguay, 1610-1768*. (Potomac, Md.: Scripta Humanistica, 1995.).

las misiones la causa esencial de la rebelión de los indios y sugiere cambios para integrar a los indígenas a la sociedad europea; Cardiel cree que la separación de los europeos de la sociedad guaraní es la única forma de hacer que los indios aprendan a vivir una vida civil cristiana.

Es curioso notar que en sus comentarios, el padre Hernández contesta a un nuevo ataque en la prolongada polémica acerca de la vida de los guaraníes. Es decir, la introducción a esa primera edición de la *Declaración*, escrita casi un siglo y medio después de que el misionero Cardiel la redactara, se dedica a la refutación de otra crítica a la forma de gobernar a los indígenas, el prólogo escrito por Blas Garay a la traducción al español de la obra del padre jesuita Nicolás del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*.⁵ Garay es el autor también de *El comunismo de las misiones* y en esa obra emplea citas de la *Relação* en su crítica severa a los jesuitas.⁶ Desde antes de su publicación, pues, la *Declaración de la verdad*, pertenece a una larga polémica. Pombal critica a los jesuitas y Cardiel justifica la labor de jesuitas y como parte de su defensa critica también al marqués. Garay critica al padre Nicolás del Techo. El padre Hernández critica a Blas Garay, quien muere en un duelo antes de poder seguir con sus estudios acerca de los jesuitas en su país. En 1904, Leopoldo Lugones cita la recién publicada *Declaración de la verdad* como parte de la inculpación que hace a los jesuitas en *El imperio jesuítico*. Leer estos documentos es desenredar detalles de títulos de religiosos y de sus pueblos, de números exactos de poblaciones de indígenas, de fechas de fundaciones de misiones, de determinar quién logró reducir a los indígenas, de quién los trató bien y quién no y de cómo pudieron los guaraníes pasar tanto tiempo entre los europeos sin que se les contagiara el ansia de la acumulación de bienes. Sin embargo, todos los detalles, las defensas, las

⁵ Techo, Nicolás del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Versión del texto latino, por Manuel Serrano y Sanz, con un prólogo de Blas Garay. (Madrid: A. de Uribe, 1897.).

⁶ Blas Garay. *El comunismo de las misiones*. (1897; Asunción, Paraguay: Instituto Colorado de Cultura, 1975), 99-100.

inculpaciones no explican lo que quería cada autor. O, mejor dicho, no lo explican a menos que uno busque la meta, la sociedad imaginada, la utopía que cada autor traza entre ataque, defensa e impugnación.

No se puede considerar que esta combinación de crítica y respuesta forme una discusión formal o un debate académico o legal, dado que tal estructura suele requerir que cada uno hable, escuche, conteste las preguntas del otro y espere su turno. En el caso de este discurso, sólo uno de los dos autores estuvo consciente de la vida y de los logros del otro. Ya que las autoridades jesuitas no permitieron la publicación de la *Declaración*⁷, no hay por qué suponer que el autor de la *Relação* se haya enterado de la existencia del documento, ni de su autor. Sin embargo, los dos documentos juntos ofrecen una oportunidad excelente para comparar dos nociones importantes pero opuestas acerca de la mejor vida para los indígenas del nuevo mundo. El “relato” del título hace referencia a la narración de los hechos ocurridos entre los años 1753-1757 cuando las fuerzas luso-hispánicas trataron de efectuar la permuta autorizada por el Tratado de Madrid. Mientras narra los hechos, Pombal explica que la falta de colaboración por parte de los guaraníes se debe al gobierno efectuado por los jesuitas. La *Declaración*, en cambio, rechaza tanto muchos de los hechos como las opiniones presentadas en la *Relação*. Parte de la estrategia de ambos autores es la de hacer un estudio propagandístico de la sociedad misionera. Cardiel pinta el ámbito perfecto para el indígena, en el que éste es protegido y alejado de los europeos nocivos; Pombal sugiere que las misiones socavan los esfuerzos de europeizar a los indígenas.

Los escritos de Pombal y Cardiel no son, pues, importantes por presentar ideas muy fuera de lo común, sino, al contrario, por ofrecer un ejemplo de las ideas de la época empleadas para

⁷ En su introducción a otro escrito cardielino, *Compendio de la historia del Paraguay* (1780), (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984), comenta José M. Mariluz Urquijo, “El escrito, aprobado por algunos padres que se designaron para revisarlo y por un ingeniero y un auditor del ejército, pasó a mano del P. Provincial que se mostró satisfecho pero juzgó que no convenía publicarlo por el momento” (18).

transformar y revalorizar la realidad según un ideal o unos ideales. En un caso similar, Stephen Jay Gould defiende su estudio de un personaje histórico, John Woodward, mucho menos importante que Newton, en su repaso de la historia de la ciencia. Dice Gould que la vida y obra de Woodward "clearly embody the sensibilities of that interesting time - for the vernacular often surpasses the stellar as a source of insight about the main thrust of a movement"⁸. Estos dos autores, Cardiel y Pombal, ofrecen ejemplos de los choques de ideas presentes y comunes durante la Ilustración y las repercusiones que esas ideas y esos choques tuvieron en la situación específica de las misiones de guaraníes.

Hasta el momento presente, estos dos documentos se han empleado como fuente de datos específicos. Cardiel ha servido de tal por los muchos detalles concretos relacionados con casi todos los aspectos de la vida misionera. La *Relação*, en cambio, ha servido como ejemplo del trabajo propagandístico del Marquês de Pombal en contra de la Compañía de Jesús. En este estudio nos proponemos investigar y contextualizar los elementos utópicos de los dos documentos para indagar en la visión que cada uno tenía para una sociedad futura que iba a contar con la presencia de los indígenas.

Al igual que otros pensadores de su época, Cardiel y Pombal imaginan mejores sociedades que las de los países europeos en los que crecieron. Pero sus escritos no buscan la estructura cerrada de las utopías al estilo de Tomás Moro; son estudios polémicos con un fin político. Tampoco son genios literarios ni filosóficos. Esto, sin embargo, no impide que se les pueda considerar utopistas, según la comprensión del término que ofrece Fernando Ainsa, cuyo estudio seminal *La reconstrucción de la utopía*, fundamenta el concepto de utopía que usamos en nuestro estudio de la *Relação* y de la *Declaración*: es la obra que se emplea en este estudio para

⁸ *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox: Mending the Gap between Science and the Humanities*. (New York: Harmony Books, 2003) 22.

analizar los deseos expresados por los autores en sus documentos. “Para estar frente a un pensamiento utópico basta rastrear el cuestionamiento o la simple esperanza de un mundo mejor. Se puede afirmar así que un escritor puede ser utopista sin haber escrito ninguna utopía. Basta que el utopismo, la intención utópica, subyazca en el texto” (*Reconstrucción* 21). Las labores de Pombal y Cardiel, ocupados por asuntos tan mundanos como el comercio, la arquitectura y la política, tampoco impiden que sean utopistas; al contrario, su vida laboral ayuda a calificarlos de utopistas ya que “casi todos los utopistas, empezando por el propio Tomás Moro, estuvieron en contacto con los acontecimientos políticos, sociales y económicos de su tiempo y en función de ellos escribieron sus obras” (*Reconstrucción* 49).

No es de sorprenderse que estos dos documentos acerca de las utopías hayan surgido a causa del Tratado de Madrid. Según Ainsa, ese intercambio de terreno representa el enfoque más básico de las utopías dado que “El problema más importante de la utopía es, pues, la conquista de un espacio o territorio propio” (*Reconstrucción* 45). Desde el punto de vista de Cardiel, el Tratado de Madrid, también conocido como de la Permuta, echó a perder la conquista del lugar de las misiones ya comenzada por los misioneros y los guaraníes a partir de 1609. Los guaraníes con su sudor habían ganado el derecho a las estancias, yerbales, catedrales y pueblos que les pertenecían (*Declaración* 198). En cambio, según Pombal, el derecho ante todos los derechos lo tenía el rey. Por razones de estado, había que entregar los pueblos a los portugueses, y los vasallos tenían que obedecer.⁹ Sin embargo, para Pombal tal obediencia no destruía una utopía sino que facilitaba la fundación de una sociedad verdaderamente ideal: libre comercio si

⁹ El título de la obra de Kenneth Maxwell ofrece su conclusión acerca del ministro, *Pombal, Paradox of the Enlightenment*. (Cambridge: Cambridge UP, 1995). El autor comenta que en el caso de Pombal: “The Enlightenment, rationality, and progress have a very different meaning in this context from that to which we have grown accustomed. It is fundamentally the enhancement of state power we are speaking about, not the extension of individual freedoms” (160).

no de completa libertad personal para los indígenas dentro de una sociedad no dividida en dos, europea e indígena, sino unida por los lazos de la cultura y del idioma.¹⁰

Puede resultar difícil reconocer como utópica la intención del Marqués de Pombal dado que su método era maquiavélico. Pero resulta que confundir los conceptos de intención y de método no ayuda el proceso de profundizar en el estudio de las opiniones dieciochescas acerca de la sociedad adecuada para el indígena. Sin embargo, ya que la voz ‘utopía’ se ve asociada a menudo con la noción de ideales nobles, es necesario destacar que “lo ideal” cambia de época en época, de persona en persona. El ejemplo de la sociedad ideal por antonomasia tendría que ser la *Utopía* del 1516; la *Utopía* de Tomás Moro no es el primero de su género, sin embargo es la obra que le dio nombre. Entre los rasgos interesantes para el lector del siglo XXI se incluyen la eliminación de la propiedad privada, la ausencia de leyes excesivas, la fundación de una sociedad ideal sin mendigos ni hambre. Pero los lectores del siglo XXI pueden encontrar poco utópicos algunos elementos de la *Utopía* en sí. En la república insular hay esclavos, hay pena de muerte, hay requisito de salvoconducto para viajar de una ciudad a la otra dentro de la república. Tal falta de libertad desmiente la idea de la utopía ¿no?

No, dice C. S. Lewis,

There is no freedom of speech in Utopia. There is nothing liberal in Utopia.

From it, as from all other imaginary states, liberty is more successfully banished than the real world, even at its worst, allows. The very charm of these paper citizens is that they cannot in any way resist their author: every man is a dictator in his own book. It is not love of liberty that makes men write Utopias. ("A Play of Wit" 67)

¹⁰ A propósito, Northrop Frye en su estudio “Varieties of Literary Utopias” sugiere que “the utopia form flourishes when anarchy seems most a social threat”, en Frank E. Manuel, ed., *Utopias and Utopian Thought* (Boston: Houghton-Mifflin, 1966) 27.

Si no es un manifiesto a la libertad, ¿qué es la *Utopía*? De nuevo, C. S. Lewis, afirma que esta obra de Tomás Moro es “a holiday work, a spontaneous overflow of intellectual high spirits, a revel of debate, paradox, comedy and (above all) of invention, which starts many hares and kills none” (68). Si la libertad, pues, no define la utopía, entonces su banderín tendrá que ser la imaginación, la invención y el intelecto de quien se pone a juntar una crítica a la sociedad que conoce con una descripción de la sociedad que desea. En contraste con Moro, Pombal y Cardiel toman muy en serio las utopías que describen, pero no dejan de ser éstas sus sociedades más ansiadas.¹¹ Los dos autores comparten también el interés en la lengua y la función de la religión en la sociedad que forman; éstas son características esenciales de la sociedad imaginada moriana. Y, al comentar la República de Platón, Northrop Frye encuentra elementos que, por preocupantes que parezcan al lector del siglo XXI, describen muchos de los elementos de la sociedad que describe uno de nuestros autores.

Plato's state has in full measure the forbidding quality that we have noted as a characteristic of utopias. Surely most people today would see in its rigorous autocracy, its unscrupulous use of lies for propaganda, its ruthlessly censored art, and its subordination of all the creative and productive life of the state to a fanatical military caste, all the evils that we call totalitarian. ("Varieties of Literary Utopias" 33)

Y más adelante declara que para Moro y Platón “Utopia is the kind of model of justice and common sense which, once established in the mind, clarifies its standards and values” (36).

Ya borradas de la utopía esas otras ideas que suelen nublar el amplio significado del género, se facilita la expresión del propósito de buscar la utopía en cada documento. No se trata de

¹¹ Un estudioso, por lo menos, duda que Moro haya tomado en serio la *Utopía* que escribió. Victor N. Baptiste sugiere que después de leer un memorial secreto al rey, el futuro canciller inglés escribió su famosa obra para mofarse de las ideas insólitas del autor quien desarrollaba un plan para la protección de los indígenas del Nuevo Mundo. El autor de esas locuras imposibles firmó su memorando, Bartolomé de las Casas. *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia*. (Culver City, California: Labyrinthos, 1990.)

encontrar los elementos que hubieran llevado a los guaraníes a algún nivel de perfección ni se trata de emplear una alabanza de un plan heroico para probar ante un público escéptico la intención inocente que motivó las acciones de un autor u otro. Se trata, en cambio, de comprender como cada autor veía sus acciones y sus razones, como cada uno pudo defender sus propósitos ante su propia conciencia. No se considera aquí cómo se puede justificar los actos de uno u otro sino cómo cada uno pudo justificarse.

Aquí se estudiarán detenidamente los dos documentos para descubrir las sociedades imaginadas por estos dos autores. Teniendo en cuenta la naturaleza de la utopía como género estudiado por Fernando Ainsa, la estructura de cada utopía revelará lo que cada autor censura dentro de la sociedad europea. Así se encontrará el punto (o los puntos) de conflicto entre Pombal y Cardiel en cuanto a sus actitudes hacia los indígenas. Esta comparación entre los dos autores, con las actitudes de Voltaire de trasfondo, ofrece tres opiniones importantes y distintas dentro del ambiente intelectual del siglo XVIII.

Tanto la crítica al sistema misionero de la *Relação* como la respuesta a esa crítica de la *Declaración de la verdad* comparten unos elementos utópicos según una cuidadosa comprensión de lo que es una utopía. El territorio y la sociedad hecha o imaginada suelen, en las utopías clásicas, caracterizarse por ciertos rasgos importantes: la insularidad, la autarquía, la acronía, la planificación urbanística y la reglamentación. Las sociedades ideadas por los dos autores reflejan todos estos rasgos. Cuando se colocan las utopías en América, y las habitan de los naturales del lugar, los inventores europeos de las utopías exigen una “reducción de alteridad” de los indígenas, es decir, que cada autor quiere que los indígenas lleguen a parecerse más a los mejores ejemplos de la vida europea. Desean que vivan en pueblos, que lleven ropa, que

organicen el tiempo y el espacio a la europea, y que coman según la comprensión europea de lo que consta una dieta apropiada a los seres humanos.

Como se mostrará más adelante Cardiel y Pombal comparten mucho, pero se podría decir que Cardiel y Pombal están en costas opuestas no sólo por vivir en continentes distintos, sino por ser representantes de dos fuerzas que combaten entre sí durante el siglo XVIII. Pombal es la mano derecha de un monarca absolutista; Cardiel, en cambio, forma parte del ejército espiritual del Papa. Ambos parecen desear una vida próspera para sus súbditos, pero por su preparación y por las alianzas que han formado en la vida, no es de extrañar que proyecten utopías contradictorias en algunos puntos, más que nada en la cuestión de la separación versus la unión de la sociedad colonial.

Las misiones no dejan de ser interesantes para los estudiosos, para los lectores y hasta para los cineastas. Por parecer única la experiencia de las misiones jesuíticas, y por la resistencia de unos pocos indígenas a las fuerzas superiores de los ejércitos europeos, el episodio de la Guerra Guaranítica atrae la compasión de quienes abogan por los menos poderosos. En la película de Roland Joffé, *The Mission*, de 1986, un funcionario español se queja de que en los pueblos de indios se ve “contempt for property and lawful profit” y el oficial eclesiástico Altamirano expresa su comprensión de los deseos de las fuerzas que luchan para efectuar la permuta del Tratado de Madrid. Se empeñan en la destrucción del poder de la Iglesia. La trama central de la película es la protección de los naturales, indefensos, (así los presenta la película) ante la avaricia de los europeos seculares, especialmente los mamelucos, o esclavistas de São Paulo. Esta

lucha externa se proyecta a través del protagonista, Rodrigo Mendoza, un europeo que deja de ser esclavista para convertirse en misionero.¹²

No todos ven a los jesuitas y a los guaraníes como víctimas ante la avaricia de los europeos. Blas Garay, por ejemplo, siente rencor ante el papel de salvadores de los indígenas que toman los jesuitas. En su obra *Comunismo de las misiones* (1897), intenta negar la suficiencia de la obra misionera para pacificar al indio. Este autor declara la necesidad de los militares en la conquista cultural y geográfica de la región. Otros se han enfrentado con cuestiones similares acerca de las misiones de guaraníes y han analizado el trabajo misionero en gran detalle, concluyendo en parte que la vida misionera no logró preparar a los guaraníes para la asimilación económica inevitable (Whigham 183).

Otros estudios (Cunningham Graham, Caraman, Reiter) han tratado de comprender la obra creativa de los jesuitas entre los guaraníes como un experimento idealista, casi socialista, mucho anterior a los movimientos del último siglo con similares denominaciones. Éstos tienden a evaluar la eficacia de la obra misionera según la estimación que siente el autor de la política actual con la que compara las misiones. Por eso, los que ven en el socialismo un mundo ideal donde se fomenta la bondad natural del ser humano por medio del sistema político, destacan los elementos tranquilos y felices de las misiones. Enfatizan el hecho de que todo se proveía al indígena de los bienes comunes y para el bien común. Alaban la organización de los pueblos que permitió que los más débiles recibieran lo necesario y que los más capaces lo produjeran.

Otros autores, menos hechizados por los encantos de una sociedad comunitaria, encuentran la fuente de las actitudes poco acumulativas de los guaraníes en la política de los padres jesuitas. Todavía, dice Leopoldo Lugones en 1908, la cultura del indígena carece del

¹² El guión peca de presentar la historia de la época de una forma bastante comprimida, con algunos personajes que no existen y otros que jamás se pudieran haber conocido, pero acierta en ver en el conflicto una lucha entre las culturas indígenas y las europeas, tanto como entre las culturas religiosas y seculares.

concepto de que la acumulación de bienes es el comienzo de la riqueza (*El imperio jesuítico* 226). Los indios, a su parecer, carecen de una comprensión o deseo de participar en una economía capitalista. Lugones también asocia tal falta de comprensión con la falta de amor a la nación. “El patriotismo debía resultar algo baladí para aquella gente que nada poseía, siendo ése un sentimiento consecutivo a la propiedad” (179). Su noción de la influencia que tuvo el gobierno de los jesuitas en los guaraníes lo lleva a declarar acerca de las ruinas de las misiones, que “Hay allá miles de metros cúbicos de piedra cortada, que pueden dar material barato a muchos edificios” (220). Tampoco están preparados para la participación en la economía de la América europea y es por la errada y nociva organización de los jesuitas que no pueden contribuir a la productividad de la república. Hubo un experimento en la sociedad, en eso están de acuerdo todos estos autores, pero no hay veredicto fijo en cuanto a las lecciones de ese experimento. Puede que mientras más atractiva encuentre uno la idea de las misiones, se hace menos comprensible su destrucción.

En los casos antemencionados, los autores estudian las nociones europeas impuestas a los indígenas. En cambio en su recién publicado libro, *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata* (2003), Barbara Ganson aboga por una percepción nueva de los habitantes guaraníes de las misiones. Sugiere que muy lejos de ser víctimas o esclavos de los jesuitas, los naturales del lugar participaron en el gobierno y en el establecimiento de la administración de los pueblos. Además, Ganson afirma que colaboraron con la Compañía de Jesús en parte por el poder que ésta ejercía en la política colonial. Ganson emplea la noción de transculturación para enfatizar que los guaraníes escogieron entre las nuevas tecnologías y las nuevas ideas religiosas, sin descartar del todo sus costumbres prehispánicas. Adaptaron, por ejemplo, la escritura, empleándola para escribir en guaraní.

A pesar de ser éste un estudio de las utopías imaginadas por europeos para los guaraníes, se ve en ambos documentos la realidad de la existencia y la resistencia guaraní, descrita con gran habilidad por Ganson. Cardiel por medio de los muchos años que pasó entre los indígenas y Pombal por el testimonio de su hermano, quien viajó al Brasil para indagar en el gobierno de las misiones, reconocen que la nueva sociedad tendrá que tener en cuenta esta realidad. Es por eso que seleccioné una feliz locución del jesuita Cardiel como el título de esta tesis. En su descripción de la vida de los indígenas en las misiones, el sacerdote insiste en que los que no han estado en América, los que no han visto las misiones, no pueden comprender “las cosas de estotro mundo”. El ignaciano no intenta poner dudas en la posibilidad de emplear la imaginación para comprender y compadecer, sino que quiere enfatizar la gran diferencia entre la vida europea y la de los guaraníes. Claro “estotro mundo” se puede comprender como la realidad que enfrentan los dos autores y también como la potencialidad de sus sociedades imaginadas. Hace falta visitarlas para poder comprenderlas. Tanto Pombal como Cardiel como Voltaire (quien proporciona el trasfondo de las ideas *á la mode* en Europa en su época) hacen un esfuerzo para que el lector comprenda el otro mundo de invención suya cuando piensan en o defienden las premisas de las sociedades extraordinarias que sus mentes fundaban en la fecunda tierra de la América imaginada. Una cosa tan poco conocida, un mapa con tantos espacios dejados en blanco puede servir, claro, de lienzo a todos los pintores. Es así que América se hace la capital no de toda la experiencia universal sino la sede del deseo universal.

No se pretende sumar aquí el saldo final, ni proclamar quién tuvo razón, ni quién pudo mejor comprender la nueva realidad americana. Por concentrarse este estudio en los elementos utópicos de los documentos, sólo se examina el punto exacto donde se cruzan las espadas, o lo

que mayor peso literario tiene, las plumas. El comienzo de este estudio se encuentra en la idea que, como lo expresa Ganson,

One of [the Jesuits'] motives was clearly to help these indigenous people spiritually, physically, and materially. The Catholic missionaries were also inspired by the idea of converting all the Guaraní and creating prosperous and self-sufficient Christian communities. The Jesuits attempted to protect their Indian charges by speaking out against their abuse and illegal enslavement by settlers and encomenderos. The Jesuits also tried to relieve the Guaranies' suffering, cure their illnesses, and prevent the spread of diseases (183).

El trabajo misionero en general, las misiones de guaraníes y las leyes asociadas con el trato de los indígenas ofrecen un fuerte ejemplo del deseo de los reyes de Iberia de incluir a sus nuevos vasallos dentro de la comunidad política y religiosa occidental. Por arrogante que fuera hacer que los demás cambiaran su modo de vivir, sus creencias religiosas, su indumentaria y su alimento, esa decisión de hacer que el imperio comprendiera a gente de muchas razas parece mucho mejor desde el punto ético y moral que la exterminación efectuada por los norteamericanos y alabada por Domingo Faustino Sarmiento.¹³ Ambos autores aquí examinados dan por sentada la existencia de los indígenas como parte de la población de las colonias, como parte íntegra de la realidad de los reinos.

En el segundo capítulo de este estudio, se considera el ambiente político e imaginativo del siglo XVIII. Ya que el autor francés Voltaire es hoy día emblemático de la Ilustración y de

¹³ En su ensayo "El sistema colonial" (*Progreso Chile* 27 de septiembre de 1884,) Sarmiento escribe "Nada más justo que la conducta observada por los primeros colonizadores ingleses en el norte de América con respecto a los salvajes indígenas; allí no hubo conquista, sino ocupación del territorio, las más veces comprado a los habitantes; y sin embargo, el resultado ha sido que en menos de tres siglos han desaparecido más de doscientas naciones de indígenas, y que una sola de ellas ha mezclado su sangre con la de los europeos, siendo por tanto, en Norte América la condición de los indígenas muchos más desesperada, más oprimida, más afligente, que lo que ha sido en las colonias españolas." Claro está, el antiguo presidente de la Argentina no celebra la generosidad del sistema colonial español sino que la lamenta y le echa la culpa por los problemas de las repúblicas latinoamericanas.

las polémicas de esa época, se analiza aquí su popular novela *Candide* con un enfoque en los capítulos en que su protagonista recorre los lugares importantes de la discusión, Lisboa, Paraguay y Eldorado. Eldorado es una utopía y por lo tanto se examinan las ideas vigentes de la época acerca del comportamiento esperado de los indígenas. Luego en los capítulos tres y cuatro se analiza la vida de los dos autores, buscando las influencias más significativas.

En los capítulos cinco y seis estudiamos los dos documentos, primero para examinar su estructura y la relación entre los dos, y luego para ver lo que cada autor propone como la mejor situación colonial entre los indígenas. En la *Relação* la mayor parte de las características utópicas son una reflexión de la experiencia de Pombal en el servicio a su nación.

El jesuita José Cardiel, veterano de las misiones del cono sur, contesta la fuerte inculpación del ministro portugués con su *Declaración de la verdad*, y en el sexto capítulo la respuesta de Cardiel revela no sólo su defensa de la Compañía sino también su expresión de una sociedad que toma en cuenta la realidad de la vida en América y las preferencias de los indígenas. En ambos documentos se encuentran descritas sociedades con fuertes rasgos utópicos, según las características típicas de la utopía que examina Fernando Ainsa en *La reconstrucción de la utopía*.

Durante el estudio de los documentos de estos autores, veremos que cada uno maneja el género utópico para lograr un fin particular. Cada uno descubre por medio de la utopía, la naturaleza de la sociedad que considera ideal. Aquí yacen las sorpresas; dentro de estos textos se puede determinar cuán distantes son sus nociones filosóficas, tanto de un autor con relación a los otros, como de los lectores actuales.

La conclusión encontrada en el capítulo 7 recapitula el intersticio literario de las ideas europeas del siglo XVIII y considera la utilidad de indagar en las utopías. También se medita brevemente el destino de las utopías de estos dos autores.

CAPÍTULO 2

EL AMBIENTE IMAGINARIO Y POLÍTICO DEL SIGLO XVIII

El sentido con que América adviene al escenario de la historia de occidente consiste, pues, en ese su peculiar vacío original, que al mismo tiempo que la separa frente a los otros tres continentes, la explica en términos del devenir histórico en que ellos ya tienen un ser tradicional, puesto que aquel vacío es potencialidad en ese orden del ser.
Edmundo O'Gorman

El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio.
Leopoldo Zea

Son paralelos las fechas, los trabajos, y muchas de las actitudes de los dos autores cuyos documentos aquí se examinan. Ambos viven durante el siglo XVIII, los dos participan en el gobierno de pueblos, y también se aferran a la idea de la razón como una de las principales formas de mejorar al hombre. Los dos son católicos y los dos se permiten el curioso lujo de amenazar a sus antagonistas con la fuerza de la Inquisición. Estos dos autores aceptan la pauta de la vida europea agrícola y estable como modelo para los indígenas del Nuevo Mundo y se encuentran en una posición de suficiente poder y autoridad, por un tiempo, para hacer que algunos indígenas sigan este modelo de una vida "en policía", es decir, una vida organizada según los principios de la ley comunes entre los europeos. Pero ninguno de los dos quiere sólo copiar lo ya existente en la Península Ibérica para reproducirlo en el Nuevo Mundo. Ambos reconocen en la América la posibilidad de comenzar de nuevo, de erigir las estructuras en el nuevo continente que puedan sustituir a las instituciones agobiantes del viejo continente. Sus

vidas se hubieran mantenido paralelas y por ende, separadas, si no hubiera sido por el Tratado de Madrid de 1750 y la reacción de los indios guaraníes.

El primero de los autores, Sebastião José de Carvalho e Melo, conocido como el marqués de Pombal, no heredó ese título, sino que lo recibió por los servicios que rindió a su monarca, Dom José I, y a su nación, Portugal. Fue el marqués quien organizó y dirigió la reconstrucción de la capital portuguesa después del terremoto de 1755. Pombal es el autor de un documento que originalmente se publicó sin identificar a su escritor, *Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da Guerra que neles tem movido e sustentado contra os Exércitos Espanhóis e de Portugueses*, publicado en 1757. Además de criticar la administración de los jesuitas entre los guaraníes, Pombal sugiere directa e indirectamente otras posibilidades para la organización de la vida de los indígenas y para su integración en la sociedad de los europeos en la América.

El segundo, el padre jesuita y español, José Cardiel, contestó la *Relação* con su *Declaración de la verdad*, escrita en 1758, pero sin publicar hasta 1900. Como testigo presencial de la vida de los pueblos de guaraníes y de mucho de la Guerra Guaranítica, este misionero y capellán en los ejércitos guaraníes, pudo describir el ambiente, casi utópico para Cardiel y para algunos estudiosos, en que vivían los indios antes del Tratado de Madrid y la reacción de éstos a la permuta que cambió siete pueblos de indios y las vaquerías de otros pueblos por la ciudad de Colônia do Sacramento.

Otro autor del siglo XVIII, el francés Voltaire, considerado emblemático de la Ilustración, subraya la importancia de tres elementos importantes de esta tesis. En su novela más famosa, *Candide, Ou L'Optimisme*, su protagonista no sólo visita Lisboa durante la época de

Pombal y el Paraguay, sino que también para un tiempo en una utopía que su autor inventó para los indígenas. En efecto, cuando en 1759 Voltaire publicó *Candide*, pudo emplear la pirotécnica de su ingenio, su estilo literario, su escepticismo y su razón para revelar y quizás destruir la filosofía de G. W. Leibniz y de Alexander Pope.¹ Al leer la novela el lector pasa por el mundo de mediados del siglo XVIII, el ambiente intelectual de Pombal y Cardiel, viendo los estragos en la vida contemporánea que socavan el optimismo de su protagonista. Voltaire pinta los horrores inventados por el hombre: la Inquisición, la injusticia del sistema aristocrático, la esclavitud, la prostitución; incluye también los grandes horrores naturales de su época: la plaga, el terremoto y el subsiguiente maremoto de Lisboa. A pesar de que este personaje ingenuo se encuentra con algunos seres verdaderamente caritativos como el Anabaptista, cada nueva escena le empuja a Candide a enfrentarse con hechos que le niegan la posibilidad de vivir convencido de que éste es el mejor de todos los mundos posibles.

Los autores cuyos documentos forman la materia de estudio de esta tesis aparecen en la novela *Candide*, no por medio de sus nombres y personalidades sino por su participación en los hechos verídicos que forman el ambiente histórico de los capítulos 6 y 14: “Comment on fit un bel auto-da-fé pour empêcher les tremblements de terre, et comment Candide fut fessé” (190-191) y “Comment Candide et Cacambo furent reçus chez les jésuites du Paraguai” (206-209). El ambiente, la polémica y las obras de estos dos autores merecían cierta consideración por parte del filósofo sonriente. El rápido trato que les da Voltaire no permite un desarrollo completo del debate y de la guerra que surgió a causa del Tratado de Límites, también conocido como el

¹ Haydn Mason sugiere que Voltaire no quería criticar Inglaterra ya que admiraba los logros de ese país, al igual que Pombal. Por eso, a pesar de percibir versiones risibles de la filosofía del optimismo tanto en la poesía de Alexander Pope como en la filosofía de Leibniz, optó por colocar el origen de su protagonista ingenuo en Alemania. Mason ofrece el ejemplo de la poesía de Pope: “All Nature is but Art, unknown to thee;/All Chance Direction which thou canst not see;/All Discord, Harmony not understood;/All partial Evil, universal Good: And, spite of Pride, in erring Reason’s spite,/One truth is clear, ‘Whatever is, is RIGHT’” . En cambio Leibniz le ofreció “sufficient reason” y

Tratado de Madrid. Sin embargo, esta novela tan bien conocida y las imágenes presentadas en ella pueden servir de trasfondo a las vidas y el ambiente filosófico del siglo de los dos autores y por eso se incluyen en esta obra.²

En los capítulos 5 y 6 de *Candide*, Voltaire hace que su protagonista, naufragado, visite Lisboa en el momento del terremoto de 1755.³ Después de ayudar a los sobrevivientes, Candide y su profesor cenan con unos portugueses, y mientras comen, el profesor Pangloss los consuela con las noticias de que éste es el mejor de todos los mundos. Un inquisidor entra en la conversación y toma preso a Candide y a Pangloss. Se decide quemar a los dos juntos con algunos otros criminales, entre ellos dos portugueses que rehusan comer manteca. La causa de este *auto-da-fé*, además de la “herejía” del profesor y la decisión alimenticia de los dos portugueses, es la decisión de la Universidad de Coimbra (instituto jesuita donde estudió Pombal) que la hoguera era la mejor forma de evitar la destrucción total de la ciudad. La superficie sofisticada del lugar y de los procedimientos (hay música y procesión) chocan con la barbarie de lo que se lleva a cabo. No es sólo el horror del castigo ni la tonta razón que se da para celebrar este *auto-da-fé* que sorprende al lector sino que Voltaire también señala con la pluma otros defectos de la sociedad portuguesa. El ataque a los posibles judíos que sólo pecan en su dieta se junta a un control de ideas tan severo que hay que eliminar a los que opinan y a los

“the best of all possible worlds”. Haydn Mason., *Candide: Optimism Demolished*. (New York: Twayne; Toronto: Maxwell Macmillan Canada, 1992) 6-7.

²Es de interés señalar la naturaleza cambiante de las opiniones de los *philosophes* acerca de los jesuitas de las misiones de guaraníes si no de los indios mismos. Germán Arciniegas en *El continente de siete colores: Historia de la cultura en América Latinas* comenta: “Por causa de un litigio de fronteras entre el Brasil y las colonias españolas, en que los jesuitas aparecen como responsables de una guerra, los celos políticos que ya suscitaban sus actividades, y la mala voluntad que les tenían las demás órdenes, producen como resultado la expulsión de la Compañía. Con esto se precipita el cambio de opinión, cambio que puede verse en los propios artículos de la Enciclopedia, unos escritos antes de estos hechos, y otros después. En los que se escribieron antes, todo es de color de rosa. En los posteriores, la Compañía se pinta con negras tintas....Voltaire torna a la idea original de Montaigne: la barbarie no está en los indios: está en los jesuitas europeos. Todavía, la esperanza del buen salvaje queda intacta” . (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965) 302-303.

³ Los números de páginas aquí citadas hacen referencia de la versión *Romans et contes*. ed. René Pomeau. (Paris: Garnier-Flammarion, 1966).

que los escuchan. Voltaire logra hacer de lo abrumador algo risible. Candide y su profesor morirán "l'un pour avoir parlé, et l'autre pour avoir écouté avec un air d'approbation" (190).

En los capítulos 14 y 15 del viaje del filósofo ingenuo, Voltaire critica a la Sociedad de Jesús por medio de la descripción que Cacambo le da a Candide. Los jesuitas, dice, tienen poder, influencia en las cortes, plata e interés en "l'exercice à la bulgare". El sirviente también se dirige a algunos puntos específicos de la situación en las misiones de guaraníes. El francés coloca en cómica yuxtaposición la naturaleza religiosa y militar de la Compañía. Candide y su sirviente tienen que esperar al Padre Provincial porque, después de decir misa, el cura tuvo que salir a revisar las tropas. El hermano de Cunégonde recuenta en breve la historia de su participación en ambas facetas de la orden, "Je fus honoré, en arrivant, du sous-diaconat et d'une lieutenance; je suis aujourd'hui colonel et prêtre" (209). Y por si las imágenes no fueran suficientes, el nuevo coronel-padre concluye, "Nous recevons vigoureusement les troupes du roi d'Espagne; je vous répons qu'elles seront excommuniées et battues" (209-10). En pocas palabras Voltaire explica un punto de vista importante acerca de los ignacianos: tienen tanto poder que pueden con impunidad ser los íntimos de reyes y también comportarse como sus enemigos. No hay quien pueda estar en su contra ni en lo secolar ni en lo temporal. Es Cacambo que lo expresa con humor ácido basado en un curioso paralelo, "Pour moi, je ne vois rien de si divin que Los Padres, qui font ici la guerre au roi d'Espagne et au roi de Portugal, et qui en Europe confessent ces rois; qui tuent ici des Espagnols, et qui à Madrid les envoient au ciel" (207). Confesar a los reyes y luchar en su contra; matarlos y enviarlos al cielo también.

Y es una guerra la que hacen "Los Padres", como los denomina Voltaire, una guerra de un reino a otro. Cuando Cacambo guía a Candide hacia Paraguay, el criado le describe el lugar y su gobierno. "Los Padres y ont tout, et les peuples rien" (207). Hace referencia del "royaume" y

del gobierno de Los Padres además de tildarlos de soberanos. El hermano de Cunégonde los llama “Les souverains du Paraguai” (209) cuando explica que él recibió su posición preferida a causa de *no* ser español.

Uno de los dos autores históricos en cuya experiencia basa Voltaire su ficción es el Marqués de Pombal que dirigió la reconstrucción no tan sólo de la ciudad de Lisboa, sino de las estructuras económicas, gubernamentales y educacionales de la sociedad portuguesa. El otro, el misionero jesuita, José Cardiel, pasó casi la mitad de su vida en las misiones de Sudamérica. Las vidas y obras de los dos hombres se conservan distantes las unas de las otras hasta la ejecución del Tratado de Límites cuando estallaron batallas en el momento de tratar de lograr el intercambio de siete pueblos de guaraníes, San Borja, San Nicolás, San Luis Gonzaga, San Miguel Arcángel, San Lorenzo, San Juan Bautista y San Ángel por la Colônia do Sacramento. Los indios de las misiones lucharon en contra de los oficiales encargados de hacer las demarcaciones y en la forma en que las tilda Pombal, las "mutuas entregas" (8). Pombal escribió su *Relação* (1757) acusando a los jesuitas de haber causado la sublevación; Cardiel le contestó con la *Declaración de la verdad* (1758), criticando los términos del Tratado, pero también negando que los jesuitas hubieran apoyado la rebelión.

En el capítulo 10 de *Candide* Voltaire incluye una mención de los jesuitas y de sus indios excitados a la rebelión en contra de Portugal y España. El protagonista viaja a Cádiz donde

On y équipait une flotte, et on y assemblait des troupes pour mettre á la raison les révérends pères jésuites du Paraguai, qu'on accusait d'avoir fait révolter une de leurs hordes contres les rois d'Espagne et de Portugal, auprès de la ville du St. Sacrement.

(197)

La imagen de más de mil indios muertos ('leurs hordes') en la lucha en contra de los ejércitos de dos grandes poderes europeos reclama explicación, y por medio del relato en verso de Basílio da Gama, *O Uruguay*, y de la película de Roland Joffé *The Mission*, entre otros, aun hoy se sigue tratando de encontrar el significado de aquella tristísima realidad. Ya que su base histórica queda tan lejos del siglo XXI, la conexión Voltaire y *Candide* puede servir de piedra de toque. Sin embargo, tampoco se quiere sugerir que Voltaire sirva de regla ante la cual debamos medir a los otros autores, sus actitudes y sus utopías. Es un tercer punto en el espacio alrededor de la Guerra Guaranítica, un tercer punto de vista, una tercera forma de comprender desde adentro el ambiente intelectual europeo de ese siglo. Por caricaturesca que sea el trato que Voltaire da a Portugal, a la Inquisición, a los jesuitas y a la vida de los indígenas, el interés que el autor francés muestra en estos temas sugiere que inspiraban por lo menos conversación aun fuera de América y fuera de la península ibérica.

No sólo las misiones, sino toda América, tanto en su realidad como en su potencialidad, figura en las ideas del Siglo XVIII. Leopoldo Zea describe una importante noción de la época.

La imaginación del europeo colocó en estas tierras ciudades fantásticas, diseñadas conforme al *ideal de un solo ingeniero*. Legislaciones, Estados, costumbres y religiones ideales fueron colocados en este Continente; todo a la medida de sus no menos fantásticos moradores. América no era otra cosa que el ideal de Europa. En ella se veía lo que el europeo quería que fuese Europa. Fue el modelo conforme al cual había que rehacer al mundo occidental. (énfasis mío) (Zea IV)

Por lo menos dos de los capítulos de *Candide* no hacen referencia de los hechos verídicos de su época, sino que brindan un ejemplo del ambiente imaginario del siglo XVIII al que hace referencia Zea: los capítulos 17 y 18, "Arrivée de Candide et de son valet au pays d'Eldorado, et

ce qu'ils y virent" y "Ce qu'ils virent dans le pays d'Eldorado". Es decir, además de expresar su punto de vista acerca de los acontecimientos del día dentro del campo de la política, Voltaire también ofrece su experimento en un género que no dejó de tener importancia durante la Ilustración: la utopía. Pinta lo que le hubiera gustado que encontraran sus personajes. Es así que el francés puede hacer ese juego de palabras que aparece en español como en francés al igual que en portugués: "la historia", "l'histoire" o "a história" como vocablo en los tres idiomas no puede dejar de tener los dos significados: una narrativa de hechos ocurridos en el pasado y un cuento.

Una parte del empleo de la razón es imaginar sociedades mejores, según el "ideal de un solo ingeniero" como lo expresa Zea. Voltaire coloca su utopía en un lugar escondido de América, pues esta parte del Nuevo Mundo, por estar rodeada de montañas casi imposibles de escalar, ha escapado la influencia nociva de los europeos. Sus habitantes son parientes de los incas; son los que permanecieron en su lugar cuando los otros fueron a los Andes a conquistar otro reino. Este reino casi inaccesible se llama Eldorado, y de hecho, los primeros niños que ven Candide y Cacambo están jugando con oro y joyas preciosas que dejan en el suelo cuando el maestro los llama a entrar en la clase a estudiar. Ya que los habitantes observan las leyes de hospitalidad, los dos viajeros aprenden rápidamente que en Eldorado se come bien:

On servit quatre potages garnis chacun de deux perroquets, un contour bouilli qui pesait deux cents livres, deux singes rôtis d'un goût excellent, trois cents colibris dans un plat, et six cents oiseaux-mouches dans un autre, des ragoûts exquis, des pâtisseries délicieuses; le tout dans des plats d'une espèce de cristal de roche. Les garçons et les filles de l'hôtellerie versaient plusieurs liquides faites de canne de sucre. (216)

Tal menú revela más que la preferencia de su autor por carne y alcohol frente a las hortalizas y frutas. Aunque la lista abarca gran variedad de animales del Nuevo Mundo, Voltaire

no hace mención de las dos legumbres básicas de los incas: las papas y el maíz. Ambas legumbres producen muchas más calorías por hectárea que el trigo u otros granos europeos,⁴ y se conocían en Europa. Esta falta de comidas típicas de la región sugiere que, entre los juicios que hizo Voltaire acerca de la vida ideal y los cambios necesarios para hacer llegar a los indígenas a su utopía, éste retenía una idea conservadora acerca de la comida adecuada para los seres humanos.

La importancia de la comida como método para evaluar el nivel cultural de las gentes entró en la discusión del estatus de los indígenas casi dos siglos antes. Al considerar la cuestión de si los habitantes originales del Nuevo Mundo fueron esclavos naturales o no, el profesor salmantino, Francisco de Vitoria considera las pruebas encontradas en el alimento. Anthony Pagden en *The Fall of Natural Man* explica el razonamiento de Vitoria:

But there is a sense in which any diet based on foods other than cooked meats is not unnatural but certainly inappropriate, for cooked meat is the proper fare of those people who live what Vitoria in *De temperantia* called a ‘refined and complex way of life’. Primitive men, those who live in the ‘age of the natural law’, eat only ‘what the earth produces’, a category of food which, since it exists on a level of the natural scale lower than the animal, is only appropriate for those who live ‘a simple life’. Such a life was proper—there is even some reason to believe that it may have been a blessed one—before the Flood, but it is no longer so. (Pagden 88)

⁴ Comenta Jack Weatherford “For its first two centuries in Europe, the potato was little more than a curiosity grown in herbal gardens around monasteries and universities and eaten by the upper and middle classes as a novelty food; the masses steadfastly ignored the interloper. Not until the second half of the eighteenth century did the potato finally take root in fields of northern Europe. The peasants grudgingly accepted it only after their rulers forced them to plant it. Frederick the Great in Prussia, Catherine the Great in Russia, and similarly enlightened monarchs forced the peasant to grow potatoes or starve following a series of eighteenth century famines, epidemics, and wars”. *Indian Givers*. (New York: Ballantine Books, 1988) 66.

En la utopía de Voltaire los indígenas comen del menú americano, pero sólo seleccionan las cosas y las formas de cocinar que el europeo considera adecuadas. El francés eliminó de la dieta autóctona aquellos elementos que pusieran en duda el nivel de civilización de los doradienses. No beben chicha, no comen insectos, ni carne cruda, ni mandioca, ni papas, ni maíz, aunque se sabía que los habitantes de América tenían esas costumbres.

Al hablar con un sabio de 172 años de edad, Candide y Cacambo ven que en Eldorado se vive bien también. Después de conocer lo que había pasado en el Perú a sus familiares, los habitantes del reino decidieron nunca más salir de su país y

comme nous sommes entourés des rochers inabordables et de précipices, nous avons toujours été jusqu'à présent á la abri de la rapacité des nations de l'Europe, qui ont une fureur inconcevable pour les cailloux et pour la fange de notre terre, et qui, pour en avoir, nous tueraient tous jusqu'au dernier. (217-18)

Candide pregunta al sabio por la religión. El viejo le contesta "Est-ce qu'il peut y avoir deux religions? [...] Nous avons, je crois, la religion de tout le monde; nous adorons Dieu du soir jusqu'au matin" (218). Cuando Candide quiere saber de los sacerdotes del lugar, el sabio le dice, "Mes amis, nous sommes tous prêtres; le roi et tous les chefs de famille chantent des cantiques d'actions de grâces solennellement tous les matins, et cinq ou six mille musiciens les accompagnent" (218). Candide apenas lo puede creer, y le dice, "Quoi! Vous n'avez point de moines qui enseignent, qui disputant, qui gouvernement, qui cabalent, et qui font brûler les gens que no sont pas de leur avis?" (218). Pero, ya que el sabio no puede comprender bien la palabra *moine* o monje, la conversación cambia a otros temas.

Eldorado en efecto se marca por toda la "serie de constantes" que enumera Fernando Ainsa como "caracteres del género utópico clásico": la insularidad, la autarquía, la acronía, la

planificación urbanística y la reglamentación (*Reconstrucción* 22-25). Los dos viajeros se encuentran en el reino escondido por azar pero les es difícil salir de Eldorado a causa de su situación geográfica. Ya que los únicos europeos que han entrado en el reino son Candide y Cacambo, sus habitantes han podido conservar su independencia. Por haber rechazado la tarea histórica de sus parientes, los Incas, y por haber tomado la decisión todos juntos de jamás salir de su reino, los doradienses han salido del flujo de la historia. Nunca se vuelve a saber de Eldorado. Es como si se conservaran siempre igual. Voltaire describe la riqueza y el buen gusto de los pueblos menos ricos del lugar donde la primera casa del pueblo "était bâtie comme un palais d'Europe" (216). Candide y el anciano pasan mucho tiempo hablando, por medio de Cacambo, el sirviente-intérprete, de las costumbres del lugar, aunque Voltaire sólo incluye los detalles acerca del culto de adoración a Dios. Cada mañana todos los habitantes del lugar cantan himnos a la Divinidad.

Voltaire incluye las implícitas críticas a su propia sociedad que esperamos ver en las utopías. Hace que su personaje se quede admirado de la falta de monjes y de que los curas no participan en el gobierno, ni están encargados de una Inquisición, ni hay polémicas acerca de la naturaleza de la religión ni de Dios. Hace destacar el hecho de que no hay que mostrarse sumiso ante el monarca, sino que el rey se comporta cortésmente con su visita. Incluye en su utopía un sistema de posadas mantenidas por el gobierno para facilitar el comercio dentro del reino. Y los indios, porque son indios quienes habitan Eldorado, los indios se comportan con la elegancia y la urbanidad del europeo más educado y afable. En ese lugar es como si la razón y el buen gusto gobernarán.

La utopía de Voltaire se parece en algunos otros puntos importantes a la *Utopía* de Tomás Moro. El canciller y jurista inglés establece su sociedad en una isla americana

conquistada por Utopo, donde todos hablan el mismo idioma, donde el único grano que se cultiva es el trigo, y donde, pese a la abundancia de ritos, ningún habitante es cristiano. Aunque estos dos puntos no entran en la lista de características de la utopía clásica que presenta Ainsa, los tres temas, el idioma, la comida y la religión, aparecen en las utopías de los documentos que aquí se estudian. La cuestión lingüística en sí es uno de los puntos importantes de la polémica; la cuestión alimenticia sirve de representación del deseo de los utopistas de reformar a los indígenas según la imagen del europeo, y el poder de los religiosos es quizás la base de las dificultades entre Pombal y la Compañía. Las primeras dos ideas caben dentro de lo que Ainsa llama "la reducción de la alteridad". La tercera permite que el utopista critique la sociedad de su día.

Estas otras dos utopías, las de Cardiel y Pombal, también se colocan en América. Y, en efecto, además del lugar en el que se debe colocar una sociedad ideal, los tres autores comparten algunas ideas importantes. Por muy diferentes que fueran, son todos hombres europeos del siglo XVIII y los tres aceptan la meta de transmutar la sociedad indígena para que siga la pauta de la vida agrícola al estilo europeo, sea dentro o lejos de la sociedad colonial en sí. Voltaire, por ejemplo, en lugar de alabar una arquitectura indígena, establece su ideal cuando escribe "était bâtie comme un palais d'Europe"(216). Aunque conserva a los indígenas idealizados lejos de las naciones europeas, sigue midiéndolos según lo que los europeos han logrado. Aún si hace falta separarlos de los europeos para protegerlos de la rapacidad de aquéllos, el indio en su civilización ideal, vivirá una vida a la europea, con todos los beneficios que esa sociedad les brinda. Aquí entramos en el segundo juicio aceptado por los tres, la cultura europea es superior a la de los indios (guaraníes o no), no sólo por haber conquistado a los habitantes del continente americano sino también por sus rasgos culturales. Entre estas características superiores se

pueden incluir todo lo que el europeo le enseña (o intenta hacer adoptar) al indígena: el cristianismo o, en el caso de Voltaire el monoteísmo, el idioma, la ropa, el comercio y la acumulación de bienes, vivir en policía, la división de los días, etc. Según lo explica Zea, el indígena americano es, para los europeos, el perfecto objeto de tal enseñanza.

El Continente Americano y sus hombres son vistos como blanda materia, la materia de todas las fantasías. El hombre de América es 'el buen salvaje', el hombre natural, el hombre bueno por naturaleza. Esto es, la nada por excelencia para la historia... Mirando en esta forma al americano el europeo se proyectaba a sí mismo, reflejaba su imaginación, su fantasía. (IV)

Por muy importante que sean “todas las fantasías” de los europeos, esa imaginación es también fecunda dentro del ambiente de América. Parte de la razón de escribir *La reconstrucción de la utopía*, dice Ainsa, es subrayar “la función que la utopía ha cumplido como motor de la historia de América Latina” (14).

Ya hemos visto que Voltaire acepta la superioridad de lo europeo en cuanto a la planificación urbanística o por lo menos en la arquitectura, y Voltaire también admite la superioridad de lo europeo en otros aspectos de la vida. Si Voltaire deja de incluir los alimentos autóctonos en la descripción de Eldorado (expresando así un juicio implícito), también los critica más directamente en su descripción de la vida de las misiones. En su capítulo catorce "Comment Candide et Cacambo furent reçus chez les jésuites du Paraguai" describe

Un excellent déjeuner était préparé dans des vases d'or; et tandis que les Paragouins mangèrent du maïs dans les écuelles de bois, en plein champ, á l'ardeur du soleil, le révérend père commandant entra dans la feuillée. (208)

Voltaire critica no sólo la riqueza y el lujo de los jesuitas en comparación con los de los indios, sino que también censura el hecho de que los indios siguen comiendo dónde, cómo y lo qué siempre habían comido. Los jesuitas, por lo tanto, no habían hecho lo que se suponía que tenían que hacer en las misiones, también conocidas como las reducciones. La feliz locución de Ainsa, la "reducción de su alteridad" se puede emplear para comprender la reacción de los tres autores ante los habitantes del Nuevo Mundo, los que habitan el lugar donde se quiere colocar la utopía. Para llevar a cabo esta reducción "se subestima al clasificar la realidad, se la margina y se la convierte para mejor incorporarla al sistema imperante" (*Reconstrucción*, 103). Los misioneros de las reducciones trataron de reducir la extensión geográfica en la que vivían los guaraníes. En las utopías que veremos, los autores también trazaron los límites de la cultura europea y decidieron contener a los indígenas dentro de ellos.

Cada autor encuentra unos puntos en común con los otros dos, y muchos en que no concuerdan. Voltaire y Pombal, por ejemplo, ven en la Compañía una fuerza en contra del libre intercambio de ideas, un impedimento a la reforma de la educación y otra prueba del poder del Papa en lo seglar. La imagen que presenta Voltaire en su novela *Candide*, un jesuita montado a caballo con una espada en la mano, le hubiera sido bastante grata al ministro de Dom José I. Los dos censuran la Inquisición, aunque Pombal la emplea para sus fines políticos y culturales. Además el francés y el portugués rechazan por completo la noción del terremoto de Lisboa del 1755 como otra cosa que una trágica obra de la naturaleza. En cambio, en su conclusión a la *Declaración de la verdad*, Cardiel insiste en identificar un propósito espiritual en esa catástrofe y le amenaza a Pombal con el poder de la Inquisición por opinar diferente (477-82). Sin embargo, son el francés y el español que se acercan más en cuestiones de la mejor forma de proteger a los indígenas. La insularidad de sus dos utopías es a base de una separación por razas, apoyada por

cierta distancia geográfica o lingüística. Cardiel y Pombal también tienen su momento de concordancia: los dos aceptan la utilidad de la evangelización como parte de un proceso para conseguir que los indios vivan políticamente. Reconocen una interdependencia entre los valores culturales aceptados por los europeos y el papel que tiene el cristianismo católico en ordenar, aceptar y defender esos valores.

Existe siempre un elemento de dualidad en la utopía, según Ainsa (32). El utopista crea otra realidad potencial que es una crítica implícita de la realidad del presente. Pombal y Cardiel ven diferentes soluciones a las dificultades de la realidad presente y es por eso que imaginan utopías distintas. Este contraste de utopías tiene lugar y responde a una situación histórica muy específica. Gran parte de esta situación histórica hace hincapié en el tema de la Iglesia católica romana como institución poderosa que ejerce influencia tanto en lo temporal como en lo espiritual. Los dos autores ibéricos dan por sentada la presencia de la religión, fe y creencia católicas. Se oponen el uno al otro cuando se trata del poder secular de la Iglesia y de su relativa posición de importancia ante la soberanía de las autoridades civiles. Pombal, por lo tanto, se queja del abuso del poder del clero, pero acepta la utilidad de la religión como parte del proceso de civilizar a los guaraníes. Cardiel pretende demostrar que cualquier similitud que exista entre la sociedad europea y la indígena surgió de la influencia de los padres.

En cambio, Voltaire rechaza el cristianismo.⁵ El culto doradiense se basa en la adoración a un dios anónimo que no se molesta por meter las narices en los asuntos de sus creaciones humanas. En Eldorado no hay sacerdotes; el viejo sabio le dice a Candide, “nous sommes tous

⁵ En su ensayo “Voltaire’s Religion” René Pomeau explica las creencias religiosas del filósofo francés: “he saw in the Christian religion only his two enemies, a sanguinary God and priest” (141) y más adelante, “He expects Frederick II to destroy Christianity and to impose on Europe a ‘pure’ religion, that deism which Voltaire has framed for his personal use. [...] Voltaire . . . means to substitute for the Christian Divinity a God too pure to have anything human about Him. . . when he denies that the Supreme Being kept providential watch over the destinies of the Jews and the Church, when he would have it that Jesus was a man and only a man, he attacks the very citadel of

prêtres” (218). Sin los curas no hay quien dicte las acciones de la gente ni queme a los herejes. Tampoco hay quien prohíba los libros de autores como Voltaire. Eldorado no tiene necesidad de cortes ni de cárceles por la absoluta ausencia de pleitos y crímenes. El palacio de ciencias capta la imaginación de Candide y, al parecer, de Voltaire, quien puede colocar allí el futuro uso de la razón, cosa difícil en las utopías donde todo es perfecto y no hace falta resolver los problemas políticos.

Si hay similitudes entre los tres autores, es porque los tres vivieron y escribieron en el mismo siglo, y porque los tres hacen caso de los acontecimientos de la misma década. Los tres autores escribieron los documentos importantes en este estudio entre 1757 y 1759. El primero de los dos documentos aquí estudiados, la *Relação*, se publicó en el 1757, siete años después de que se firmara el Tratado de Madrid. Muchos españoles reconocieron que los términos del Tratado, que existía para terminar con las disputas acerca de la interpretación del Tratado de Tordesillas, iban a perjudicar los intereses españoles. El intercambio de la Cólônia do Sacramento por las siete misiones y las estancias y los yerbales de otros pueblos no representaba una permuta justa, a pesar de que para la administración española controlar la Cólônia representaba la mejor forma de controlar o eliminar el perjudicial contrabando que pasaba por sus muelles. Además, aunque pocos prestaron atención en este detalle, el Tratado de Madrid dañó los intereses de los 30,000 guaraníes habitantes de los siete pueblos y también de los habitantes de los otros pueblos cuyas estancias yacían en la Banda Oriental. Todo este territorio iba a manos de los portugueses. Pero a pesar de esos inconvenientes el rey español Fernando VI aceptó el Tratado, en parte por la influencia de su reina portuguesa, doña Bárbara de Bragança.

Lo muy dañino que resultaron ser los términos del Tratado a los intereses españoles se puede entrever en el hecho de que el próximo rey, Carlos III, al subir al trono rescindió el Tratado.

Pero mucho antes de que Carlos III obtuviera el gobierno español, algunos vasallos españoles protestaron el Tratado. Entre ellos, los guaraníes de los siete pueblos que iban a pasar a formar parte del terreno portugués se quejaban del traslado de sus pueblos y estancias a sus viejos enemigos, los portugueses. La reacción de los indígenas se basó, pues, no sólo en los detalles del Tratado, sino que respondía a unos dos siglos de encuentros entre las dos etnias.

En los primeros encuentros entre europeos y guaraníes en el siglo XVI, mucho antes de la llegada de los jesuitas, los indígenas habían aceptado a los primeros colonizadores españoles como familia y aliados militares, y desde luego muchos de los españoles tuvieron hijos con las indias y así llegaron a formar parte de las familias guaraníes, con todos los derechos que esa cultura les otorgaba a los cuñados y yernos. Según Barbara Ganson:

Initially defeated in battle, the Cario-Guaraní acted more amicably toward the Spaniards because of the benefits they could expect to derive from the association. In exchange for metal hardware and assistance in defeating the nomadic Chaco Indians, the Cario-Guaraní offered the Spanish food and labor, as well as their wives and daughters, not only as concubines or even wives but also as agricultural laborers. (24)

A diferencia de los maya, inca y azteca, los guaraníes no habían desarrollado una cultura jerárquica con jefes cuyo poder se extendiera a un territorio grande. Por lo tanto los españoles no pudieron llevar a cabo una conquista de toda una región de una vez. Los caciques que gobernaban solían ejercer un mando algo débil y no había garantías de que una vez identificada la familia de los jefes que el próximo líder iba a surgir del mismo linaje. Tampoco conocían los guaraníes una clase social religiosa. Existían chamanes pero fuera de momentos de crisis, como

rebeliones en contra de los colonos, los chamanes curaban enfermedades, hacían maravillas (Service 16-17), y guardaban las tradiciones orales (Ganson 19). Los primeros misioneros los solían describir como “gente sin fe” (Clastres 7).

La agricultura de los guaraníes explica la movilidad de su sociedad. Cultivaban mandioca, maíz, batatas, habichuelas, cacahuates y calabazas en campos que no abonaron ni regaron. Por lo tanto había que cambiar de lugar cada tres a cinco años para encontrar nuevos campos que remplazaran los ya desgastados. La mayor parte de la proteína incluida en la dieta venía de la caza y de la pesca.⁶ Molían los granos con madera y guardaban la *caguí* (cerveza de maíz) que bebían en barro cocido. Hacían canastas y urdían telas de algodón (Service 15). Los europeos que lo habían aprendido alababan el idioma de los tupí-guaraní por elegante y expresivo. En su idioma los guaraníes se denominaban *abá* (hombres) o *ñade ore* (todos nosotros); en su idioma la palabra *guaraní* (guerrero) no se empleaba para la etnia (Ganson 18).

Determinar las creencias que cualquier grupo indígena tenían antes de la conquista se complica por su costumbre de elegir elementos de otras creencias para incorporarlos en su conjunto de creencias y costumbres. En un interesante estudio, Hélène Clastres indaga en las creencias de los tupí-guaraní para poder llegar a una conclusión acerca del significado de la Tierra Sin Mal, es decir, el significado que los indígenas le daban antes de la Conquista. Clastres declara que al comienzo del esfuerzo misionero de los jesuitas entre los tupí en la cuenca del Amazonas y los guaraní en el Guayrá, los misioneros buscaban en vano una prueba de religión entre los indígenas. De hecho, algunos de los misioneros los consideraban gente sin religión. Sin embargo, los naturales tenían una mitología en la que contaban con antecedentes que sobrevivieron un diluvio: una mujer embarazada y su hermano. La mujer dio a luz a gemelos

llamados Tupí y Guaraní. (El incesto practicado por los indígenas tenía su justificación en este mito, dado que los dos hermanos eran los únicos seres humanos después de la inundación.)⁷ Contaban la historia de un héroe Sommay de quien habían aprendido los elementos de su cultura. Escondían los rasgos de un culto a los huesos de algunos antepasados y también a los de algunos chamanes poderosos. Los tupí-guaraníes pusieron nombres a algunas de las fuerzas naturales, como Tupä, el responsable del trueno, y Monan, un espíritu creador, pero los indígenas no se preocupaban por rendir culto a estos inmortales ni apaciguarlos. No erigieron templos ni altares donde adorar esas fuerzas; no esculpían ídolos que las representaran. Clastres caracteriza las creencias de los tupí-guaraníes como una “religión atea”, un sistema de creencias sin una base de teología.

Por una parte los jesuitas celebraban el hecho de que los indígenas no tenían un dogma que los padres tuvieran que extirpar, pero por otra, a causa de la ausencia de teología, les costó a los tupí-guaraní comprender el mensaje religioso de los jesuitas. Por lo tanto, los sacerdotes seleccionaron palabras e ideas dentro del sistema filosófico de los tupí-guaraní y las empleaban para presentar una imagen autóctona semejante a la idea religiosa que querían comunicar. Se sigue discutiendo el nivel de éxito que pudieron lograr con tal estratagema.

La llegada de los primeros españoles a la región no abrió la puerta a una inundación de forasteros en el lugar. Ya que no había oro ni esperanza de encontrar otro tesoro que atrajera a más españoles a la región de Asunción, creció el número de mestizos, la mayoría de los cuales hablaban el idioma de sus madres, y disminuyó el número de indígenas puros, de españoles y de

⁶ Es posible que los guaraníes hayan suplido su dieta de proteína con el consumo de carne humana, principalmente la carne de enemigos conquistados. Vea un resumen de la discusión del canibalsimo guaraní en Barbara Ganson, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. (Stanford, California: Stanford UP, 2003) 22-23.

⁷ Vea Elman Service, *Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay*. (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1954) 17, para una discusión de los títulos dados a parientes entre los guaraníes. Pone el uso de los términos madre y padre para las tías y los tíos, como ejemplo de títulos de parientes dados a generaciones enteras en lugar de a individuos.

criollos. Por la ausencia casi completa de mujeres españolas en Asunción, por el número cada año menor de indígenas de encomienda (causado por el número creciente de mestizos), aislados por la falta de producto mineral o agrícola que pusiera Asunción en una ruta comercial, alejados de su religión por el número ínfimo de sacerdotes, los mestizos y sus padres encomenderos permutaban bienes hablando guaraní en una sociedad cada vez más ajena a la civilización española de la época. La división de la provincia del Río de la Plata en dos (Paraguay, con su capital, Asunción y Buenos Aires como la capital del resto de la provincia) también contribuyó a la condición aislada del Paraguay (Service 8). El número disminuido de indígenas puros para trabajar en encomienda resultó en abusos y trabajos excesivos para los nativos, no obstante su condición de parientes de los encomenderos. Varios gobernantes, entre ellos Hernandarias de Saavedra, gobernador del Plata en las primeras dos décadas del siglo XVII, ensayaron cambiar la situación y elevar el nivel de cultura de la región con ordenanzas. Impusieron límites en el número de meses que un indígena podía trabajar en la hacienda de un encomendero, insistieron en que los encomenderos se encargaran de la instrucción religiosa de los indígenas, y escribieron leyes acerca del tratamiento apropiado a las mujeres indígenas. Pero había necesidad de mano de obra y además los portugueses, que sentían la misma necesidad en sus campos, habían comenzado a entrar en la región a esclavizar a los guaraníes. Hernandarias invitó a los jesuitas a avanzar la conquista espiritual de los indígenas, como Sainz Ollero notó:

D. Hernando Arias de Saavedra, Hernandarias, fue el primer criollo que ocupó la gobernación del Paraguay y, consciente de la posibilidad de consumir una conquista clásica de los enormes territorios de su gobernación, decidió impulsar nuevas tentativas colonizadoras. Los franciscanos ya habían conseguido algunos resultados nada

desdeñables y Hernandarias aspiraba a reforzar aquella vía mediante la llegada de un contingente de jesuitas. (11)

Entonces, cuando para ponerlos en policía sin la influencia nociva de los españoles y de sus hijos mestizos, los jesuitas comenzaron a reducir a los parientes forestales de los guaraníes ya colonizados, hubo martirios y, después, un período de grandes logros en los pueblos. Se fundaron pueblos, se edificaron casas y catedrales, se establecieron escuelas, yerbales y vaquerías. Se redujo a la población indígena, que había vivido dispersa sobre una gran región, en pueblos que pretendían ser como los pueblos de España, es decir, los guaraníes de las reducciones vivían en terrenos menos extensos y con la población más concentrada cerca de la plaza central.

Algunos colonos españoles se quejaron de que los jesuitas les habían enajenado la mano de obra de la que dependían para el comercio de permuta y para la producción de la yerba mate. Los portugueses buscaron otra forma de aprovecharse de los indios ya hechos menos resistentes a la vida a la europea por los misioneros. De hecho, un episodio muy emocionante en la *Conquista espiritual* del misionero de los seiscientos, Antonio Ruiz de Montoya, recuenta el éxodo ocasionado por los ataques de los mamelucos, comerciantes de seres humanos con especialización en esclavos indígenas. Estos mamelucos, de la ciudad de Sao Paulo, representaban para los guaraníes al pueblo entero de Portugal. Más de un siglo después del final de los ataques, los guaraníes conservaban la memoria de aquellas incursiones y de los familiares, del terreno, de las vaquerías, de los yerbales perdidos en ellas.

Por lo tanto, cuando los indígenas de las misiones se dieron cuenta de que siete de los pueblos se iban a entregar a los portugueses a cambio de la ciudad de San Sacramento, y que la Corona española les daría sólo cuatro mil reales por cada uno de sus pueblos, los guaraníes

resistieron la ejecución del Tratado. Resistieron en las batallas de Bacaray y Caiyabaté en el 1756. Murieron 1511 indígenas en la batalla de Caiyabaté, pero fallecieron pocos españoles y portugueses ya que los europeos contaban con mejores armas. Y durante este período huyeron unos catorce mil guaraníes al bosque ancestral. Aunque parezca fácil atribuir la oposición a un odio hacia los portugueses, se ha empleado mucha tinta tratando de desenredar el porqué de la resistencia guaraní. Aunque los guaraníes tenían la memoria de las incursiones de los mamelucos y aunque habían invertido su sudor en la construcción de los pueblos y habían enterrado a sus familiares allí,⁸ también tenían fama de ser obedientes al extremo a sus misioneros jesuitas. Se creía que los guaraníes no podían decir que no a los ignacianos, ni organizarse en ejército sino que sólo podían seguir a los padres, hasta las batallas y la rebeldía.

Pombal, por su posición de ministro al rey portugués Dom José I, se interesa por efectuar la permuta prometida por el Tratado. La imagen de siete pueblos rebeldes, encabezados por la misma orden que tanta dificultad le había causado en Portugal le hizo pensar en las posibles mejoras que se podrían realizar en la Banda Oriental si el marqués no tuviera que contar con la presencia de los jesuitas. Pombal delinea los límites de su utopía al inverso, haciendo imaginar al lector, ¿cómo sería la situación de los siete pueblos y de los colonos si los jesuitas no estuvieran?

Examino aquí menos de la vida de Pombal que la de Cardiel, y tal falta de paralelismo merece quizás una explicación. Al defender el trabajo de los jesuitas en las misiones guaraníes en la *Declaración de la verdad*, el jesuita José Cardiel defiende en esencia, toda su vida y su obra entre los indígenas, guaraníes, mocovíes, abipones, charrúas, del cono sur. Además pretende proteger a la Compañía de Jesús de las inculpaciones de Pombal. En cambio, Pombal participó

⁸ Ganson cita varios ejemplos de la importancia de los huesos de antepasados (y a veces de religiosos cristianos) como parte de la explicación de la resistencia al Tratado (95).

en otros aspectos de la vida nacional portuguesa: el comercio con los ingleses, la educación y la agricultura dentro de Portugal, la relación entre la patria madre y todas sus colonias, no sólo el Brasil. Por eso me limito a estudiar lo que concierne esta parte de la vida de Pombal y de sus ideas.

No se ha de esperar que Cardiel se limite a contestar las críticas a los jesuitas a pesar de que su documento nace de su reacción a la *Relação*. El religioso contesta muchas de las acusaciones directamente, pero también intenta presentar un retrato distinto de los padres y los guaraníes en las reducciones. Donde Pombal pinta negras intenciones por parte de los ignacianos, Cardiel esboza martirios, sacrificios y continuos esfuerzos para proteger y cristianizar a los feligreses de los pueblos. Cuando Pombal presenta a los oficiales de los ejércitos ibéricos unidos en el deseo de cumplir con el deber de la permuta, Cardiel los ve divididos y algunos de ellos torturados por el remordimiento. Puesto que los dos autores fabrican sus utopías de sus propias experiencias, consideramos en los dos capítulos a continuación la vida del marqués y la del jesuita.

CAPÍTULO 3

EL MARQUÉS DE POMBAL

A partir del dualismo antinómico entre realidad e idealidad se puede hablar de intención utópica, es decir, del hecho común a todas las utopías: Proponer con una negación del presente una posible imagen del futuro.

Fernando Ainsa

En 1766 Louis-Michel Van Loo pintó un retrato del Marqués de Pombal. (Aunque Sebastião José Carvalho e Melo no recibió el título de marqués de Pombal hasta 1769, los historiadores se acostumbran a nombrarlo por ese título durante todo el período de su poder, 1750-1777). La pintura, pagada por los dos poseedores del monopolio del palo del Brasil, representa a Sebastião José de Carvalho e Melo sentado en un sillón. Si uno lo mirara sólo con el rabo del ojo, quizás lo confundiría con Voltaire, o por lo menos con la pintura de Voltaire por Nicolás de Largillière, con esa abundancia de pelo, la camisa con encaje al cuello. Pero la confusión está en que Pombal también está vestido al estilo de su época, con peluca, pantalones que llegan debajo de la rodilla, una levita bordada, y camisa adornada de encaje. La indumentaria es similar, pero la cara de Pombal es más ancha, la sonrisa lo es menos.

El marqués es la única persona en el retrato de Van Loo, y sentado en una especie de balcón, al aire libre, con su espalda hacia el río Tajo y la ciudad de Lisboa al extremo derecho de la pintura, Pombal muestra la sonrisita y la tranquilidad de quien sabe que domina todo el paisaje. Las fechas del poder de Pombal corresponden a las de su rey Dom José I, quien dejó la dirección del gobierno a este ministro; a pesar de ese control casi absoluto del gobierno de Portugal y de sus colonias, Pombal nunca publicó ninguna ley ni decreto sin que el hijo de Dom João V lo firmara primero. En el primer plano de la pintura, en el mismo lado que la ciudad de

Lisboa, hay una otomana, forrada de tela roja con dibujos arquitectónicos amontonados encima, planos para la reconstrucción de la ciudad después del terremoto de 1755. En el piso cerca de los pies del ministro aparecen los dibujos para las fachadas del nuevo Colegio de Nobles y de la Cámara de Comercio, detalle que enfatiza la importancia de la educación y del desarrollo económico de su país. La mano derecha reposa sobre los planos de la Plaza de Comercio, edificado encima de la vieja plaza real, destruida por el terremoto. Detrás y a la derecha del ministro se ve la maqueta del monumento ecuestre del Rey Dom José I. Aunque las estatuas ecuestres tienen una larga historia, en este caso podemos reconocer una insinuación acerca del rey que prefería la caza al gobierno. La mano izquierda de Pombal, levantada, señala hacia el trasfondo de la pintura donde debajo de una nube oscura cuatro galeones navegan el Tajo, llevando a los jesuitas, expulsados de todas las posesiones portuguesas, a Civitta Vecchia.

Es como si en esa pintura el marqués pudiera superar el obstáculo del tiempo y derrotar a la historia. Como si se reunieran todos los logros de su gobierno en un momento. Según el historiador, Kenneth Maxwell, este retrato forma la imagen que tiene la mayor parte de los portugueses del marqués, y en realidad incluye muchos de los hechos sobresalientes del reino de Dom José I, el período de poder de su ministro, el marqués de Pombal (*Paradox* 109).

A pesar de formar ese retrato la idea que perdura en la imaginación de los portugueses de este siglo, los del siglo XVIII no aceptaron los cambios a su forma de vida con muy buenas ganas. Ya que las reformas de Pombal tocaron todos los niveles de la sociedad portuguesa, fueron muchos los que se quejaron de los cambios que instituyó. Un poema intitulado “Ao Hiperbólico, Fantástico, Extravagante, Propotente, Anti-Devoto, Archi-Dista, Sebastião José de Carvalho e Melo, Marqués de Pombal” del año 1777, el año de la muerte de Dom José y la pérdida del poder del marqués revela las actitudes del pueblo después de tantas reformas.

Dos direitos Natural, e das Gentes
 Defensor in voce
 Destruidor en re.
 . . .
 Perturbador quimérico das Letras,
 Real perseguidor dos Sábios,
 Protector aparente do Comércio,
 Arruinador verdadeiro da lavoura.
 Povoador de cárceres,
 Despovoador dos campos,
 . . .
 Digno vizir, a um Príncipe maometano
 Indigno Ministro a un Príncipe cristão.
 O Povo Português
 Sumamente agradecido à sua odiosa memória
 Pelo haver governado com ceptro de ferro,
 Pelo haver reducido a uma insuportável escravidão
 . . .
 Por ter aniquilado a antiga Nobreza,
 E levantado outra de nova invenção. ¹

Surgen los mismos temas que en el retrato: el comercio y el desarrollo económico, la educación, sobre todo la de los aristócratas, el monarca y la religión, pero los cambios se estiman de un modo bastante diferente.

Antes del reinado de Dom José I, Sebastião Carvalho e Melo (1699-1782), de una familia de la pequeña nobleza, hijo de un oficial de caballería y sobrino de un profesor de la Universidad de Coimbra, había viajado a Austria y a Inglaterra en el servicio del Rey Dom João V. En la corte de María Theresa en Austria conoció a Gerhard Van Swieten y los esfuerzos que invirtió en romper el monopolio de los jesuitas en la Universidad de Viena y oyó de Van

¹ Ferreira de Brito, en su colección *Cantigas de escárnio e mal-dizer do Marquês de Pombal a crónica rimada da Viradeira* incluye estos versos. (Porto: Associação de Jornalistas e Homens de Letras do Porto, 1990) 220-221. Mi traducción del poema sigue: De los derechos Natural y de los pueblos/Defensor al hablar/Destruidor al actuar./.../Perturbador quimérico de las Letras/Real perseguidor de los Sabios./Protector aparente del Comercio./Arruinador verdadero de la mano de obra./Poblador de cárceles/Despoblador de los campos,/.../Digno vizir, de un Príncipe mahometano/Indigno ministro de un Príncipe cristiano./El Pueblo Portugués/Sumamente agradecido a su odiosa memoria/ Por haberlo gobernado con cetro de hierro/Por haberlo reducido a una insoportable esclavitud/.../Por haber aniquilado la antigua Nobleza,/Y levantado otra de nueva invención.

Swieten sus teorías acerca de la educación y el comercio. Durante su estancia en Londres el futuro marqués le escribió al Cardenal da Motta, comentándole que su tarea más interesante era la de indagar en lo que había causado el deterioro del comercio portugués. Todos los demás países europeos aumentaban sus poderes por imitación de sus vecinos (Cheke 33). Vio además la prosperidad de una fuerte clase media. Vivió unos años en reinos donde no había un cura por cada 15 habitantes y donde la Iglesia no poseía un tercio del terreno arable del país como sucedió en el Portugal del siglo XVIII (*Paradox* 17). Por haber pasado tanto tiempo fuera de su país de origen y por la influencia que estos viajes tuvieron en él, se le considera a Pombal uno de los *estrangeirados*, nombre despectivo impuesto a muchos de los representantes y de los ministros del monarca. Este grupo se conoce por su fascinación con las filosofías y los métodos de diplomacia, gobierno y economía que habían visto en otros países (*Paradox* 14).

Dom Luíz da Cunha, otro *estrangeirado*, seguramente influyó en Pombal también. En sus escritos políticos, entre ellos unas instrucciones dirigidas a Marco António de Azevedo Coutinho, el tío de Pombal, Cunha, quien había servido de embajador portugués a los reinos de España, Holanda, Francia e Inglaterra, ofrece un análisis de la situación portuguesa y unas posibles soluciones a las dificultades del reino. Muchas de éstas parecen anticiparse a las reformas pombalinas. El embajador le echa la culpa por la falta de población y de iniciativa en Portugal al número de religiosos en el reino, la actividad de la Inquisición y la expulsión y persecución de los judíos. También ve en el Tratado de Methuen con Inglaterra un acuerdo del que sólo sacan provecho los ingleses. Sugiere la fundación de empresas, protegidas por el gobierno con poderes de monopolio para controlar el negocio de ciertos productos. La utilidad de estos monopolios a la nación, afirmó, aventajaba las posibles pérdidas de libertad de comercio de unos cuantos individuos.

El Brasil aparece en las escrituras de Cunha como la nueva sede de poder del reino de Portugal. El “Imperio del Occidente” es el nombre que Cunha le pondría al terreno unido de las posesiones ibéricas, gobernadas por un virrey, y las americanas, cuyos límites serían el río de la Plata, el río Paraguay, y en el norte, toda la desembocadura del río Amazonas (*Paradox* 16). Más allá de la ventaja de estar lejos del poderoso vecino español y del creciente poder de Inglaterra, el Brasil le ganaba a la patria madre como posible sede del poder de un imperio portugués tanto por su abundancia como por sus carencias. La colonia tenía minas de oro y de diamantes, terrenos extensos donde se podía cultivar caña de azúcar, tabaco y madera (como el palo brasil), todos aquéllos eran productos muy apreciados por los europeos. La población del Brasil había llegado a 1.500.000 habitantes (sin incluir a los indígenas) durante la época de Pombal, y se esperaba que su población sobrepasara a la de Portugal. Además, muchos de los obstáculos al desarrollo no existían o existían en otra forma en el Brasil. Aunque la Iglesia figuraba en la conversión de los indígenas, no poseía un tercio del terreno arable como en Portugal. Los tratados de límites y las conferencias de demarcaciones ofrecieron a los portugueses la oportunidad de extender el terreno que ya poseían y dado que el territorio no pertenecía a los nobles, la corona tenía la oportunidad de desarrollar nuevas familias pudientes, quienes estarían en deuda con el Rey.

A la edad de 51 años, Pombal subió a la posición de ministro al comienzo del reino de Dom José I en 1750. Pero fue la viuda del monarca difunto, María Anna de Austria, que conocía a Pombal por su esposa aristócrata austriaca, quien lo encargó de los asuntos externos. Con el terremoto de Lisboa de 1755 en el que se derrumbaron más de dos tercios de los edificios de la ciudad, la influencia del ministro creció. Se habían desplomado el palacio del Patriarca construido por Dom João V, el padre del rey, y su biblioteca, el Arsenal, el Palacio Real, y el

Palacio de la Inquisición. Se iniciaron fuegos después del terremoto y se cree que murieron entre 15.000 y 30.000 habitantes de esa ciudad rica y poderosa. Se destruyó el centro de comercio con los ingleses, la Casa de Aduanas. Pombal anunció al monarca casi paralizado por el horror de la catástrofe, "Vossa excelência, hay que enterrar a los muertos y dar de comer a los vivos" (*traducción mía* Cheke 64-66)². Además de la pérdida de vida humana, la familia real portuguesa perdió su posición de primacía entre las familias adineradas del mundo. Los gastos en la reconstrucción de los palacios les costó muchísimo.

En el proceso de reconstrucción de la ciudad, Pombal dirigió el desarrollo de la arquitectura simple y elegante que hoy se reconoce como *pombalina* y el plano de la nueva ciudad con avenidas de 60 pies de ancho con calles menores de 40 pies de ancho a ángulos cuadrados (*Paradox* 24). Pombal aprovechó la oportunidad para alcantarillar las calles anchas. Introdujo algunas reglas para la reconstrucción que prohibieron la manifestación en el exterior de los edificios del nivel social de los habitantes y prohibió que las fachadas de las iglesias subieran a una altura mayor a la de los edificios alrededor de ellas (Anderson 124), detalles que prefiguran sus reformas en otros ámbitos. Su éxito en la reconstrucción fue tan grande que los mismos enemigos de Pombal confesaron que las plazas públicas de Lisboa reconstruida eran *belíssimas* (Anselmo Eckart, S. J. citado en *Paradox* 27). La confianza del pueblo y del monarca después de la reconstrucción de Lisboa, le dio suficiente autoridad para que Pombal luego pudiera enfocarse en los asuntos que le parecían importantes y cuyos problemas se sentía capaz de resolver. Desde luego, había aprendido mucho durante su servicio en el extranjero y había

² En Cheke la cita aparece en inglés, "Sire!" he said, "we must bury the dead and feed the living." Marcus Cheke, *Dictator of Portugal: A Life of the Marquis of Pombal, 1699-1782* (1938. Freeport, New York: Books for Libraries Press, 1969) 66.

recibido instrucción directa e indirectamente de muchas de las mayores luces de los *estrangeirados*.

Entre las repercusiones del terremoto se puede encontrar una lucha por efectuar cambios en la mente de los portugueses. Fue Pombal quien declaró que el terremoto no había sido una manifestación del juicio divino, a pesar de haberlo dado por sentado el monarca. Esa declaración fue necesaria ya que un desastre tan grande en un lugar poco acostumbrado a los terremotos invitaba a las mentes devotas a una indagación en su significado y su propósito dentro del plan divino.³ No bastó que el ministro estuviera en contra de la idea de un Causante Divino del terremoto; hacía falta una expresión por parte de las autoridades religiosas, y por eso Pombal denunció a la Inquisición a un ex-misionero del Brasil. Cuando la Inquisición portuguesa tildó de herética la declaración del jesuita Malagrida de que el terremoto de 1755 lo había causado la mano de Dios, enfadado por el sufrimiento impuesto a sus servidores, los jesuitas, Pombal ganó una batalla en contra de la superstición nacional. Pero cuando el marqués hizo que la Inquisición le diera garrote y luego quemara al ignaciano por haber declarado tal noción teológica en el panfleto *Juizo da verdadeira causa do terremoto* de 1756, el marqués perdió la oportunidad de sustituir la racionalidad por un miedo insensato a la Divinidad.

El ministro examinó la situación del comercio y la del instrumento necesario para apoyarlo, la educación. Pombal intentó incrementar los ingresos de la venta de vino, brillantes y del tabaco (Anderson 124). Tomó interés, por ejemplo, en el intercambio de vino y telas de lana entre Portugal e Inglaterra, y estableció compañías para desarrollar nuevos productos tanto en las colonias como en Portugal. Fomentó la producción de telas de algodón ya que éstas no padecían de límites impuestos por el tratado Methuen de 1703, acuerdo que gobernaba casi todo el

³ Comenta Haydn Mason en su estudio que el terremoto también causó una crisis en la filosofía del optimismo y en parte dio lugar a la novela *Candide*. *Candide: Optimism Demolished*. (New York: Twayne Publishers, 1992) 4-5.

comercio entre Portugal e Inglaterra. Cuando Pombal llegó a su período de poder, los ingleses se habían aprovechado hasta tal punto de la situación en Portugal y de sus acuerdos con los portugueses que el balance de pagos deficitario se había doblado: de medio millón de libras de plata en los años 1720 a un millón en los años 1750 (Birmingham 72). Aunque Pombal estudió el ejemplo del éxito británico como modelo de la prosperidad que buscaba para su propio país también lo hizo para reducir la falta de balance económico en el comercio entre los portugueses y los ingleses. Comenta Maxwell,

[Pombal] used his extensive reading to formulate his famous critical account of the unfair advantages the British enjoyed in Lisbon and Oporto, advantages for which, Pombal claimed, Portuguese merchants in Britain had gained no reciprocal privileges. Pombal also concluded that the commercial advantages to Britain arose not only from the ‘pernicious transfer of gold’ to pay for manufactured goods but also from the almost total remittance of commercial profits as well as the interest earned on commercial credit, freight charges, insurance, arising not only from the reciprocal commerce but also on a large part of Portuguese colonial trade. (7)

Pombal reconoció que la riqueza mineral del Brasil no iba a durar una eternidad, pero el desarrollo de los productos domésticos, tanto de las colonias como de Portugal, era necesario para aumentar la prosperidad de la nación. El marqués trató de lograr este incremento de riqueza a favor de los portugueses, en lugar de los ingleses, con la institución de unas compañías encargadas de ciertos productos y establecidas con poderes de monopolio, tal como lo había sugerido Luíz da Cunha en su carta al tío de Pombal. Estos monopolios causaron muchas quejas. Los jesuitas participaron en algunas de estas industrias y también se encuentran entre los que denuncian la política económica del marqués.

Dentro del país y de las colonias el marqués se empeñó en eliminar los obstáculos al comercio. Quería atraer a extranjeros a Portugal para desarrollar destrezas comerciales en la población; además deseaba alentar la inversión de capitalistas portugueses con garantías de privilegio exclusivo y ayuda del gobierno (*Paradox* 7). En 1761 Pombal manumitió a los esclavos negros dentro de Portugal pero no en las colonias, no por idealismo sino para evitar que las familias coloniales a quienes pertenecían los trajeran a Portugal, privando así al Brasil de la mano de obra necesaria para hacer funcionar las haciendas de azúcar (Birmingham 83).⁴ Eliminó la distinción entre los viejos y los nuevos cristianos a causa de su convicción de que la persecución de los judíos por parte de la Inquisición había causado el menoscabo de la manufactura en el país (*Paradox* 43). Además, ya que quería que los indígenas del Brasil sirvieran para el aumento de la población de la colonia y para la protección de sus fronteras, en 1755 publicó un edicto en el que prohibió que cualquier europeo, eclesiástico o no, impidiera el movimiento de éstos. También prohibió que los curas ejercieran poder civil en los indígenas (Cheke 58). Y para facilitar la comunicación entre todos los grupos de la colonia y de la metrópoli, Pombal declaró el portugués el idioma oficial del Brasil in 1758.

Pombal también reconoció e intentó superar la resistencia al comercio en la nobleza. Cuando incorporó a cuatro nobles como directores de una nueva compañía, comentó que la comunicación entre nobles y mercaderes que resultaba, iba a destruir "la preocupación irracional y perjudicial que el comercio es mecánico" (*Paradox* 76). De hecho, Maxwell comenta "la nueva oligarquía pombalina", cuando nota que Pombal les dio derechos de nobles a algunos mercaderes. Además señala que un tercio de los títulos de nobleza fueron extinguidos, y el

⁴ El hermano de Pombal, Mendonça Furtado, le ofreció la opinión de que un aumento en la introducción de esclavos africanos protegería a los indígenas de la esclavitud. Y parte del propósito de la compañía de Pernambuco fue facilitar tal aumento. (*Paradox* 58, 88). La abolición de la esclavitud en las colonias portuguesas no comenzó hasta el decreto del 1858 cuando el rey prometió poner fin a la práctica dentro de veinte años (Anderson 137). Sin embargo, la abolición no llegó al Brasil hasta el 1888.

mismo número de títulos (veintitrés) establecidos durante el reino de Dom José I (*Paradox* 78). De todos modos, los nobles portugueses de la época participaban poco en el gobierno al nivel nacional, ya que, a causa de la enorme cantidad de oro traído desde el Brasil, los monarcas no tenían que pedir impuestos a las Cortes (43-44). En efecto, las Cortes no se reunieron entre 1698 y 1820. Durante este período Pombal pudo prohibir el matrimonio entre los nobles "puritanos" que tenían la costumbre de casarse entre sí⁵. También desaprobó la costumbre de las viudas de aislarse en casa después de la muerte de su marido (Cheke 205). Reconocido por su habilidad en la reconstrucción de la ciudad capital, situado al lado de un rey que firmaba todos los decretos y leyes de su ministro, y nunca impedido por un parlamento poderoso, el marqués de Pombal se encontró en el lugar perfecto para experimentar con una monarquía absoluta tanto en Portugal como en sus colonias.

A pesar de la situación económica envidiable del monarca, y por supuesto de su ministro, quedaban otros obstáculos por superar. En su plan de despotismo *esclarecido* Pombal quería emplear la educación para desarrollar oficiales gubernamentales y eclesiásticos con actitudes apropiadas al Siglo de las Luces. En la Universidad de Coimbra, donde el marqués había estudiado, encontró oposición entre los jesuitas. Éstos, partidarios del escolasticismo, controlaban muchas de las escuelas secundarias y las universidades, y se mostraron celosos de mantener su control. Los oratorianos, de la congregación de San Felipe de Néri, contaban con el favor de Pombal y apoyaban los métodos científicos. No rechazaron la filosofía aristotélica sino que trataron de devolverla a un estado anterior a los siglos de estudio tomista. João Baptista, sacerdote oratoriano, publicó un examen de ese punto filosófico, *Philosophia Aristotélica*

⁵ A propósito vease la cédula real del rey Dom José I "Alvará por que S. M. é servido abolir as supérfluas e despendiosas ostentações dos casamentos públicos que arruinavam as casas da nobreza e reprovar as abusivas cerimónias que se praticavam nos nojos e enterros pelas viúvas e parentes no primeiro grau de ambos os sexos. *Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal*. (Portugal: Publicações Europa-América, 1984) 127-28.

Restituta en 1748. En cambio, poco antes del comienzo del período pombalino, el jesuita José Veloso, rector del Colégio das Artes de Coimbra prohibió "opiniões novas pouco recebidas, ou inúteis para o estudo das Sciencias mayores como são las de Renato Descartes, Gacendo, Neptono, e outros." Los jesuitas estudiaron estos autores y otros para combatirlos, pero, según Rómulo de Carvalho, las luces de los científicos no portugueses sólo pudieron entrar al país por medio de la "vigilancia opaca y siempre atenta" de los jesuitas (Carvalho 1). Otro importante autor oratoriano en el campo de la pedagogía, Luís António Vernei, redactó *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746). Su sistema de enseñanza incluía el empleo de los experimentos efectuados por los alumnos en lugar de discusiones basadas en citas de fuentes autoritarias. Proponía el análisis de la gramática en portugués y no en latín. De acuerdo con Newton, Vernei afirmaba que la filosofía debe hacer que el estudiante llegue a saber las cosas por sus causas o saber la verdadera causa de las cosas. La obra de Vernei ocasionó una disputa entre él y los jesuitas para quienes sus planteos olían a jansenismo⁶, más que nada los que trataban el tema del Papa y la jurisdicción de la Iglesia católica (*Paradox* 14).

Los oratorianos sostuvieron la importancia de laboratorios y de jardines botánicos para el estudio de las ciencias. Pombal intentaba mejorar, entre otras cosas, la preparación de médicos, y para llevar a cabo esa meta, hizo que la facultad volviera al estudio de la anatomía por medio de la disección de cadáveres (antes prohibido por razones religiosas) y el estudio de la higiene (*Paradox* 102). Con la expulsión de los jesuitas de Portugal y sus colonias, el ministro y los partidarios de la reforma de la educación tuvieron que reconstruir el sistema escolar, ya que

⁶ Aunque las variedades de este "calvinismo católico" son muchas, especialmente cuando se considera que en diferentes países el movimiento jansenista tuvo diferentes rasgos, algunos puntos de doctrina son interesantes para el tema de este estudio: ofrecieron un "programa de reformas anticurialista, puritano, que llegaba a pedir la lectura de la Biblia por el creyente en su propio idioma", eran opositores al absolutismo, y el movimiento jansenista "negaba a las autoridades eclesiásticas capacidad para representar la voluntad de Dios". Resulta que en Austria el confesor del rey no era jesuita sino jansenista. < <http://www.artehistoria.com/historia/contextos/2210.htm>>.

había pocos profesores sin preparación jesuita y menos libros de texto escritos en portugués. El famoso Colégio dos Nobres, cuya fachada aparece en el dibujo que se ve a los pies de Pombal en el retrato antes descrito, es un producto de este período de reforma. Fue establecido en 1761, después de la expulsión de los jesuitas, para enseñar una buena educación social, buenos hábitos de trabajo y obediencia a los superiores en los hijos (entre los siete y trece años de edad) de familias importantes. Aunque por la falta de profesores preparados en estos temas no siempre se pudo encontrar quien enseñara las materias, Pombal pretendía incluir la enseñanza del francés, el italiano y el inglés. Y fuera de lo que se incluía en el trivium (gramática, lógica y retórica) y el quadrivium (geometría, astronomía, aritmética y música), quería que los nobles jóvenes recibieran instrucción en estadística, arquitectura civil y militar, física, esgrima y baile. Esta disputa acerca de la educación es una de las muchas que surgió entre Pombal o sus partidarios y los jesuitas. Sus reformas del sistema de educación siguen recibiendo alabanzas, y son uno de sus logros menos controvertidos (Carvalho 1).

Aunque Pombal se mostró partidario de muchas de las nuevas ideas iluminadas de su época, sufrió el oprobio de sus contemporáneos. Por lo menos parte de la causa se puede encontrar en la curiosa combinación de filosofía del Siglo de las Luces con métodos de épocas anteriores. El mismo año en que Voltaire publicó *Candide*, el marqués ejecutó a algunos miembros de la familia Távora, nobles portugueses, por un atentado contra el rey Dom José I. El método que empleó es asombroso; el duque de Aveiro y el marqués de Távora Velho recibieron el castigo de estar quebrados, sus piernas y brazos aplastados, exhibidos al público, quemados y sus cenizas tiradas al mar. Otros miembros de la familia, entre ellos, la marquesa de Távora, sufrieron castigos parecidos. Según Kenneth Maxwell, a los ilustrados les pareció asombroso menos a causa de la tortura y de la brutalidad con que se llevó a cabo, que por el hecho de ser

aristócratas las víctimas, en lugar de los herejes, judíos y el vulgo a quienes se solían mandar a la hoguera (*Paradox* 17). La reacción de los *philosophes* ante la ejecución de Malagrida tampoco ha de haberle parecido útil al marqués, y el comentario del rey francés Louis XV además de falta de comprensión de la actitud hacia la religión en Portugal, también pecó de insidioso. “Es como si yo hubiera quemado al viejo loco del manicomio Petites quien afirma que es Dios Padre” (Cheke 157).⁷

Además de incrementar el poder de la Corona frente a los nobles, Pombal también aumentó el poder de su rey frente a la Iglesia romana. Pombal puso la Inquisición bajo el control del gobierno y luego puso a su hermano, Paulo de Carvalho, como jefe⁸. Enajenar el poder de la Inquisición de la Iglesia tampoco le ganó la alabanza de otros de su época quizás porque conservó la función del *auto-da-fé* e hizo que la última víctima fuera el jesuita Gabriel Malagrida, condenado, no por la herejía optimista de Pangloss, sino por haber declarado que el terremoto de 1755 era un ejemplo de la justicia de Dios por las acciones del gobierno. Este jesuita italiano había trabajado como misionero en la región de Maranhão y había estado al lado de la cama del rey Dom João V antes de su muerte, y como tal servía de ejemplo de la influencia extraordinaria de la Compañía.

Entre los logros que se le atribuyen a Pombal se suele incluir que estableció el poder del rey, pero fomentó, endureció ese poder ante el poder de los nobles portugueses y que pudo subordinar el poder de la Iglesia al del Monarca. Amplió el poder del comercio y la manufactura portugueses. Protegió los intereses lusos amenazados por los tratados con la poderosa Gran

⁷ Según Cheke, “‘It is as if,’ he said, ‘I burnt the old lunatic in the Petites asylum who says that he is God the Father.’” A propósito, aunque el viejo internado en Petites no fue quemado por las autoridades francesas, resulta que en 1766 un joven de 19 años, le chevalier La Barre, murió en la hoguera en Abbeville de Francia por sacrílego y blasfemo (Mason xv).

⁸ En el palacio Oeiras se encuentra la pintura *Concordia Fratrum* de Pombal con sus dos hermanos. A su derecha Paulo de Carvalho y a su izquierda Francisco Xavier de Mendonça de Furtado, cuya figura es importante en las demarcaciones y aparece en la *Relação* (*Paradox* x).

Bretaña. Pombal comenzó la reforma del sistema pedagógico, incluyendo la Universidad de Coimbra. Además, fue Pombal quien eliminó la distinción entre los cristianos viejos y nuevos.

Pombal reconocía en la cuestión de la población un tema asociado con el del comercio, ya que los políticos de la época vieron la base del poder y la riqueza de un país en su población. En su política se puede reconocer ese móvil: quería aumentar la población del Brasil, en especial en las fronteras, quería que los indígenas se casaran con europeos, quería alentar la emigración de matrimonios de las islas Azores, y además quería aumentar la importación de negros africanos al Brasil (*Paradox* 53). En efecto, el duque Silva-Tarouca le escribió acerca de este tema en 1752. Previó que era posible que los reyes de Portugal tuvieran un imperio en el Brasil parecido al imperio chino. En cuanto a las razas de hombres el duque comentó que fuera cual fuera la raza, todos son hombres y todos servirán. Pero para apoderarse de la desembocadura del Amazonas afirmó que había que tener adecuada población ya que un desierto enorme no sirve para nada (citado en *Paradox* 54).

Como otros de su época, Pombal era adepto a las ideas del regalismo, que en la Península Ibérica es el nombre que le dieron a las ideas de la subordinación del poder de la Iglesia al del Estado. Los partidarios del regalismo luchaban por una limitación de la autoridad del Papa, querían ver más control en las manos de los obispos, deseaban un número reducido de religiosos, pero no querían eliminar el catolicismo (*Paradox* 94).

Por liberales que parezcan los motivos de muchas de las decisiones tomadas durante los veintisiete años de su reinado, los métodos de Pombal no sirvieron para ampliar la libertad del hombre, sino que el marqués estableció lo que Maxwell llama un reinado absolutista de la razón. Y ya pasado de moda el rey absoluto, y muy entrada la idea de los derechos del ser humano, la política de Pombal dejó de atraer a los mismos grupos que habían influido en el marqués.

Pombal sigue siendo una figura ambivalente. La arquitectura pombalina, su reforma de la educación, su interés en el comercio internacional son ejemplos de los mejores aspectos de la Ilustración. Pero muchas reformas se lograron por medio de métodos que aun en esas circunstancias difíciles parecen extremos y crueles. Uno de sus contemporáneos, Bernard Tanucci, el ministro del rey de Nápoles, Carlos de Borbón que llegaría a ser Carlos III de España, sintió esa ambivalencia. El ministro "regretted the ferocity and pure *raison d'état* of Pombal, but approved his objectives" (*Paradox* 20).

La habilidad política del ministro portugués, su poder de reconocer quién mandaba en un momento, no nos ayuda a definir bien el juicio que el mismo marqués haría de sus logros. Comprendió que Dom José I no iba a comprender la necesidad de la lucha contra el poder de la Iglesia y por lo tanto expresó el problema con los jesuitas en términos de la protección de la vida del rey. Tal fue el caso también en el asunto de los Távara. Por lo tanto, cuando el marqués escribió una lista de sus logros para la inauguración de la estatua ecuestre de Dom José I, la misma estatua que aparece en miniatura en el retrato de Pombal por Van Loo, incluyó mejoras en la instrucción en escritura legible, la fabricación portuguesa de vestidos, adorno y espejos (entre otros), en la pintura, en la arquitectura, en la literatura, el progreso en la reforma de la educación, y el aumento en comercio doméstico y extranjero. Comenta Marcus Cheke, un biógrafo británico de Pombal, que el marqués evitó mencionar todos los logros fuera de lo económico. "There is no reference to his having secularised the government, to his having broken the age-long domination of the priests" (Cheke 240).

Aún después de la muerte de Dom José I y la pérdida de poder de su ministro, quedaron pruebas de la influencia de las ideas de Pombal. El nuncio papal en Lisboa comparó el estatus de la Iglesia católica en Portugal a la condición legal de la Iglesia anglicana (*Paradox* 158).

Todas las reformas de la época pombalina tocaron a los jesuitas de un modo u otro. Estos religiosos, quienes tenían la tarea tradicional de servir de profesores y confesores a los aristócratas y a los monarcas, se sintieron solidarios con sus antiguos aliados. A causa de sus negocios en diferentes productos, cualquier reforma del comercio, cualquier fundación de un monopolio, tenía por fuerza que afectarlos. Por su voto de obediencia al Papa y la naturaleza internacional de su religión, la Compañía presenta una amenaza a la política regalista y nacionalista del ministro de Dom José I.

La vida y los intereses de Pombal, aún en tratamiento tan breve como el que aquí se presenta, prefiguran su desarrollo como utopista. Aínsa sugiere varias características que anuncian el interés por transformar a la sociedad. Primero, el hecho de que, como muchos otros utopistas, Pombal estuvo "en contacto con los acontecimientos políticos, sociales y económicos de su tiempo y en función de ellos escribieron sus obras" (49). El título de la biografía de Pombal escrita por Marcus Cheke sugiere cuan extensa es la influencia de Pombal durante el reino de Dom José I, *Pombal, Dictator of Portugal*. Tanto este volumen como el de Kenneth Maxwell detallan los cambios que Pombal trajo a la naturaleza de la vida aristocrática, a la vida comercial y agrícola, a los tratados económicos y políticos con otras naciones, a la educación y aun a la religión y a la Inquisición. Por lo tanto, lo que veremos en la utopía que Pombal pinta en claroscuro es una utopía que "se entrelaza estrechamente con la praxis" (47) y en efecto, el ideal que propone toca todos los elementos de la vida.

También es de Aínsa que "la historia la cambian siempre los periféricos (los bárbaros de toda civilización) los marginados, los oprimidos y las minorías" (53) lo cual parece no tener nada que ver con el poderoso Marques de Pombal antes de examinar unos curiosos hechos de su vida. Los críticos de Pombal señalan que su padre trató de falsificar un abolengo más notable para la

familia Carvalho pero su esfuerzo fue descubierto y reprobado. El futuro marqués se fugó con la sobrina del conde de Arcos porque la familia de la mujer no consideró al joven Carvalho un marido adecuado para una aristócrata tan importante. Entre las decisiones que tomó Pombal durante su período de influencia se encuentran la prescripción del matrimonio entre los nobles "puritanos" y el cambio en la naturaleza de la nobleza. Pombal hizo que algunos mercaderes subieran a títulos importantes. Estos cambios abrieron la cerrada aristocracia portuguesa a nueva sangre y a nuevas profesiones, por lo menos durante una generación. Esta conciencia de la necesidad de nuevos participantes en las sedes de poder del país no llegaba ciertamente de alguien contento con el *statu quo*.

Sus visitas y trabajo en el extranjero permitieron que Pombal viera y escuchara ejemplos de otros sistemas y otras soluciones a la realidad de su país. Su situación como *estrangeirado* sugiere un elemento de marginación. En Inglaterra vio el poder económico de una clase media preparada y próspera. Entre los austriacos vio el esfuerzo por desarraigar el poder de la tradición en las universidades. En Viena también conoció a su segunda mujer, una austriaca, y a un portugués que influyó mucho en su vida. Este, el Duque de Silva-Tarouca, le escribió poco después de la muerte de Dom João V, recomendándole que conservara la apariencia conservadora de sus proyectos por radicales que fueran sus reorganizaciones. Le dijo que había que conservar los nombres y las prácticas de los institutos nacionales, pero que no había que ser esclavo de las costumbres ni de las preocupaciones antiguas. Silva-Tarouca también propugnó una política de cautela. "When great new dispositions are necessary they should always be put forward by ancient names and in ancient clothing" (Maxwell 9). Es el juicio de Maxwell que:

"Great new dispositions" Pombal clearly had in mind, and Duke Silva-Tarouca's recommendation of the need for subterfuge is in many ways a succinct description of the

methods Pombal was to make his own. It was a policy of reform, disguised, when prudence dictated, by traditional institutions and language. (9)

Hay que examinar con cuidado cualquier similitud entre Pombal y otros partidarios de ideas racionalistas, porque, aunque el marqués luchó contra el poder de la aristocracia, de la Iglesia y de la Inquisición, sus ideas, como las de los filósofos de la época, iban evolucionando. David Birmingham afirma que “Pombal was one of the most innovative rulers that Portugal ever had, though his dictatorial methods reflected much of the harshness of eighteenth-century absolutism” (79). Kenneth Maxwell marca algunas de las importantes diferencias entre la noción que hoy tenemos de la Ilustración y la forma que tomó en la mente de Pombal.

. . .the Enlightenment, rationality, and progress have a very different meaning in this context from that to which we have grown accustomed. It is fundamentally the enhancement of state power we are speaking about, not the extension of individual freedoms...the other side of the coin of backwardness can be order, and the other side of progress can be tyranny. In neither was there much room for the rights of the individual. That space had been decisively preempted by the state. (160)

En su introducción a una colección de cartas de Pombal, el padre António Lopes, S. J. presenta una pregunta que toca el tema de la *Relação* y de la curiosa relación entre el ministro y los jesuitas:

Querendo averiguar a causa da aversão de Sebastião José de Carvalho e Mello aos jesuítas, depois de consultar diveríssimos comentadores, chegámos à conclusão que não existe nenhum autor - verdadeiramente isento - que tenha por clarificada e arrumada esta questão. (14)

Especificar el origen de la tensión entre Pombal y los jesuitas puede ser difícil: uno no puede saber, por ejemplo, cuál hecho es el causante del antagonismo y cuál una reacción a ello. Sin embargo, al examinar las áreas de interés y de reforma del marqués de Pombal, se encuentra una y otra vez que los jesuitas se oponen, correcta o incorrectamente, a los proyectos auspiciados por el ministro. Ya se han comentado las reformas que Pombal intentó imponer en la aristocracia, en el comercio, en la educación y en los relativos niveles de poder de la Iglesia y del monarca de Portugal. La Compañía de Jesús tenía conexiones muy estrechas con cada una de estas facetas de la vida portuguesa.

Cualquiera que fuera la causa original del antagonismo entre Sebastião Carvalho e Melo y los jesuitas, su expresión más completa en lo tocante a los pueblos de indios es la *Relação abreviada*, pero hay otros escritos suyos que comparten el tema del efecto mordaz de la Compañía. El mismo ministro participó, según Maxwell, en la redacción tanto de la *Relação* como de la *Dedução cronológica e analítica*, una obra que divide toda la historia de Portugal entre lo útil y lo desastroso. Según la *Dedução* todo lo desastroso se asocia con el aumento de influencia de los jesuitas (19). La *Relação*, en cambio, se enfoca en el período entre 1750-1756 y concierne el Brasil o lo que, según el Tratado de Madrid, iba a pasar a formar parte de esa colonia. Los veinte mil ejemplares publicados en portugués, italiano, francés, alemán e inglés se pueden considerar un arma importante en la lucha en contra de los jesuitas que terminó con la supresión de la Compañía por el Papa Clemente XIV en 1773 (*Paradox* 20).

CAPÍTULO 4 EL JESUITA JOSÉ CARDIEL

Con la Ilustración y la eclosión del siglo de las Luces se abre una doble dirección en el discurso utópico. Por un lado, las ideas clásicas de la Edad de Oro se renuevan con las del 'estado natural' que precede el contrato social del que habla Jean Jaques Rousseau y del cual 'el buen salvaje americano' es ejemplo. Por el otro, el proceso de la Independencia de los Estados Unidos y de la Revolución francesa [...] permiten proyectar el sueño de un continente unido e independiente.
Fernando Ainsa

No hay lienzo que revele la fisonomía del misionero jesuita José Cardiel; ni siquiera sabemos si en algo se parecía al fundador de su orden casi siempre representado calvo y con barba. Cardiel debe de haberle imitado a San Ignacio, al nivel espiritual si no al nivel físico. Seguramente hizo los *Ejercicios espirituales* que forman la base característica de la aproximación jesuítica a Dios. En esa actividad se le puede ver con la mano en el pecho, sintiendo el dolor de haber caído en su particular defecto, haciendo ese gesto tal como se enseña en la primera semana de los ejercicios. A cambio de Pombal y Voltaire, vestidos a la moda del siglo XVIII con peluca y encaje al cuello, Cardiel vistió sotana oscura, emblema de seriedad y de pobreza, de dedicación a lo espiritual. No es ésta la imagen de los jesuitas indianos que escribe Voltaire en *Candide*. Aquél, montado a caballo con espada en la mano, más se parece al Santiago de la Reconquista. Tampoco es un momento espiritual de éxtasis o de unión con Dios. (Lugones afirma lo único de la Compañía, “Su misma piedad es distinta. Al exaltado fervor de la mística, San Ignacio lo reemplaza con el procedimiento de sus *Ejercicios*, verdadero tratado de psicología en que el examen del cual no se podía prescindir ya ni en las conversiones, suple al éxtasis inspirador” (57).) Cardiel sí es soldado en la compañía del Capitán Jesús, pero es

también escritor y testigo ocular de la Guerra Guaranítica. Al igual que en la pintura de San Ignacio por John Gall, se le puede ver también a Cardiel con una mano en el pecho y con la otra mano estirada hacia algún otro, hacia una persona que no aparece, pero que tiene que estar para que el jesuita haga su confesión o abogue por sus feligreses.¹ Quizás no hace falta un retrato de la cara del jesuita. Hay imágenes escritas por él y por otros quienes lo conocieron, en un globo se puede trazar los viajes de su vida y en los mapas que él mismo dibujó se pueden ver las cosas que le ocupan la mente.

Una imagen escrita por el padre Lozano pinta al padre José Cardiel en un instante de solidaridad con el fundador de su orden, cuando, durante un viaje hacia el sur de América comienza a dolerle la cadera por haber caminado mucho. “No perdieron, sin embargo, el ánimo nuestros viajeros, aunque algunos habían consumido muy pronto las suelas en caminos tan ásperos, y otros tenían ampollas y aun llagas en los pies. Después de los primeros días de marcha, sintió Cardiel grandes dolores en la cadera, y al quinto ya no podía caminar, sino con una especie de muletas” (citado en el prólogo de Furlong Cardiff al *Diario*, 4). Cardiel sigue por la determinación de traer el evangelio a los indígenas de la costa, de la pampa, de cualquier lugar donde se encuentren. Por eso cojea, al igual que el Ignacio ante todos los ignacianos.

Un mapa de los muchos viajes de José Cardiel podría dejar ver la extensión de su experiencia de su país natal, España, por donde había viajado mucho antes de irse al Nuevo Mundo. Una vez en América, el mundo se le abre aún más. En lugar de una nación que se encuentra entre los 44 y los 36 grados de latitud del hemisferio norte, Cardiel pudo trazar una línea zigzagueante por la topografía de la región austral entre los 25 y los 49 grados de latitud. Otros utopistas, hablando en términos concretos, Voltaire y Pombal, vivieron en el viejo mundo

¹ Esta imagen aparece en la tapa diseñada por John Gall para San Ignacio de Loyola, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, trad. Louis J. Puhl, S. J., (New York: Vintage Books, 2000).

y colocaron el ideal de su imaginación en América. Cardiel vivió ambos lugares en carne propia. Mientras recorría este terreno más amplio, Cardiel pasó por varias fronteras, entre decenas de diferentes tribus de indios cuyos idiomas, costumbres y personas importantes llegó a conocer. En algunos recintos dirigió las vidas de indígenas reducidos del extenso bosque al estrecho pueblo. En otros lugares buscó a los indígenas y, una vez hallados, los invitó a habitar con los curas, a vivir en policía, a convertirse al cristianismo.

Cuando en 1758 José Cardiel se sentó en la misión guaraníca de la Banda Oriental San Borja a escribir *La Declaración de la verdad*, su respuesta al documento *Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da Guerra que neles tem movido e sustentado contra os Exércitos Espanhóis e de Portugueses*, este misionero ya había pasado casi treinta años en preparación para esa tarea. Además de viajar mucho, durante esos treinta años había servido al provincial (o director general jesuita) de Asunción, muchos de ellos en las misiones de guaraníes que el ministro de Dom José I tildaba de la República de los jesuitas. Había viajado más allá de las reducciones de guaraníes y había conocido a otros indígenas y otras tierras del cono sur. Conocía bien las reacciones de los criollos ante el éxito militar y económico de los jesuitas y de los guaraníes. Seguramente la larga y variada estadía de Cardiel en Sudamérica lo dotó de amplios conocimientos acerca de la geografía de la región, la psicología de sus habitantes, el gobierno colonial, y el idioma de los naturales. Pero también informa su *Declaración* la polémica dieciochesca acerca de la razón, el gobierno y los indígenas. Cuando escribe su respuesta al Marqués de Pombal, lo hace como un hombre que vive y dialoga con el Siglo de las Luces.

La utopía de los jesuitas, por formar parte de una segunda oleada de misiones aisladas de los pueblos de los colonos europeos, surgió después de que las comunidades dominicanas y franciscanas de lo que John Phelan denomina la “edad dorada de la Iglesia indiana”² ya se hubieran cedido a opiniones enemigas.

El pensamiento alternativo cede a una renovada ortodoxia. El Imperio debe recobrar su unidad administrativa e ideológica y el discurso utópico no puede seguir siendo tolerado, especialmente si es formulado en otra lengua. Por ello se prohíben los trabajos etnológicos y se incautan las obras que habían ensalzado la diferencia americana. La diversidad debe ceder a la uniformidad, garantía de la unidad imperial. (*Reconstrucción* 156)

Pero a pesar de esas tendencias, sigue Ainsa,

Un renovado proyecto utópico no tardará en aparecer en otro espacio inédito del continente americano. En efecto, a partir de 1609 una reformulación más férrea y racionalizada surge en las selvas de Paraguay, Brasil y la Argentina. Con las Misiones jesuíticas se hablará nuevamente de ‘los más hermosos días del cristianismo naciente’ (Padre Charlevoix) o del ‘cristianismo feliz’ (Padre Muratori) y se repetirá la experiencia de una organización social alternativa a la existente en el seno de la administración del imperio español. (157)

Nacido en 1704, en Laguardia de la Rioja e ingresado en la Sociedad de Jesús el 8 de abril de 1720, Cardiel llegó a Buenos Aires en 1729. Entre ese año y 1758 cuando Cardiel contestó al Marquês de Pombal, el autor de la *Relação*, el religioso llevó una vida dedicada a la Compañía de Jesús y a los indígenas. Cardiel pasó doce años sin interrupción en las reducciones, lo cual quiere decir que presenció el momento histórico de mayor población en las reducciones:

² Citado en *Reconstrucción* 133.

en 1732 contaba con 141,182 habitantes (Sainz Ollero 17). En sus escritos, se nota la atención que pone en los detalles, en las cantidades exactas: el número total de los pueblos y de los habitantes (había treinta pueblos con "ciento y cuatro mil cuatrocientas ochenta y tres almas" nos informa Cardiel, y no los 31 pueblos y "casi cien mil almas" que declara Pombal (*Declaración* 212). Además apunta las dimensiones exactas de las misiones y de todas sus estructuras. Son los conocimientos específicos de un testigo ocular, en especial de uno que ha estado encargado de los detalles más mínimos de un pueblo. Cardiel sirvió de capellán a los ejércitos guaraníes cuando éstos ayudaron a suprimir la rebelión de los comuneros en los años 1734-1735. Estaba en el colegio jesuita de Corrientes el año en que se promulgó la importante Cédula de 1743. Participó en campañas para establecer misiones entre los mocovíes, abipones, y charrúas. Exploró la bahía de San Julián, el Río de San Clemente y también exploró el terreno austral hasta las costas de Magallanes. Además, ya había escrito mucho: cartas a su viejo profesor, Pedro de Catalayud, informes que acompañaron los mapas que hizo de sus exploraciones, recuerdos de los hechos cotidianos e históricos que había vivido entre la gente del Nuevo Mundo.

Durante algunos de esos viajes y después de la expulsión, Cardiel produjo mapas. Éstos también descubren la mente y la intención del padre. Al examinarlos se ve anotada la presencia de los cabos, de las bahías. Cardiel presenta la curva de la costa, grietada de arroyos y de ríos. Apunta los pueblos, tanto los abandonados como los recién fundados. Describe los terrenos según los bienes que brindan: "Leña y agua", "totoral, agua", "Leña y pasto", o a veces, "tierra pelada". El padre Lozano describe uno de los viajes.

Partieron a 20 [de Febrero de 1746], día de novilunio. . . El P. Cardiel con treinta hombres caminó al principio al Oeste. . . Iba el Padre en medio de la tropa, que formaba

dos alas para mejor observar las lagunas, bosques, animales y el humo que pudiese dar indicio de la cercanía de algunos indios. Cuando seguían las huellas humanas que habían hallado, caminaba el Padre el primero, acomodando su paso al de los más débiles; llevando en el pecho un Crucifijo y en la mano un bastón, sobre el cual estaba grabada la figura de una cruz. (Citado en Furlong, "Estudio histórico-geográfico" a la *Carta inédita* 4)

Las huellas que seguían y las conversaciones que tuvieron Cardiel y los indígenas, permitieron hacer un mapa después del viaje al río del Sauce en 1748. En la advertencia que cubre gran parte del sudeste del mapa aparecen estas palabras que ayudan a comprender los colores pintados en diferentes secciones del mapa. El color verde y el amarillo indican que la región "es habitado de Infieles". "En lo de amarillo habitan los de a pie: en lo verde los de acaballo", diferencia que le interesa bastante al misionero. La lista de las tribus es larga. Cardiel aprendió dónde podía encontrar "los Chechehet, Cidechet, Chollechel, Astchauehet, Huichi, Luiquia, Teycunquin, Colpeches, Salaupin, Guikauusis, Eulie, Chuluhauchet, Coutgin, Sencheilin, Lyus" y muchos otros. Acerca de estas tribus afirma:

Casi todas estas Naciones viven vagabundas sin Pueblos, sin sitio fixo, y sin sementeras. Tienen en lugar de casas unas toscas Tiendas de cueros de cavallo, y los de la vanda Meridional del Rio del Sauce de cueros de Guanaco, animal algo semexante al Camello pequeño. (*Diario* 12)

Es ésta una descripción que enfatiza las diferencias entre los europeos y los habitantes nativos de Sudamérica, y también como se verá más adelante, establece la base de un posible contraste entre la condición de los indígenas antes y después de entrar en las reducciones.

Una expedición científica llevó a Cardiel más al sur, alrededor del paralelo 49 en 1745, donde buscaba sitios con agua y leña para poder establecer otros pueblos de indios. Con el padre Tomás Falkner pudo establecer la misión Nuestra Señora del Pilar del Volcán en 1747; con los padres Horbezo y Navalón la misión de San Jerónimo entre los abipones en 1748. Aunque por lo general el estilo cardielino consta de un reportaje exacto de los hechos según su comprensión de ellos, a veces sus extensos viajes también le permitieron apuntar una que otra imagen que llama la atención por su poderoso sentido metafórico. Durante su viaje al río Sauce, Cardiel y sus compañeros se encontraron con:

un sepulcro con tres difuntos indios y cinco caballos muertos embutidos de paja y puestos sobre palos como piernas que parecían vivos, mirando a la cabaña que servía de sepulcro y era de ramos de matorrales y cerca mucho estiércol de caballo no nuevo y una senda que proseguía tierra adentro. (*Carta relación 22-23*)

Al igual que muchos otros jesuitas, José Cardiel trajo a su tarea más habilidades que las eclesiásticas, o las aprendió cuando había necesidad de ellas. Ejerció de cartógrafo, traductor, capellán, panfletista, asesor, historiador, fundador de misiones, antropólogo y cura. Sus textos que tratan los guaraníes ganan una profundidad ya que Cardiel tuvo con qué o con quiénes compararlos. Había tratado otros grupos de indígenas y había visto más partes de Sudamérica que Asunción, Buenos Aires, el Guará, las vaquerías y los yerbales. Cardiel comenta la diferencia entre los guaraníes y otros indios que nunca se adaptaron a la vida de las reducciones.

Todos los infieles que hacen guerra en estas tres provincias son de a caballo y bandoleros sin labrar la tierra, viviendo del hurto y de la caza, y de los frutos y raíces que dan los

montes, bosques y campos. Las naciones de a pie, que casi todas son labradoras, no hacen guerra. El caballo es el que causa mucha insolencia al indio. (*Compendio* 60)³

Cardiel, como los otros misioneros, escribió informes a su provincial. También escribió la *Carta-relación* (1747) a su viejo profesor de retórica, Pedro de Catalayud, y antes de que se muriera éste, le escribió la *Breve relación* (1771). Después de su viaje al sur de lo que hoy es la Argentina, donde un lago lleva su nombre, Cardiel redactó el *Diario del viaje y misión a río del Sauce* (1748).

Tantas páginas escritas por este autor permiten conocer a Cardiel por sus propias palabras. En la ya mencionada *Carta-relación*, Cardiel concluye su epístola con la sección que lleva el acápite “Lo que ha de traer el Misionero”. Los primeros nueve puntos de la lista son libros necesarios para los religiosos, “por la falta que hay por acá de libros, y mucho más entre infieles, y no tener los Colegios libros que prestar” (208) advierte el cura. Pero cuando llega al punto diez su interés cambia de lo espiritual a lo seglar:

10. Algún libro que trate de cuantas cosas mecánicas son necesarias a un pueblo y casa para lo general y particular.
11. Otro de medicina casera.
12. Theología tripartita del P. Ars de Kin.
12. (sic) Es muy necesario un reloj con despertador para los desiertos y pueblos nuevos para el orden religioso, fiel, de dura y pobre por nuestro estado.
13. Para los indios todo género de abalorios, cascabeles, cuentas de vidrio, cuchillos, tijeras, espejitos, agujas, etc.

³Otros misioneros jesuitas encontraron situaciones paralelas. En Québec, por ejemplo, los nómadas iroqueses nunca aceptaron la vida en pueblos ofrecida por los jesuitas. En cambio, los hurones, quienes ya eran pacíficos y solían vivir en pueblo, se adaptaron a las exigencias de la vida a la europea. Gerald R. Cragg, *The Church and the Age of Reason 1648-1789*. (Middlesex, England: Penguin, 1970) 185.

14. Los Chile y Magallanes, que comunican con Españoles, no quieren sino cuentas grandes como avellanas, cascabeles de fundición grandes como nueces y mayores, vainillas de latón, y todo lo demás de cuchillos, etc. Los de más lejos, todo lo estiman, si es resplandeciente, aunque sean cuentas chicas. En retorno de los agasajos que nos hacen los cristianos por los largos caminos en sus Estancias y Granjas, en donde no hay ninguna posada y es desdoro darles dinero, les damos medallas, estampas, relicarios, de que quedan muy agradecidos. Por acá hay mucha escasez de esto. (*Carta relación* 208)

Una carta que Cardiel escribió al comisario plenipotenciario, el padre Altamirano, nos revela la aspereza con que argüía. Vemos la energía con que se permite criticar a su superior. Después de recibir las noticias del Tratado de Madrid y del contenido de las cláusulas 14 y 16, las cuales hacían pasar a los portugueses los siete pueblos de San Lorenzo, San Nicolás, San Luis, San Borja, San Juan, San Ángel y San Miguel, Cardiel se mostró fuertemente en contra. Escribió "Que en Turquía no se cometería injusticia tan notoria que ¡ay de aquellos que concurran activos a la mudanza!" (*Compendio* 11). Tal expresión de su opinión le ganó unos meses de confinamiento en el pueblo de Itapúa. Después de su reclusión, Altamirano le da el cargo de hacer cesar el éxodo de guaraníes de sus nuevos pueblos. Cardiel nunca dejó su estilo franco y transparente y por mucho que lo niegue en la *Declaración*, nunca pudo evitar que la pasión (a cambio de la razón) influyera en sus opiniones y sus escritos.

Además de su personalidad y de sus experiencias particulares, influye en José Cardiel y en sus escritos el hecho de ser un español del siglo XVIII: lo vemos por sus fechas, por su participación en el período de decadencia del imperio, por su fe en la razón (con tal de que no

contradiga los preceptos de dogma cristiano), y por su creencia que vivir en pueblos y “en policía” es la forma adecuada de gobernar y de mejorar a todos los hombres.

Si los historiadores están de acuerdo de que la Ilustración no llegó a la Península Ibérica hasta el reino de Carlos III en 1759, tendremos que confesar que José Cardiel no se encuentra en la proa de la nueva filosofía pero sin lugar a dudas se ve influido por las estelas de ese movimiento. Claro está, decir "influido" tampoco quiere decir que estuvo de acuerdo con los filósofos ilustrados de su época. Algunos de los principios ilustrados apoyan el esfuerzo de derrumbar el monopolio intelectual de la Iglesia en general y los jesuitas en particular en los colegios y las universidades por casi todo el mundo. Por lo tanto, un religioso de la época podría estar de acuerdo con la noción de la importancia de la razón en oposición a la pasión, pero le sería más difícil aceptar de una vez el predominio de la razón por encima de las creencias reveladas por la religión. Además, a un misionero jesuita cuya orden se basó en los principios de la Contrarreforma, se le dificultaría el aceptar el principio de la tolerancia de las creencias ajenas y especialmente de las no cristianas.

Esa fe en la razón es la que determina la forma de las misiones, la que exige la uniformidad de las casas, y la regularidad de los trabajos diarios. Los jesuitas no organizan la vida de las misiones de una forma tan reglamentada por temor ni desprecio a la filosofía de su época sino por haberla aceptado, por lo menos en parte.

En el siglo XVIII se vieron otros cambios que los de la filosofía. Fue una época que vio entre sus logros nuevos termómetros para calcular la temperatura, nuevos métodos para averiguar la presión arterial, nuevas formas de examinar los continentes y de comprender la relación de este planeta con los otros cuerpos celestiales, un sistema nuevo para computar el paralaje solar y el lunar. Por sus vastos conocimientos del continente sudamericano los jesuitas

pudieron aportar sus escritos a la Europa ilustrada. Además llegaron a corregir algunos de los errores publicados en las enciclopedias tan alabadas:

Los jesuitas critican y denuncian los errores y simplificaciones de los filósofos enciclopedistas en sus apreciaciones sobre el continente americano, en especial los de la obra de Cornelio de Pauw *Recherches Philosophiques sur les americains*. (Sainz Ollero 22)

Aunque estos escritos no se realizaron hasta después de la expulsión, revelan mucho del carácter de los misioneros:

El exilio de los jesuitas tuvo así como consecuencia la elaboración de un número elevado de obras de carácter científico que recogían buena parte de los conocimientos atesorados durante muchos años de actividad en el Río de la Plata. Desgraciadamente estos trabajos, a nuestro juicio de gran interés, fueron prácticamente ignorados, debido a las penosas condiciones en que se realizaron, sin ningún tipo de apoyo institucional y sufriendo el acoso constante de las tendencias intelectuales dominantes en la época.

Es imposible ofrecer en unas pocas líneas un resumen mínimamente fiable que recoja lo más valioso de los trabajos de aquella generación. En los campos de la etnología, la lingüística, la historia, la botánica y la zoología se produjeron las aportaciones más notables, pero no las únicas. La cartografía jesuita tuvo también una gran importancia y son muy curiosos los estudios astronómicos que se realizaron desde un observatorio instalado en la misión de San Cosme y San Damián. (Sainz Ollero 23)

En los documentos que este jesuita aportó a los conocimientos acerca de América, vemos que Cardiel comprendía la importancia de los números, de la exactitud en el estudio y en la descripción de algo que la mayor parte de sus lectores nunca iban a palpar ni ver. Cardiel

mismo reconoce la limitación de la comprensión del lector. "No se puede hacer concepto de aquel nuevo mundo sin verlo" (*Compendio* 59) y más adelante en la misma obra expresa: "No se puede hacer concepto de aquellas pobres gentes, sin verlas y tratarlas" (113) y hasta se preocupa por los límites de la credulidad del lector que no ha hecho un viaje a América, "era bien difícil el creerla sin haber visto aquello." (160). Sabe que es tan fuera de la experiencia de sus lectores la extensión geográfica de la tierra, la distancia cultural que separa a los europeos de los indios, que hay que insistir en las dimensiones, las cifras, la exactitud con que describe su ambiente americano. Pero el misionero concluye que hasta su exactitud puede perjudicar la comprensión del lector. Las verdades, en efecto, parecen ser mentiras.

Ya veo que cualquiera que no está enterado de las cosas de la América, se le hará imposible estancia de cincuenta leguas: gasto de diez mil vacas al año en un pueblo de mil setecientos vecinos: precio de ellas de solo tres reales de plata, etc. Pero es otro mundo aquél. (*Misiones* 79)

Cardiel cree en la regularidad, en la geometría. Le importa detallar las medidas de las cosas, en especial para establecer lo razonable que fue la obra misionera de los jesuitas entre los guaraníes. Al comentar la organización de las reducciones, afirma, "Todas las calles están derechas, tiradas a cordel, y anchas de 15 ó 18 vara" (*Compendio* 98), y más adelante añade, "Las paredes de las casas eran de tres o cuatro palmos de grueso, y de piedra hasta cinco palmos en alto" (115). Además todos los negocios del pueblo se escriben en el libro de cuentas y luego revisados por el provincial cada cuatro años (*Compendio* 77). Esta uniformidad está conforme al ideal de su época, y es parte de la visión utópica aceptada entre los europeos:

Todas son ciudades planificadas, hechas de acuerdo con un plan, de acuerdo con la fantasía de un solo arquitecto. . . La planificación de las ciudades es semejante a la

planificación de las costumbres, religión, leyes, etcétera; por esto son perfectas. Todas están hechas de acuerdo con un plan, no interviene en ellas el azar. Una solamente, una sola razón las ha hecho, por esto no hay la imperfección de lo que se va acumulando.

(Zea IV)

Ya que le gusta llevar una contabilidad cabal, Cardiel suele criticar a los inexactos (como Pombal cuando no cita el número correcto de los indios en las reducciones). Siempre exige una definición precisa, hasta para el nombre de los pueblos de indios, "vulgarmente se llaman del Paraguay, aunque las Cédulas Reales las llaman Doctrinas, no misiones, porque misiones sólo llaman a las que no tienen religioso colado" (*Misiones* 49). El censo no lo tienen los jesuitas ya que "En todos los pueblos se hace todos los años una lista de todas las familias y personas que hay en todas edades y sexos, los que han nacido, los muertos que ha habido, cuántos casamientos, cuántas comuniones. A esta lista llaman Anua" (*Compendio* 84).

También se podría decir que Cardiel mide el mundo, el cual juzga según su suficiencia para servir los intereses del rey por medio de las reducciones de indios. En sus estudios cartográficos de las regiones australes, además de dibujar la extensión de la costa y la ubicación de las colinas y de calcular su posición según la latitud y la longitud, Cardiel hace referencia también a la presencia de leña y de agua. En el segundo caso se interesa por su potabilidad y las posibilidades de navegación para comerciar.

Cardiel mide los logros culturales y espirituales con la regla de la sociedad europea: cuando quiere recontar los logros de los jesuitas examina las reducciones y declara "El gobierno de las misiones es igual a él de los pueblos españoles" (*Compendio* 86): y entonces "...les exhortan los Padres a que obedezcan puntualmente, como están obligados en conciencia y les ayudan a que se prevengan con todo lo necesario para la función, como lo hacen los padres

espirituales y los curas con sus feligreses en Europa" (*Compendio* 197). Los pueblos de las reducciones se construyen según el ejemplo de los pueblos españoles, con catedrales, colegios, plazas, cementerios y relojes, algunos de pesas. Todos los pueblos también tienen campanillas las cuales tocan once veces al día para ordenar, repartir y dividir las horas del día según las necesidades del trabajo y de la oración. En cuanto a la educación, Cardiel presenta una preparación parecida a la de los países europeos por razones que los europeos podían comprender: "En la crianza de los muchachos de uno y otro sexo se pone mucho cuidado, como lo ponen todas las Repúblicas bien ordenadas; pues de su educación depende todo el bienestar de la República." (*Misiones* 115). La muy celebrada música de las misiones se hacía "del modo que lo hacen en las Catedrales de España" (*Misiones* 115). Los jesuitas trajeron los elementos de la sabiduría europea a los indígenas por medio de médicos y farmacéuticos (*Misiones* 127).

A pesar de su exactitud y a causa de lo muy citado que es este jesuita, algunos critican su modo de presentar la realidad de las misiones. Por ejemplo, en su libro, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: Una bibliografía didáctica* (Universidade Regional Integrada de Alto Uruguay e das Missões: Santo Ángel, Brasil: 1995) opinan Bartomeu Meliá y Liane María Nagel que la influencia de Cardiel ha sido "bastante perniciosa, ya que divulgó un cuadro estático de las Misiones, donde todo funcionaba regular y perfectamente; con ello quedaba en la penumbra del proceso histórico por el que pasaron los pueblos y se dejaba de lado numerosos aspectos oscuros y problemas que siempre existieron, pero que no se encuadraban en el modelo propuesto" (27). Y, en efecto, el retrato que presenta Cardiel en su obra escrita antes y después de la *Declaración de la verdad*, cambia poco. Pero hasta en la crítica de Meliá y Nagel se pueden identificar dos características importantes de la utopía clásica. La reglamentación ("todo funcionaba regular y perfectamente") y la acronía ("quedaba en la penumbra del proceso

histórico por el que pasaron los pueblos") son características que apoyan la idea de Cardiel y de otros que han escrito acerca de las misiones, de que la Compañía intentó construir una utopía entre los indígenas.

Sin duda, la *Declaración*, por su carácter argumentativo, mueve más al lector que sus páginas descriptivas, como las que vemos en la *Breve Relación* y el *Compendio*. Pero, sea estática su representación o no, todas las páginas escritas por Cardiel muestran su gran satisfacción por los logros de los jesuitas entre los indígenas, y especialmente entre los guaraníes. Lo que le complace a Cardiel nos revela mucho acerca de su imagen del mundo, del gobierno, del español y del indígena perfecto.

Al fin y al cabo a Cardiel le sorprendería la crítica de Meliá y Nagel de que el jesuita presentaba un cuadro de las misiones donde todo "funcionaba regular y perfectamente" (27). El religioso tiene que establecer algunas quejas acerca de la actuación de los indios para así poder justificar su presencia entre los indios y la separación de aquellos de los demás europeos. Pero no para allí. No menciona sólo los vicios que los jesuitas pudieron arrancar, sino que también alista los que los curas no han podido eliminar de la cultura aun de los que viven en las misiones. Si así no fuera, ¿por qué lanzaría a los indios tantas críticas? Hay que hacerles trabajar, no saben cuidar de los animales, no comprenden la necesidad de ahorrar y de preparar para el futuro, no han aceptado todavía muchas de las costumbres que los europeos ven como evidencia de la cultura: llevar ropa y hablar un idioma europeo. En cambio, se puede sospechar, que las faltas, los vicios, la puerilidad de que les acusa Cardiel es una forma bien educada, evitadora de los azotes ignacianos, de resistencia por parte de los indígenas. Los guaraníes conservan sus propias comidas, sus hamacas, su ropa, y su modo de escape. Siempre pueden volver a los bosques cuando no les agrada la vida de las misiones. A Cardiel le admiran las habilidades, aun algunas

que se pueden tildar de intelectuales como el leer otro idioma y escribir. ¿Puede que lo que Cardiel denomina el apocamiento de los indios sea en realidad una costumbre cultural de no ser arrogantes o de resistir sin entrar en luchas violentas?⁴

En efecto, dada la importancia que José Cardiel pone en las cifras, las medidas, las listas de gente y de bienes, no nos ha de sorprender que Cardiel sea más pedagogo que liberador de espíritus en su trato con sus feligreses, más ordenado que innovador en sus pensamientos acerca de las misiones. La misma aspereza que vimos en la carta que este misionero mandó a su Provincial se puede entrever en su forma de hablar de los indígenas. Claro, como cualquier otro misionero de su época, Cardiel está encargado de imponer a los indígenas un sistema que les es ajeno, y los guaraníes a veces resisten su esfuerzo. Cuando Cardiel le escribe un informe a su Provincial o cartas a su viejo profesor, Pedro de Catalayud, las costumbres indígenas que dificultan la buena o utópica organización de la vida en los pueblos pueden ser un detalle más entre otros tantos de interés. Cuando Cardiel le contesta a Pombal, tales problemas se pueden interpretar de dos formas: O los padres han tomado la decisión de no cumplir con su deber de reformar la vida de los indios según la pauta europea o los indios no han aceptado la vida de las misiones completamente, y por eso no se puede esperar que los padres los controlen por completo.

Aunque, como veremos en el capítulo cinco, Pombal interpreta los hechos de la Guerra Guaranítica de acuerdo con la primera conclusión, que a los religiosos no les conviene hacer de los indios facsímiles de los aldeanos europeos, Cardiel sugiere que el carácter de los guaraníes no

⁴ A propósito, comenta Whigham, “In the long run a successful strategy for Indian survival in the region was not elaborated on the basis of rejecting European civilization. Only by adapting to the demands of the Spaniards did the Guaraní manage to retain a measure of autonomy.” “Paraguay’s Pueblos de Indios: Echoes of a Missionary Past”, Erick Langer y Robert H. Jackson, eds., *The New Latin American Mission History* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1995) 157.

justifica otra deducción que la segunda, que los indios no son capaces de tal imitación.⁵ Pero el deseo de hacer europeos de los indígenas tiene una historia más larga que la Guerra Guaranítica, y por eso en casi todos los documentos de Cardiel se ve esa misma queja: Es imposible hacer que los indígenas se comporten como europeos. En cuanto a la vida religiosa dice que los guaraníes "no son capaces de oración mental" (*Misiones* 138-9) y que no hay curas guaraníes porque "Todos se casan. Como gente tan material, y en temple cálido, no son capaces del celibato" (*Compendio* 93). Tocante a lo militar: "Hay algunas bocas de fuego... [pero] el descuido y desaseo del indio luego las echa a perder" (*Misiones* 153). Cuando habla de la batalla de Caaibaté de 1756 comenta que los indios "No llevaban cabeza. Cada uno obedecía solamente al indio de su pueblo, que iba por Principal. Con tantas cabezas todo era confusión" (*Compendio* 127). Aquí Cardiel disculpa a los indios: "tan cortos de racionalidad, sintiendo de muerte el que les quiten sus pueblos y tierras [...] se arrojaron como desesperados, a tropel, a la resistencia" (*Compendio* 137).

Cardiel ve en los guaraníes "una gente que tanto aborrece el trabajar" (*Compendio* 115) y que no sabe ahorrar dinero (*Misiones* 95). Esos vicios, a su ver, perjudican todo el esfuerzo económico hecho en las misiones. Por ejemplo, aunque los indios doman con facilidad a los toros, "les damos un par de vacas lecheras con sus terneras, para que las ordeñen y tengan leche: y por el corto trabajo de ordeñarlas, no las ordeñan: [...] las dejan andar perdidas por los campos y sembrados, o matan las terneras y se las comen" (*Misiones* 71). Los bueyes que emplean al arar los campos los tratan peor y a los caballos también. "Si hay hambre u otro trabajo, no acude el indio a Dios y los Santos, como hace la gente de cultura y de entendimiento... sino que

⁵ Merece un estudio aparte la cuestión de la diferencia entre el personaje del guaraní en los otros escritos de Cardiel y en la *Declaración de la verdad*. Puede que el propósito de defender a los jesuitas haya influido en la descripción que hace el jesuita de sus feligreses. En la *Carta-relación* del 1747, por ejemplo, Cardiel comenta los indios descalzos, "Ni unos ni otras usan zapatos" pero defiende la costumbre al compararla con la de una nación reconocida como avanzada, "como sucede en los del Reino de Turquía, siendo tan políticos" (145).

se huye a buscar qué comer por los montes, o a matar vacas y ternera a los pastores. . . y destruyen con eso el pueblo” (*Misiones* 67).

Respecto de lo intelectual comenta "Todos los indios son como muchachos" (*Compendio* 53) "no tienen estas naciones más capacidad intelectual, por lo común aun cuando son hombres de 40 o 50 años, que la que nosotros teníamos cuando éramos de 9 o 10 años..." (*Compendio* 78).

Al hablar de la forma de organizar los pueblos comenta,

El trabajo está en el entendimiento, que es tan limitado, aun cuando grandes, sin saber prevenir cosa, sin cuidado de lo pasado, ni de lo venidero, sin dificultar en nada, sin discurso en las cosas, sin que le haga fuerza la razón ni el silogismo más convincente y llano, que todos nos maravillamos de tal cortedad. (*Compendio* 95)

En lugar de pronunciar la verdad, “A todo dice que sí el indio” (*Misiones* 73) y “suele responder, especialmente cuando tiene miedo, aquello que piensa que le ha [de] dar gusto al que pregunta, sea verdad o sea mentira, y más cuando el que pregunta es persona de respeto” (*Compendio* 122). Pero el religioso se encuentra con algunos indios que le dicen que "no" en este caso interesante.

Comencé a acariciarlos con los medios que dije tratando de los Abipones. Mostraban gusto de que les formásemos pueblo, aunque algunos se mostraban adversos a la cristiandad, diciendo que ser cristiano era ser esclavo, y otros disparates a este modo. (*Diario* 26-27)

Pero aun entre las quejas se puede ver que para Cardiel, los indios son una maravilla. Tocante a lo físico, declara que no les hace falta cubrirse la cabeza cuando trabajan al sol pero que no soportan el frío (*Misiones* 74). En lugar de quejarse del sol, rechazan la sombra.

Lo más que hacen es desnudarse de medio cuerpo arriba, tostándoles el sol aquellas carnes. Y comúnmente están alegres en estas faenas, y no falta alguno en cada tropilla que tiene genio de decir chanzas: y a cada dicho ríen y carcajean con muy poca causa. (74-5)

"A modo de avestruces, no hay cosa que no digieran sanos" (*Costumbres* 524), continúa, y cuenta que una vez heridos se sanan rápido los indios "a semejanza de los brutos"; aun cuando los alaba la comparación suele ser con los animales. Y esta salud y fuerza la mantienen a pesar de que tienen que sanarse de los azotes que reciben de "una penca de cuero de vaca, sembrado de clavos, con las puntas hacia fuera, al modo de peine para apartar el hilo de la estopa" (*Misiones* 131).

En cuanto a las habilidades de los guaraníes afirma que "aprenden a leer un idioma extraño más pronto que nosotros, lo que quizá es debido a tener vista más clara que nosotros, o a la tenacidad de su memoria" (*Costumbres* 512). Además "Hay algunos que escriben con muy buen carácter de letra, y otros imitan de tal modo la letra de imprenta, que engañan los ojos de los que los leen" (*Costumbres* 512). Sobresalen en la música también, "Niños inocentes hay en gran número de tan preciosa voz, que en las más lucidas Catedrales de Europa harían raya" (*Costumbres* 514) y "De lo que nos maravillamos es cómo se les quedan en la cabeza aquellos sonos tan cultos de los músicos" (*Compendio* 92). Es tanta su afición a la música que "no hay viaje en que no lleven uno o dos tamborileros con sus flauteros" (*Misiones* 68). A pesar de su mucho talento para la música, "nunca añaden cosa alguna, ni trinado, hermosata o cosa semejante, como hace cualquier músico, aunque no pase de mediano talento" (*Misiones* 116). De todos modos, a veces cuando escribe acerca de la música que tocan y cantan los guaraníes, de

su buen comportamiento en las bodas, de su forma de hacer la procesión de Semana Santa, Cardiel confiesa que se le salen las lágrimas.

Entre los otros oficios aprendidos por los indígenas se encuentran "carpinteros, estatuarios, doradores, plateros, pintores, rosarieros, herreros, zapateros, tejedores, sastres, y de todo lo que necesita el pueblo y en algunos hacen campanas y órganos, y aun algunos relojes de pesas" (*Compendio* 90-1). Su actitud hacia la honradez que le brinda el tener oficio es superior a la de sus homólogos españoles. "Ni por ser nobles se eximan de trabajar, como sucedía con los hebreos del tiempo de Saúl y David y en otras naciones cultas" (*Misiones* 63). En cambio, "al indio que no tiene algún oficio, o de república o mecánico, le llaman *abarey*, que quiere decir hombre ordinario, hombre plebeyo, y sin nombre, sin ser, sin entidad" (*Compendio* 92). Pero Cardiel socava un poco su cumplido, "en estas y otras cosas mecánicas, se adelantan lo que se atrasan en las intelectuales" (*Misiones* 73).

Los guaraníes no se limitan a actividades enseñadas por los religiosos sino que también participan en juegos autóctonos. Tienen un juego de palo y sortija en el que "Ponen una sortija en medio de la plaza, colgada de un palo atravesado, que estriba en dos pilares. Toma el Corregidor un palo de lanza, ya carrera abierta va a meterlo por aquella sortija. Si lo mete, prende de tal modo la sortija, que se desprende y va metida en el palo. Si de la primera no la llevó, vuelve a correr hasta tres veces" (*Misiones* 145). Pero más que el juego del palo y la sortija "juegan a pelota sobre todo; es de goma, pero así como los españoles la juegan con la mano hueca, así los indios la vuelven con lo convexo del pie. Y los circunstantes hacen apuestas sobre quién ganará de los jugadores" (*Costumbres* 532). Y además de jugar, los indios han resuelto algunos problemas por cuenta propia, como en el caso de los ríos sin puentes ni vados.

"Algunos son muy caudalosos. Para pasarlos se llevan prevenidos cueros de toro. Se hace una pelota o un cuadro de éstos. Se levantaban alrededor las orillas como una terciá" (*Misiones* 49).

En su descripción psicológica dice "No mira el indio el aseo y lucimiento, sino a la conveniencia y la necesidad" (*Misiones* 74). "No aspiran más que a un poquito en sus cosas" (*Compendio* 99). Y cuando hay castigos "No se tapan la cara para azotarse, que en ellos no hay vanidad ni otros reparos" (*Misiones* 131). Y, según Cardiel, cuando el coro de los guaraníes canta en la misa, "Nada hay que huelga a arrogancia o vanidad en este coro; nada que no respire modestia" (*Costumbres* 514). En el momento de elegir a los que van a gobernar el pueblo, "En estas elecciones son desconocidas las riñas, altercados y agitación de competidores" (*Costumbres* 472) y reconocen en los oficios, mucho más que en un abolengo importante, la nobleza: "ellos mismos piden estos oficios, cuyo ejercicio los ennoblece en concepto suyo" (*Costumbres* 479). A pesar de faltar el gusto a la ropa y a los zapatos de los europeos, a veces se rinden a las exigencias de la religión: cuando participan "monacillos o acólitos" en la misa, "todos están vestidos y calzados" (*Misiones* 113).

Y llegado el fin de la vida:

De ver la muerte presente no tienen susto ninguno, ni turbación, escrúpulos ni angustias. Mueren piadosamente y con gran esperanza de salvarse. Juzgamos que, por su cortedad, no permite Dios que los tiende el demonio cuando están para morir, y es común juicio de los Misioneros que cuantos mueren dentro de las Reducciones se salvan. Más aún, ha habido varón docto, santo y experto que de la piedad de Dios, de la fe y devoción de ellos y de la cortedad que tienen, pensaba todavía más. También es opinión de personas experimentadas que el Guaraní, aun en el caso de cometer faltas, que de su

calidad son graves, raras veces comete pecado grave formal, por su falta de conocimiento. (*Costumbres* 522)

Aunque el religioso suele comparar a los guaraníes con los niños (los tilda de 'pueriles') y con los animales (los avestruces, los brutos) el saldo final de sus quejas y cumplidos es “ayer eran fieras del campo y hoy son medio hombres” (*Compendio* 140). Así establece Cardiel la necesidad de las misiones “por la corta capacidad de los indios, que no saben gobernarse en República por sí mismos” (*Compendio* 78).

Desde luego a los medios hombres hay que gobernarlos. "¿Qué hombre de razón podrá reprobar este gobierno, si se hace cargo de la índole del indio?" (*Compendio* 54). Cardiel no sólo conocía a fondo a muchos grupos indígenas del Cono Sur, sino que también estaba muy enterado del sistema de gobierno que se exigía para ponerlos en policía. Los jesuitas, después de sus años de experiencia con los guaraníes llegaron a un método de hacer que los indios vivieran en los pueblos para así poder cristianizarlos. Esta reflexión de la sociedad europea se encuentra en un espejo pulido por jesuitas y por lo tanto se pone más énfasis en el elemento espiritual, pero muchas de las características de los pueblos son una directa imitación de lo que existía en los pueblos europeos contemporáneos. Ya se han mencionado los oficios que les enseñaron, los relojes y las campanillas que emplearon para ordenar el día, pero en muchos otros aspectos los jesuitas no pudieron cambiar a los indígenas. Sin embargo, por muchas que fueran las mudanzas de costumbres entre los guaraníes, ningún europeo se hubiera confundido de lugar si se hubiera llegado por casualidad a los pueblos de guaraníes. Además de la fisonomía distintiva de la gente, cuando hacía calor la gente no llevaba ropa, cuando hacía frío llevaba poncho y solía andar descalza; los guaraníes hablaban su idioma aun cuando los padres les hablaban en español, y

aunque había trigo los indios preferían comer maíz y tomar yerba mate en lugar de té o café. En sus casas usaban la hamaca para cama y silla.

Además de estas diferencias en la superficie de la vida del pueblo, el gobierno de los pueblos guaraníes se distingue del de los españoles en muchas y mucho más profundas áreas. Los guaraníes, quienes "en su gentilismo" como lo expresa Cardiel, habían tenido una cultura neolítica y habían cultivado algunas plantas, no se acostumbraban a acumular bienes particulares para asegurarse de tener suficiente en el futuro, ni para poder hacer comercio y así comprar las cosas que querían. Por eso los padres desarrollaron un sistema de producción y almacenaje de bienes comunes. Además los padres impusieron varias leyes que no brindaron la más mínima ventaja económica. Cardiel menciona los "vicios dominantes" que reinaban entre los guaraníes antes de llegar los jesuitas: "la lascivia y lujuria de bestias, la embriaguez, la venganza y la hechicería" (*Misiones* 52) y también menciona que habían cometido la antropofagia antes de vivir en las reducciones. Había que tomar en cuenta esas tendencias en la organización de los pueblos. Aun antes de contestar a Pombal, Cardiel quiere establecer que la meta mutua de las autoridades religiosas y las civiles, la de incrementar las semejanzas entre europeo e indígenas, se estaba cumpliendo, poco a poco. Por muchas que fueran las diferencias entre los dos grupos, eran menos de los que existían antes del comienzo de las misiones.

Para poder eliminar estos vicios y hacer hombres de estas "fieras del campo" los jesuitas reformaron el espacio, las horas del día y, en lo posible, la mente de los indios. En pueblos uniformes construyeron casas uniformes y sólidas en los dos lados de calles anchas y rectas. Edificaron catedrales que daban a una plaza central de 150 varas en cuadro. Alrededor de la plaza había casa de los padres, cementerio, y casa de las recogidas. Dividieron el terreno entre el *Tupambaé*, la propiedad de Dios, y *Abambaé*, la propiedad del hombre, y así pudieron

producir suficiente comida, algodón, yerba y carne para que todos los habitantes del pueblo vivieran a un nivel de comodidad según les parecía bien a los padres. Recogieron parte de los productos para luego distribuirlos a los indios cuando pasaron por una sequía u otro percance. Fundaron grandes vaquerías, estancias de ganado, cuya carne se compartía entre todos los del pueblo. Aunque se puede decir que el almacenaje de la comida y otros bienes reflejan la práctica de los pueblos europeos, el modo de hacer que todos trabajaran para producir y que todos disfrutaran de los bienes comunes parece tener su origen en la naturaleza de los guaraníes. Según Sainz Ollero, los jesuitas trataron de potenciar un sistema agrícola a base del trabajo individual, pero los guaraníes "mostraron claramente preferencia por este sistema de base colectivista" (17). Separaron a las muchachas de los muchachos en las escuelas y los jesuitas evitaban hablar a solas con una mujer; ni siquiera ponían nada directamente en la mano de una mujer. No permitieron que las mujeres participaran en los bailes ni que los actores se vistieran de mujer. Las mujeres siempre estaban en la parte de atrás de la iglesia.

Si la iglesia servía de foco geográfico al pueblo, su campana dividía en partes ordenadas los días que sus habitantes pasaron allí.

A las 4 en verano, se toca a levantar [...] A las 4 y media toca la campana de la torre a las Avemarías [...] A las cinco y media, a salir de oración con la campana chica de los Padres, y con la de la torre, a Misa [...] a las diez y cuarto a examen: después a comer, quiete o conversación, en que también se toca a salir: siesta hasta las dos: a las dos se toca la campana grande a víspera [...] A las 5 a rezar los muchachos, y pregúntales la Doctrina un Padre: acabada ésta, toca la campana grande al rosario, viene el pueblo, y se reza a coros [...] cenar, a que se toca a las 7 en verano [...] después a quiete, leer los puntos para la oración y acostar a las 9 [...] en todo el día se toca once veces la campana

de los Padres a todas las distribuciones que en los colegios, lo que se practica puntualmente. (*Misiones* 110-11)

Los jesuitas comprendían la palabra *familia* de una forma bastante diferente de lo que la cultura de los guaraníes permitía. De acuerdo con su mitología (la mujer embarazada y su hermano que sobrevivieron el diluvio) se acostumbraba a casar a las sobrinas con los tíos, se hacían otros matrimonios sin preocuparse por los parámetros del incesto tales como se reconocían entre los europeos y se practicaba la poliginia. Los ignacianos, por celibatos, no podían formar parte de las familias de los indígenas, por lo menos de una forma oficial, y su conexión con las mujeres, o mejor dicho, la falta de tal conexión, parece haber separado a las mujeres de una parte importante de la vida de la comunidad. Cardiel comenta que los padres nunca les daban nada a las indias sin primero ponerlo en mano de un indio. A diferencia de lo que existía antes de la Conquista, las mujeres no podían participar en cualquier faceta del culto cristiano que se pudiera comparar con su religión anterior: antes de entrar en las reducciones danzaban en los ritos religiosos y tenían la posibilidad de hacerse chamanes, posición que ofrecía en algunos casos autoridad política además de religiosa. La situación de la mujer, por lo tanto, cambió en todas sus facetas.⁶

Los misioneros jesuitas juntaron la distribución de los bienes como la yerba mate y la carne de res al cumplimiento de los deberes religiosos (asistencia a misa y a confesión) y económicos (como entregar el hilo al tejedor). “Todos se sustentan del común del pueblo, y van cada día de comunidad a misa y rosario, y así no hay pobres que pidan limosna” (*Compendio* 100). Construyeron cárceles, una para los hombres y otra para las mujeres, e impusieron castigos por faltar a misa u otros delitos aunque nunca se les impuso castigo de muerte.

⁶ Sin embargo, Ganson afirma que “under the Jesuits the status of women rose dramatically” (74). La discusión completa se encuentra en su capítulo “Daily Life”.

Ya que había poblaciones grandes de indígenas y sólo dos jesuitas que cuidaran de cada pueblo, hicieron que los guaraníes participaran en su propio gobierno. En su *Breve relación* Cardiel enumera los oficiales del gobierno. "En cada pueblo hay un Corregidor, dos Alcaldes mayores, de primero y segundo voto, Teniente de Corregidor, Alférez Real, cuatro Regidores, Alguacil mayor, Alcalde de la Hermandad, Procurador y Escribano, que componen su Cabildo o Ayuntamiento" (60).

Sin embargo, los jesuitas no pudieron cambiar todo. Hay que añadir a la lista de costumbres conservadas entre los guaraníes, además de la hamaca, el poncho, el maíz en lugar del trigo y el andar descalzo, el idioma. El idioma y la comunión con los españoles le parecen de importancia en la conservación de la civilización. A todo el alboroto acerca del uso predominante del guaraní en las misiones (tema importante tanto en la *Relação* como en la *Declaración de la verdad*) hay que añadir otro comentario de este misionero. "La ignorancia de [los colonos de Asunción], como tan retirada de los demás españoles, y que no usan la lengua española, especialmente las mujeres, sino la de los indios es suma" (*Compendio* 166). Pero Cardiel menciona directa e indirectamente el esfuerzo que se ha tomado para hacer que los guaraníes hablen el idioma del imperio. Comenta que los indígenas con los padres rezan un día en guaraní y el otro en español, que los indios cantan himnos y hasta ópera en español, que leen español, pero ya que muchos de los españoles hablan guaraní también se les hace más difícil hacer que aprendan el castellano. En todos los aspectos de la vida, sea la organización del tiempo, de la distribución de bienes, el trabajo, o las bodas, Cardiel celebra que en las misiones todo "aunque [los indios son] centenares, se hace con buen orden, y quietud y silencio" (*Misiones* 114).⁷

⁷ Comenta Leopoldo Lugones, "Mi opinión es que los PP., tomado como base de organización social la de su propio instituto, que lógicamente les parecería mejor, hicieron de las reducciones una gran 'Compañía', en la cual no

Según Cardiel todo este esfuerzo tenía un propósito. En efecto, para Cardiel "reducir" quería decir hacer que los indios vivieran "en pueblos *para* hacerse cristianos" (énfasis mío) (*Compendio* 50). En esto no se encuentra solo, ya que todo el sistema de reducir a los indígenas se basaba en la idea de la íntegra conexión entre la civilización tal y como ésta se comprendía en Europa y el cristianismo; o sea, que es necesario vivir en policía para poder llevar una vida cristiana. Autores tan respetados como el jesuita José de Acosta, autor de la *Historia natural y moral de las Indias*, incluyen esa idea como la trama y la urdimbre del juicio que hacen a una sociedad; acerca de los indios otomíes de México, comenta "comúnmente son indios pobres, y poblados en tierra áspera; pero están poblados y viven juntos y tienen alguna policía" (1962: 321). Además Cardiel esperaba que sus feligreses llegaran a tener la relativa libertad tal y como la experimentaban los habitantes de los pueblos españoles. Para él vivir en el pueblo equivalía librarse de la esclavitud del campesino empleado por un patrón.

En su actitud hacia sus feligreses, el jesuita José Cardiel se muestra consciente y seguro de su superioridad y de la excelencia de la forma europea de vivir. Atribuye grandes logros a la vida a la europea; de un grupo indígena informa que "fueron entrando en vida racional y cristiana: de suerte que a los tres años ya entraron a hacer sementeras de común: y los vicios reinantes se quitaron del todo" (*Misiones* 187). Algunos de estos logros vienen con un elemento particular y americano: "En llegando el Cura a su aposento, abre el Mayordomo una arca grande que hay al lado de la puerta con yerba: y va dando a todos los que asistieron a Misa un puñado de aquella yerba con una medida que hay para ello" (*Misiones* 114). Para el lector actual, tal proceso debe parecer una permuta de religión por sustento, pero el acto sirve de ejemplo de un modo de vida edificado sobre los deseos de los jesuitas y los de los indígenas.

faltaban ni el comunismo reglamentario, ni el silencio característico". *El imperio jesuítico* (Buenos Aires: Editorial Belgrano, 1904) 126.

Lo que se espera menos de este religioso es la inclinación a identificarse tan estrechamente con los indígenas con quienes trabaja casi 30 años que llega a escribir (si no llega a rebelarse en campaña de batalla) en contra de los deseos directos y explícitos de dos monarcas europeos, para defender los derechos de los feligreses. Después de la expulsión comenta que muchos "están en el errado dictamen de que el indio, a manera de esclavo, no ha nacido sino para servir al español" (*Misiones* 188). El ignaciano no se muestra en contra de la institución de la esclavitud (los jesuitas mismos poseían 1000 seres humanos africanos en la Fazenda do Santa Cruz) pero hace referencia del estado legal de los indios en lo civil tanto como en lo eclesiástico: la Cédula Real del 14 de abril de 1633 "contra el servicio personal de los indios" (*Compendio* 296) y la bula del Papa Urbano VIII de 1640 que condena a la excomunión los cazadores de esclavos y los traficantes en ellos.

Después de escribir su respuesta a la *Relação*, Cardiel presenció la reconquista de la Còlonia de Sacramento con Cevallos y 1800 guaraníes en 1762. Volvió a la misión de Concepción donde pasó los años 1763 hasta 1768. En ese año por orden del rey español Carlos III se expulsaron a todos los jesuitas del imperio español. No por estar expulsados, se vieron los jesuitas completamente fuera de las luchas que antes participan.

La Pragmática Sanción de expulsión [...] otorgaba el beneficio de una pensión vitalicia a todos los jesuitas profesos y legos; esta gracia fue otorgada por Carlos III ante el temor que tenían sus ministros de que el Papa sustentase el rechazo a recibir a los jesuitas en sus Estados por no poder mantenerlos. La pensión no fue sólo un pago trimestral, más o menos puntual, sino que esta retribución se convertiría en uno de los métodos más eficaces de control de los jesuitas en el exilio. En reiteradas ocasiones, amenazando con no cobrar la pensión, se restringió la movilidad de los expulsos, se les impuso una

residencia y un tipo de vida determinada y se moldearon sus intenciones. Pero también se usó la pensión como acicate, premiando a los jesuitas que Madrid consideraba que estaban realizando una buena labor en defensa de los intereses españoles.⁸

Cardiel vio la supresión de la Compañía de Jesús en 1773. Después, en 1780, expulsado y alejado tanto de su país natal como de su país laboral, escribió el *Compendio de la historia del Paraguay* en defensa de la obra de los jesuitas, bajo el seudónimo de José Darceli. En 1781 Cardiel murió en Faenza, Italia, el último punto marcado en el mapa de los viajes de su vida. Los cartógrafos no lo han olvidado del todo. Su nombre aparece hoy dos veces en el mapa de la Argentina: hay un Lago Cardiel y un cerro que lleva su apellido.

Al final de su vida quedaron suprimidos los jesuitas, decaídas las catedrales de las misiones, dispersados los guaraníes, invadidos de matorrales los yerbales y derrumbada su utopía. De todas sus actividades, la que perdura es su obra escrita. La más fuerte, *La Declaración de la verdad*, es la que examinamos en el capítulo seis. Ya que la *Declaración* intenta contestar las acusaciones presentadas en la *Relaçãõ*, en el capítulo cinco se examina la naturaleza de la utopía vista por Pombal.

⁸ Nota de Inmaculada Fernández Arrillaga en su edición de *Memoria de un exilio: Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1786)* de Manuel Luengo, S. I. (Alicante, España: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2001) 187.

CAPÍTULO 5

ANÁLISIS DE LA *RELAÇÃO*¹

A pesar de que el Tratado de Madrid, y más que nada la permuta de la Còlonia de Sacramento por los siete pueblos de la Banda Oriental, se considera la ocasión de la Guerra Guaranítica, la *Relação* no desarrolla la controversia acerca del valor o la justicia del Tratado. Lo da por sentado; es la ley del país, o mejor dicho de los dos países y hay que cumplir con la palabra de los reyes. Su autor procura evitar la discusión del valor del Tratado con una acusación a los jesuitas: Los jesuitas se oponen al Tratado de Límites porque quieren esconder su crimen. El documento se presenta como nada más que un relato acerca del supuesto crimen de los jesuitas, el de *lesa majestad*, o alta traición, cometido en contra de dos soberanos, facilitado por la influencia que estos religiosos tenían en sus feligreses. Aunque se publicó anónimamente, se sabe que su autor es Sebastião de Carvalho e Melo, el marqués de Pombal, cuya vida y cuya opinión política se describen en el capítulo tres. Para fortalecer su posición, su autor recurre a algunos temas vigentes de la época: el relativo poder entre el monarca y la Iglesia católica, la posición de los habitantes autóctonos en las colonias de los grandes poderes europeos, y las sociedades inventadas cuando la razón y la imaginación colaboran, es decir, las utopías. La *Relação*, pues, es un examen propagandístico de la influencia de los jesuitas entre los indígenas

¹ Su título completo es la *Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias da Guerra que neles tem movido e sustentado contra os Exércitos Espanhóis e de Portugueses; formada pelo registro das secretarias dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciários; e por outros documentos autênticos*. Este estudio se basa en la edición transcrita y presentada por Júlio Ricardo Quevedo dos Santos. (Gravatí, SMEC: Porto Alegre, Martins Livreiro: Santo Ângelo, Centro de Cultura Missioneira, FUNDAMES, 1989). Una traducción al español comienza en la página 162 de esta tesis.

en Sudamérica. El documento suspira una utopía propia, una utopía de unión y de uniformidad, sin guerra, donde mandan los europeos y los indios permanecen conquistados. Pombal espera que sus lectores acepten las nociones del deber de los vasallos, de la relativa posición y del relativo poder entre el gobierno civil y la Iglesia católica, de la importancia de la unidad lingüística y religiosa de un país.

Ya que Pombal critica a los jesuitas al mismo tiempo que sugiere su propia utopía, se podría decir que reinterpreta las facetas de la vida misional haciendo de ella la perfecta máquina para mantener una nación con sus intereses y metas particulares escondida dentro de otra. Según Pombal lo que se ve en las dos regiones de América donde se llevó a cabo la Guerra Guaranítica es gente europea que fomenta la rebelión de indígenas en contra de otros europeos, haciendo necesarias nuevas guerras de conquista. Poco a poco hace destacar los problemas de la región, todos debidos, según el ministro, a la influencia de los jesuitas o empleados por ellos para mantener su República.

Se pueden encontrar descritas en el documento las cinco características de la utopía que requiere Ainsa, pero en cuatro de las cinco el marqués admite una nueva, malvada interpretación. El marqués describe la utopía negativa de las misiones guaraníticas y presenta dentro de las críticas la utopía que él imagina. Un ejemplo bastará antes de discutir este asunto en más detalle: Pombal critica la autarquía de los jesuitas dentro de las misiones y sugiere otra variedad de independencia, en este caso, comercial, para los guaraníes. Ésta es la dualidad de las utopías que se ve en el análisis de Ainsa. Cualquier utopía, dice, contiene en sí una crítica a la realidad existente. Algunas de las acciones tomadas por el ministro de Dom José I después de escribir la *Relação*, hacen realidades los elementos de la utopía que sólo había pensado o

escuchado antes. La vida de Pombal antes y después de la Guerra Guaranítica también ofrece datos que apoyan las conclusiones aquí contenidas acerca de la forma de utopía pombalina.

Además de inculpar a los jesuitas por la rebelión de sus parroquias en contra de las autoridades europeas, Pombal quiere que el lector imagine un reino sin esos males. Lo que debe haber, sugiere, es paz entre europeo e indígena, uniformidad de costumbres y de lengua, colaboración en el esfuerzo de elevar el nivel de civilización de los indígenas (es decir, europeizarlos) ya que todos son vasallos de reyes europeos. Plantea que tal utopía podría existir si no fuera por la presencia de quienes se benefician de esos males, la Compañía. El autor se dirige hacia otros de su siglo, cuyas opiniones tienden a aceptar la superioridad de la cultura europea y el deber de esa cultura de hacer que otra avance (es decir, que sea más europea) hasta llegar a ser un perfecto facsímil de un pueblo europeo "en policía". Pombal refiere los eventos de los años 1750 a 1756 y entreteje una descripción de los elementos de la vida en los pueblos que se creen obstáculos a la integración de los guaraníes en la sociedad colonial: son los estorbos a la uniformidad del virreinato.

La *Relação* consta de 85 páginas que recuentan los hechos ocurridos entre el 16 de enero de 1750 y 1757. Estas páginas se pueden dividir en cuatro secciones: una introducción a los móviles y métodos de los jesuitas (páginas 1-8), una segunda parte que trata los pueblos de lo que hoy son, Paraguay, Brasil y Uruguay y la provincia de Misiones de la Argentina (aunque no todos estos pueblos formaron parte de la sublevación) (páginas 8-30), una tercera sección que habla de las ocurrencias en los pueblos de la región que hoy queda cerca de la ciudad de Manaus del Brasil, y una cuarta sección de apéndices de varios documentos escritos en portugués, español y guaraní. Los escritos en guaraní se presentan traducidos al portugués.

La primera sección, formada de casi la totalidad de las primeras ocho páginas, establece los lugares relacionados con el asunto: la corte de Lisboa, la de Madrid, y dos regiones del Nuevo Mundo: "en la parte del Sur, o los ríos Paraguay y Uruguay como en la parte del Norte, o los ríos Negro y la Madeira" (3). Declara también el problema: que los jesuitas, a escondidas, se han apoderado tan completamente de los terrenos y de la gente de esas dos regiones, que esos pueblos de indios se han convertido en una nación aparte con intereses particulares y contradictorios a los de los monarcas. Según Pombal, esos intereses los sentían tan fuertes los jesuitas que no iban a permitir que los monarcas español y portugués ejecutaran el Tratado de Madrid. Por haber defraudado a los monarcas de su poder de ejecutar los tratados que legalmente contrataron, los jesuitas son culpables del crimen de *lesa majestad*. A través de esta sección Pombal sugiere los móviles que empujan a los jesuitas a emplear sus cuatro "máximas": quieren fortalecer y mantener oculta la República que, según Pombal, tienen en el Nuevo Mundo.

Las páginas 8 a 30 se dedican a recontar los hechos asociados con la Guerra Guaranítica. Pombal en esta sección detalla los asuntos de los pueblos de la Banda Oriental, y recuenta cómo reaccionaron los guaraníes de esos siete pueblos y de los otros pueblos que iban a perder sus vaquerías. En la tercera sección se dirige hacia los acontecimientos en los pueblos de indios del norte y cómo los padres de esa región hicieron que los indios estorbaran a los ejércitos que viajaban al lugar de las conferencias de demarcaciones. Con la excepción de Bulas escritas antes del Tratado de Madrid, Pombal se limita a las acciones que tuvieron lugar entre el 31 de julio de 1750 y el 18 de junio de 1757. La cuarta sección presenta en su totalidad unas cartas de fuentes militares e indígenas, que apoyan las acusaciones que hace el autor del documento.

En la introducción Pombal establece su comprensión de los hechos y todos los datos que incluye sirven para comprobar su impugnación acerca de la ilegítima independencia de las misiones jesuíticas. Aunque incluye dos detalles acerca de acciones en Europa, la celebración del Tratado y el fallecimiento del rey, más que nada el ministro examina lo ocurrido en los siete pueblos de la Banda Oriental primero, y luego lo que pasó durante el mismo período entre los indígenas de las misiones jesuíticas del norte. Cada día que menta el ministro trae consigo un nuevo ultraje hecho por los jesuitas o por los indios; muchas veces tal ultraje es acompañado de una expresión de sufrimiento u horror por parte de los soldados.

Los naturales cuentan con más formas de resistencia que armas y batallas. Impiden el paso a las fuerzas que tratan de llegar al lugar de las conferencias. También estorban el trabajo de las mutuas entregas o de las demarcaciones con una falta de cooperación. Rehúsan vender harina a los soldados, queman los campos, o desertan cuando los generales los hacen remeros para sus canoas. Y, cuando los soldados piden explicaciones por estas faltas a la caridad, los indígenas dicen que han tomado las acciones por dirección o recomendación de los padres ignacianos. Los soldados sufren por la falta de comida y ayuda, pero además se quejan de las ofensas que les dan los indígenas: los indios no parecen respetar a los reyes europeos y las autoridades se ven obligadas a hacer una tregua con los indios, cosa que no corresponde a su posición dentro de la sociedad.

Los monarcas, los ofendidos por ese crimen de *lesa majestad*, se presentan con sus calificativos religiosos: Fidelísimo y Su Benignidad para el portugués, y Católico para el monarca español. Además las causas por las que obran los reyes son religiosas: Los dos monarcas se caracterizan por su "religiosísima buena fe" y su piedad. Regalista, y por lo tanto, católico, Pombal no permite que los jesuitas tengan el monopolio de la piedad. (En un pueblo tan

fuertemente religioso como lo era Portugal, hacía falta no poner en dudas los móviles espirituales de los gobiernos). A pesar de su religiosidad ambos reyes sufren la indignidad de tener vasallos que no saben que existen (los guaraníes) y de curas que en lugar de enseñar a sus feligreses a obedecer, les han instigado a la rebeldía (los jesuitas). Sus representantes no pueden efectuar la ejecución del Tratado de Límites y los monarcas son impotentes para cambiar ese hecho.

Al otro lado del mar y lejos de los reyes, los militares que tratan de ejecutar el Tratado de Madrid, se presentan como fieles informantes de lo ocurrido durante la guerra. En la segunda sección de la *Relação*, Pombal emplea cartas del general portugués Gomes Freire de Andrade y del general español el Marqués de Valdelirios como sus fuentes. Los dos generales trabajan juntos, están unidos, y "cuando llegaron las referidas órdenes, ya habían concordado nuevamente los dos respectivos generales, juntos con sus ejércitos" (18). Pombal repite varias veces que el deseo de los generales y de sus súbditos es llegar a las conferencias de las demarcaciones y de hacer las "mutuas entregas", expresión que afirma la igualdad de la permuta. Estos dos ejércitos congregados enfatizan la concordancia de la decisión entre los dos monarcas. Además el autor deja aparte cualquier discusión o falta de acuerdo que pudieran haber tenido el general portugués, Gomes Freire de Andrade y su homólogo, el Marqués de Valdelirios. (El que está encargado de las demarcaciones en el Norte, y cuyos escritos forman gran parte del texto de la tercera sección, es Francisco Xavier de Mendonça Furtado, "principal comisario y plenipotenciario" (36) además de ser un hermano menor del Marqués de Pombal.) Ya que los jesuitas es una orden que se caracteriza por su estructura militar y su virtud de disciplina, es importante que Pombal establezca que sus testigos tienen esas cualidades; esta técnica es muy parecida a la que empleó al establecer los títulos religiosos propios de los dos monarcas. No quiere que los jesuitas se vean como los únicos propietarios de estas virtudes.

Al titular Pombal su *Relação*, no incluye a los indígenas; sin embargo, son ellos quienes le brindan muchas de las citas, las cartas, las batallas y las otras pruebas en las que se basan sus acusaciones a los jesuitas. Ni siquiera se mencionan los indios ni el propósito de "conversión de almas" hasta casi el final de la tercera página y después de haber dirigido la atención del lector hacia la región del Sur, entre los ríos Uruguay y Paraguay. Y aunque los menciona, el autor enfatiza menos el sufrimiento de los guaraníes que el esfuerzo clandestino de los jesuitas. Según el autor, los padres procuraron "encubrir" su obra, trataron de evitar que otro la "descubriera", empleaban "reprobados artífices" para evitar que se revelaran sus "vastísimos y perniciosos proyectos" (2). Para que el argumento de su relato sea más conmovedor, tiene que inspirar la compasión hacia éstos los más débiles de sus personajes. Al igual que los monarcas, los indígenas han sido engañados por los jesuitas, pero por otro lado éstos no cuentan con la variedad de asesores de quienes dependen aquéllos. En cambio, hace falta que el lector reconozca en las obras de los indios la influencia de los jesuitas. Pombal pues tiene que balancear una visión de los indígenas como salvajes y como esclavos de los jesuitas, para que las acciones se puedan comprender como resultado del esfuerzo de los jesuitas y no como la consecuencia del libre albedrío de un grupo que se cree víctima de un tratado perjudicial. Y tiene que explicar el porqué de las acciones de los guaraníes. Los pinta inocentes pero crueles, ignorantes pero instruidos en lo que no les toca (como la arquitectura militar), obedientes a los jesuitas pero rebeldes a los reyes. Para emplear la expresión de Ainsa, los indígenas son "blanda materia", fácil de hacer adaptar a lo que un europeo ha de desear.

Se esperaba que el indígena ejemplificara el buen salvaje, inocente, libre de los vicios asociados con la sociedad europea. Desde luego, los primeros misioneros a América los habían descrito de esa forma: "Por la providencia divina hay tanto y tan buen metal de gente en esta

tierra y tan blanda la cera y tan rasa la tabla y tan nueva la vasija en que nada hasta ahora se ha impreso, dibujado ni infundido, sino que me parece que está la materia tan dispuesta y bien condicionada, y de aquella simplicidad y manera en esta gente *natural*, como ... de la edad dorada”² El indígena en su estado natural pues, no debe saber mucho. En cambio, los de las misiones jesuíticas parecen haber estado demasiado enterados de las cosas de la civilización, en especial de las cosas de la guerra. Una y otra vez el ministro portugués emplea las palabras *arte*, *artífice*, *máquina* y *arquitectura militar* para contrastar la contaminación de la civilización que han traído los jesuitas a los indígenas, con la ignorancia en que habían estado los habitantes originales de la región, en su inocencia natural, antes de la llegada de los padres. Tal visión de los indígenas hace más verosímil la imagen de los naturales como figurillas manipuladas por los jesuitas quienes se esconden detrás del teatro de títeres.

Aunque el lector del siglo XVIII no aparece como personaje, se podría decir que Pombal se muestra bastante consciente de su público en su organización de su *Relação*. Pombal trata de incluir al lector entre los que podrían sufrir del odio hacia los blancos inspirado en los indígenas por los jesuitas. Es decir, Pombal pretende establecer que los jesuitas les hicieron odiar no sólo a los mamelucos, ni se limitaron a los portugueses, ni a los ejércitos, sino que les infundieron un odio a todos los blancos seculares, por medio de miedos ridículos a las barbaridades que estos europeos les iban a hacer y por el poder diabólico que supuestamente tenían.

Primero les hicieron creer que todos los hombres blancos seculares son gente sin ley y sin religión, que adoraban el oro como Dios y traen el demonio en el cuerpo; siendo enemigos necesarios no sólo de los indios sino de las sagradas imágenes que ellos veneran; si acaso una vez entraran en aquel territorio lo pondrían a espada y fuego (a

² Énfasis mío. Vasco de Quiroga citado en *Reconstrucción*, 147.

hierro y fuego); destruyendo primero los altares y sacrificando después a mujeres y niños. (7)

Pombal involucra al lector al declararlo posible marco del odio que han inspirado los jesuitas en los indígenas.

Los jesuitas son, desde luego, el personaje principal de la *Relação*. La Compañía se representa como un grupo muy unido, y el autor no tiene por qué molestarse por diferencias de opiniones entre los religiosos. Pero Pombal también nombra a algunos jesuitas; tres en la segunda sección: los padres Francisco Xavier Lamp, Tadeo y Lorenzo Balda. En la tercera sección, la que trata terrenos dentro del Brasil, incluye más nombres y se preocupa en muchos casos por sus nacionalidades: los padres Antonio Joseph, portugués, Roque Hunderfund, alemán, Manoel dos Santos, portugués, Theodoro de Cruz, Manuel Gonzaga, Martín Sehuvari, Manoel Ribero, Joaquim de Carvalho, David Fay, Aleixo António, Anselmo Eckwt, alemán, y Antonio Meisterburgo, alemán.³ Nombrarlos parece servir de amenaza a estos curas. A pesar de ser de diferentes naciones, los padres de la orden parecen trabajar con temible unidad y disciplina en contra de los monarcas píos, los militares leales, los indígenas esclavizados y el lector víctima.

A través de las cuatro secciones de la *Relação*, Pombal pinta un mundo absurdo, donde muchas cosas están al revés de lo que deben ser, un mundo casi invertido. Los vasallos mandan, los confesores son cómplices en una lucha contra el bien del penitente, los lugares sagrados y las acciones pías se emplean para fomentar la rebeldía, los religiosos son ladrones, y hay que conquistar el Nuevo Mundo una vez más. Pombal enfatiza el poder de los jesuitas, tanto en los

³ Acerca de la nacionalidad de los jesuitas, Mörner ofrece esto: "At the time of expulsion, seventy-seven Jesuits resided in the thirty-three missions among the Guaraní and tombatínes in the area of the Paraná and Uruguay Rivers. Among the Europeans were forty-two Spaniards, thirteen Germans, eight Italians, two Hungarians, and one Frenchman. Eleven Jesuits were creoles born in the Río de la Plata." Mörner citado en Ganson. 31.

pueblos como en las Cortes. Caracteriza ese poder como oculto, extenso y hasta absoluto en lo tocante a los indígenas. Los jesuitas emplean su poder en contra de la razón, del derecho natural y civil, del bien de los monarcas, y de las leyes eclesiásticas y civiles. Si esas leyes intentan llevar a los indígenas a la integración en la sociedad cristiana y europea de la colonia, es decir, para ponerlos "en policía", los jesuitas han erigido ciertos obstáculos a esa integración. Al examinar la descripción que ofrece Pombal de la vida en las misiones guaraníicas y de la labor de los jesuitas en ellas, se puede reconocer todos los aspectos de la utopía clásica descrita por Ainsa (la insularidad, la autarquía, la acronía, la planificación urbanística y la reglamentación) ya empleada en la discusión de la utopía Eldorado en que tropieza Candide. Siempre en contra de los jesuitas, Pombal revaloriza esta "serie de constantes". En cada uno ve un móvil negativo, un método empleado por los jesuitas para negarles a los reyes y a los guaraníes lo que les pertenece. Pretende asociar con cada faceta de la utopía jesuítica o de la distopía, como consecuencia y prueba de los propósitos perjudiciales, una falta de lograr lo que debían. "Bajo el Santo pretexto de la conversión de almas" (3), propugna Pombal, los padres de la Compañía han elaborado un sistema gubernamental que conserva y aun incrementa las diferencias y la enemistad entre europeo e indígena. Lo que Pombal desea, y lo que él puede dar por sentado que desea también la mayoría de sus lectores del siglo XVIII, es la "reducción de la alteridad"; es decir, la meta debe ser que los indígenas logren parecerse a los europeos en su religión, en la forma de vestirse, en el habla, en el gobierno, en el comercio. Cada diferencia entre indígena y europeo, pues, es la base de una crítica a la labor de los jesuitas en los pueblos de indios. Por lo tanto Pombal echa la luz y la culpa de la situación de los indígenas a lo que él llama las cuatro máximas. Por medio de estas reglas generales los jesuitas impiden la integración de los indígenas a la sociedad colonial. El autor de la *Relação* explica las máximas de la siguiente forma:

Por una parte prohíben (y tienen arte para que nunca se les descubra) la entrada en aquellas sertãos no sólo a los obispos, gobernadores, y a cualquier otro ministro u oficiales eclesiásticos o seculares, sino también a los mismos españoles particulares, siempre haciendo un impenetrable secreto de todo lo que pasaba dentro de aquellas regiones, cuyo gobierno, e interés de República que en ellas se ocultaba eran sólo revelados a los religiosos de su profesión que se hacían necesarios para apoyar aquella máquina.

Por otra parte prohíben también (con fraude aun más extraño) que en la misma República, desde los límites de ella para dentro, se use el idioma español, permitiendo solamente el uso de la lengua que ellos denominan guaraní para así imposibilitar toda la comunicación entre los indios y los españoles y conservar oculto al conocimiento de los segundos lo que pasaron los primeros en aquellas miserables regiones.

Por otra parte, catequizando a los indios a su modo e imprimiendo en la inocencia de todos como uno de los más inviolables principios de la Religión Cristiana, a que los agregan sin límite la ciega obediencia a todos los preceptos de sus respectivos misioneros, siendo tan duros e intolerables como luego diré. Consiguieron conservar por tantos años a aquellos infelices seres razonables en la más extraordinaria ignorancia y en el más duro e insoportable cautiverio que se ha visto hasta ahora.

Puesto que ignorando los miserables indios que había en la tierra poder que fuera superior al poder de los Padres, creen que estos son soberanos despóticos, de sus cuerpos y almas, ignorando que tienen Rey a quien obedecer, creen que en el mundo no hay vasallaje más que todo en él era esclavitud. E ignorando en fin, que había leyes que no

estuvieran a la voluntad de sus Santos Padres (así los denominan) tienen por cierto e infalible que todo lo que ellos les mandan es indispensable para luego obedecer sin el menor titubeo. (4-6)

En pocas palabras,

1. impiden la entrada a las misiones de cualquier europeo, salvo a otros jesuitas,
2. imponen el uso del idioma guaraní en lugar del idioma europeo que se emplea a su alrededor,
3. enseñan una religión bastarda y supersticiosa que requiere la ciega obediencia de los indígenas y
4. no les enseñan a los indios que tienen rey, o sea, que existe un poder más alto que el de los padres. Por medio de esta enseñanza, los jesuitas se apoderan de la vida temporal de los indígenas tanto como de la espiritual, ya que para los feligreses en las misiones no hay autoridad civil a quien acudir en caso de abusos por parte de los religiosos.⁴

Estas cuatro máximas coinciden con cuatro de las cinco características de las utopías clásicas descritas en Ainsa, y en el texto de Pombal emplea las máximas como la base de una reinterpretación de las realidades de la vida en las misiones, y el marqués considera también el asunto de la reducción de la alteridad. En lugar de dar por sentados los móviles espirituales de los religiosos, Pombal traza una estructura de poder malvado. La utopía negativa que describe comparte todas las características de la utopía clásica con un móvil completamente egoísta. La insularidad (la característica que separó y protegió Eldorado de Voltaire de los europeos), para Pombal, en los pueblos guaraníes sirve para esconder el crimen de *lesa majestad* de los que mandan en los pueblos. Según el marqués, los jesuitas logran mantener esta separación por

⁴ En el siguiente capítulo se verá que Cardiel hace de otra acusación de Pombal una quinta máxima “que los indios aborrezcan mucho a los blancos”. Aunque Pombal incluye la acusación, no la considera una de las máximas.

medio de la separación lingüística y por el poder político de la Compañía de evitar que otros vean lo que hacen dentro de las misiones.⁵ Lo que en otras utopías protege la inocencia y la tranquilidad de los habitantes, en las misiones es la artífice (ya que no se trata de una característica geográfica de la naturaleza sino de una limitación fabricada e impuesta, según Pombal, por los jesuitas) que sirve para "encubrir", "ocultar" y mantener "secreto" la República, voces que sugieren la culpabilidad reconocida por el delincuente, en este caso, los jesuitas.

Esta separación lingüística y cultural no sería suficiente para mantener a los guaraníes en la esclavitud si no fuera por la presencia en las Cortes de los portavoces de los jesuitas. Mientras los jesuitas en las Américas tratan de proteger y esconder la República que han fundado, en las Cortes sugieren "por sí y por sus Fautores, diferentes prejuicios e imposibilidades [...] Y trabajaron por alienar [...] de las dichas Cortes la buena inteligencia en que siempre se conservaban"(2). Según Pombal, los jesuitas han podido mantener un poder casi absoluto, no invisible, pero sutil. Comienza pues con un obstáculo geográfico, en el que los jesuitas tienen dos ventajas: Están presentes en el Nuevo Mundo y también en las cortes del Viejo Mundo y además mantienen separados a los indígenas de los colonos por su prohibición en contra de la entrada de los forasteros a los pueblos.

Esta insularidad permite la variedad de autarquía que Pombal denomina *lesa majestad*. Queda claro que no es la autarquía de los indígenas, sino la de los jesuitas, quienes gobiernan como si fueran reyes además de ser religiosos. Pombal menta la organización de las misiones no para celebrarla sino para declarar que a los indígenas no se les permite el trabajo a menos que sea para los padres. No hay momentos de ocio para juntar bienes particulares, ni para coser la ropa

⁵ En su *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Magnus Mörner comenta la situación a la que reacciona Pombal, "la cédula de 1743 iba a aprobar el régimen jesuítico como tal (por lo tanto, también su carácter exclusivista, aunque sí fueron exhortados los padres a dedicar más esfuerzos a la difusión del castellano)". (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1999) 283.

necesaria para cubrir su desnudez. La extensión del poder de los jesuitas se ve reflejada también en la antemencionada acronía vista en la presencia de los padres tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. Naturalmente tal mezcla de poderes, resulta en la corrupción de uno por otro; es decir, Pombal acusa a los padres de emplear su autoridad en la religión para manipular las acciones de sus feligreses, indígenas o europeos, en los asuntos civiles. Mientras el lector viaja con el autor y con los militares encuentra a cada paso más pruebas de estos abusos. En el norte, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, el hermano del ministro, presencia ejemplos del abuso del poder de los jesuitas. Pombal describe las ante mencionadas "misas negras" en las páginas 47 y 54. En la primera un padre jesuita durante la misa del día del Espíritu Santo

ordenaba a sus indios (hablándoles en su lengua) que de ningún modo vendiesen harina a los dichos soldados ni que socorriesen la Villa De Macapá con amenazas de que obrando lo contrario les darían un ejemplar castigo.

En el segundo caso, durante los ejercicios espirituales de San Ignacio el padre Aleixo António se aprovecha de la ocasión para tratar de fomentar la rebelión entre los ingenieros diciéndoles que "habían últimamente de acabar de hambre". El momento es dramático: la autoridad de la religión se prostituye. El cura niega su verdadero propósito de cristianizar y se dedica a controlar terreno, propiedad y gentes. Abusa de la gente con amenazas y sustos.

En el caso de los indígenas, dice Pombal, tal manipulación es fácil de efectuar ya que los indígenas tienen que depender de sus ignacianos. A pesar de tener los jesuitas de tutores hay grandes lagunas en los conocimientos de los naturales. Los indios, dice, no saben que tienen rey, no saben que son vasallos de ese rey, y que, como tales, tienen deberes a su monarca. Esta es parte de la tarea que tenían los jesuitas. Es parte de poner a los indígenas en policía. La falta cometida por los jesuitas en este caso es otra vez no lograr la reducción de la alteridad; si el rey

es el jefe de la nación, un nivel mínimo de comprensión del gobierno del país tendría que ser el poder reconocer la autoridad del monarca. Según Pombal, los indios no tienen tal comprensión. Como prueba de esta ignorancia, el marqués ofrece las palabras de un testigo presencial, Gomes Freire de Andrade, quien describe la escena de un encuentro en el camino al pueblo de Santa Tecla. "Encontrando que los indios les impedían pasar. . . amenazaron a indignación de su soberano" pero los indios respondieron "Que el Rey estaba muy lejos, y que ellos solo conocían a su bendito padre" (11). Pombal emplea la frase "interés de República" para plantear la noción que ni los jesuitas ni los indígenas se consideran parte del reino portugués ni español, sino que son parte de su propia nación independiente. Por lo tanto, las razones de estado que determinaron los detalles del Tratado de Madrid no les interesan, ni se consideran obligados a ceder el paso a quien viene al nombre del rey.

Una forma de mantener la autarquía es el poder defenderse y el marqués se interesa en el ejército de los guaraníes. "Al mismo tiempo los estaban ejerciendo en las armas y en el manejo de ellas e introduciéndoles piezas de artillería como pólvora y bala", declara en la página 8 de la *Relação*. Pombal no se interesa, claro, por la base histórica de la presencia de armas en los pueblos de guaraníes porque esta base es la protección de los guaraníes cristianos de los pueblos de los mamelucos, los antiguos esclavistas de la ciudad de São Paulo. Su propósito es pintar una imagen insólita: los indios armados a la europea pero en contra de los europeos.⁶

La forma en que Pombal maneja el tiempo histórico en la *Relação* requiere un momento de reflexión acerca de lo que es la característica que Ainsa denomina acronía. "La acronía. La ausencia de una dimensión histórica caracteriza el género utópico. La utopía 'está dada' en 'otro lugar'. Se ignora cómo se ha llegado a ella, lo que existía antes y cómo se produjeron los

⁶Pombal quiere que los guaraníes sean como los europeos en cuanto a la lengua, el negocio y la religión, pero prefiere mantener la alteridad en cuanto al poder de defenderse en contra de los que obran en contra de su bien.

cambios [...] La ausencia de evolución elimina el problema del determinismo y la causalidad histórica” (23).

Así la acronía puede constar de la descripción además de incluir lo descrito. Cuando el ministro habla de los indígenas a quienes los jesuitas han conservado en un estado bastante similar a la que tenían antes de la Conquista, con sólo unos avances en sus conocimientos del arte de la guerra, está describiendo un elemento de acronía dentro de su distopía, la República jesuítica. De hecho, los jesuitas perderían el control que requieren si les hicieran avanzar a los indígenas. Si aprendieran un idioma europeo, si supieran de las autoridades civiles, si llegaran a controlar su trabajo y el fruto que produce; éstas son las posibilidades que amenazan la República jesuítica. En cambio cuando se trata de sus feligreses los padres de la Compañía sólo permiten que los indígenas salgan de un tiempo anterior a la Conquista cuando les conviene, otra vez, para mantener su república. Por lo tanto, les enseñan las artes de guerra, pero no permiten que aprendan de la vida civil de otros europeos.

Cuando Pombal hace caso omiso de cualquier dato histórico que explique las razones por la separación lingüística y política de las misiones, cuando toma la decisión de no trazar el proceso que tomó Ruiz de Montoya para traer armas a los neófitos acosados por los esclavistas de São Paulo, también emplea la acronía para evitar lo que no apoya, o en verdad lo que socava, la imagen de utopía negativa que está construyendo. Ofrecer causas históricas sería desviarse de su propósito.

En las misiones, asegura Pombal, los jesuitas gobiernan no sólo la vida espiritual de las misiones sino la temporal también. Y, ya que no hay quien vea sus actividades en los pueblos, se han apoderado de los productos de los indios también. El marqués se queja del monopolio que tienen del trabajo de los indios y que ni siquiera se les permite trabajar lo suficiente en sus

propios terrenos para cultivar alguna planta que diera fibra para cubrir la desnudez. Así establece Pombal otro obstáculo a la integración de los indígenas: el comercial. Ya que los jesuitas se han apoderado del trabajo y de los productos de los indígenas, les han enajenado el modo de hacerse partícipes por su propia cuenta en la vida comercial de la colonia. La desnudez se puede considerar un obstáculo cultural, alentado por las políticas jesuitas a la integración de los guaraníes a la sociedad europea, y Pombal les echa la culpa de la falta de ropa a los jesuitas, como lo hará en su novela *Voltaire*.

Lo que se celebra en otras utopías como el dominio de la razón en las acciones de los hombres, la reglamentación, Pombal interpreta como "absoluto monopolio de cuerpos y de almas" (6) de los indígenas, quienes "creen que estos [jesuitas] son soberanos despóticos" (5). Su testigo presencial es otra vez el general Gomes Freire de Andrade.

Los indios viven con una obediencia tan ciega a éstos que al presente en este pueblo estoy viendo al Padre mandar a los indios que se lanzan por tierra y sin más prisión que el respeto llevan veinticinco azotes y levantándose van a darle las gracias y besarle la mano. Estas pobrísimas familias viven en la más rígida obediencia, y en mayor esclavitud que los Negros de los mineros. (25-26)

Como vimos anteriormente, según Pombal, son los jesuitas que se aprovechan del patrimonio de los indios tanto como del fruto de su labor. Tal esclavitud tampoco hace que los indígenas lleguen a ser más como los europeos.

Pombal no menta la muy celebrada organización y arquitectura de los pueblos jesuíticos de indios. A pesar de comentar el viaje que toman los generales Gomes de Andrade y el marqués de Valdelirios hacia las misiones, el autor evita describir los pueblos. No menciona las plazas, las catedrales, las casas, ni las anchas calles, menos en un solo caso. Sólo menciona la

grandeza del lugar para ofrecer una mayor crítica a los que la destruyeron (los mismos que la habían creado). No intenta alabar a los jesuitas desde luego. Pero sin duda una parte de la planificación urbanística, del buen gobierno que se supone que reine en la utopía, es la prosperidad de sus habitantes. Los indígenas no deben ser pobres. Y en la utopía de Voltaire, no lo son. En Eldorado el primer pueblo en que recibieron la hospitalidad del lugar era una aldea pobre, según el parecer de sus habitantes, pero todos vivían y comían bien. Tal no es el caso en los pueblos de indios, según Pombal, quien dice que las poblaciones son "tan ricas y opulentas en frutos y patrimonio para los dichos Padres como pobres e infelices para los desgraciados indios que en ellas hacían como esclavos" (3). Los indios no tienen ni siquiera suficiente dinero ni tiempo para proveerse de ropa. Pombal dice que los indígenas trabajan mucho sin que logren la riqueza tan deseada por los europeos.

Se podría decir que los indios están fuera del fluir del tiempo, según Pombal, ya que la política de los jesuitas en las misiones no sirve para hacer progresar (europeizar) al indio. Estas máximas no sirven para reducir la alteridad de los habitantes autóctonos. Levantan más obstáculos a la integración de los indígenas a la sociedad. Por eso el marqués lamenta varias veces que hay que volver a conquistar a los indios. En lugar de estar avanzando hacia el siglo XIX, los jesuitas los han mantenido en su estado original, con la excepción de que ahora saben odiar al blanco y matarlo con armas europeas.

Está muy presente en la discusión de Pombal la función de la religión de hacer aún más blandos a los indígenas, la supuesta "blanda materia" de la que habla Leopoldo Zea (IV). Zea supone que los europeos durante el período colonial veían el Nuevo Mundo de esta forma única:

El Continente Americano y sus hombres son vistos como blanda materia, la materia de todas las fantasías. El hombre de América es "el buen salvaje", el hombre

natural, el hombre bueno por naturaleza. Esto es, la nada por excelencia para la historia.

Sólo la historia podía extraviar al hombre. La historia había extraviado al europeo.

Mirando en esta forma al americano le europeo se proyectaba a sí mismo, reflejaba su imaginación, su fantasía.

Cuando trata el gobierno espiritual de las misiones, el marqués sugiere que los padres misioneros han atropellado el mensaje de la misma religión católica para sustituir un culto de obediencia absoluta a los padres y un odio hacia todos los demás europeos. Pombal pinta una variedad de misa negra. En lugar de una catequesis de amor hacia Dios y el prójimo, los jesuitas enseñan el odio y el miedo al blanco seglar. El ejemplo más asombroso de esta catequesis es el de enseñar que se le debe cortar la cabeza a cualquier portugués muerto en batalla para evitar que por medios infernales se resucite. No se les puede confiar en los jesuitas, nos afirma Pombal, ni en cuestiones espirituales. Si el propósito de las misiones de indios ha sido enseñar la religión cristiana a los guaraníes, los jesuitas se han valido de la religión para distanciar a sus feligreses de la sociedad civilizada.

Según las expresiones de Pombal las máximas de los jesuitas han socavado el distintivo de la utopía que pudo haber sido las misiones. En lugar de uniformidad de lengua y de costumbres, de progreso a la europea para los indios, de unión entre los europeos y los indios, los jesuitas han fomentado la separación y han vuelto a los indios a un estado de barbarie. Es por eso que proclama que hay que conquistar a los indios una vez más.

El documento no tiene una conclusión. Los últimos hechos que se mencionan son la publicación de las leyes reales que puso fin a “las calamidades que por tantos años habían afligido todo aquel Estado” (56). Pero siguen habiendo “maquinaciones sediciosas” y el ministro pone como ejemplo la desertión de 120 soldados. Pombal parece preferir que los lectores

juntan los detalles de su descripción del abuso de la religión y de los indios por parte de la Compañía para así dibujar la imagen de su nación ideal. En su introducción el autor pretende dirigir la mirada de los lectores y moldear de antemano la actitud con que examinan los datos, pero cuando se agotan las fechas y los hechos, pasa de inmediato a los apéndices de cartas. Esa forma de terminar la *Relação* hace que el documento tenga un aspecto actual, del momento; el lector tiene la impresión de estar al tanto de la situación.

Pombal también adjunta tres documentos a su *Relação*. Escribe que éstos son pruebas de la sedición de los jesuitas. Sin embargo, su presencia en este documento es curiosa dado que presentan argumentos fuertes en contra de la permuta, entre ellos, el servicio rendido por los guaraníes al rey. Además hablan de la historia de los portugueses y los ataques que los mamelucos hicieron a los guaraníes.

Pombal intenta probar la complicidad de los jesuitas en la rebelión. Utiliza el testimonio de los indígenas mismos, cosa muy atacada por Cardiel en la *Declaración de la verdad*. Pero en gran parte sus acusaciones dependen de su habilidad de hacer creer que los indios nada pueden sin los padres y por lo tanto los religiosos tienen que haber estado involucrados. Los documentos que incluye al final de la *Relação*, aunque incitan a la resistencia, no ofrecen pruebas de participación de los ignacianos. Además socavan el punto anteriormente ofrecido por Pombal de que los indígenas no saben que tienen rey. Se ve, especialmente en la primera carta, que saben muy bien que tienen rey y que pueden acudir a él para la justicia.

Como parte de su esfuerzo de echarles culpas a los jesuitas, Pombal sugiere que ejercen mala influencia en los indígenas y en los blancos también. Ofrece este ejemplo de la falta de virtudes entre los indios: su capacidad de fingir y hacer trampas a los soldados. Los indios utilizan la costumbre de la bandera blanca para destruir a los representantes de esta autoridad

legítima. "Los convidaron con bandera blanca a que se refrescaran, apenas los vieron a pie cuando los asesinaron cruelmente, despejándolos, después de muertos, de todo lo que llevaban" (19). En lugar de sugerir que los indios mismos son la fuente de una actitud de traición, Pombal pone el ejemplo de un religioso tramposo. Cuenta que un jesuita en el norte del Brasil al hablar con unos "oficiales y debajo del virtuoso pretexto de que les quería dar los ejercicios de San Ignacio nos puso en el Colegio su devoción, diciendo en aquel tiempo a los ingenieros que todas las provisiones que su Majestad había mandado para servir la mesa [. . .] era un robo que se hacía a cada uno de ellos" (54). El cura luego trata de desanimarlos diciéndoles que "habían últimamente de acabar de hambre" (55). Pombal afirma que tales abusos de la religión no se limitan a las misiones sino que la Corte de Lisboa también está "apartada por los fingimientos de los mismos Padres, de toda la información de aquellos vastos proyectos de conquista, que ellos por tantos años pelearon con el sagrado velo del cielo de la propagación del Evangelio y de la dilatación de la fe católica" (30). La descripción de los actos tanto de indio como de cura sugiere una utopía donde las virtudes religiosas y las civiles se guardan y los habitantes no se comportan con artimañas.

En cambio Pombal sí habla de otros momentos en que se ve el uso de la razón para la arquitectura militar. Ya que se considera que los indígenas no son capaces de tal nivel de ingeniería, la presencia de máquinas de guerra sirve de prueba de la complicidad de los padres en la sublevación. Lo que es peor, desde el punto de vista del ministro, los jesuitas emplean las bien desarrolladas costumbres y armas militares no para civilizar a los indígenas sino para conservar la separación entre los vasallos de los monarcas europeos:

Al mismo tiempo los estaban ejerciendo en las armas y en el manejo de ellas e introduciéndoles piezas de artillería como pólvora y balas y operadores de ingenios

disfrazados con sotana, que se formaran en campo, que fortificaran los pasos más difíciles que se practican en las guerras de Europa. (8)

Enfatizar la naturaleza blanda de los indígenas le sirve a Pombal también en su esfuerzo proclamar culpables a los jesuitas. Si los indios no toman la iniciativa, alguien más tiene que moverlos. Ya que no tiene pruebas de la presencia de los padres en las batallas, tiene que depender de la naturaleza de los indios, que son dóciles, obedientes a los padres, instruidos por ellos a la rebeldía, ignorantes a causa de los padres. Aunque no se ven en la batalla la presencia de los padres se puede sentir y razonar, porque sin los padres, los indios no hacen nada.

Ese poder sobre los indígenas es aun más temible porque los padres no obedecen ni las leyes civiles ni las eclesiásticas. Abusan de la religión y de la sotana: en el lugar donde deben enseñar la catequesis, provocan la sublevación; en lugar de practicar los ejercicios espirituales de San Ignacio con los soldados, los incitan a la rebeldía.

Después de tanta crítica y tantos detalles ¿qué logra Pombal con este documento? Parece que logra bastante. Primero, evita la discusión de la justicia del Tratado de Madrid y segundo sustituye una polémica acerca de las misiones de los jesuitas. No critica a otros grupos religiosos; se jacta de las virtudes religiosas de los monarcas; aunque es regalista y quiere que la iglesia nacional se controle dentro de su propio país, nunca critica al Papa sino que emplea varias bulas y otros documentos eclesiásticos en sus críticas al ejército ignaciano. Reinterpreta cuatro de las cinco características utópicas de las misiones para que sus lectores vean un gobierno tiránico donde antes habían pensado que el régimen de los jesuitas se marcaba por la piedad, las buenas intenciones y el auto-sacrificio. Siempre había antes entre los colonos, gente que se quejaba del monopolio de la mano de obra por los jesuitas, pero Pombal logra involucrar a más población que a los hijos y nietos de los conquistadores. Ahora los militares, los indígenas, y

algunos religiosos sirven de testigos en contra de los jesuitas. Maneja su documento de tal forma que critica sólo a los jesuitas y ofrece razones para que los demás los censuren también.

Además de cambiar hábilmente el enfoque de la discusión y hacer que sus principales críticos se defiendan, Pombal abre un pequeño espacio dentro de la discusión para comentar sutilmente las reformas que para él son valiosas. Su utopía se caracteriza por mayor apertura, por unidad racial, cultural y lingüística entre las gentes, por prosperidad y por religiosos con un voto de obediencia no sólo al Papa sino también al rey. Los que saben algo de Pombal no se arriesgan a pensar que tal apertura y libertad se convirtiera en libertinaje. Por algo los dos títulos de las biografías más recientes en inglés tildan a Pombal de dictador y de paradójico dentro de la Ilustración. Pero ¿es lo que sugiere el ministro portugués una utopía? Quede claro que no es ésta una utopía completamente descrita, pero Pombal sí expresa sus preferencias, y en algunos de estos casos sus preferencias se convertirán en las nuevas leyes del país. Si se puede considerar que los guaraníes permanecieron separados por el uso de su idioma materno, se puede ver también que Pombal anhelaba una completa unidad por medio del uso del portugués dentro del reino que el ministro gobernaba en nombre de José I. La unidad que buscaba incluía unión por medio de la participación de los indígenas en la vida civil y comercial del reino. Critica a los jesuitas por no haberles enseñado acerca del gobierno y del rey. Fuera cierta o no tal crítica, sirve para subrayar el deseo del marqués de que todos participen. Viene a la mente el viejo comentario del duque Silva-Tarouca que “Todos son hombres. Todos sirven”.⁷

Si Pombal no se interesa mucho por el proceso que llevó a la estructura tan criticada de las misiones jesuíticas, tampoco se concentra mucho en el proceso que hará cumplir su idea de unidad y libertad. Ese aspecto de la acronía, que levanta la idea un poco fuera de su contexto, es

⁷ Maxwell incluye la cita en inglés, “Moor, white, negro, mulatto, or mestizo, all will serve, all are men, and are good if they are well-governed” (*Paradox* 54).

la que hace fracasar su noción de unión. ¿Fracasan de verdad? Salen los indígenas de sus pueblos aislados, pero ésa es su idea, que salgan a vivir entre los blancos para así llegar a reducir su alteridad.

Tampoco se debe de esperar que librar a los indígenas del “completo monopolio de almas y cuerpos” bajo el cual vivían con los ignacianos se transformara en su participación en un mercado completamente libre. Ni la época con su filosofía económica neo-mercantilista, ni la personalidad autoritaria de Pombal hubiera permitido tal cambio.

Y después de examinar todos los aspectos de la utopía, hay que confesar que Pombal ataca a los jesuitas por la frustración que siente ante esta unidad casi monolítica que se opuso a muchas reformas pombalinas dentro de Portugal. Pero en lugar de un salvaje hecho más blando por medio de la intervención de los jesuitas, Pombal ve la rebeldía. El o sus fuentes se desilusionan por lo que saben los indios de las tácticas de la guerra cuando según su ver, los guaraníes debían haber aprendido la doctrina (22) y "la práctica de las virtudes" (47). La idea de un ejército guaraní siguiendo una bandera con una imagen de la Virgen (70) y luchando en *contra* de las fuerzas europeas ha de haberle decepcionado a Pombal también.

Como se ha visto antes, Ainsa indica que la utopía en sí tiene un carácter doble: ofrece una sociedad reformada, y las diferencias entre esa sociedad reformada y la vieja sociedad se puede considerar una crítica. Pombal deja muy claro lo que él desea que la sociedad entre los guaraníes tenga. Cada vez que se queja de lo que los indios no tienen, o no saben, o no pueden hacer, está declarando que esas cosas forman parte de lo que debe existir entre ellos.

Ahora bien, si Pombal ha socavado la interpretación utópica de la vida en los pueblos de indios que dirigían los jesuitas, le toca ahora sustituir otra visión, su propia utopía. Su método, dados los consejos de su amigo Silva-Tarouca, tiene que ser disimulado y debe cumplir con los

preceptos que las "nuevas disposiciones" las deben presentar los apellidos antiguos y en indumentaria antigua. Pombal no tiene un apellido antiguo de los más importantes y quizás por eso no firma su documento. Tampoco se puede considerar esta *Relação* como vestida a lo tradicional. Un país como Portugal que tenía 200.000 religiosos en una población de unos 3.000.000 no iba a aceptar con tranquilidad la idea de que una orden tan importante como la de los jesuitas había cometido alta traición. Nosotros vemos que por no poder cumplir con los sabios consejos de su amigo, el marqués intenta presentar su utopía de otra forma. Selecciona un procedimiento que toma en cuenta la necesidad de sutileza y de cautela en la presentación de lo nuevo.

Se ve que Pombal, cuando pinta en matices oscuros el gobierno de los jesuitas, sugiere que el buen gobierno consta de lo opuesto. Un examen detenido de sus quejas específicas revela lo que iba a hacer el ministro de Dom José I cuando ya había expulsado a los jesuitas del territorio portugués. En lugar de la separación quiere que los indios estén integrados a la sociedad colonial. Quiere que todos los habitantes del Brasil hablen portugués. Pide que la religión sirva para alentar la obediencia al monarca y no al Papa ni a sus representantes. Ambiciona que los productos y el comercio de los indígenas formen parte de la economía colonial, en lugar de ser parte de otra economía más difícil de controlar e imposible de hacer pagar impuestos.

Por medio de su crítica a los jesuitas, Pombal sigue desarrollando las estructuras de su utopía. No quiere eliminar la religión; el mismo marqués se considera católico. Quiere que la religión se emplee para ordenar la vida de los habitantes por medio del estudio de la doctrina y la práctica de las virtudes (entre ellas, sin duda, la obediencia a las autoridades militares y civiles) antes mencionados. Queda clara también la doctrina regalista a la que se aferra Pombal de que

los religiosos también deben subyugarse al poder de los monarcas y no "hacerse absolutos señores del gobierno espiritual y temporal de los indios, poniéndolos en el más rígido cautiverio a título de celosamente velar por su libertad" (31).

Mucha de la política de Pombal se enfoca en la necesidad de aumentar la población de personas aptas para un trabajo específico. Por eso, manumite a los esclavos africanos dentro de Portugal para evitar su traslado del Brasil donde se necesitan para el trabajo duro en ese clima agobiante. Se opone a las acciones de la Inquisición en contra de los judíos porque cree que esos actos perjudican el comercio y la manufactura del país. Dada la premisa de esta utopía tampoco es de sorprenderse que el marqués pase cuatro páginas enteras quejándose de que los jesuitas hicieran desertar a los indios. Las fuerzas en camino a hacer las demarcaciones encuentran desiertos los pueblos y cuando aparecen algunos indios "confesaron que toda la gente había huido por práctica e inducción que el Padre les había hecho" (43). En la utopía de Pombal seguramente todos los indígenas trabajarán para el aumento de la población productiva.

La utopía que nos ofrece Pombal se puede entrever en sus descripciones de cómo son los no-jesuitas. Los ejércitos, por ejemplo, se describen como *unidos, juntos*, tratando de hacer las *mutuas* entregas. Los reyes son *religiosos, píos* y han llegado a un acuerdo juntos, es decir, son *contratantes*. Estos dos grupos tratan de imponer un orden perfecto en el Nuevo Mundo, un orden gobernado por la razón y sólo socavado por la presencia de los jesuitas.

Si se toma en cuenta la premisa básica de muchas utopías, se pueden comprender las estructuras sugeridas por Pombal. Aínda cita *Asamblea de mujeres* de Aristófanes para señalar esa premisa. "¿Quién cultivará la tierra?" pregunta uno de los personajes. "Proxágoras contesta en forma ingenua 'Los esclavos'" (29). Aunque hay que insistir en el deseo del marqués de integrar a los indígenas a la sociedad colonial portuguesa por medio del mestizaje y de la

uniformidad de idioma, sus comentarios a través de la *Relação* revelan sus ideas acerca de las obligaciones del indio al blanco. Pombal apunta varias ocasiones cuando los indios no cumplieron su deber ante los blancos. Cerca de Santa Tecla los ejércitos iberos tienen que retirarse a las márgenes del Río de la Plata por, entre otras razones, "haber los indios esterilizado el campo de todo lo necesario para el sustento de las tropas con disciplina militar que ciertamente no le toca a su ignorancia" (16). Los indios no tenían el derecho de destruir lo que le pertenece al monarca; ni siquiera tienen el derecho de tener esos conocimientos. Dentro de la categoría de lo que le pertenece al monarca caben las cosechas de los indios y los otros frutos de sus tierras y además, sus casas, templos y otros bienes, aún los que construyeron o esculpieron ellos mismos. El marqués incluye esta parte de una carta del general portugués Gomes Freire de Andrade.

Los días 13 y 14 estuvieron mucho más lluviosos; no fue bastante para apagar el fuego en que ya veíamos arder aquel pueblo; . . . se mandó el cuartel general a acudir al incendio que ya había devorado las casas valiosas, prendía con fuerza en la Sacristía, consiguiendo librarse el templo que por cierto es magnífico, pero no se puede perdonar los desacatos que los rebeldes ya en él habían hecho, tanto a algunas imágenes como en la barbaridad, conque redujeron a pequeñas partes el mismo sagrario. (22-23)

Se pueden reconocer en las quejas de Pombal hacia las acciones de los jesuitas en Sudamérica las culpas que les imputa a los jesuitas dentro de su propio país.

1. Los jesuitas, no pueden impedir la entrada de la gente a Portugal, pero, ya que son partidarios del escolasticismo y también encargados de la mayor parte de la educación del país, tienen el poder de, en efecto, prohibir la entrada de nuevas ideas a las aulas de la nación. Impiden la entrada de ciertos libros a Portugal aunque es verdad que la biblioteca de la Universidad de Coimbra contenía *O Verdadeiro método de estudar* de Vernei y que

en la biblioteca de la Universidad de Évora había ejemplares de las obras de Benito Feijóo, Descartes, Locke y Wolff (Maxwell 12). Además en parte por la influencia de la Iglesia, los comerciantes ingleses sólo pueden practicar su culto en ciertas partes de Lisboa, limitando así la penetración de estos y de sus ideas al país.

2. En lugar de emplear el idioma mejor comprendido del país, los jesuitas imponen el uso del latín en la educación; Pombal pone fin a esa costumbre después de la expulsión de los jesuitas y de la reforma de las universidades. Aunque enseñar en otro idioma no sirvió para separar a la población en dos grupos que no se podían comprender mutuamente, sí resulta en hacer un distanciamiento entre los alumnos y la materia que estudian. Los alumnos tienen que superar el obstáculo del latín para poder llegar a los otros conocimientos.

3. Cuando se trata de un catolicismo bastardo y supersticioso que requiere la ciega obediencia, seguramente lo que le vino a la mente de Pombal tiene por fuerza que ser el caso del padre jesuita Gabriel Malagrida. Este misionero en el Brasil escribió el panfleto *Juizo da verdadeira causa do terremoto* (1756) en el que les echa la culpa del terremoto a los mismos portugueses. Malagrida murió en 1761 ejecutado por la Inquisición (entonces bajo el control del gobierno nacional) que había declarado heréticas las ideas presentadas en su panfleto. Dado que en el siglo XVIII Portugal contaba con un religioso por cada quince habitantes, la influencia del clero debe de haberle parecido casi insuperable.⁸

⁸ El interés que mantuvo Pombal en la influencia de los jesuitas en el reino portugués aún después de expulsados los jesuitas se refleja en una carta que escribió al arzobispo de Braga el 13 de diciembre de 1768. El acápite que lleva en *Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal e outros escritos* es en parte “ a perniciosa leitura de certos livros espirituais, introduzida na cabeça das beatas. . . produzir grande número de fanáticos de um e outro sexos” y contiene también esta referencia directa a los jesuitas, “vejo que os jesuítas armam contra este reino uma guerra de fanáticos” (133).

4. Se considera que la lucha entre Pombal y los jesuitas es una de tantas manifestaciones del deseo del marqués de limitar el poder de la Iglesia romana a la esfera espiritual. La estructura militar de la Compañía, cuyos curas pronuncian un voto de obediencia al Papa, refleja el poder temporal de un rey tanto como lo hace el poder económico de la Compañía. En Portugal, los jesuitas también se oponen a las reformas comerciales de Pombal. Quizás sea por eso también que Pombal se enfoca en los apellidos extranjeros de muchos de los misioneros jesuitas. Muchos de estos curas, nos enfatiza el ministro en la tercera sección, no son portugueses, y, por lo tanto, no van a reconocer la soberanía ni tienen el deseo de cualquier patriota de hacer próspera a la nación donde nació. Sin duda la experiencia de Pombal con los jesuitas en la Corte portuguesa empañó su actitud hacia la obra misionera jesuítica del Paraguay.

El propósito expresado en el largo título de la *Relação* es contar lo ocurrido después del Tratado de Madrid para inculpar a los jesuitas de lesa majestad. Por eso Pombal no aboga directamente por nada, pero indirectamente ofrece la posibilidad de una utopía contraria a la que han hecho los jesuitas. En esa utopía sugiere Pombal que los habitantes podrían librarse de la Iglesia y de su poder excesivo. (La frase que Pombal emplea acerca de los jesuitas es que tienen “absoluto monopolio de cuerpos y de almas” de los guaraníes (6). Librarse del poder excesivo de la Iglesia traería consigo la apertura y la participación en la vida y gobierno de los europeos. La característica más notable de la utopía de Pombal es la de unidad. Por medio del uso del mismo idioma, por la comprensión completa de su posición como ciudadanos dentro de un reino que, aunque apoya la Iglesia, no hace de ella el último árbitro en cuestiones de economía y política. Estas unidades, de idioma y de cultura, traería consigo el “mejoramiento” de los indígenas por medio del mestizaje. Y, como se ha visto en las otras utopías estudiadas, el

resultado final de tales reformas será la prosperidad de la nación. El contraste que enfatiza que la República jesuítica carece de esta prosperidad es elocuente “tan ricas y opulentas en frutos y patrimonio para los dichos Padres como pobres e infelices para los desgraciados indios que en ellas hacían como esclavos” (3).

En la República de los jesuitas son ellos quienes benefician, y no sus feligreses. El marqués acusa a los jesuitas del crimen, presenta sus pruebas, pero no concluye con una solución, ni ofrece directamente un remedio. A pesar de guardar el secreto de su identidad, se puede percibir las luchas que ha llevado a cabo Pombal con sus antagonistas papistas en Portugal en sus quejas acerca de los jesuitas en el Nuevo Mundo.

La falta de conclusión publicada en el documento no impide que el lector de la *Relação* infiera ciertas nociones: Los jesuitas son tan poderosos y atrevidos que no obedecen el Tratado de Límites, ni las Bulas del Papa. En lugar de traer a los indios al cristianismo y a la civilización, han convertido a los indios en peores idolatras de lo que antes eran. Ahora adoran a sus santos padres y les cortan la cabeza a los europeos. Los jesuitas abusan de los indios. Los jesuitas, muchos de los cuales son extranjeros, no son leales a los monarcas. La sotana negra es un disfraz que cubre al rebelde impío. No hay quien controle a los jesuitas.

La utopía negativa que describe Pombal se presenta como de control, separación y ceguera impuesta por una autoridad malévol. El marqués no socava la utopía de las misiones con un ataque sólo a los hechos sino que describe las que él considera intenciones egoístas de los jesuitas. De hecho, como se verá en el capítulo seis, son éstas las secciones que Cardiel ni cita ni contradice. Hace falta señalar que la utopía negativa, según Pombal, no es negativa por su tendencia totalitaria. Pombal no lamenta que haya controles impuestos a los guaraníes; se queja de la separación, pero más que nada se queja de quienes son los que controlan.

CAPÍTULO 6

ANÁLISIS DE LA DECLARACIÓN DE LA VERDAD

A cambio de otros volúmenes más conocidos que tratan la situación del indígena durante el período colonial, la *Declaración de la verdad* no se dedica a describir los abusos cometidos por los españoles a los nativos, ni insiste en que se escriban leyes de protección a sus feligreses. Ocupa el primer lugar entre las obras con ese propósito la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas. Tampoco se encarga Cardiel de recontar la historia de los primeros jesuitas misioneros a tierras guaraníes, de las visitas al infierno hechas por los neófitos guaraníes, de las apariciones de ángeles y demonios con que se enfrentaron y de su proceder militar durante la *Conquista espiritual*, libro del jesuita Antonio Ruiz de Montoya, que celebra los éxitos de la iglesia primitiva entre los guaraníes.

Entonces, la *Declaración de la verdad* tiene como trasfondo las leyes y cédulas de protección a los indígenas por las que luchó Las Casas y la escribe un autor que ha vivido veintiocho años en el sistema de misiones establecidas por Ruiz de Montoya y sus colegas. Pero ya que habían pasado más de dos siglos desde la obra de Las Casas y casi ciento veinte años desde que Montoya se había presentado ante la corte española y pedido armas para que los guaraníes se protegieran de los mamelucos, el discurso de la época abarcaba nuevos temas. Desde luego, ya entraban indígenas, curas, europeos seculares y los derechos de gentes en la discusión, pero ahora, además de proteger a los indígenas, el padre José Cardiel defiende la visión de una sociedad para los indígenas, una utopía hecha y mantenida por los de la Compañía, los jesuitas, los suyos.

Cardiel defiende a los ignacianos misioneros en lo que es territorio del Brasil según el Tratado de Límites. Los defiende de los ataques del ministro portugués Sebastião Carvalho e Melo, el futuro Marquês de Pombal, cuyo panfleto anónimo, escrito en portugués pero traducido a muchos otros idiomas europeos, se conoce como la *Relação*.

El ataque del marquês es polivalente. La defensa también tiene que responder a varios puntos de crítica:

Como refutación a un panfleto portugués que criticaba agriamente la organización de las misiones paraguayas, Cardiel escribió la que habría de ser su obra más extensa y ambiciosa, *La Declaración de la Verdad...* su preocupación era triple. Por una parte, pretendía describir y reivindicar la obra misionera; por otra, mostrar el desacierto de la firma del tratado; pero su mayor interés radicaba, según palabras de José M. Mariluz Urquijo en ‘blanquear a la Compañía de las imputaciones sobre la complicidad con el alzamiento guaraní. (Sainz Ollero 28)

Al “describir y reivindicar la obra misionera”, Cardiel le proporciona al lector datos acerca de las misiones que apoyan la naturaleza utópica de los pueblos de indios, tratando así de defender la obra misionera en particular, pero también a la Compañía de todos sus émulos. Cuando critica el Tratado de Madrid, Cardiel introduce un tema que Pombal ha evitado dejar entrar en la discusión. Aunque Pombal reconoce que el Tratado contiene secciones controvertidas, el ministro evita la discusión, tildando de “excusas” todo argumento en contra de ello. Las excusas, según Pombal, como vimos anteriormente, sirven para esconder el “verdadero” problema que tienen los jesuitas ante el Tratado: no quieren que las autoridades gubernamentales entren en sus pueblos y descubran la República que han fundado. Comenta además Sainz Ollero:

Su manuscrito, escrito aceleradamente, en tres meses, tuvo una circulación extensa entre los jesuitas y las autoridades coloniales, pero el Padre Provincial, aunque lo aprobó, no juzgó conveniente su publicación, presumiblemente para no avivar el fuego con réplicas y contrarréplicas.

La *Declaración de la Verdad* fue publicada por el P. Pablo Hernández en Buenos Aires el año 1900. Se la ha considerado el escrito más completo de todos los realizados por Cardiel, muy alabado por bastantes investigadores de la historia misionera, aunque, a nuestro juicio, su pretensión de polemizar con todos los críticos del proyecto jesuita lastra un tanto el resultado final de la obra. (33)

“Polemizar con todos los críticos del proyecto jesuita” hace que Cardiel incluya otros dos mitos asociados con las misiones jesuíticas: las minas de oro y las monedas acuñadas con el perfil del Emperador Nicolás, el monarca guaraní de la región, además de también varias riñas con los colonos de Asunción y con otros religiosos, como el obispo Cárdenas.

Aunque Cardiel no lo presenta entre su lista de propósitos para su escrito, el religioso está también herido por los ataques a la Compañía y su obra en las misiones, y no resiste la tentación de atacar al autor de la *Relação*. Lo amenaza con la Santa Inquisición, el Juicio Final y, más sutilmente, con descubrir su identidad. El panfleto portugués se publicó anónimamente, pero Cardiel incluye por lo menos dos pistas de que sí tenía buena inteligencia de la identidad del autor. Además, quizás por haberla escrito tan rápidamente, la *Declaración* contiene una contradicción en uno de los elementos de su defensa, y Cardiel se muestra también partidario de una idea bastante supersticiosa, idea que le llevaría a otro jesuita, el padre Gabriel Malagrida, a la muerte a manos del Santo Oficio en Lisboa.

En cuanto a la calidad literaria de este trabajo de Cardiel, no hay una voz crítica unánime.

R. B. Cunningham Graham comenta:

it is, perhaps, after the *Conquista* of Father Ruiz de Montoya, the most powerful contemporary justification of the policy of the Jesuits in Paraguay. It is powerfully but simply written, and containing withal that saving grace of humor which has, from the beginning of the world, been a stumbling-block to fools.¹

Otro jesuita, contemporáneo de Cardiel comenta: “Aquí corre que al manifiesto impreso en Lisboa responde el P. Cardiel. Yo juzgo – agrega Varanda – si sucede tal, que [el padre Domingo] Navarro tendrá en esto más de una pincelada, y de no, será cosa muy mala; porque el Pe. [Cardiel] predica de lo peor que puede oírse; por más que parezca bien al señor Ceballos y sus alumnos”. Guillermo Furlong Cardiff agrega: “Si el padre Domingo Navarro u otro jesuita, tuvo o no parte en esta obra, es cosa que ignoramos, aunque es muy probable que ayudaran a Cardiel cuantos, como él, tenían interés en rectificar los errores del libelista portugués” (*Carta-relación* 72). Fuera de las opiniones acerca del valor del estilo cardielino, se puede afirmar que la utopía de Cardiel no son las misiones en sí; la utopía cardielina es, más bien, lo que él describe en su defensa del trabajo misionero jesuita, lo que él selecciona y celebra como la mejor manifestación de sociedad cristiana entre los indígenas. Claro está, Cardiel informa al lector acerca de las estructuras que guían la vida en las misiones históricas, pero Cardiel también forma las misiones literarias, utópicas, por el orden y la prioridad de los detalles que incluye, por la prioridad que asigna a diferentes aspectos de la vida misionera, por lo que selecciona y lo que deja sin mencionar. Dentro del contexto del siglo XVIII y de su respuesta a Pombal, el ignaciano forma su significado de las misiones.

¹ Citado en Guillermo Furlong Cardiff en su introducción a *José Cardiel, S. J. y su Carta-Relación (1747)*. (Buenos Aires: Librería del Plata, S. R. I., 1953) 70.

A través de la obra, Cardiel mantiene un tono fuerte, orgulloso, a veces encantador y otras veces, a diferencia de otros escritos suyos, regañón. Como defensor de la obra misionera entre los guaraníes, se muestra consciente de los detalles de la historia y de la actualidad de las misiones. Como misionero y capellán del ejército guaraní habla con autoridad acerca de la naturaleza de los guaraníes. Como crítico del panfleto portugués descubre errores de detalle, de lógica y de teología tratando así de socavar la fe de los lectores en la habilidad del autor de la *Relação* de manejar los hechos relacionados con el asunto.

Por toda la *Declaración* Cardiel muestra sin querer los sentimientos que le han causado el Tratado de Permuta, la reacción de los guaraníes y las acusaciones de Pombal. Se ve una vez fastidiado, otra tan enfurecido como para condenar al otro autor al infierno, y más adelante está dispuesto a perdonar. En un momento critica al "señor Libelista" por equivocarse en el número correcto de las misiones o de sus habitantes, en otro sugiere que el autor de la *Relação* no puede ser una persona de adecuada preparación cuando duda de su comprensión del latín, y en los últimos párrafos considera su propia participación en el "severísimo Juzgado" cuando escribe "allí, allí he de ser por justicia de Dios vuestro riguroso Fiscal, allí he de instar una y muchas veces en vuestras delaciones, en las penas de las falsas que os han hecho, que maliciosamente habéis creído ó fingido" (484-85). En el último párrafo le ofrece a Pombal la posibilidad de arrepentirse, "Ruego a la divina clemencia que no quiere la condenación del pecador, sino que se convierta y viva vida eterna" (486).

En cada parte de la *Declaración*, Cardiel intenta contestar las inculpaciones del ministro portugués. Pretende, además, sustituir una imagen de la sociedad ideal creada por los jesuitas por la imagen pombalina de indígenas controlados, separados y hasta esclavizados por los religiosos encargados de las misiones de guaraníes. Es ésta la última de las tareas que se impone

Cardiel: Quiere hacer ver que la sociedad tal y como está formada entre los europeos no funcionará entre los indígenas. Con sus descripciones de la vida de las misiones y sus relatos acerca de las conversaciones que ha tenido con militares persuadidos por los escritos de Pombal, intenta revelar por qué la vida ideada por el ministro para los guaraníes no tendría éxito.

La *Declaración de la verdad* consta de 286 párrafos divididos en 19 secciones. Cada sección lleva por título una breve expresión de lo que su autor pretende declarar o denunciar. Aunque es dudoso que Cardiel hubiera esperado que Pombal contestara a su *Declaración*, organiza su respuesta a la *Relação* como si Pombal hubiera tomado el primer lugar en un debate. Cardiel en su libro le contesta punto por punto, desviándose de vez en cuando para enfocar la discusión en los asuntos que él considera centrales: el Tratado de Madrid y la naturaleza de los indígenas. Se dirige directamente al escritor del otro documento, repite las palabras que éste ha escrito, y cita varias fuentes en su esfuerzo por refutar las acusaciones del autor. Al igual que un abogado, Cardiel indaga en todos los detalles que ofrece el autor de la *Relação*, y sale en busca de los que el autor no ofrece. Ofrece sus expertos que impugnan las declaraciones de los expertos de Pombal. Los dos documentos intentan recontar y explicar los hechos ocurridos entre 1750 y 1756, y los dos emplean el trasfondo de la vida de las misiones para acreditar su punto de vista.

A pesar de querer contestar todas las acusaciones de Pombal, Cardiel emplea las primeras cuatro secciones para establecer el trasfondo de la Guerra y de la *Relação*. Critica a Pombal y cuenta las historias de otras críticas hechas a los jesuitas y cómo fueron contestadas. En la cuarta sección comienza a refutar las máximas expresadas por Pombal. Contestadas las cuatro máximas, Cardiel se dirige a una explicación detallada de la vida en las misiones, comenzando con el “Porte y gobierno de los Misioneros”, seguido de dos secciones que pormenorizan la vida de los guaraníes en las misiones. En la sección doce refuta la acusación “para que los indios

aborrezcan muchos á los blancos”. Cardiel vuelve al tema del idioma en la sección 13, y luego, antes de dirigirse a lo ocurrido en el norte, ofrece pruebas de que los jesuitas no pudieron haber sido la causa de la rebelión, y en la sección 15 continúa atacando tal acusación pero de otra forma, “Deshácense otras razones que alegan para probar ser los PP. la causa de la rebelión”. Las últimas cuatro secciones tratan las experiencias en el norte, comunicados a Pombal por su hermano. En parte de la última sección Cardiel amenaza al autor de la *Relação*.

Diez de las diecinueve secciones de la *Declaración de la verdad* contienen una cita larga de la *Relação* traducida a español. Cardiel luego cita, compara, y analiza el texto para deshacer las acusaciones allí encontradas. En las nueve secciones que comienzan con alguna cita del portugués, algunas incluyen citas de Pombal más adelante en el capítulo y otras no desmienten directamente las palabras de Pombal sino que examinan la idea central planteada en una sección y moldea la cuestión a otra que le conviene más al religioso. Cardiel trata de mantener cierto control de la discusión por medio de estos cambios de su dirección.

En el apéndice a este trabajo, el lector verá que las secciones entre las primeras 31 páginas que Cardiel no cita suelen ser las frases que le atribuye motivos maliciosos a la Compañía. En lugar de atacar esas declaraciones, Cardiel intenta dirigirse más a las partes que le brindan hechos que se pueden comprobar o refutar.

Cardiel declara la razón como la base de su respuesta a Pombal, y enfatiza la importancia de emplear ésta y no la pasión que había visto influir en los escritos de los militares españoles que contestaron la *Relação* por cuenta propia. Cita mucho, por ejemplo, el autor de *Impugnación á la relación hecha en lengua portuguesa contra la república de los PP. Jesuitas en las misiones de la América, y contra la guerra que dice haber movido dichos PP. por el tratado de la línea divisoria, sacados los sucesos de los registros de las Secretarías de los respectivos Comisarios y*

de otros documentos auténticos, compuesta por D. Antonio Veraz, Cadete del Ejército español, que presencié los casos que dice el relacionista. "El estilo es como de soldados, acre, fuerte y con desahogo marcial" nos dice en su introducción a su *Declaración*. Cardiel, en cambio, les promete una instrucción más eficaz:

Puede ser que al libelista y sus secuaces les éntre más en provecho el buen término, la moderación y la suavidad para que el Padre de las lumbres les influya la luz necesaria para llegar á la razón y la verdad. Por eso he determinado declarar esta verdad con estilo más templado (161).

Pero por muy acre que fuera el estilo del documento de los soldados, Cardiel emplea lo escrito por los militares españoles para desmentir lo afirmado por Pombal. Son una de las primeras autoridades que ofrece en contra de las autoridades, muchas de ellas portuguesas, que ofrece para hacer la defensa.

A través de la obra Cardiel afirma que es su deseo hacer destacar el contraste entre la ciega pasión (lo que aparece en la *Relação*) y la luz de la razón (lo que guía la escritura del jesuita). Es una metáfora que le conviene a un religioso de cualquier época, pero especialmente a uno del Siglo de las Luces. Con la imagen de la luz de la razón, Cardiel puede fundir la luz del cielo, la luz espiritual, la luz que se asocia con la apariencia del espíritu santo. El cura también emplea el título de la deidad, el "Padre de las lumbres" en la cita que aparece arriba. En cambio, la ceguera se puede asociar con la ira, la pasión, la falta de razonamiento adecuado o el poder de Satanás. Tanto en el campo espiritual como en el político la metáfora de la luz le es útil y evocadora.

Antes de examinar las máximas de Pombal y de criticar el contenido de la *Relação*, Cardiel reprueba su forma de presentarse como completamente ilegítima. Primero describe el

documento como "un libelo infamatorio impreso en portugués contra los PP. Jesuítas misioneros del Paraguay y Marañón" y comenta su origen inmediato, "enviado de los Portugueses acuartelados con su General" (159). El panfleto portugués apareció sin nombre del autor, sin fecha, sin licencia ni aprobación; en suma, según Cardiel, es completamente ilegítimo. El lector, por lo tanto, puede dudar de todo lo escrito en ese documento ya que el autor no ofrece a su consideración sus conocimientos acerca del asunto, su preparación (lo cual permite que Cardiel dude de sus habilidades en latín) ni sus móviles: "si es que buscáis la verdad" le reta más adelante Cardiel.

Dado que la estructura de la *Declaración de la verdad* se establece a causa de su condición de respuesta al documento anterior, Cardiel tiene que hacer referencia de su autor y dirigirse directamente a su contendiente. Pero el documento no lleva el nombre de su autor y por eso Cardiel le da títulos: el Sr. Libelista, el Relacionista y el Sr. Fidalgo. A veces Cardiel habla del otro autor y en otras ocasiones, como cuando lo amenaza con la condenación de Dios, se dirige directamente a su homólogo. El uso de estos títulos también permite que el ignaciano le recuerde al lector de la *Declaración* una y otra vez el abolengo incierto del documento portugués. La cuestión de la identidad del autor de la *Relação* no deja de interesarle al jesuita. Varias veces vuelve al tema. La mención de un nombre similar al de Pombal parece ser también un esfuerzo por parte de Cardiel de sugerir que está enterado de la identidad del autor de la *Relação*. Regresa al tema en la sección que trata la quinta máxima, "que los indios aborrezcan mucho á los blancos". El jesuita explica la historia del odio del indio hacia los portugueses. Hace referencia del Padre Xarque cuando escribe "Y antes dice cómo determinaron matar los PP. por las obras y ministerios de caridad que hacían con sus ovejas; y que el Capitán más señalado en estos sacrilegios era un Federico de Mello" (322). Ese nombre no se menciona en

ninguna otra parte de la *Declaración*, ni sirve para apoyar la idea del párrafo en el que se encuentra. Pero el apellido es similar al de Sebastião Carvalho e Melo, el Marquês de Pombal.

Antes de desmentir lo dicho por Pombal, Cardiel examina muchas otras acusaciones hechas a los jesuitas anteriormente. Es en parte por eso, que la *Declaración* de Cardiel contiene diecinueve secciones y no sólo unas cuantas para contestar las cuatro o cinco máximas que plantea Pombal y otra para pintar la utopía cardielina. El jesuita comenta la larga historia de disputas entre los colonos y los padres de la Compañía acerca de los pueblos de guaraníes. Incluye en su defensa otros mitos populares: un supuesto emperador entre los guaraníes, las imaginarias minas y las monedas acuñadas del metal extraído de ellas, y la existencia de una mónica secreta para enseñar a los padres el sistema de los jesuitas. Vuelve a la mente el comentario de Sainz Ollero, "su pretensión de polemizar con todos los críticos del proyecto jesuita lastra un tanto el resultado final de la obra" (33). De hecho, "todos los críticos" incluye tanto los religiosos como los seculares, y del siglo en curso al igual que los del siglo anterior.

Las viejas quejas en contra de los jesuitas de las misiones y las que pronuncia Pombal le parecen tan similares que en la segunda sección el jesuita regaña a Pombal por no saber que las críticas que el portugués hace ya se habían hecho y contestado o son muy similares a otras ya desmentidas. Le recomienda unas lecturas, entre ellas *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús del Paraguay* del Padre Francisco Xarque y la *Historia de la Provincia del Paraguay* del Padre Nicolás del Techo. Luego recuenta las anécdotas del indio Ventura y las minas de oro, cosa que, según Cardiel, sólo creen los ingenuos. En esta sección Cardiel declara que hasta los enemigos de la Compañía alaban la obra de los jesuitas en los pueblos de indios.

En estas primeras secciones Cardiel cuenta en breve la historia de las misiones y también nos abre un agujero a su propia comprensión acerca de las causas de la Guerra Guaranítica y las

críticas a los padres. En la tercera sección de la *Declaración de la verdad*, una frase sugiere que Cardiel reconoció en su situación los rasgos de la lucha entre la Iglesia y los gobiernos seculares. Presenta al lector una frase capaz de callar muchas discusiones acerca del tema. "Cierto que si los jesuitas son tan fieles á Dios... como confiesan los mismos émulos, es incompatible esto con ser tan perjudiciales al Rey y al público" (190). ¡Vaya retórica eficaz! Al igual que antes Cardiel pudo asociar la luz con la razón, negando así separación alguna entre la razón y la religión, ahora declara que todo lo que hace el jesuita sirve a Dios y por lo tanto al Rey. Así niega separación entre los verdaderos intereses de lo religioso y lo secular.

Con tono profético, Cardiel describe en la cuarta sección los problemas del Tratado de Madrid y las reacciones que el Provincial dijo que iban a tener los guaraníes al enterarse de sus detalles y consecuencias. El Provincial prevé la rebelión de los indios, su huída al bosque, la destrucción entera de la obra misionera tanto en su meta evangelizadora como en la política, además de las acusaciones a los jesuitas misioneros. Cardiel describe la reacción de los indios luego que las razones del provincial fueran rechazadas y cita las cartas que escribieron. También lamenta la insistencia de la corte de Madrid en que hubiera que ser los jesuitas que "habían de intimar el Real Tratado".

En la quinta sección de la *Declaración de la verdad* Cardiel se dirige por primera vez hacia las máximas planteadas por Pombal. Contesta la segunda máxima en la sección 6. La tercera máxima es tan importante para desmentir la inculpación de ser los jesuitas los responsables de la rebelión de los indígenas, que Cardiel la trata primero en la sección 7 y luego vuelve a hablar de ella en la 13. Habla de la cuarta máxima en la sección 8 y entonces añade a la lista de máximas una que Pombal incluye con las otras cuatro pero que no nombra "máxima". Cardiel contesta esa acusación en su sección 12, "Máxima para que los indios aborrezcan mucho

á los blancos” que aparece después de las secciones 9 a 11 en las que Cardiel ofrece su utopía alternativa.

Al contestar las máximas inventadas por Pombal para expresar la política de los jesuitas con los indios, Cardiel funda su discusión en la naturaleza de los indígenas. Pero cuando habla de los indígenas, Cardiel se enfrenta con un curioso problema. Para establecer el valor de la obra misionera, hace falta recopilar las relaciones del éxito de los padres entre los indígenas. Cita al padre Xarque y a Antonio Ruiz de Montoya. Pero le toca además describir las limitaciones de esa obra misionera. Cardiel decide especificar los logros de la tarea misionera haciéndolos destacar sobre el trasfondo de las "limitaciones" del indígena. Cardiel tiene que desmentir los móviles atribuidos a los jesuitas por el autor de la *Relação*; tiene que deshacer la creencia en las máximas que establece el otro autor. Por eso en la *Declaración*, los indígenas están retratados, no como individuos, sino como una etnia. Por eso también los indígenas son los personajes que más se destacan en la obra. La clave de la defensa a los ignacianos está en el carácter de sus feligreses guaraníes. Cardiel se ve obligado a mostrar que los logros de los jesuitas entre los guaraníes merecen respeto no por haber hecho los religiosos esclavos a los indios, sino por haberlos llevado desde el estado de fieras a él de “medio hombres”. Hay que establecer que los indios han avanzado, pero que el avance no fue por ser los indígenas obedientes o dispuestos por su estado de “salvaje noble” a la vida cristiana, sino que lo que se pudo lograr fue por la diligencia de los padres. Cardiel, por lo tanto, no pasa mucho tiempo alabando a los indígenas, a menos que sea para criticar a los europeos. Habla una y otra vez de la "suma cortedad de los indios" y emplea varios ejemplos para establecer las semejanzas entre las dificultades que han visto los jesuitas y las que experimentaron los soldados entre los guaraníes entre los años 1750 y 1756 y problemas similares encontrados en otras partes y en otras épocas.

Haber pasado muchos años entre los guaraníes le ofrece al jesuita ciertas armas útiles. Cardiel conoce muy bien a los guaraníes y la estructura de los pueblos donde viven. Es testigo presencial de mucho de lo que cuentan los dos autores y puede comentar sobre el carácter del indígena y la naturaleza de su cultura. Además, por sus viajes por la América, tiene un dominio de las diferencias entre varias tribus y así puede citar detalles que dan más peso a sus declaraciones. Ya que domina también el idioma de los indios, tiene las herramientas para poder analizar los comentarios de los indígenas, aunque, como veremos, estos conocimientos del idioma de los naturales también le atrapan en una contradicción.

Cuando Cardiel comienza a atacar el contenido de la *Relação*, se dirige a las “máximas”, frases que, según Pombal, sirven de base de la organización de las misiones jesuíticas. Para el marqués estas máximas no ayudan a los guaraníes a adaptarse a las costumbres europeas sino que son obstáculos a la integración de los indígenas a la sociedad colonial. Según el parecer de Pombal, el aislamiento de los guaraníes sólo sirve para permitir que los jesuitas abusen de ellos. Para el marqués las máximas son lo fundamental para comprender la vida de los indígenas y su reacción a la permuta de siete de sus pueblos por la *Côlonia do Sacramento*.

El hecho de que José Cardiel pretende contestar todos los puntos en contra de los jesuitas, invita al lector a buscar dónde el jesuita no quiere o no puede contestar.² Cuando se trata de establecer móviles, Cardiel explica la relación económica y espiritual entre los padres y los habitantes de las misiones. Se complica bastante la negación de móviles y por eso Cardiel no contradice lo declarado por el marqués, sino que desarrolla otra imagen de los sacerdotes por medio del capítulo “Porte y gobierno de los misioneros”. Si la razón de la separación de los indígenas de los demás habitantes de la colonia fuera avaricia, los jesuitas de las misiones serían

²En el apéndice aparece una traducción al español completa de la *Relação*. Las partes subrayadas son las partes que Cardiel no cita en su *Declaración de la verdad*.

adinerados, pero no lo son. Si hubiera un móvil de poder y control completo de los indígenas, pues en eso también fracasaron. Si los jesuitas hubieran tenido un dominio absoluto de los indios hubieran podido evitar la rebelión o faltando la voluntad de aceptar el Tratado de Madrid, ese dominio absoluto les hubiera brindado tanto éxito en las batallas como habían tenido cuando los jesuitas dirigieron a las tropas. En efecto, en las batallas aprobadas por la metrópoli, como las batallas en contra de los comuneros, los guaraníes lucharon en una forma mucho más ordenada de lo que hicieron durante la Guerra Guaranítica. Cardiel pues socava los móviles imputados a la Compañía por el ministro por medio de los resultados que se vieron.

Hay otra denuncia que Cardiel no contesta. Según lo ve el ministro, los jesuitas están en todos lados ejerciendo su influencia. Para Pombal este alcance de los padres es ilegítimo. Están en Madrid y también en Lisboa. Están en las misiones y en las cortes. En la segunda página de la *Relação* cuenta:

Sugirindo em ambas as Cortes por si, e pelos seus Fautores, diferentes prejuízos, e impossibilidades tendentes a invalidar o Tratado. E trabalhando ao mesmo tempo em Madrid, e Lisboa, por alienar com o mesmo fim as ditas Cortes da boa inteligência em que se conservaram sempre: Para que a execução do mesmo tratado não descubrisse os seus vastíssimos e perniciosos projetos, que já na maior parte tinham posto por obra.³

Cuando Cardiel presenta este mismo punto para refutarlo, presenta su traducción así:

³O, en español, “sugiriendo en ambas Cortes por si y por sus Fautores, diferentes prejuicios e imposibilidades los cuales tienden a invalidar el Tratado. Y trabajaron al mismo tiempo en Madrid y Lisboa por alienar con el mismo fin de las dichas Cortes la buena inteligencia en que siempre se conservaban: Para que la ejecución del mismo tratado no descubriera sus vastísimos y perniciosos proyectos, que en muchos casos ya se habían comenzado” (traducción mía).

Surgieron los jesuitas en ambas Cortes, por sí y por sus fautores, diferentes perjuicios é imposibilidades, que miraban á invalidar el tratado, para que su ejecución no descubriese sus vastísimos y perniciosísimos proyectos que ya en la mayor parte tenían puestos por obra (196).

En la traducción de Cardiel no aparece la segunda frase ni hay puntos suspensivos para indicar que se ha eliminado algo. Cardiel no pretende citar la *Relação* por completo, desde luego. La frase que no se incluye en la cita anterior en combinación con estas dos frases que Cardiel no cita: “Pero prevaleció en contra de todos aquellos reprobados artífices la religiosísima buena fe de los dos respectivos Monarcas” (2) y “tienen arte para que nunca se les descubra” (4). Todo indica que el ignaciano decidió no refutar tales acusaciones, por frágiles que fueran. Además Cardiel no pudo contestar las denuncias acerca de la influencia de la Compañía en las cortes española y portugués, ya que él había estado en las misiones.

A la primera máxima, la prohibición de la entrada a los pueblos de guaraníes por cualquier europeo, Cardiel dedica mucha tinta. Hace una lista de los que han estado en los pueblos. Ofrece los ejemplos de los obispos, militares, comerciantes, comisarios y plenipotenciarios. Y emplea uno de sus documentos favoritos, la Cédula Grande, de cuyo párrafo cuarenta y cinco saca una mención de "las continuas visitas de los Prelados eclesiásticos y gobernadores" (214). Menciona otra cédula real que es la base de la costumbre de no permitir que los españoles pasen mucho tiempo en los pueblos de indios. Dado que el ataque más importante que hace Pombal en contra de los jesuitas es el de lesa majestad, le urge a Cardiel incluir citas que se pueden atribuir al rey para mostrar que las costumbres de los pueblos de indios brotan de la voluntad del monarca.

Cuando Cardiel se dirige a la segunda máxima, el uso del guaraní en lugar del español o del portugués, no entra en problemas al comienzo. Además de citar el ejemplo de los vascos y el amor que sienten hacia su idioma, Cardiel insiste en el párrafo 56 que no hay separación entre los colonos y los indios de las misiones ya que comparten un mismo idioma, el guaraní.

Dirigiéndose directamente al autor de la *Relação* dice:

no habéis oído decir que en la jurisdicción del Paraguay, en que hay como 20.000 personas de sangre española, no se usa comúnmente otra lengua que ésta guaraní, aunque mal, con muchos solecismos y barbarismos? Que de las mujeres pocas se encuentran que sepan el castellano, y de los varones lo saben muy mal, y esto poco que saben es porque en las escuelas (que hay allí muchas más que en otras partes), les obligan á puros azotes á que lo hablen, y allí raro es el que no va á la escuela? Y que en los pueblos de indios que allí hay, que son diez, á cargo de clérigos y religiosos de S. Francisco, no se habla otra lengua que ésta de aquí, siendo así que hay el mismo orden del Rey de que se les enseñe, que aquí pues, es universal este orden para toda la América? Y que teniendo todos aquellos indios sus encomenderos españoles, y teniendo estos muy particular orden Real de que les enseñen la lengua castellana, pudiendo esto hacerse allí con menos dificultad que aquí, pues cada encomendero no tiene, por lo regular, mas que 20 ó 30 indios de encomienda, los cuales le sirven en su casa algunos meses del año, con todo eso están tan lejos de hacerse, que el encomendero ó su familia suele olvidar la lengua castellana por hablar la del indio? No habéis oído que sucede casi lo mismo en la jurisdicción de la ciudad de las Corrientes, especialmente entre la gente del campo? Pues, ¿qué mucho que aquí suceda, habiendo menos medios? ¿Y de ahí habéis de inferir que es para imposibilitar toda comunicación entre españoles é indios? (223-25)

Así, en Paraguay se habla el guaraní, en los pueblos de los padres franciscanos también. Los encomenderos y la gente en las afueras de Corrientes apenas hablan el castellano por depender tanto del uso del guaraní. *Quod erat demonstratum.*, puede concluir el lector, no se imposibilita la comunicación entre españoles e indios. Por eso, Magnus Mörner en *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América* concluye: “Para Cardiel tampoco resultó difícil refutar la queja tradicional contra los jesuitas de haber prohibido el uso del castellano a fin de imposibilitar así toda comunicación entre sus indios y los españoles” (286).

Cardiel vuelve al tema del idioma más adelante, después de haber refutado las máximas. Cuando habla de la vida de los misioneros entre los indios, se siente obligado a explicar los títulos que emplean los guaraníes para hablar de los jesuitas. Cardiel sugiere que la traducción que emplea Pombal cuando dice que los jesuitas tienen el título de "Santos Padres" no expresa bien la idea comprendida en la expresión "*Abaré*, que quiere decir *hombre distinto*; y así siempre llaman á los PP. no *Paí*, padre á secas, sino *Paí abaré marangatú*, padre santo, hombre distinto ó diverso" (254).

Cuando Cardiel describe su utopía de misiones, habla del uso del castellano, por lo menos en los himnos, en la misa, en la música asociada con el culto. Pero cuando los indios hablan, hablan en guaraní aún cuando los padres se dirigen hacia ellos en castellano. Por eso, a pesar de que los indios comprenden el español, hace falta que los ejércitos, o por lo menos los generales que no deben saber los dos idiomas, empleen traductores. Al criticar el empleo por parte de los ejércitos español y portugués de los traductores poco peritos, Cardiel utiliza un ejemplo asombroso. “...varias veces cuando el indio decía *sí* ellos decían *no*, y al contrario... decía esta cláusula: "*Paire cohabeÿma*", que quiere decir que no había P. allí. Los intérpretes entendían el

Pai, Padre; pero no entendían la negación *ey* de *habeỹme*, y luego levantaron el grito al Sr. Anonaegui, que aquel papel decía que allí había un P.” (389). En su *Ciudad de dios, ciudad del sol*, Armani apunta la explicación del padre Bartomeu Meliá de las faltas en las traducciones de las palabras de los indios.

Estos intérpretes, al hacer la traducción, no efectuaban ninguna crítica semántica, sino que daban la versión literal de cada componente de los vocablos y de las frases. Dadas las diferencias estructurales existentes entre la lengua guaraní y la española resultaban las versiones incomprensibles e inevitablemente equivocadas. (201, n. 66)

Además del inadecuado método de los traductores, también existían importantes diferencias entre el guaraní tal y como se hablaba en las misiones y el idioma corrupto que se empleaba en el Paraguay y en Corrientes, los mismos lugares que menta en la cita anterior. Se dificulta tanto la comunicación en esos lugares, nos asegura Cardiel, que "me fue necesario aprender esta tan adulterada lengua para darme á entender, porque la propia guaraní no la entendían, y menos el castellano; y así les predicaba en su desconcertado lenguaje" (393). En esta sección pues, la comunicación sí se imposibilita entre los dos grupos.

El párrafo sigue con traducciones de una curiosa oración en castellano. "Ea, pues, cumplid los Mandamientos de la Ley de Dios, porque si no los cumplís, os condenaréis al infierno." La traduce al guaraní, y añade una traducción en la "gerigonza" de los del Paraguay y de Corrientes:

... se dice en la lengua propia guaraní: "*Eneique pemboaié Tupañande quiatá: pemboaié eỹ ramo, nia añaretame iguaipiramo peicomburuene*", etc. Y ¿cómo dicen los españoles del Paraguay y Corrientes? "Neipe cumplí q. los mandamientos de la ley de Dios, porque pecumplí ei ramo, peñe condenane á los infiernos". (393)

En este último ejemplo, se emplean cuatro palabras en guaraní y cuatro palabras españolas modificadas por el guaraní. Las otras once son vocablos castellanos.

Claro está, a Cardiel le conviene atacar el idioma empleado porque así puede condenar las malas informaciones en las que Pombal establece sus acusaciones a los jesuitas. Si no se puede confiar de los traductores, todas las acusaciones hacia los padres se derrumban. Ya que nadie, menos los indios, se dice haber sido testigo ocular a la participación de los padres en o cerca de las batallas, hace falta socavar ese testimonio. Establecer las fronteras de la comprensión lingüística sirve para poner en duda las acusaciones de la *Relação* a los jesuitas.

Por otra parte, algunos de los comentarios de Cardiel en esta sección echan leña al fuego de la segunda máxima. Ésa es la máxima que dice:

Por otra parte prohíben también (con fraude aun más extraña) que en la misma República, desde los límites de ella para dentro, se use el idioma español, permitiendo solamente el uso de la lengua que ellos denominan Guaraní para así imposibilitar toda la comunicación entre los indios y los españoles y conservar oculto al conocimiento de los segundos lo que pasaron los primeros en aquellas miserables regiones. (4-5)

Gran parte de la impugnación cardielina a esta máxima en las secciones anteriores se basa en una negación de cualquier barrera lingüística entre los indios y los españoles. Pero si los traductores tienen verdaderos problemas de comprensión del guaraní, y si el idioma de las ciudades se diferencia tanto de la lengua empleada en las misiones que se podría afirmar que son dos idiomas distintos que hay que aprender, el guaraní ha efectuado menos la unidad lingüística de la región que el latín en Europa.

Hay que afirmar que el deseo de Cardiel es el de defender a los suyos, tanto a sus feligreses como a los colegas misioneros. Esta contradicción puede verse como una prueba de su

apasionamiento, de su reacción humana ante el ataque a la obra misionera a la que ha dedicado toda su vida. Y aunque no las cita, trata de desmentir las frases escritas por Pombal que tratan de impugnar los motivos de los ignacianos. Muy lejos de ser un intento de mentir al lector, el testimonio de Cardiel sirve para enfatizar la necesidad de leer críticamente la obra de cualquier testigo, por noble, por honrado, por fidedigno que parezca o que sea.

Para contestar la tercera máxima de Pombal, Cardiel emplea dos secciones, la séptima y la décimo-tercera. Esta tercera máxima se puede comprender como la ciega obediencia a los padres, actitud que tiene su origen en el abuso de la catequesis. Primero, Cardiel sugiere que la obediencia es algo que se busca en muchas organizaciones. Se requiere en las repúblicas bien ordenadas y en el ejército también. Por lo tanto si los padres trataban de infundir la obediencia, cumplían con su deber de poner a los indios en policía. Cita el ejemplo de la China y las ventajas de tener una población que responde a las leyes de su monarca. Niega que una persona obediente sea esclava de aquélla a quien obedece.

La cuarta máxima de Pombal, la traduce Cardiel como “que no conozcan otras leyes ni otro Rey más que a los Padres”. Desde luego, es difícil saber a ciencia cierta lo que saben o no los demás, y Cardiel emplea una variedad de tácticas para persuadir que los padres no han faltado a su deber al monarca. Presenta el testimonio de un testigo español muy entendido en las cosas de los guaraníes y que sabe hablar su idioma. Este testigo cuenta que los indios insisten que saben desde niños quien es el rey y que saben algo acerca del sistema gubernamental que ha permitido que los padres vengán a hacer las misiones. Los indios también echan la culpa de su rebelión, no a los padres, sino a “su mala cabeza” y al deseo de no dejar sus tierras y sus trabajos, especialmente en manos de los portugueses. Cardiel incluye su propia lista de las costumbres que guardan en las misiones. Hay retrato del rey en todas las misiones. Este retrato se saca a la

plaza cuando las fiestas del santo patrón del pueblo. Los padres hacen que sus feligreses repitan expresiones de lealtad y agradecimiento al rey. Esta máxima se basa en un episodio en el que los indios dicen, según Pombal, que el rey está muy lejos y ellos solo obedecen a sus santos padres, por lo tanto no permiten que los ejércitos español y portugués pasen. Cardiel cita a su fuente militar, don Antonio Veraz (apellido quizás inventado que sirve para establecer que lo que afirma es cierto), quien dice que no ocurrió en la forma que lo cuenta el ministro portugués. Según Veraz, los indios negaron la entrada sólo a los portugueses. Reconocieron el derecho de los españoles de entrar en esa tierra.

Después de haber socavado la base de esta cuarta máxima, Cardiel se desvía para sugerir que la idea de la mónica secreta de la que habla Pombal la encontró en un volumen escrito por dos ex-jesuitas cuyo libro está prohibido por la Santa Inquisición. Esta es una de las muchas ocasiones en las que el jesuita se rinde a la tentación de pasar más allá de su propósito de declarar la verdad acerca de las misiones y los jesuitas, y pasa a amenazar al otro autor.

“Máxima para que los indios aborrezcan mucho a los blancos” no es una de las cuatro así nombradas por el portugués, pero Cardiel refuta la noción ya que es también otra crítica a la política y el gobierno de los jesuitas en las misiones. Ataca las premisas del autor portugués. Ya que la práctica de cortarles las cabezas a los portugueses es la prueba central que tiene Pombal de esta máxima, Cardiel no ataca el hecho sino la causa declarada por el “Relacionista”, uno de sus nombres para el autor de la *Relação*. Es decir, Cardiel no niega que los indígenas les hayan decapitado a algunos soldados en las batallas, pero rechaza la afirmación de Pombal de haber los padres enseñado la costumbre a los indios. Cardiel recurre otra vez a la experiencia militar superior de Antonio Veraz cuando cita:

En lo que dice nuestro autor de cortarles la cabeza, se conoce no ha leído historias, pues éstas están llenas de que tanto los indios del Asia como los de la América, lo primero que hacen es cortarles la cabeza en señal de triunfo. ¿Por ventura los indios que tantas veces han acometido á Sta. Fe, los Pampas y otros tienen jesuitas que les aconsejen esto? No.

(310)

Digan lo que digan los indios bajo la interrogación de los militares, Cardiel insiste en que no hace falta una fuente europea para lo que se hace tan comúnmente entre los indígenas.

El jesuita vuelve a lo que ha comentado antes en su descripción de los indios: su suma cortedad. Si el Tratado de Madrid se firmó por razones de estado, no hay que esperar que gente tan pueril (para emplear el vocablo que usa Cardiel) comprenda tales razones.

Cuando llega el momento de describir la utopía ya existente, podemos ver que Cardiel ya ha pintado un trasfondo con las críticas hechas a las máximas de Pombal. A la primera máxima dijo que se trataba de obedecer a los reyes y al Papa que veían la necesidad de proteger al indígena. A la segunda dijo que no se puede extirpar los idiomas de entre los grupos que los quieren mucho. Niega que la tercera máxima impida al indio integrarse a la sociedad, sino que es la base de la sociedad bien ordenada. La cuarta máxima rechaza y ofrece testigos oculares del ejército español. Como respuesta a la máxima “que los indios aborrezcan mucho á los blancos”, afirma que los indios no son tan tontos como para no poder odiar y castigar a los que tanto los habían lastimado a través de los años. El lector entra en la utopía con la expectativa de que se trata de un lugar establecido a una distancia protectora de la mayor parte de la sociedad colonial, donde los padres hablan español mientras que la mayor parte de los indígenas contestan en guaraní, donde se conserva un sistema gubernamental muy parecido al de la Península Ibérica, donde los indios son medianamente obedientes pero guardan memorias orales y escritas acerca

de los paulistas y de los muchos parientes que murieron en las incursiones de los portugueses a terrenos guaranícos para esclavizarlos.

Ya refutadas las máximas, Cardiel se desvía de su crítica de la *Relação* para articular su propia utopía. El ignaciano dedica tres capítulos, el nueve, el diez y el once, al “porte y gobierno” de todos los que viven y trabajan en las misiones. En estas secciones Cardiel establece claramente su estimación de los pueblos de guaraníes como una utopía. Aplicamos de nuevo el desarrollo de Ainsa y sus “caracteres del género utópico clásico”. Dado el contexto en el que se escribe la *Declaración*, no es de sorprenderse que el jesuita describa a los misioneros y a los indígenas como dos grupos distintos. Su propósito es blanquear la Compañía, como nos dice Sainz Ollero, y como parte de esta tarea va a sustituir la utopía inventada por el Marquês de Pombal por la utopía jesuita.

La sección nueve se dedica a “El porte y gobierno de los misioneros”. Sin citar de nuevo las acusaciones hechas por Pombal a los misioneros, Cardiel especifica la vida y el trabajo de los misioneros. Ya que Cardiel reconoce que es inútil, o peor, perjudicial a su pleito repetir las acusaciones de actitud y motivaciones que Pombal expresa en la *Relação*, sustituye una imagen de las vidas y actitudes de los padres en las misiones: Se mantienen separados de las mujeres, pagan las cosas que reciben de los indios, ofrecen servicios religiosos, económicos, médicos sin pedir dinero ni recibir el sínodo que el gobierno les debe. Se dificulta la tarea del autor por tener que comprobar un negativo. Es decir, se encuentra en el lugar de decir que ni él ni los demás de la Compañía han esclavizado a los indígenas, que no se han apoderado de todo lo debido al monarca, que no se han enriquecido, sino que han trabajado, se han sacrificado para el beneficio de los demás. Por lo tanto el jesuita sustituye una nueva imagen. En lugar de unos misioneros hipócritas, avaros y muy entendidos en la manipulación de la gente, sean nobles o del vulgo,

Cardiel nos presenta el religioso comprensivo, paciente, diligente. Es un mártir que se sacrifica por el bien de los salvajes. Es necesario que Cardiel establezca esta idea, porque la utopía en la que viven los guaraníes difícilmente existe sin la dirección de estos padres.

Cardiel sigue hablando de los padres de la Compañía en los primeros párrafos de la sección diez, que lleva el título “Porte y gobierno de los indios en lo espiritual”. En las primeras páginas establece la conexión entre la vida cristiana y la vida económica. Los indios “de aquellas naciones económicas del Reino de México y de los Incas del Perú” (270) son más fáciles de convertir a una vida cristiana (no se preocupa nunca por sólo una *creencia* cristiana), porque los indios mismos pueden estar encargados de lo temporal. En cambio entre los guaraníes, ninguno de los cuales sabe prepararse para el futuro, se requiere una transformación completa para poder llegar a una vida cristiana. Claro, el cura también incluye una lista de los “vicios reinantes” antes de la conquista espiritual. Eran caníbales, hechiceros, borrachos y polígamos. Cometían “bestial lujuria” y les faltaban justicia y castigos. No sabían organizarse en pueblos. Tenían poca agricultura y la comida que les faltaba suplían con la pesca y la caza. Por eso, los padres tenían que ocuparse de ambos ámbitos de la vida de los guaraníes. Este prejuicio cultural en el que se asocia y se confunde lo religioso con lo cultural es un rasgo que no deja de aparecer en los trabajos misioneros.

La insularidad de las misiones es un punto que ha empleado su adversario eficazmente para levantar sospechas. Luego le toca a Cardiel interpretar esta separación de una forma distinta. En cuanto a los misioneros, enfatiza su separación según los preceptos de su religión. Viven como si estuvieran en colegios: observan las horas canónicas, rezan a las horas debidas, cumplen con sus deberes hacia los feligreses, y conservan una estricta distancia de las indias. Pero al tratar la insularidad de los indígenas, ya que no hace falta describir más la separación

lingüística tan temida por Pombal, Cardiel enfatiza que las costumbres aprendidas de los padres han separado a los indios de los naturales no cristianos. Las misiones de los guaraníes, pues, es una isla de buenas costumbres, de cristianismo, de vida agrícola, bien ordenada, y en policía. Aunque otros indígenas viven cerca, los europeos consideran que los indios casi europeizados viven aislados de los demás seres humanos.

Cuando llega al tema de la autarquía, Cardiel debe pintar el gobierno de la religión y de las misiones mientras evita sostener las acusaciones de independencia ilegal hechas por Pombal. El ministro portugués declara que los indios y los misioneros han llegado a tal nivel de autarquía que se han rebelado contra su rey, que son culpables del crimen de lesa majestad. Por lo tanto Cardiel describe el gobierno de los jesuitas y las autoridades que rigen su vida diaria. Afirma también el desinterés de la orden en la remuneración a la que tiene derecho y la forma completamente honrada con que se comportan los misioneros en sus negocios con los indios. Si un religioso necesita algo que produce un indígena tiene la obligación de pagar por ello. Es por eso que cada religioso recibe cierta cantidad de productos como anzuelos, tijeras, etc. para poder intercambiarlos con los guaraníes. Por otro lado, aunque los guaraníes reconocen la nobleza del trabajo y admiran las habilidades de los de sus pueblos que han aprendido una destreza de los padres, no saben prever, nos dice el autor de la *Declaración*. No saben gobernarse. Menta algunos indígenas que participan en la dirección de los pueblos, pero siempre vuelve a que los indios, por no saber organizarse ni ser obedientes, no pueden administrar los pueblos sin la ayuda de los padres.

La crítica a la cultura que nos describe Ainsa, se presenta en Cardiel con una faceta más. Crítica a la sociedad indígena alrededor de los pueblos para indicar que los padres sí han logrado mucho. Han cambiado y mejorado la vida de los indígenas. Pero critica también a la sociedad

europea para apoyar la decisión de mantener a los recién-convertidos lejos de aquellos cristianos cuyo mal ejemplo no deben seguir. Enfatiza la diferencia entre las tribus que viven en las muchas otras partes de América del Sur conocidas por este jesuita y el carácter de los guaraníes. Menta el sacrificio supremo hecho por algunos jesuitas en su deseo de evangelizar al no-cristiano. Pero es importante que en este documento no detalla el proceso de llegar a un sistema adecuado para los deseos de los jesuitas y de la Corona y lo suficientemente flexible para atraer a los guaraníes. Su descripción de las misiones sigue estrictamente otra parte de la imagen de la utopía tal como la comprende el autor de *La reconstrucción de la utopía*. Según Ainsa, la utopía “no sufre ni puede sufrir modificaciones. Su presente es un presente definitivo, que no cambia y cuyo pasado no se conoce, pues en la utopía no hay pasado, no hay futuro, porque no hay evolución posible” (23). De hecho, Cardiel no prevé un cambio en el futuro de las misiones. Todo es como es. El sistema existe y Cardiel no plantea nuevas metas ni expansiones para los habitantes. Para Cardiel, las misiones son.

La planificación urbanística es causa de gran alarde por parte de Cardiel. A través de la obra ofrece detalles tales como las medidas de las calles y de las paredes de las casas. Como se vio en el capítulo cinco, Pombal no critica la arquitectura ni el diseño de las misiones. Luego Cardiel no se defiende en contra de una acusación en este caso, sino que su descripción de las plazas y la protección de la lluvia que ofrecen las azoteas sirven para establecer el orden de las misiones.

Al igual que San Ignacio empleó un modelo militar como base de su orden, no es de sorprenderse que haya reglamentación en las misiones, y de sobra. El padre da los pormenores de la vida de los habitantes de los pueblos y de los misioneros también, quienes según él viven una de las vidas religiosas más austeras que hay. Habla de las horas canónicas, de las

actividades durante los días de fiesta, de campanas y campanillas, de relojes de sol y de ruedas. Los padres se confiesan dos veces a la semana y cuando van de visita a casa de un indígena, sea cual sea la razón, siempre van en compañía de dos indios. Hacen los ejercicios de San Ignacio durante ocho días cada año. Sus feligreses mantienen una rígida separación de sexos, su día comienza al amanecer y pueden recibir un castigo por faltar al trabajo o a misa.

El hecho de ser religioso hace natural que el ignaciano incluya citas bíblicas, pero además por ser religioso está más dispuesto a caer en la trampa de amenazar a su contendiente con el Santo Oficio. Cardiel profundiza esas amenazas cuando ofrece pistas de saber quién es el autor de la *Relação*, una de ellas cuando insiste en que el terremoto de Lisboa no pudo haber ocurrido por causas naturales sino que es por el juicio de Dios en contra de quienes atacan a la Compañía. Aunque el terremoto de Lisboa le interesaría a cualquier portugués de la época, esta pista nos dirige a Pombal ya que él no sólo insistió en el origen natural y no divino de esa catástrofe, sino que también le criticó al jesuita portugués Gabriel Malagrida por haber declarado lo contrario. (Malagrida morirá más tarde a manos de la Inquisición portuguesa que lo enjuicia por su errada teología).

Emplea además su posición de religioso para recurrir a la autoridad de la piedad: en los últimos párrafos de la *Declaración*, por ejemplo, sugiere que el autor de la *Relação* ha puesto en peligro la salvación de gente dispuesta a rechazar a la Compañía y así a la Iglesia Romana también: “Cuántos que si no por este libelo se hubieran llegado á su conversación y que por esta vía se hubiesen convertido, quedarán en manos de Satanás sin convertirse, huyendo de [los jesuitas] como del infierno!” (481). También sugiere (como lo hizo el padre Malagrida) que Portugal ya había sentido la ira de Dios por haber atacado a los jesuitas.

¿No habéis visto los acerbísimos castigos que padece vuestro Reino desde que empezasteis esta persecución, siendo mayores que los de los demás Reinos? ¿No oís vos y los de vuestro séquito las voces que os da el Cielo con tantas bocas como son las que ha abierto y abre la tierra tragándose edificios y gentes? No habéis oído las divinas palabras siglos antes pronunciadas por el Profeta-Rey: *Nolite tangere christos meos et in Prophetis meis nolite malignari* (Pr. 104). (477)

Y por si acaso hubiera dudas acerca de su uso de estas ideas como mero tropo literario, Cardiel aclara y enfatiza, que él espera “que dejéis de persistir en el engaño diabólico de que lo que os sucede son causas y fenómenos naturales, y no castigo de pecado; como si el levantarse una tempestad, caer un rayo y reducir á un pecador á cenizas no fuera efecto de las causas naturales, pero dirigidas por Dios para el castigo de los malos?” (478-79)

Pero, para no faltar a su deber de cura, después de haber detallado como Cardiel le acusaría a Pombal, “Allí he de ser vuestro juez” (486) le dice, le ofrece al Relacionista la posibilidad de perdón y de redención. Cardiel espera que “alumbre con tiempo vuestro entendimiento para que conozcáis la verdad, y caminéis por el verdadero camino de ella para no veros en lo que os pronostico” (487).

Cardiel en esta descripción de los indígenas de sus misiones enfatiza cuan indispuestos están para participar en el sistema económico occidental de la época. Selecciona ejemplos que presentan la incapacidad de los indígenas de comprender el dinero y como se puede ahorrar para lograr algo. Habla de cómo, aun en los pueblos jesuíticos, los curas tienen que mandarlos a trabajar para producir su propio sustento.

A propósito, Cardiel revela que los indígenas desean muy poco – no les interesa la ropa elegante, no llevan zapatos a menos que participen en un rito religioso, no quieren más mueble

que la hamaca. Ni siquiera se enriquecen los que salen de las misiones y van a trabajar a las ciudades de Corrientes o de Buenos Aires. Tal falta de interés en las cosas materiales no sirve de base a la clase media próspera que Pombal plantea. Las misiones, pues, es una sociedad adaptada no a la realidad europea, sino a la realidad y a la naturaleza del indígena.

Según Cardiel, el marqués se ha equivocado en su comprensión de los hechos de la Guerra Guaranítica, de las intenciones de los jesuitas y de la capacidad de sus feligreses guaraníes. Las consecuencias de estos errores, anuncia el cura, son la pérdida del trabajo misionero de la Compañía y de los bienes de los guaraníes. Además, al nivel religioso, afirma que lo escrito por Pombal ha puesto en peligro las almas de muchas personas, quizás entre ellos la del mismo marqués.

CAPÍTULO 7

CONCLUSIÓN: LO IMAGINARIO SUBVERSIVO

A medida que América va siendo, va dejando de ser América.
Edmundo O'Gorman

En la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la universalidad de la Cultura de Occidente como el único programa de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora.
Edmundo O'Gorman

En la primera edición de la *Utopía* de Tomás Moro aparece un grabado de la isla de Utopía, separada, pero no muy lejos de otras costas, con un río que traza una larga curva al interior y parece regar todos los campos y los poblados del lugar. Entre el lector que examina la imagen y la Utopía misma, se interpone una embarcación, en términos concretos, una carabela. En la cubierta del barco aparece un viajero, de espaldas al lector, mirando hacia la costa de la no muy redonda isla. Aquel hombre puede ver de cerca la isla, y nosotros, a esta distancia sólo podemos esperar que nos cuente lo que ve.

Quizás la irregularidad de la costa de la isla o la curva del río que casi parece marcar el espacio entre un cráneo y sus sesos trae a la mente un nuevo trabalenguas: carabela-calavera. La calavera de la Utopía vista desde la carabela: todo un viaje, tanto transporte como destino, hecho por la imaginación. La imaginación visita un lugar hecho también por la imaginación, sea ésta la misma u otra. Una imagen tan evocadora abre la mente a mil ideas, infinitas posibilidades.

Y, de hecho, la discusión en sí de la utopía tiene tanto potencial que presenta problemas, según nos sugiere Fernando Ainsa al comienzo de *La reconstrucción de la utopía*, por la enorme

variedad de características y definiciones asociadas con la palabra. Efectivamente, “cuando una palabra quiere decir todo y sirve para designar tanto una cosa como su contrario [...] lo primero que se sospecha es que detrás de la contradicción entre tan diferentes acepciones hay una indefinición semántica” (20).

Para evitar el problema de la indefinición, en este estudio se han empleado las cinco características básicas que Ainsa sugiere: la insularidad, la autarquía, la acronía, la planificación urbanística y la reglamentación. Estos caracteres han servido para establecer una comparación entre nociones tan distintas como las que idean Pombal, Cardiel y también Voltaire. Se considera aquí también la “reducción de alteridad” para poder analizar y comparar las relativas posiciones de los indígenas en las utopías inventadas para ellos por estos autores europeos dieciochescos.

Con las tres utopías se ha intentado presentar un punto de encuentro de las ideas europeas de siglo XVIII al mismo tiempo que se va haciendo una meditación sobre la utilidad del género. El uso de la utopía en sí refleja una característica importante de la época: la creencia en la historia dirigida por la razón como un proceso que mueve y cambia a los seres humanos, haciendo que avancen hacia una perfección. Si hay diferencias entre las sociedades imaginadas, es por tener cada uno una idea diferente de lo que es tal perfección, no por dudar de la existencia de un ideal inmutable. Entre estos tres autores esta perfección toma la forma de una sociedad, organizada alrededor de autoridades cuyas sedes son las ciudades bellas y bien ordenadas, donde viven familias encabezadas por padres buenos. Todos allí viven juntos, protegidos de cualquier peligro que pueda existir fuera del grupo. Todas las utopías han dado un primer paso hacia la comprensión de la libertad necesaria para los indígenas, pero todos imponen los parámetros de la libertad tal y como la comprenden ellos mismos: es decir, les ofrecen a los indígenas la completa

libertad de ser idénticos a los europeos, o por lo menos idénticos a los mejores europeos. Los tres insisten en que los indígenas, dentro o fuera de las sociedades europeas, actúen, se vistan, coman y se comportan a la europea.

Al examinar lo que ofrece la idea de la utopía al lector de la actualidad, hay que borrar de la palabra en sí cualquier significado que vaya más allá de su esencia. El ciudadano actual que se mofa de las nociones utópicas de un vecino suyo quiere que su interlocutor comprenda que el uso de esa palabra sugiere nociones de motivos nobles, ideales altruistas, y estructuras imposibles; nociones encantadoras pero en su esencia completamente ajena a la realidad que vive. Sin embargo sabemos que la *República* de Platón llega a conclusiones poco aceptables al lector actual y que ni Tomás Moro pudo deshacerse del uso de los esclavos dentro de su isla ideal. Hace falta una metáfora (más útil que las definiciones) que dé la noción de cuán neutral, hablando en términos de lo moral, es la idea de la utopía. Si se suele asociar con el siglo XVIII la imagen del reloj empleado como metáfora para el orden y la razón, la computadora puede servir de símbolo de ésta, la muy celebrada época de los datos. La utopía como función de otras ideas requiere una imagen menos concreta, más efímera, casi numérica.

El lector del siglo XXI preferirá quizás la imagen de la computadora y las instrucciones “If...Then” que sirven para una comprensión de lo que intenta un autor al plantear unas ideas utópicas. La noción de la utopía es de por sí una expresión “If...Then.” Si se pudiera limitar la entrada y salida de las otras influencias en un lugar, si los habitantes de ese lugar pudieran vivir sin tener que rendir tributo ni servicio a un soberano alejado, si se pudiera suspender por un rato el transcurso del tiempo y comenzar desde el suelo para establecer ciudades que provean todo lo necesario y lo bello y si todos obedecieran las leyes, luego tendríamos la situación perfecta para poder reconocer lo grato (o lo horrible) que sería vivir bajo este sistema que ha inventado algún

autor. Si hubiera una sociedad probeta se podrían hacer continuos ensayos, hasta encontrar la perfección. Claro, esa sociedad no la tenemos y por eso hay que depender de la imaginación para pintar las estructuras deseadas y los resultados que tales estructuras deben brindar a la sociedad. La sociedad probeta se encuentra, pues, dentro de esas instrucciones que se pueden dar a la imaginación: si pudieran existir estas condiciones, pues, esto es lo que resultaría.

Pombal establece su “If” o “si” en el poder reducido de la Iglesia en la vida de todos los portugueses, sean indios o no. Su “Then” o “entonces” consta de comercio, movimiento e interacción entre indios y europeos y la resultante “mejora” de los indios, o sea, prevé que se comportarán más como los europeos en cuanto al trabajo, la sociedad, la religión y el idioma.

En cambio, Cardiel comienza desde la separación de los indígenas de los europeos para lograr un “entonces” de una comunidad cristiana, libre de los vicios de los conquistadores y de sus descendientes. Ese “entonces” es, para el misionero, de suficiente valor para poder aceptar otros inconvenientes, como el predominio del idioma guaraní y la gran separación cultural entre los naturales y los colonos.

Claro está, cada generación tiene que revalorizar cuales posibilidades quiere analizar y cuales resultados puede aceptar. Reconocer el dinamismo de este proyecto utópico ayuda a formarnos una percepción de los pasos dados por los seres humanos, o por lo menos por los que se atreven a plantear sus proyectos en la forma de futuras sociedades deseadas. Dice Leopoldo Zea que “el hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio.” Esa característica choca con la naturaleza acrónica de la utopía, pero no la socava sino que invita a cada generación a participar, a deshacer una utopía para hacer otra.

Si los Ilustrados creyeron de verdad que la Razón los iba a llevar a una sola sociedad perfecta, hay que admitir que esa utopía, por el hecho de ser perfecta y por carecer de la necesidad de

cambio nunca jamás, contendría la semilla de la muerte del razonamiento. Sin tareas que hacer, ni problemas que resolver, no tiene sentido la existencia ni la práctica de la Razón. Lo que surge no sería utopía sino el jardín del Edén, la situación cómoda y no intelectual por excelencia. Pero no hemos de creerlos tan ingenuos como para imaginar que se podría lograr o inventar un lugar fuera del tiempo, un lugar aislado de la historia. Por muy nuevo que fuera el Nuevo Mundo, los habitantes del siglo XVIII han de haber reconocido una parte de lo que afirma Edmundo O’Gorman, que “a medida que América va siendo, va dejando de ser América” (96). América había entrado en la historia del mundo europeo y no iba a poder salir de ella. Todas estas imposibilidades no sirven para criticar a los Ilustrados ni para socavar la posibilidad de la utopía. Estas imposibilidades no niegan la utilidad de la utopía sino que establecen su posición como herramienta de la imaginación. La naturaleza cambiante de la utopía subraya su rechazo de lo concreto. En lugar de lo estable insiste en movimiento. En vez de describir fronteras geográficas de un lugar histórico, sugiere una trayectoria para todos los lugares.

La utopía, pues, no es utopía por estática sino por mutable, por la constante llamada a que ejerzamos nuestra imaginación y nuestra razón para hacer que la utopía de otros nos acomode a nosotros. Claro, como afirma Ainsa, la utopía de cualquier individuo suele conservar la característica de la acronía, pero como género la utopía es proteica, cambiándose de forma al momento que tratamos de agarrarla. (Es la quinta columna del arte que ha invadido la ciudad de la historia científica.) Es éste el elemento que hace difícil o imposible la exacta definición de la utopía.

Pero al fin y al cabo, creemos que la definición que mejor abarca a todas las utopías es la de “lo imaginario subversivo” porque ésta manifiesta cuán completa puede ser. La utopía crítica pero también sugiere; destruye, pero además pretende establecer, y logra hacerlo, antes que nada

en la mente. De hecho, todos estos autores piensan en algo básico o esencial que les gustaría cambiar de la vida tal y como la están viendo y viviendo. Pombal imagina un país sin exceso de religiosos y así subvierte el poder de una institución que en el siglo XVIII seguía siendo mucho más poderosa que cualquier monarca o nación, la Iglesia. Cardiel imagina un lugar donde todos los indios son cristianos y reciben la bendición de vivir una vida civilizada, casi monástica. Sus ideas socavan los estándares de una Europa que va dejando a un lado la preeminencia del pensamiento teológico. Voltaire, quizás para conservar la esperanza de la existencia del buen salvaje¹, idea una utopía que no permite la entrada ni siquiera a su propio autor.

Se podría decir que todas estas ideas son ejemplos de lo imaginario subversivo empleado por los autores para mejorar situaciones que, además de ser repugnantes a los mismos escritores, son también perjudiciales a los indígenas. Las utopías que se presentan en este estudio, pues, son *para* los indígenas a pesar de que ninguna de ellas es ideada *por* los naturales.

Al volver al título del documento de Pombal, se ve que el marqués puso primero la República antes que la guerra. Es decir, cuando expresa lo que va a contar, expresa claramente al comienzo que no es el material disipado por la Guerra Guaranítica lo que le molesta. No incluye largas listas de batallas perdidas a causa de la rebelión de los guaraníes. Ni siquiera apunta el tiempo malgastado por los soldados que salieron para hacer las demarcaciones para reunirse en las conferencias. Su planteo no menciona tales detalles porque no le importan.

Lo que sí le importa es formar la base de una sociedad próspera tomando en cuenta la realidad de la presencia de los indígenas en el Brasil, la estrella de las colonias portuguesas. También considera detenidamente todo lo que él considera ser obstáculo a la formación de esa sociedad íntegra. Pombal intenta fomentar el comercio y la manufactura y establecer sobre todo la

¹ “Voltaire torna a la idea original de Montaigne: la barbarie no está en los indios: está en los jesuitas europeos. Todavía, la esperanza del buen salvaje queda intacta.” (Arciniegas, 303)

soberanía de su nación al tomar las decisiones que la afectan. Claro está, dada la situación atrasada del comercio en su país, el marqués considera que la única forma de desarrollar tal sociedad es imponer nuevas reglas y eliminar viejos inconvenientes, por medio del poder del monarca ilustrado y despótico en cuyo servicio se encuentra. Por lo tanto, Pombal menta los hechos de la rebelión, pero dedica mucha más tinta al esfuerzo de socavar el poder del principal estorbo a la realización de su utopía: la Compañía de Jesús.

La situación del padre José Cardiel es completamente otra. Después de un largo período de apoyo por parte de las autoridades españolas y del Papa, los jesuitas encuentran que ya no hay quien le escuche a su padre Provincial cuando éste explica la inevitable reacción de los guaraníes a la pérdida de su tierra. Por ende el capellán del ejército guaraní se dedica a la descripción de la vida en los pueblos como una de las sociedades más perfectas que se podía imaginar. Pero, por mucho que el religioso niegue la separación lingüística entre los colonos y los indígenas, siempre justifica la distancia entre los indígenas y los colonos españoles. Y es ése el detalle que revela un elemento central de su utopía. Al igual que Bartolomé de las Casas, Cardiel veía que la sociedad perfecta se podía definir con “Estado indígena y cristiano, no hispanizado”, ni mucho menos, diría quizás el religioso, hecho lusitano.

Buscar las utopías inventadas por los participantes en las batallas históricas tiene algunas ventajas: permite que los de otras épocas vean los problemas por los ojos de los que vivían los problemas y las polémicas de la época. Separa los métodos empleados de las intenciones. Ya que los primeros pueden ser horribles cuando los segundos son nobles o viceversa, es importante tal separación.

En su *Descripción general del Paraguay* (1809) Félix de Azara, comandante general encargado de una extensa labor geográfica, pasa por varias misiones de guaraníes. Al pasar por

los pueblos anota su situación geográfica, la historia del pueblo, por ejemplo, quién lo fundó, si tuvieron que trasladarse los habitantes del lugar, cuál tiene la catedral más linda, el yerbal más extenso o la vaquería más poblada de reses. Apunta también el número de habitantes en muchos lugares, tanto después como antes de la expulsión. En San Tiago donde le dicen que habitan 1.215 habitantes, había en 1768 3.151 inquilinos. En San Ignacio Guazú antes de la expulsión vivían 2.168 habitantes. Cuando la entrada de Azara sólo había 867 almas. En Santa María de la Fee, cuando la expulsión 4.313 almas, pero durante la visita de Azara solo había 1.100. Azara comenta también la uniformidad de los pueblos y luego busca alguna cosa que haga que un pueblo se diferencie de los otros. “La forma es como la de los otros pero no está tan destruido y parece más aseado [...] La iglesia es de las medianas de Misiones y muy baja, por consiguiente durará más, pero los ornamentos y alhajas son ricos” (265). Al pasar por San Ignacio Guazú el soldado-cartógrafo comenta la pérdida de población en el pueblo, el estado de descuido de los edificios y de los cuatro mil árboles de yerba y “una capilla de Nuestra Señora de Loreto muy pintada y cargada de ornatos, entre ellos veinte cuadritos de mármol blanco con medios relieves, pero sus figuras carecen de cabezas que, sin duda, después de la expulsión, las quitaron los indios para enredar con ellas” (241).

Entonces, al cruzar el foso que separa San Ignacio Guazú del pueblo de Santa María de Fee, Azara y sus soldados se encuentran con los representantes del segundo pueblo:

Todos llevaban casacas encarnadas, galoneadas, los caballos apelados y los aderezos llenos de cascabeles. Cuando llegaron a nosotros nos pasaron sin parar y, dando vuelta por detrás, se cruzaron las hileras y salieron adelante situándose un cuarto de legua delante de nosotros. Como cien pasos detrás de ellos venían tropas de flauteros, tambores

y clarines, que separándose a derecha e izquierda dieron lugar a que cuatro indios uniformes y principales nos saludasen. (242)

Azara, admirado del desfile, continúa con los soldados y las tropas de músicos de escolta:

hasta llegar a media legua del pueblo donde nos esperaban el corregidor, ayuntamiento y administrador, vestidos con casacas y chupas de tisú de oro o galoneados por las costuras, bordadas casi todas de lo más precioso que puede verse, pero hechas andrajos. Se pararon estas gentes y un anciano hizo una dilatada arenga [...] Yo no entendí otra palabra que la de Carlos III de cuyo nombre saludamos con bulla y ternura. (242)

Aunque lamentamos que sólo hayan unos cuantos ejemplos de la voz guaraní en los escritos del período colonial, este momento en la vida de Azara sugiere que hay más formas de declarar uno sus lealtades, sus actitudes que por medio de la palabra escrita o hablada. Al quitarles las cabezas a los relieves o al seguir con brío las costumbres y el formalismo de los jesuitas, los dos pueblos declaran su reacción ante la destrucción de la vida creada por indígena y jesuita. Los dos pueblos, San Ignacio Guazú y Santa María de la Fee, hablan, pero no están de acuerdo.

Si repasamos la *Declaración del la verdad* en busca del personaje del indígena, lo podemos encontrar en las sombras, en la crítica que echa Cardiel a sus feligreses. Los indígenas, se queja Cardiel, no comprenden los silogismos y no quieren cuidar de las lecheras ni de sus terneras. Se niegan a calzarse ni a vestirse a lo europeo, a menos que se trate de un rito de la iglesia. Son incapaces del celibato. Los datos que nos ofrece Cardiel pueden sernos útiles con tal de que interpretemos de nuevo los hechos que él apunta en sus muchas páginas. Los indios no aceptan los silogismos, pero hace falta mayor investigación en esa cultura antes de poder averiguar si los rechazan por parecerles inútiles, poco prácticos, o quizás defectuosos. A pesar

de encantarles la carne de res, los indios no parecen tener apetito por la leche, lo cual puede tener su origen en el organismo del indígena. Cardiel comenta que los guaraníes aguantan mejor el calor sin fijarse en que son los indios también los que llevan menos ropa. Ya que Cardiel no admite deficiencias por parte de los jesuitas, siempre busca las causas de los problemas en las limitaciones de los indígenas. Pero comprendidas nuevamente, estas “deficiencias” sugieren una resistencia, quizás sonriente, quizás paciente o terca, por parte de los indígenas. Esta resistencia se ve reflejada en otros guaraníes que no vivieron en las misiones jesuíticas. Según las palabras de Thomas Whigham:

The observable fact of assimilation was part of a long-term Indian strategy of survival. The Guaraní could have resisted and suffered the same sad fate as the Charrúa or Diaguita. They could have retained rigidly segregated communities, as under the Jesuits, but as we have seen, such isolation failed to prepare the Indians for life without the fathers. The only other choice open to them was gradual assimilation, precisely that offered by the pueblos. Thus, the pueblos must be regarded as an instrument of transition affecting the whole of society. It is no accident that today ‘Guaraní’ is considered a synonym for ‘Paraguayan’ (183-84).

La voz del indígena no es una. Entre ellos existen diferencias de opiniones y en lo escrito por varios europeos hemos encontrado pistas de cuáles son esas opiniones. A pesar de experimentar el mismo régimen de trabajo, confesión, misa y comidas que sus vecinos, los guaraníes de un pueblo reaccionaron como cualquier otro grupo de este Nuevo Mundo o del otro más historiado: no estaban de acuerdo.

En efecto, la voz del europeo ante el indígena tampoco es una. Al igual que los de San Ignacio descuidaron las cosas europeas y los de Santa María de la Fee se aferraron a ellas, los

dos autores cuyas obras estudio en esta tesis formaron diferentes ideas de como llegar a una sociedad estable dados los hechos de tener que contar con gente de diferentes idiomas, razas, costumbres y, por supuesto, culturas.

Después de escribir su *Relação* Pombal pudo lograr varias de sus metas. En 1758 el idioma portugués llegó a ser la lengua del Brasil, a exclusión de las lenguas nativas.² En 1759 Portugal expulsó la Compañía de todos sus territorios. En el documento que da las razones por la expulsión de los jesuitas del reinado portugués, el autor declara de nuevo sus quejas en contra de los ignacianos. El rey, atestigua Pombal, ha hecho todo lo posible para que la Compañía de Jesús:

se apartasse do temerário e façanhoso projecto com que havia intentado e clandestinamente prosseguido sua usurpação de todo o Estado do Brasil, com um tão artificioso e tão violento progresso que. . se faria dentro no espaço de menos de dez anos inacessível e insuperável a todas as forças da Europa unidas, havendo [...]exaurido todos os meios que podiam caber na união das supremas jurisdições, pontifícia e régia. [...] apartando-os da ingerência nos negócios temporais, como era a administração secular das aldeias e domínio das pessoas, bens, e comércio dos índios daquele continente.

(*Memórias* 124)

Es curiosa la yuxtaposición de temas que aparecen citadas por un jesuita expulso del imperio español. El padre Manuel Luengo, en su entrega del 23 de marzo de 1768, escribió

En una gaceta de París, que ha llegado a esta ciudad, se pone un artículo en el que se apuntan las materias en que ha de entender una junta en Madrid y son las siguientes:

² “Em 17 de agosto de 1758, a língua portuguesa se torna idioma oficial do Brasil, através de um decreto do Marquês de Pombal, que também proíbe o uso da língua geral. No ano seguinte, os jesuítas, que haviam catequisado os índios e produzido literatura em língua indígena, foram expulsos do país por Pombal.” “A história do português brasileiro” <<http://www.comciencia.br/reportagens/linguagem/ling03.htm>>

primera, la causa de los jesuitas; segunda, el empleo o destino de sus bienes. Tercera, dar censura a sus doctrinas morales y otras. Cuarta, reforma de universidades y colegios. Quinta, nuevo método de enseñar. [...] Séptima, modo de restringir la inmunidad eclesiástica. Octava, quitar el abuso de las censuras (485).

Pombal también hizo que otras voces escribieran en contra de los jesuitas y de su obra misionera entre los guaraníes. Cuando en 1769 apareció la epopeya de José Basilio da Gama *O Uruguai*, el lector al abrir el libro se enfrentó primero con una dedicación a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, el hermano de Pombal, y luego con un soneto al “Conde de Oeyras”, el entonces título de Pombal. Ya que este poema se considera el mejor de su género de la época colonial brasileña, se puede considerar que Pombal comprendió la importancia del arte, por lo menos como modo de hacer inmortal un punto de vista.³

A pesar de expulsar al estorbo de sus reformas y de seguir con el apoyo del rey, vemos que no toda su utopía se logró:

The sanguine hopes that the Indians, and most especially those of the Jesuit missions, would be peacefully assimilated and europeanized was proving to be disastrously misplaced. [...] The directory system was infused with the high expectations of an enlightened government. In reality, it provided a means to subject the unfortunate

³ García y Stanton ofrecen interesantes datos acerca de la influencia pombalina en la epopeya de da Gama. “It is difficult to ascertain whether Gama harbored any specifically anti-Jesuit feelings before the publication of *O Uruguai*. At any rate he had shown no animosity toward the Society before he was arrested in 1769 and accused of being a Jesuit sympathizer. The punishment for such ‘enemies of the state’ was severe: a term in prison or exile to Africa. Before the sentence could be carried out, Gama wrote an epithalamium in honor of the marquis of Pombal’s daughter. This work praised the progressive measures of the prime minister of Portugal as well as the bride; the poet had now placed himself squarely against his Jesuit past. Pombal, ‘a truer Maecenas than Richelieu,’ saved Gama from banishment to Angola. Without wasting time, the poet published *O Uruguai*, whose text was probably almost complete. In the short time that elapsed between the printing of the *Epitalâmio* and the completion of *O Uruguai*, Gama must have added his anti-Jesuit notes. The poem justified Pombal’s campaign against the Jesuits while glorifying Portuguese exploits in South America “. Frederick C. H. García y Edward F. Stanton en su introducción a *The Uruguay (A Historical Romance of South America): The Sir Richard F. Burton Translation. Huntington Library manuscript HM 27954*. (Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982) 9.

indigenous population to the most extreme forms of exploitation and misuse. (Maxwell 57-59)

Si Pombal no pudo realizar su utopía, resulta que tampoco logró durar la utopía de Cardiel. Aunque los siete pueblos de la banda oriental volvieron al imperio español en 1762, para entonces los ignacianos ya habían sido expulsados de todos los territorios portugueses e iban a ser expulsados de España y todas sus colonias en 1767. Cuando el Papa suprimió la orden en 1773, Cardiel y los jesuitas indianos debían de haberse visto derrotados por completo. No sabían que otro Papa restablecería la orden en 1814. Creemos que le hubiera sido bastante grata la noción de que algunos jesuitas pudieron visitar la tumba del marqués en 1827. “A party of Jesuit fathers returning to Lisbon down the Coimbra road halted at Pombal and, gathering round the tomb, recited a requiem for the soul of their old enemy. Surely he must have turned in his grave!” (Cheke 303).

El estudio de la utopía ayuda a desenmarañar las influencias que han formado las opiniones de cualquier autor y comprender lo que cada autor ve como el posible futuro. Visto de este modo se entiende que tanto Pombal como Cardiel podrían acusar al otro autor de no estar enterado de “las cosas de estotro mundo”. Cada uno en su sociedad imaginada revela el funcionamiento de sus ideas cuando todas éstas están incorporadas, con el conjunto de consecuencias que su autor es capaz de prever, en una sociedad que ejerce sus actividades como si fuera un solo organismo. Es mundo suyo, donde su filosofía se viste de carne.

No negamos que surgieron otros problemas por causas ajenas a las visiones de estos hombres: complicaciones de métodos, de personalidades, o percances causados por carecer de datos importantes. No lo negamos porque no viene al caso. En sus documentos se encuentran sus

utopías. Haber escrito una utopía, haber hecho un bosquejo de una sociedad reformada según los deseos de uno, no le ciñe una aureola a nadie. Sólo lo hace utopista.

APÉNDICE A

TRADUCCIÓN DE LA RELAÇÃO

La traducción de Cardiel aparece debajo de mi traducción de la *Relação*. Las partes de la *Relação* que no aparecen en la *Declaración de la Verdad* están subrayadas. Cardiel no cita las páginas que tratan lo que ocurrió en el norte de Brasil entre los Ríos Negro y Madeira. Por eso, no cita directamente lo que aparece después de la página 31. Los números de las páginas que aparecen entre paréntesis son de la edición de Pablo Hernández de la *Declaración de la verdad*. Las páginas que separan las secciones refieren a los números de los folios originales a la *Relação*.

Título: Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da Guerra que neles tem movido e sustentado contra os Exércitos Espanhóis e de Portugueses formada pelo registro das secretarias dos dois respectivos prinicipais comissários e plenipotenciários; e por outros documentos autênticos

Relación abreviada de la República que los religiosos jesuitas de las provincias de Portugal y España establecieron en los dominios ultramarinos de las dos monarquías y de la guerra que en ellas han movido y sustentado contra los ejércitos español y de portugueses, formada por el registro de las secretarias de los dos respectivos principales comisarios y plenipotenciarios; y por otros documentos auténticos.

(Cardiel: Relación abreviada de la República que los Religiosos Jesuítas de las Provincias de Portugal y España establecieron en los dominios ultramarinos de las dos Monarquías, y de la guerra que ellos tienen movida y sustentada contra los ejércitos español y portugués, formada por los registros de los Secretarios de los dos respectivos principales Comisarios y Plenipotenciarios, y por otros documentos auténticos. 159-160)

Pág. 1

Al mismo tiempo en que se negociaba la ejecución del Tratado de Límites de conquistas, celebrado el 16 de enero de 1750 (el Tratado de Madrid), se rompieron en la Corte de Lisboa (desde la cual pasaron luego a la de Madrid) informes que los Religiosos jesuitas se habían hecho durante muchos años por un lado tan poderosos en la América española y portuguesa que sería necesario hacer con ellos una guerra difícil para que la ante mencionada ejecución tuviera su debido efecto.

(Cardiel: En el tiempo en que se negociaba sobre la ejecución del tratado de límites de las conquistas celebrado á 16 de Enero de 1750, se divulgaron en la Corte de Lisboa (de la cual pasaron luego á la de Madrid) las informaciones de que los Religiosos jesuitas se habían hecho de muchos años á esta parte de tal suerte poderosos en la América española y portuguesa, que

sería necesario romper con ellos una guerra difícil para que la referida ejecución tuviera lugar y efecto. 161)

Toda la certidumbre de aquellos ciertos y permanentes hechos no sirvieron para que los mismos religiosos no se atrevieran a procurar encubrirlos de los dos respectivos

Pág. 2

monarcas, sugiriendo en ambas Cortes por sí y por sus Fautores, diferentes prejuicios e imposibilidades los cuales tienden a invalidar el Tratado. Y trabajaron al mismo tiempo en Madrid y Lisboa por alienar con el mismo fin de las dichas Cortes la buena inteligencia en que siempre se conservaban: Para que la ejecución del mismo tratado no descubriera sus vastísimos y perniciosos proyectos, que en muchos casos ya se habían comenzado.

(**Cardiel**: Surgieron los jesuitas en ambas Cortes, por sí y por sus fautores, diferentes prejuicios é imposibilidades, que miraban á invalidar el tratado, para que su ejecución no descubriese sus vastísimos y perniciosísimos proyectos que ya en la mayor parte tenían puestos por obra. 196)

Pero prevaleció en contra de todos aquellos reprobados artífices la religiosísima buena fe de los dos respectivos Monarcas tan pronto como sus ejércitos llegaron a los lugares vecinos de las Demarcaciones, y se fueron manifestándose por los hechos tan extraña como

Pág. 3

notoriamente, así en la parte del Sur, o los ríos Paraguay y Uruguay, como en la parte del Norte, o los ríos Negro y la Madeira, esto mismo, que los padres habían inútilmente procurado encubrir a los ojos del mundo.

En nuestras sertões de los ríos referidos Uruguay y Paraguay se encontró establecida una poderosa república en la cual sólo en las márgenes de aquellos territorios de los dos ríos habían fundado no menos de treinta y una grandes poblaciones, habitadas de casi cien mil almas y tan ricas y opulentas en frutos y patrimonio para los dichos Padres como pobres e infelices para los desgraciados indios que en ellas hacían como esclavos.

Para así conseguir bajo el Santo pretexto de conversión de las almas, después de valerse de muchos y muy artificiosos y muy plausibles medios directos y oblicuos, establecieron antes de todo como fundamento

Pág. 4

esencial de aquella clandestina usurpación las siguientes máximas:

Por una parte prohíben (y tienen arte para que nunca se les descubra) la entrada en aquellas sertões no sólo a los obispos, gobernadores, y a cualquier otro ministro u oficiales eclesiásticos o seculares, sino también a los mismos españoles particulares, siempre haciendo un impenetrable secreto de todo lo que pasaba dentro de aquellas regiones, cuyo gobierno, e interés

de República que en ellas se ocultaba eran sólo revelados a los religiosos de su profesión que se hacían necesarios para apoyar aquella máquina.

(**Cardiel:** Por una parte prohibieron (y tuvieron arte para que nunca se les embarazase) que en aquellos desiertos entrasen no sólo Obispos, gobernadores ó cualesquiera otros Ministros y Oficiales eclesiásticos ó seglares, mas ni aun los mismos particulares españoles. 212-3)

Por otra parte prohíben también (con fraude aun más extraña) que en la misma República, desde los límites de ella para dentro, se use el idioma español,

Pág. 5

permitiendo solamente el uso de la lengua que ellos denominan guaraní para así imposibilitar toda la comunicación entre los indios y los españoles y conservar oculto al conocimiento de los segundos lo que pasaron los primeros en aquellas miserables regiones.

(**Cardiel:** Por otra parte, prohibieron también con fraude aún más extraño que en la misma República y en los límites de ella para dentro se usase el idioma español, permitiendo solamente el uso de la lengua que ellos llaman Guaraní, para así imposibilitar toda comunicación entre indios y españoles. 221-222)

Por otra parte, catequizando a los indios a su modo e imprimiendo en la inocencia de todos como uno de los más inviolables principios de la Religión Cristiana, a que los agregan sin límite la ciega obediencia a todos los preceptos de sus respectivos misioneros, siendo tan duros e intolerables como luego diré. Consiguieron conservar por tantos años a aquellos infelices seres razonables en la más extraordinaria ignorancia y en el más duro e insoportable cautiverio que se ha visto hasta ahora.

(**Cardiel:** Por otra parte catequizando á los indios á su modo, é imprimiendo en la inocencia de todos, como uno de los más inviolables principios de la Religión Cristiana, á que los agregaron, la ilimitada y ciega obediencia á todos los preceptos de sus respectivos Misioneros, siendo tan duros é intolerables como luego diré; consiguieron conservar por tantos años aquellos infelices racionales en la más extraordinaria ignorancia y en el más duro é insensible cautiverio que se vió hasta ahora. 227)

Puesto que ignorando los miserables

Pág. 6

indios que había en la tierra poder que fuera superior al poder de los Padres, creen que éstos son soberanos despóticos, de sus cuerpos y almas, ignorando que tienen Rey a quien obedecer, creen que en el mundo no hay vasallaje más que todo en él era esclavitud. E ignorando en fin, que había leyes que no estuvieran a la voluntad de sus Santos Padres (así los denominan) tienen por cierto e infalible que todo lo que ellos les mandan es indispensable para luego obedecer sin el menor titubeo.

(**Cardiel:** Porque ignorando los miserables indios que había en la tierra poder que fuese superior al poder de los PP., creyeron que estos eran Soberano despóticos de sus cuerpos y almas; ignorando, que tuviesen Rey á quien obedecer, creyeron que en el mundo no había vasallaje, sino que todo él era esclavitud. É ignorando, en fin, que había leyes que no fuesen las

de la voluntad de los santos PP. (como ellos los llaman) tenían por cierto é infalible que todo lo que les mandaban era indispensable para luego obedecer sin la menor duda. 236)

Mediante este absoluto monopolio de cuerpos y de almas establecieron entre los indios axiomas tan opuestos a la sociedad civil y a la caridad cristiana como son los que voy a referir.

Primero les hicieron creer que todos los hombres blancos seculares son gente sin ley

Pág. 7

y sin religión, que adoraban el oro como Dios y traen el demonio en el cuerpo; siendo enemigos necesarios no sólo de los indios sino de las sagradas imágenes que ellos veneran; si acaso una vez entraran en aquel territorio lo pondrían a espada y fuego (a hierro y fuego); destruyendo primero los altares y sacrificando después a mujeres y niños.

Por consecuencia establecieron por principios generales entre los mismos indios el odio implacable contra los blancos seculares; la ansiosa diligencia en buscarlos para destruirlos y las barbaridades de matarlos sin dar cuartel donde los encontraran y de quitarles la cabeza para que no se resucitaran porque de otra suerte les hacían creer que tornarían a la vida por arte diabólica.

(Cardiel: Mediante este absoluto monopolio de cuerpos y almas, establecieron entre los indios acciones tan opuestas á la sociedad civil y caridad cristiana, como son las que voy á referir. Primeramente les hicieron creer que todos los hombres blancos seculares eran gentes sin ley y sin religión, que adoraban al oro como Dios, y traían el demonio en el cuerpo, siendo enemigos necesarios, no sólo de los indios, mas de las sagradas imágenes que ellos veneraban, de suerte que si una vez entrasen en aquel territorio, lo llevarían á fierro y á fuego, destruyendo primero los altares, y sacrificando después mujeres y niños; consiguientemente establecieron por principios generales entre los mismos indios el odio implacable contra los blancos seculares, y la ansiosa diligencia en buscarlos para destruirlos, y las barbaridades de matarlos sin cuartel donde los encontrasen, y de cortarles las cabezas para que no revivan, porque de otra suerte les hicieron creer que tornarían á la vida por arte diabólica. 308-309)

Pág. 8

Al mismo tiempo los estaban ejerciendo en las armas y en el manejo de ellas e introduciéndoles piezas de artillería como pólvora y bala y operadores de ingenios disfrazados con sotana, que se formaran en campos, que fortificaran los pasos más difíciles que se practican en las guerras de Europa; Resultando de todas estas perniciosísimas prevenciones las consecuencias de una guerra promovida y sustentada por los mismos Padres contra dos monarcas con los sucesos que voy a sustanciar.

(Cardiel: Al mismo tiempo los fueron ejercitando en las armas y en el manejo de ellas, introduciendo las piezas de artillería con pólvora y balas, é ingenieros disfrazados con la misma ropeta que les formasen campos y les fortificasen los puntos más difíciles, de la misma suerte que se practica en las guerras de Europa: resultando de todas estas perniciosas prevenciones las consecuencias de una guerra promovida y sustentada por los mismos PP. contra dos Monarcas, con los sucesos que voy a sustanciar. 339)

Cuando las tropas de los mismos dos monarcas se encontraban en el año 1752 en el proceso de irse a fin de que se hicieran las mútuas entregas de las aldeas de la orilla Oriental del

Río Uruguay y de la Colonia del Santísimo Sacramento, sorprendieron a los Padres la buena fe de las dos Cortes en pedir

Pág. 9

en ellas la suspensión necesaria para que los indios de las referidas aldeas recogieran sus frutos que estaban pendientes y se transmigraran más cómodamente a las otras habitaciones que les habían avisado. Y consiguiendo de la religiosísima piedad de los respectivos monarcas la dilación pedida, mostraron luego los hechos subsecuentes, que bajo aquellos pretextos habían procurado los padres ganar tiempo para mejor armarse y endurecer más a los indios en la rebelión en que los habían criado y de la cual últimamente procuraron servirse para que se conervaran en la usurpación de aquellos territorios y de sus habitantes.

Tan pronto como cesaron aquellos pretextos y que los comisarios de las dos cortes intentaran avanzar en el país, suponiendo que de buena fe, para hacer las mútuas entregas,

pág 10

descubrieron tales y tan fuertes oposiciones que toda la consumada prudencia del General Gomes Freire de Andrade no pudo dispensar de explicar, escribiendo al Marqués de Valdelirios el 24 de marzo de 1753 las palabras siguientes:

(Cardiel: cuando las tropas de los mismos dos Monarcas se hallaban en el año 1752 en términos de marchar á fin de hacer las mutuas entregas de las aldeas de la margen oriental del río Uruguay y de la Colonia del Santísimo Sacramento, sorprendieron los PP. la buena fe de las dos Cortes, pidiendo á ellas la suspensión necesaria para que los indios de las referidas aldeas cogiesen los frutos que estaban pendientes y se trasmigrasen más cómodamente á las habitaciones que les habían prevenido. Y consiguiendo de la religiosísima piedad de los dos Monarcas la dilación pedida, mostraron luego los hechos que se siguieron, que debajo de aquellos pretextos habían procurado los PP. ganar tiempo para mejor armarse y endurecer más á los indios en la rebelión en que los habían criado y de que últimamente procuraron servirse para conservarse en la usurpación de aquellos territorios de sus habitantes. Luego que cesaron aquellos pretextos, y que los Comisarios de las dos Cortes intentaron avanzarse en el país, suponiéndoles de buena fe para hacer las mutuas entregas, descubrieron tales y tan fuertes oposiciones, que toda la consumada prudencia del General Gomes Freire de Andrade no pudo ya dejarse de explicar, escribiendo al Marqués de Valdelirios en 24 de marzo de 1753 las palabras siguientes. 352-353).

Vuestra Excelencia con las cartas que recibe, con los avisos, o llegada del Padre Altamirano, entiendo que acabará de persuadirse que los Padres de la Compañía son los sublevados. No se les han sacado de las Aldeas sus Santos Padres (como ellos los denominan) ni experimentamos más que rebeliones, insolencias o desprecios (...) Esto que nos hacía horror después de la experiencia de la campaña lo tenemos ya por indudable.

(Cardiel: V. E. (danle Excelencia los portugueses, que son profusos en eso) con las cartas que recibió, con los avisos y llegada del P. Altamirano, entiendo acabaría de persuadirse que los PP. de la Compañía son los sublevados: si no se sacan de las aldeas esos santos PP. (como ellos los llaman), no experimentaremos más que rebeliones, insolencias y desprecios. 345)

Al tiempo en que Gomes

Pág. 11

Freire escribía en este sentido se encontraba la Rebelión ya formalmente declarada desde el mes de febrero próximo pasado, habiéndose sublevado todos los Pueblos de aquella parte de suerte que, habiendo llegado algunos oficiales militares al puesto de Santa Tecla para hacer las Demarcaciones en la consideración de que encontrarían todo en paz; y encontrando que los indios les impedían pasar, cuando en el día 28 de febrero les amenazaron a indignación de su soberano, respondieron:

Que el Rey estaba muy lejos, y que ellos solo conocían a su bendito padre.

Obligando en fin los destacamentos que huyeran los dichos comisarios a retirarse a Colonia y a Montevideo.

(Cardiel: Incluye este episodio en la Declaración de la Verdad pero la explicación no es del cura sino de su testigo ocular y el autor de la Impugnación á la relación, Don Antonio Veraz. (240-241) adonde les salieron una turba de indios, impidiéndoles el paso, y que amenazándoles con la ira del Rey, respondieron que el Rey estaba lejos y que ellos sólo conocían sus benditos PP., obligando los destacamentos á volverse á Montevideo y á la Colonia.)

Sobre aquel manifiesto desengaño deliberaron en los meses de setiembre, octubre y en los más que

Pág. 12

consideraron hasta el final de aquel año de 1753 al principio del siguiente en las conferencias de Castelos, y de Martim Garcia los dos principales comisarios, Gomes Freire de Andrade y el Marqués de Valdelirios, marchar con dos Ejércitos a evacuar aquel territorio por la fuerza de armas, como en efecto ejecutaron poco tiempo después de aquellas conferencias.

Y así vino a manifestarse pronto tanto más necesario que en cuanto los dichos ejércitos se preparaban a marchar fueron los indios en gran número a atacar dos veces la fortaleza que los portugueses tienen sobre el Río Pardo, llevando cuatro piezas de artillería para combatir la dicha fortaleza.

Siendo por ellos rechazados o deshechos por la guarnición del lugar, y tomando cincuenta prisioneros;

(**Cardiel:** En cuanto los dos Ejércitos se preparaban á la marcha, fueron los indios en grande número á atacar dos veces la fortaleza que los portugueses tenían sobre el Río Pardo, llevando 4 piezas de artillería para batir la dicha fortaleza, siendo rechazados y deshechos por la guarnición de ella y haciendo hasta 50 prisioneros. 397).

Pág. 13

avisaron al comandante de la misma fortaleza, Gomes Freire de Andrade en las fechas del 20 de abril y del 21 de junio de 1754 que cuando fueron preguntados los mismos indios sobre los motivos de las crueldades, que habían practicado, tanto en ataques como después de encontrarse hechos prisioneros, respondieron estas formales palabras:

Los indios prisioneros declaran que los padres habían venido en su compañía hasta el Río Pardo y que en él quedaron en la otra banda. Dicen que son de las cuatro Aldeas de San Luis, San Miguel, San Lorenzo, y San Juan. Uno de ellos dice que en la Aldea de San Miguel aun hay hasta quince piezas. Preguntándole la razón con que al matar a algún portugués le cortan pronto la cabeza, dicen que sus

(**Cardiel:** “aún 15 piezas” p. 340)

(**Cardiel:** *los prisioneros declararon que los PP. vinieron en su compañía hasta el Río Pardo, y que pararon en él de la otra banda. 397).*

Pág. 14

Beatos Padres les aseguran que los portugueses, aunque se les dieran una herida muy grande, muchos de ellos resucitaban y que lo más seguro era cortarles la cabeza.

El General portugués saliendo del Río Grande de São Pedro el 28 de junio de aquel año y llegando el día 30 de julio a Fortaleza del Río Pardo, tan pronto como pasó se le comenzaron a presentar los indios rebeldes en gran número, para incomodar la marcha. Así fue que continuando siempre con el enemigo a la vista, las armas en la mano hasta que escribe el mismo general en palabras formales

El día 7 (de setiembre) llegando al puerto principal, que el dicho Jacuí tiene, y que no tiene otro, los encontré en él fortificado con dos trincheras (...) mandé hablarles, y

Pág. 15

me declararon lo que contiene el término número 1.

Siendo en sustancia

Respondieron que su maestro de campo Andrés estaba allí y él tenía órdenes de sus superiores de no permitir para nada, que sin su licencia los portugueses pudieran pasar adelante.

Así pasó en la guerra viva hasta el día 16 de noviembre del mismo año de 1754 en que el dicho general fue forzado a concordar con los indios una tregua hasta nueva determinación de su Majestad Católica, siendo entretanto prohibido el general portugués de adelantarse sin esta conformidad.

El ejército español, que marchaba

Pág. 16

al mismo tiempo por la otra parte de Santa Tecla, fue igualmente obligado a retirarse para las márgenes del Río de la Plata en razón de encontrar también por aquella parte los pueblos de indios sublevados con fuerzas muy superiores a las suyas y de haber los indios esterilizado el campo de todo lo necesario para el sustento de las tropas con disciplina militar que ciertamente no le toca a su ignorancia.

(**Cardiel:** Así se pasó en guerra viva hasta el 16 de Noviembre del mismo año de 1754, en que el dicho General fue forzado á convenir con los indios en una tregua hasta nueva determinación de S. M. C. El ejército español, que marchaba al mismo tiempo por la parte de Sta. Tecla, fue igualmente obligado á retirarse á las márgenes del Río de la Plata, en razón de estar también por aquella parte sublevadas las poblaciones de los indios con fuerzas muy superiores á las suyas, y de haber los indios esterilizado la campaña de todo lo necesario para la subsistencia de las tropas, con disciplina militar que ciertamente no cabía en su ignorancia 401-402).

Llegando las informaciones de estos extraños hechos a las respectivas cortes, se envió por la de Madrid al Marqués de Valdelirios las Órdenes que él refirió a Gómez Freire de Andrade en la carta del 9 de febrero de 1756 en las palabras siguientes:

"En la carta de oficio, que escribo a V. Excelencia, verá que su Majestad ha de descubierto, y

Pág. 17

assegurándose de que los jesuitas de esta Provincia son la causa total de la rebeldía de los Indios. Y a mas de las providencias, que digo em ella haber tomado, dispidiendo a su confessor, y mandando que se enbien mil hombres; me há escripto una carta (propria de un soberano) para que Yo exporte al Provincial hechandole en carta el delicto de infidelidad; y diciendo que si luego no entrega los Pueblos pacíficamente sin que se derrame una gota de sangre; tendrá Su Magestad esta prueba mas relevante; procederá contra el y los de mas Padres por todas las leyes de los derechos, canonico y civil; los tratará como Reos de leza Magestad; y los hará responsables a Dios de todas las vidas inocentes que se sacrificassen." (sin traducir, ya que se presenta en español en el documento)

(**Cardiel:** la reproduce modificada en la página 346-7)

en la carta de oficio que escribo á V. E. verá que S. M. ha descubierto y asegurádose de que los Jesuítas de esta Provincia son la causa total de la rebeldía de los indios Y á más de las providencias que digo en ella haber tomado, despidiendo á su confesor y mandando que se envíen mil hombres, me ha escrito una carta (propia de un soberano) para que yo exhorte al Provincial, echándole en cara el delito de infidelidad, y diciéndole que si luego luego no entregan los pueblos pacíficamente sin que se derrame una gota de sangre, tendrá S. M. esta prueba más relevante, y procederá contra él y los demás PP. por todas las leyes de los derechos canónico y civil. Los tratará como reos de lesa Magestad, y los hará responsables á Dios de todas las vidas inocentes que se sacrificaren, etc.

Pág. 18

La corte de Lisboa mandó instruir a la misma conformidad a Gomes Freire de Andrade, ordenando su Majestad Fidelísima que en la conformidad de la que se había estipulado el Tratado de Límites ayudase con todo el vigor posible para reducir a la subyugación aquella escandalosa rebeldía.

Cuando llegaron las referidas órdenes, ya habían concordado nuevamente los dos respectivos generales, juntos con sus ejércitos en San Antonio el Viejo para entrar por Santa Tecla para subyugar a los pueblos rebeldes. Y en efecto se había hecho la unión de los dichos dos ejércitos el día 16 de enero del año pasado de 1756.

(**Cardiel:** "Juntáronse, prosigue el relacionista en la Pág. 18, los dos ejércitos en S. Antonio el viejo por Sta. Tecla para entrar á sujetar los pueblos sublevados. 403)

Saliendo de aquel puesto de San Antonio continuaban los dos generales su marcha el primero de febrero siguiente

Pág. 19

a tiempo en que se notó que faltaba una partida de dieciséis soldados castellanos, que se habían avanzado a descubrir el campo. Cuidándose, ya que había desertado, subieron sin embargo pronto, y habiendo topado con otra partida más numerosa de indios, que parecían de paz; y estos los convidaron con bandera blanca a que se refrescaran, apenas los vieron a pie cuando los asesinaron cruelmente, despejándolos, después de muertos, de todo lo que llevaban.

Prosiguiendo los mismos dos ejércitos unidos a referida marcha, siempre incomodados por los rebeldes hasta el día diez de aquel mes de febrero, los encontraron [ese día] atrincherados y fortificados en una colina que les daba ventaja. Sin embargo, en ella fueron atacados y deshechos después de un reñido combate dejando

Pág. 20

en el campo de batalla mil doscientos muertos, diferentes piezas de artillería y otros despojos de armas y banderas.

(**Cardiel:** Prosiguiendo los mismos dos ejércitos unidos las referidas machas siempre incomodados por los rebeldes hasta el día 10 de aquel mes de Febrero, los hallaron atrincherados

y fortificados en una colina que les daba ventaja, pero fueron atacados y deshechos después de un reñido combate, dejando en el campo de batalla 1200 muertos, diferentes piezas de artillería y otros despojos de armas y banderas 404).

Aquel gran estrago hizo que los indios no se atrevieran a tentar otra batalla hasta el día 22 de marzo en que los ejércitos acampaban en el camino de una altísima montaña casi inaccesible.

Pero tanto pronto como trataban de subirla para pasar a los Pueblos que estaban vecindados, encontraron otra trinchera formada con regularidad para defender aquel paso; y guarnecida con algunas piezas de artillería y con otro gran número de indios armados.

Siendo estos, sin embargo, batidos en sus trincheras por la artillería de campaña de los dos ejércitos y luego atacados en los flancos por las tropas regulares con

Pág. 21

todo vigor, fueron desalojados y puestos en fuga dejando libre el referido monte. En él fue con todo necesario que los ejércitos parasen, para abrir camino hasta el día 3 de mayo del referido año.

(**Cardiel:** Aquel gran estrago hizo que los indios no intentasen cosa alguna hasta el día 22 de Marzo, que los Ejércitos acamparon á la entrada de una altísima montaña casi inaccesible; pero luego que pretendieron penetrarla para pasar á los pueblos que estaban vecinos, hallaron una trinchera formada con regularidad para defender aquel paso, y guarnecida con algunas piezas de artillería y con otro grande número de indios armados. Pero siendo estos batidos en sus atrincheramientos por la artillería de campaña de los dos Ejércitos, y luego atacados en los flancos por las tropas regulares con todo vigor, fueron desalojados y puestos en fuga, dejando libre el referido monte 407).

Tan pronto como el ejército tornó a continuar su marcha, descubrió sobre ella otro rudo grupo de más de tres mil indios, que hizo diferentes escaramuzas con las guardias y los cuerpos avanzados siempre perdiendo gente hasta el día 10 del ante dicho mes.

(**Cardiel:** Luego que el Ejército tornó a continuar su marcha, descubrió sobre ella otro grueso de más de tres mil indios, que trabaron diferentes escaramuzas con las guardias y cuerpos avanzados, perdiendo siempre gente hasta el día diez de dicho mes (409).

[Ese mes] avanzaron los ejércitos para pasar el Río Churieby cuando tornaron a encontrar en el paso, los rebeldes fortificados. Pero siendo atacados con el mismo vigor, fueron otra vez derrotados con pérdidas,

(**Cardiel:** En él se avanzaron los dos Ejércitos para pasar el río Churiebí, cuando tornaron á encontrar en el paso fortificados los rebeldes. Pero siendo atacados con el mismo vigor, fueron otra vez derrotados con pérdida (409).

concluyendo el General Gomes Freire la relación de lo sucedido de este día en las siguientes palabras:

Pág. 22

El mapa bien deja ver la defensa exactamente como estaba. Y si ella fue hecha por indios, debemos persuadirnos que en lugar de doctrina, se les ha enseñado la arquitectura militar.

Llegando al fin al Pueblo de San Miguel los dos ejércitos en el día 16 del referido mes de mayo se encontraron en él (con horror de los religiosos y de la humanidad) el que Gomes Freire refirió a la Corte de Lisboa en una carta del 26 de junio del mismo año de 1756 en las siguientes palabras.

Los días 13 y 14 estuvieron mucho más lluviosos; no fue bastante para apagar el fuego en que ya veíamos arder aquel pueblo; el día 16 que en él llegamos se mandó el cuartel general a acudir al incendio que ya había devorado las casas valiosas, prendía con fuerza en la

Pág. 23

Sacristía, consiguiendo librarse el templo que por cierto es magnífico, pero no se puede perdonar los desacatos que los rebeldes ya en él habían hecho, tanto a algunas imágenes como en la barbaridad, con que redujeron a pequeñas partes el mismo sagrario, del cual supimos que los padres habían ya retirado los sagrados vasos; y siendo el templo tan magnífico, como mostrará el plan al que próximo voy, el mapa y el plano no se podía entrar en ello sin enter necerse el corazón, pasmados los ojos en los insultos que crearon. En esa noche el General determinó ir a sorprender el Pueblo de San Lorenzo que está a una distancia de dos leguas: mandó este ataque el Gobernador de Montevideo y un destacamento de cuatro piezas pequeñas de

Pág. 24

artillería y ochocientos hombres; seiscientos castellanos y doscientos portugueses, y de estos comandante el Teniente Coronel de Dragones José Ignacio de Almeida: felizmente al rayar el día entraron al Pueblo sin ser sentidos donde encontraron también bastantes familiares y tres padres, el cura que es el Padre Francisco Xavier Lamp y el célebre Padre Tadeo (un espíritu muy altivo) y un lego: Todo se dio pronto y los dos primeros Padres fueron remetidos al Ejército donde el General mandó para el Pueblo el primero y me pidió que permitiera hospedar en mi tienda el segundo, donde se quedó hasta que llegamos al Pueblo de San Juan y en él lo dejé en la compañía del General, que después de algunos días me lo agarraron

Pág. 25

y le permitieron pasar a otra parte de Uruguay y es cierto que el Gobernador de Montevideo encontró en su celda papeles que mucho dieron a conocer la resolución. El Padre Lorenzo Balda que se dice era uno de las cabezas más tenaces y que más animaba a los indios a la defensa se había retirado para los montes de que era Cura.

Los Padres hoy como en el primer día sienten perder y los indios viven con una obediencia tan ciega a éstos que al presente en este pueblo estoy viendo al Padre mandar a los indios que se lanzan por tierra y sin más prisión que el respeto llevan veinticinco azotes y levantándose van a darle las gracias y besarle la mano. Estas pobrísimas familias

(**Cardiel:** No traduce sino que resume. “aquella noche del día en que llegaron á S. Miguel, fué despachado un destacamento de 800 hombres con 4 piezas de artillería a sorprender el pueblo de S. Lorenzo, dos leguas distante. Que entraron al pueblo felizmente, sin ser sentidos, adonde encontraron *ainda* bastantes familias y tres PP., el Padre Francisco Javier Lamp, su Cura, el P. Tadeo, su Coadjutor, y un lego, y que en sus aposentos se encontraron papeles que daban á ver mucho esta revolución. Esto es, en suma, lo que dice desde el folio 23 hasta 26.) (413-414).

Pág. 26

viven en la más rígida obediencia, y en mayor esclavitud que los Negros de los mineros.”

(**Cardiel:** cita esta frase en portugués, “en mayor esclavitud que os negros dos mineiros” (305).

Estableciendo el mismo general portugués en su cuartel en el dicho Pueblo de San Miguel y el español en el otro Pueblo de San Juan, se acabaron de manifestar por la residencia que las tropas hicieron en las referidas aldeas, todas las ideas de los Padres que las administraban, encontrándose recopilados los engaños con que sublevaron a los indios y con que los sustentaban en la rebelión a que los provocaron por tres papeles que en sus mismos originales vieron a mano de quien los hizo traducir fielmente de la lengua Guaraní en que fueron escritos a la lengua portuguesa y que se encuentran en el fin de este compendio

Pág. 27

consisten los dichos papeles en una instrucción que los jefes de las aldeas sublevadas dieron a los respectivos capitanes cuando los mandaron a incorporar al ejército de la rebelión; y en dos cartas para él escritas en el mes de febrero del mismo año de 1756 por los referidos jefes de la sedición: radicando a mas con estos sacrílegos y sediciosos papeles en los corazones de los miserables indios los engaños con que los habían educado y el odio implacable contra todos los portugueses y españoles sin separar en los medios y modos con tanto que se consiguen tan detestables fines.

(**Cardiel:** Estableciendo el mismo General Portugués su cuartel en el pueblo de S. Miguel (*aun en esta cosa tan pública miente, pues no fue sino en S. Ángel, dicen los militares, y yo también*), y el español en el pueblo de S. Juan, se acabaron de manifestar por la residencia que las tropas hicieron en las mismas aldeas todas las ideas de los PP. que las habían administrado; hallándose recopilados los engaños con que sublevaron á los indios y con que los sustentaron en la rebelión á que los provocaron por tres papeles, que en sus mismos originales vinieron á mano de quien los hizo traducir fielmente de la lengua guaraní en que estaban escritos a la Portuguesa, que se hallan la fin de este compendio. Consisten estos dichos papeles en una instrucción que los jefes de las aldeas sublevadas dieron á sus respectivos capitanes que les mandaban incorporar en

el ejército de la rebelión, y en dos cartas para ella escritas en el mes de Febrero de dicho año de 1756 por los referidos jefes de la sedición (418-419).

Después de entrar los dos respectivos generales en las siete aldeas de la frontera oriental del Uruguay por la fuerza de armas no pudiendo los Padres que en ellas dominaban negarle a fuerza de obediencia a que los constriñó;

Pág. 28

encontraron pues otros medios y modos de invalidar con astucia temible.

Cuando se debía esperar que viéndose rendidos se acordasen que desde los principios habían representado que el tiempo de la demora que pidieron fuera con los declarados motivos de trasmigrar a los indios para las regiones de la parte occidental del río Uruguay y de en ellas hacer sus nuevos establecimientos para disculparse al menos fingiendo que los habían hecho; lo practicaron mucho por el contrario de que en tales circunstancias se podía creer.

Puesto que se obstinaron hasta la osadía y en la rebelión se atrevió el Pueblo de San Nicolás en los fines del año precedente de 1756 a sublevarse nuevamente sorprendiendo a y aprehendiendo a un grupo a caballo que iba para el ejército del general español. Éste mandó a un grupo de trescientos soldados de a caballo para castigar a aquellos rebeldes. Los encontró tan atrevidos que obligaron al comandante del dicho destacamento a un choque, en el cual le mataron hasta a un capitán y a unos soldados.

Y hasta ha ocurrido una osadía y un exceso mucho mayor y por lo tanto más reprehensible que olvidándose de todo lo que había pasado, hicieron refugiarse a los indios, que escaparon del referido choque en los bosques de esta parte Oriental del río Urugauí y se les fueron agregando tantos otros que en el mes de mayo de este presente año había más de catorce mil indios internados en aquellas partes, por donde los tenían dirigidos de todas las aldeas; obligando así a los dos respectivos monarcas a continuar aun la

Pág 29 – La edición no indica el comienzo de la página 29.

Pág. 30

guerra en que se encontraron para poderlos conquistar.

(Cardiel: Después que los dos respectivos Generales entraron en las siete aldeas de la margen oriental del Uruguay, por la fuerza de las armas, no pudiendo los PP. que en ellos dominaban negar la fuerza de la obediencia á que los constriñeron, pusieron aun ahora otros medios y modos para invalidarla con dolo temerario. Cuando se debía esperar que viéndose rendidos, se acordasen de que desde los principios habían representado que el tiempo de la demora era con los declarados motivos de trasmigrar á los indios á los desiertos de la parte occidental del río Uruguay y de hacer en ellos sus nuevos establecimientos, para disculparse á lo menos fingiendo que lo habían hecho, la practicaron muy al contrario de lo que en tales circunstancias se podía creer. Porque obstinándose más en la osadía y rebelión, se atrevió el pueblo de S. Nicolás en los fines del año próximo precedente de 1755 á sublevarse nuevamente, sorprendiendo y apresando una caballada que iba para el Ejército del General Español. Envió este un grueso de 300 soldados de á caballo á castigar aquellos rebeldes; pero los hallaron tan atrevidos, que obligaron al Comandante de dicho destacamento á un choque, en el cual le mataron á un capitán y algunos soldados. Pasó más su osadía á otro exceso tanto mayor y tanto

más reprehensible: olvidándose de todo lo que había pasado; hicieron refugiar á los indios que escaparon del referido choque á los bosques de esta parte oriental del río Uruguay, y les fueron agregando tantos otros, que en el mes de Mayo de este presente año, se hallaban ya más de catorce mil indios internados en aquellos desiertos, para donde los tenían dirigidos de todas las Aldeas, obligando así a los dos respectivos Monarcas á continuar más la guerra en que se hallan para debelarlos. p. 422-424)

(nota de la traductora: de aquí en adelante no Cardiel no incluye otras secciones citadas de la *Relação*; menta “lo sucedido en las misiones del Marañón” en la sección 19.)

En la otra parte del norte de la América portuguesa, y española, o de los Ríos Negro y de la Madeira, no fueron los mencionados Padres al dicho respecto nada mas moderados en cuanto sus fuerzas le permitieron, que pudieran exceder las leyes eclesiásticas y reales.

Estando la Corte de Lisboa apartada por los fingimientos de los mismos Padres, de toda la información de aquellos vastos proyectos de conquista, que ellos por tantos años pelearon con el sagrado velo del cielo de la propagación del Evangelio y de la dilatación de la fe católica; no les fue difícil obtener de ella diferentes privilegios y consiguieron muchas más tolerancias, con que nuestros Estados del Grão-Pará y Maranhão acumulando abusos

Pág. 31

vieron hacerse absolutos señores del gobierno espiritual y temporal de los indios, poniéndolos en el más rígido cautiverio a título de celosamente velar por su libertad y usurpándoles no solo todas las tierras y los frutos que de ellas se extraen, pero también hasta su propio trabajo corporal; de suerte que ningún tiempo les permitieron para laborar un poco para poder reducir la miseria de su sustento. Ni les dieron la poca e insignificante ropa que bastaría para cubrir la desnudez con que estos infelices seres racionales se exponen indecentísimamente a los ojos del pueblo.

Para mantener tan inhumano e intolerable despotismo, establecieron las mismas máximas que habían practicado en la otra parte del Sur: prohibiendo todo ingreso de los portugueses en las aldeas de los indios, que sus

Pág. 32

religiosos administraban bajo el pretexto de que los seculares iban a pervertir la inocencia de las costumbres de los referidos y prohibiendo en las mismas aldeas el uso de la lengua portuguesa; para mejor asegurar que no hubiese comunicación entre los referidos indios y los blancos vasallos de Su Majestad Fidelísima.

Por estos y muchos otros medios de la misma naturaleza que están referidos se apropiaron los dichos religiosos la impía usurpación de la libertad de aquellos miserables racionales sin molestarse por las censuras fulminantes en las bulas de los Santísimos Padres Pablo III y Urbano VIII ni mucho menos de las muchas leyes que fueron promulgadas en el Reino del Rey D. Sebastião y en todos los mas que siguieron para impedir la esclavitud de los indios.

De aquella usurpación de la libertad

Pág. 33

de los indios, pasaron a la agricultura y al comercio de aquellos dos Estados contra la otra resistencia del derecho canónico y de las tremendas Constituciones Apostólicas establecidas contra los Regulares y mucho más contra los misioneros negociantes. Últimamente absorbieron todo el referido comercio, apropiándose con una absoluta violencia no sólo todos los géneros de negocio, mas hasta los dos mantenimientos de la primera necesidad de la vida humana, con muchos monopolios, también reprobados por Derecho Natural y Divino.

Las muchas y sucesivas quejas que vieron como necesarias consecuencias de aquellas extorsiones, clamaron tanto y tan incesantemente desde la extrema miseria hasta que los mismos religiosos habían reducido aquellos pueblos, privando de los trabajadores

Pág. 34

y como consecuencia de la agricultura y del comercio que no obstante siempre habían conseguido los dichos Padres desviarlos del trono de los Monarcas de Portugal, sonando con todo en ello en el año de 1741 desde la inminencia del Solio Pontificio a los oídos de un príncipe tan celoso de la religión como fue el Rey Don João V de gloriosa memoria, seguro pronto aquel fidelísimo Rey al Santísimo Padre Benedicto XIV, ahora Presidente en la Universidad Iglesia de Dios, que cooperaría para la libertad de los indios (causa esencial de todas las miserias espirituales y temporales de aquellos pueblos) con toda la eficacia de su muy ardiente y muy ejemplar celo de la propagación de la Fe Católica y del Bien Común de sus vasallos.

Sobre este acuerdo se expidió

pág 35

la verdaderamente Apostólica y Tremenda Bula del 20 de diciembre de 1741, con la muy abundante providencia del Pontificio que se manifiesta de su contextura.

En conformidad con ella, el mismo Monarca hizo expedir para aquellos Estados las más urgentes y más apresuradas órdenes para en ellas ejecutar completamente y por toda la decisión de Su Santidad. Sin embargo, nada ha bastado. Porque cuando el notorio y ejemplar celo del obispo actual del Grão Pará Don Fr. Miguel de Bulhoens digno hijo del Sagrado Orden de Predicadores después de haber hecho muchas previas diligencias, trató de ejecutar, se había instigado contra ellos una sublevación que impidió por entonces el efecto de aquella providencia apostólica, porque al mismo prelado no pareció participar la Corte de Lisboa

Pág. 36

una tan extraña desorden en el tiempo en el cual la noticia de tal escandaloso hecho, temieron que alterase la tranquilidad de ánimo del dicho Monarca, que ya estaba con una enfermedad grave de la que vino a fallecer el 31 de julio de 1750.

Este era el estado en que los dichos religiosos estaban en el Grão Pará e Maranhão, cuando el Rey Fidelísimo felizmente reinante, ordenó al Gobernador y Capitán General a las mismas capitanías Francisco Xavier de Mendonça Furtado por despachos del 30 de abril de 1753 en que lo nombró su principal comisario y plenipotenciario para las conferencias de demarcación de los límites de aquella parte, que pasase pronto a prevenir en la frontera del Río Negro los alojamientos y los víveres que eran necesarios para allí hospedar a los comisarios de

Pág. 37.

Su Majestad Católica y proceder con ellas las demarcaciones en la forma del Tratado de límites.

Porque ya entonces era bien notorio en la Corte de Lisboa que los referidos Padres se habían hecho absolutos señores de la libertad, del trabajo y de la comunicación de los indios, sin los cuales nada se podía hacer en términos competentes: Y que también se habían apropiado la agricultura y el comercio. Su Majestad Fidelísima mandó escribir en los términos más urgentes al Vice-Provincial de la Compañía del Grão-Pará e Maranhão, que por su parte contribuyese con todos los indios de servicio y con lo más que en ello estuviese para que el dicho Principal Comisario y Plenipotenciario se transportase pronta y decorosamente al lugar de las conferencias.

Pág. 38

Las ejecuciones que aquellas órdenes reales daban a los dichos religiosos fueron: una: levantar a los indios de las vecindades de aquel lugar destinado para las conferencias, haciéndoles desertarlo por las razones de los Padres, Antonio Joseph, portugués y Roque Hunderfund, alemán, que antes habían con el dicho mal fin hecho establecer en aquellas partes; otra: ir semejantemente otro padre de la Compañía por nombre de Manoel dos Santos, sobrino del Vice Provincial a establecerse en el margen del Río Javari y declarar en ella la guerra a los religiosos de Nuestra Señora del Monte de Carmel que ejemplarmente estaban dirigiendo las misiones de aquella parte para en ella hacer una perturbación que arruinase todo el país y lo hiciese inhabitable; otra: sublevar los indios de la misma capital del Grão-

Pág. 39

Pará de suerte que desertasen de las obras del servicio de Su Majestad que se estaban haciendo para la expedición del Río Negro; otra: insultar por todo el interior del Estado a los ministros y oficiales de Su Majestad Fidelísima, amenazándolos con el poder de la Religión de la Compañía en el Reino; y con sublevaciones en aquel Estado para no observar las leyes y órdenes de los cuales eran ejecutores; y alegando para así persuadir que en aquel estado lo habían practicado sus antepasados; y finalmente, la otra despoblaron las aldeas del camino del Río Negro y extinguieron el pan y mantenimiento de ellas y de muchas otras para que en la falta de remeros y de víveres pudiesen las tropas que debían de pasar al lugar de las conferencias y de ellas a las fronteras donde se debían hacer las demarcaciones de los límites

Pág. 40

de los dominios de los dos monarcas contratantes.

A certeza de esos extraños hechos confirmados uniformemente por las cartas del obispo, del gobernador y de los ministros y oficiales de aquel estado, y por los actos y papeles auténticos que las acompañan, era digna de mucho más severas demostraciones prevaleciendo sin embargo la clemencia del Rey Fidelísimo y esperando aquel muy pío monarca que esta misma generosidad de Su Real Benignidad sirviese de confusión y de enmienda a los dichos religiosos. Se limitó por lo tanto a mandar a advertir seriamente al Vice-Provincial del Grão-Pará sobre los referidos absurdos para cohibirlos a mandar salir de aquel estado por carta firmada por su real mano el 3 de marzo de 1755 a los padres Antonio Joseph, Roque Hunderfund, Theodoro

Pág. 41

de Cruz y Manuel Gonzaga que en el habían dado los mayores escándalos y a mandar por otra carta real de la misma fecha restituir a los religiosos de Nuestra Señora del Monte del Carmo la entera administración de las Aldeas del Río Javari de la cual el sobrino del Vice Provincial de la Compañía los pretendía expulsar por fuerza de armas con universal escándalo de todos aquellos pueblos.

En cuanto esto pasaba en Lisboa, habiendo el dicho Principal Comisario de Su Majestad Fidelísima superado las dificultades y las dilaciones que causaron el desorden que se le opusieron para poner obstáculos, vino a salir todavía de la capital del Grão-Pará para el Río Negro el día 2 de octubre de 1754.

En el discurso del viaje se encontró siempre coherente de la parte

Pág. 42

de los dichos religiosos las mismas maquinaciones y los otros mayores absurdos que constan el diario auténtico del mismo viaje. Del cual se transcribió aquí algunos lugares para dar una idea clara de lo que pasó en aquella trabajosa navegación; así por lo que pertenece a los indios de servicio como a los mantenimientos para sustentarse la expedición.

Por lo que toca a los referidos indios se explica aquel diario en la manera siguiente:

El día diez de octubre nos llevamos del dicho Río por las seis horas de mañana a buscar la Aldea Guaricu donde llegamos a las once horas y la encontramos desierta siendo de las más pobladas de aquella región del interior, pues no estaban en ella más que el Padre Martín Sehuvari que está de compañero del Padre Misionero; tres indios viejos, algunos

Pág. 43

jóvenes y pocas indias, mujeres de algunos remeros que iban en la tropa. Para ponerse listos seis indios para el equipo de algunas canoas, que iban mal remadas, fue preciso un excesivo trabajo, y Su Excelencia se valió de alguna fuerza, mandando soldados por los campos y por los matorrales donde todos estaban metidos; y los pocos que aparecieron, confesaron que toda la gente había huido por práctica e inducción que el Padre les había hecho.

El día once a la una y media llegamos a la Aldea de Arucará, donde encontramos el Padre Misionero Manoel Ribeiro, con poca más gente que en la pasada. Y sondamos la necesidad de algunos indios para remar las canoas que iban sin

Pág. 44

ellos fue necesario mandar a buscarlos por los campos.

El veintiséis por la mañana, pasando muestra a los indios de las canoas, se encontró haber desertado en la noche anterior treinta y seis, siendo todos de las Aldeas que administran los religiosos de la Compañía.

Junto a la Fortaleza del Río Tapajós está una muy poblada aldea de administración de los religiosos de la Compañía del que es Misionero el Padre Joaquim de Carvalho, y también lo encontramos con poca gente de suerte que siendo precisos indios por haber huido dieciocho, fue necesario a Su Excelencia mandarlos buscar a las Aldeas de Cumarú a Bobari del mismo Río.

Finalmente por este modo dice el mismo diario que hicieron desertar de aquella expedición hasta el

Pág. 45

número de ciento sesenta y cinco indios, de modo que aquel principal comisario; refiriendo lo que en su viaje había pasado al dicho respeto, concluyó en su carta del 6 de julio de 1755, tratando de una de las Aldeas desiertas, en que encontraba la gente huida para el matorral, en estas formales palabras:

De esta Aldea pasé a Arucará que será a poco más de tres leguas de distancia; y allí encontré con poca diferencia casi en la misma forma y ésta es una regla general de todas las aldeas por no lo estar repitiendo.

Y por lo que pertenece a los mantenimientos, que Su Majestad Fidelísima había ordenado, bastará para dar una idea de lo que pasó al dicho respecto, transcribir de la carta que el Obispo de Grão-Pará dirigió a la Corte de Lisboa el 24 de julio del mismo año de 1755

Pág. 46

(gobernando aquella capital en la ausencia del General) las siguientes palabras

La falta de obediencia y caridad en esta materia llegó a tanto exceso en los Misioneros que en todas las Aldeas del Río Tapajós, solo ellas [son] suficientes para proveer todo el Arrabal del Río Negro, había la recomendación expresa de los Padres Misioneros que no hiciesen campos de trigo, ni de cualquier otra legumbre, diciendo claramente a los indios que en la ocasión de la mayor necesidad les darían licencia para irse a buscar su sustento en los matorrales.

Este mismo exceso de caridad practicaron los dichos misioneros en casi todas sus aldeas; ya empleados los indios en sus conveniencias particulares, de que

pág 47

necesariamente había de resultar en el no fabricar harina, ya ordenándoles positivamente, que no las vendiesen a los blancos, como sucedió en la Aldea de Arucará de la administración de la Compañía. Algunos soldados de la Guarnición del Macapá se encontraron en esa Aldea con la diligencia de comprar harina. Y asistiendo a Misa ese día que era del Espíritu Santo presenciaron que el misionero del lugar, llamado el Padre Manoel Ribeiro, sentado en aquel lugar donde se acostumbra explicar los Sagrados Dogmas de la Fe, y se debe persuadir a la práctica de las virtudes, ordenaba a sus indios (hablándoles en su lengua) que de ningún modo vendiesen harina a los dichos soldados ni que socorriesen la Villa de Macapá con amenazas de que obrando lo contrario

Pág. 48

les darían un ejemplar castigo.

Al mismo tiempo se descubrió que los susodichos religiosos con otro crimen de Lesa Majestad no solo se habían arrogado la autoridad de hacer tratados con las naciones bárbaras de aquellas partes de los dominios de la Corona de Portugal, sin intervención del Capitán General y Ministros de Su Majestad Fidelísimo, pero también, que de este abominable absurdo pasaron al otro aún más abominable de estipular por condiciones de los mismos tratados el dominio Supremo y servicio de los indios, exclusivos de la Corona y de los vasallos de Su Majestad, la repugnancia y el odio a la comunicación y subyugación de los blancos seculares y el desprecio de las órdenes del Gobernador y de las personas de los moradores del Estado; como evidentemente

pág 49

consta del Tratado que el Padre David Fay, misionero de la Aldea de San Francisco Javier de Acawá había hecho en el mes de agosto del mismo año de 1755 con los indios Amanajós, en el cual se encuentran escritos los siguientes artículos:

Art. III

Que si resuelven ser hijos de los Padres, sujetándose al Gobierno de ellos, siendo los Padres Morobixabas (esto es Capitanías Generales) de ellos, que han de tratar ellos como sus hijos. Respondieron que querían ser hijos de los Padres.

Art. V

Que si resuelven tratar también de sus padres como buenos hijos. Respondieron que querían ser gran sementera para los Padres.

Art. VIII

Pág. 50

Que si resuelven ser obedientes al Morabixaba Goaçu de los Blancos (esto es Capitán General de los Blancos) queriendo ir para el trabajo, cuando los quisieren mandar. Respondieron generalmente que por ningún modo no querían nada con los Blancos.

Art. IX

Que si [En caso de que] viniere alguna cosa extraordinaria, Vg. enemigo, y que cuando los Goajajáras (esto es los Blancos) perciben ¿se resuelven los Amanajós a ayudarlos? Respondieron que querían ser buenas camaradas y que no habían de ayudar a los Goajajáras, aunque eso deben hacer los Goajajáras.

De suerte que el Capitán General, y Blancos del Estado quedaron en estas convenciones iguales en todo con los indios y los Padres como

Pág. 51

capitanes generales eclesiásticos superiores a todos, manifestándose que de estas condiciones con que contrataron a los indios y que toman los referidos Padres pretextos para alejar a los mismos indios de la sujeción y servicio real y de la Sociedad Civil de los Blancos Seculares.

Su Majestad Fidelísimo, comenzando con las claras nociones de todos estos hechos llegó a la decisiva consecuencia de que las deplorables enfermedades del cuerpo de aquel estado, siendo tan inveteradas y extremas, no se podían ya curar sin remedios mayores aplicados con toda eficacia. Mandó avisar por una parte al Obispo de Grão-Pará, Dom Fr. Miguel de Bulhoens, que sin perder más tiempo en tan meritoria obra, publicase luego la Bula Pontificia del 20 de diciembre de 1741, que había declarado libres a todos los

Pág. 52

referidos indios y condenando con pena de excomunión "Late Sententie" los que practicasen, defendiesen, enseñasen, o predicasen lo contrario. Estableció, juntamente por otra parte las dos fantasmas, leyes promulgadas en los días 6 y 7 de junio del año de 1756, excitando el favor de la misma libertad y del bien común de los indios, todas las leyes, y órdenes de sus augustos predecesores. Y por otra parte, determinó al mismo tiempo al Gobernador y Capitán General de aquel Estado que todo hiciese ejecutar tan eficaz, tan exactamente como Su Santidad y Su Majestad en causa común habían ordenado.

Ya que aquellas órdenes reales encontraron ausente de la ciudad de Grão-Pará al dicho Capitán General, en el lugar destinado para las Conferencias, el Obispo que gobernaba la misma Capital tuvo por necesario

Pág. 53

suspender todavía la ejecución de ellas hasta la llegada del Gobernador Propietario, en razón de que los referidos padres desde que vieron superadas las dificultades de la expedición del Río Negro, que antes tenían por superiores a toda la providencia, habían pasado a servirse de otros medios violentos, que el dicho Prelado encontró que harían aquella circunspección necesaria.

El primero de los referidos medios fue el de procurar incitar a los oficiales de aquellas tropas para que se sublevaran contra su general como lo tiene avisado el 7 de julio de 1755. Haciendo la Relación de los hechos que así lo tienen demostrado y concluyendo con las siguientes palabras:

Continuando el dicho Padre Aleixo António la misma idea, se metió con unos pocos oficiales y debajo del virtuoso

Pág. 54

pretexto de que les quería dar los ejercicios de San Ignacio nos puso en el Colegio su devoción, diciendo en aquel tiempo a los ingenieros que todas las provisiones que su Majestad había mandado para servir la mesa que aquí (esto es en el Arrabal del Río Negro) mandó proveer a costo de su Real Hacienda, les pertenecían a ellos y en la misma forma les debían distribuir los cobres que sirven en la cocina y que así si no se ejecutase, era un robo que se hacía a cada uno de ellos.

Después pasó el dicho Padre y otros sus socios a persuadir a esta gente que yo había salido del Pará sin orden de su Majestad y por un acto voluntario los venía a meter entre estos matos, en los cuales además de infinitos incómodos que

Pág. 55

en ellos habían de padecer, habían últimamente de acabar de hambre, y esto sin más objetivo que porque yo quería, cuando las demarcaciones estaban deshechas y no se habían nunca de hacer.

Lo que consta de otras diferentes cartas en que se cuentan la narración de muchos otros hechos, y maquinaciones ordenadas al mismo mal fin de concitar las sediciones a las tropas.

El segundo medio fue de haber ya pasado los mismos Religiosos Jesuitas de las maquinaciones artificiosas al uso de las armas, procurando sustentar en aquellos bosques por la vía de la fuerza, de acuerdo con los religiosos españoles, que se encuentran establecidos en aquella frontera del Norte, de modo que yendo a fundarse en el mes de enero de 1756 a la villa de Borba la Nueva, en la Aldea

Pág. 56

antes llamada de Trocano, se encontró en ella el Padre Anselmo Eckwt, Alemán que había llegado pocos meses antes como misionero, armado con dos piezas de Artillería y unido con otro Padre también alemán llamado Antonio Meisterburgo. Ambos practicaron en aquel territorio desordenes absolutas que necesitarían de una amplia Relación para referirlas y que hicieron verosímil la sospecha de que en vez de religiosos podrían ser dos ingenieros disfrazados.

En estas urgentes circunstancias, y en la necesidad en que el Gobernador y Capitán General de aquel estado se encontró de ir a la Capital a buscar un remedio de algunas quejas, se padecía, descendió a la ciudad de Pará para en ella animar con su presencia la publicación de la Pastoral del Obispo para la ejecución de la Bula Pontificia del

Pág. 57

20 de diciembre de 1742 y de las dos Leyes Reales de 6 y 7 de junio del año próximo pasado de 1756.

Ambas de las referidas publicaciones se hicieron efectivamente con las acostumbradas solemnidades, en los días 28 de enero, 28 y 29 de mayo de este presente año de 1757 con grande contento de los moradores de la referida Capital que por las providencias pontificias y reales verían cesar en aquellos tres días las calamidades que por tantos años habían afligido todo aquel Estado.

Sin embargo no dejaron todavía los efectos de las maquinaciones sediciosas que dejo arriba referidas. No pudiendo estas obras en la honra y en la fidelidad de los oficiales de las tropas, obraron con toda suerte en los soldados de menos obligaciones y de reprobado procedimiento que

Pág. 58

tan pronto como el Gobernador y Capitán General se apartaran del Arrabal del Río Negro, desertaron de ello no menos de ciento veinte de los referidos soldados, robando de los reales

almacenes, no solo municiones de guerra, sino de mucho de los géneros que en ellos había, saqueando al mismo tiempo algunas casas de particulares y pasando con todos estos robos para las Misiones de los dominios del Rey Católico en la Capitanía de Omaguás, donde se quedaron hasta las últimas noticias que llegaron al Pará en la fecha del 18 de junio del próximo precedente, en que se termina esta relación, por haber noticias posteriores a la fecha del referido día.

Pág. 59 Num 1

Copia de las instrucciones a los referidos indios, que los Padres que gobernaban a los indios les habían dado cuando marcharon para el ejército, escritas en la lengua Guaraní y de ella traducidas fielmente en la misma forma en que fueron encontradas.

Jesús

En primer lugar todos los días cuando acordamos, debemos manifestar que somos hijos de Dios Nuestro Señor y de la Virgen Santísima Nuestra Señora. De todo nuestro corazón nos tenemos que entregar a Nuestro Señor, a la Virgen Santísima, a San Miguel, a los Santos Ángeles y a todos los Santos de la Corte Celestial, haciendo oraciones, para que oyéndolas consigamos que atiendan a las nuestras

Pág. 60

acreedores de toda la lástima, y nos libren de espirituales y temporales daños y también tenemos que conservar la Santa Costumbre de rezar el Santísimo Rosario a Nuestra Señora; devoción que tanto le agrada y con la cual conseguiremos que nos vea con aquella misericordia que nuestras miserias necesitan y así alcanzaremos con Su Santísima Protección vernos libres de tanto mal como nos amenaza.

Tan pronto como se nos oponen aquellas gentes que nos aborrecen, tenemos que invocar todos juntos la protección de Nuestra Señora, la Virgen Santísima, la de San Miguel, de San José, y de todos los Santos de nuestros Pueblos. Y siendo fervorosas nuestras súplicas nos han de atender. Y los que nos aborrecen cuando nos pretenden hablar, tenemos que excusar su conversación, huyendo mucho de los

Pág. 61

castellanos y mucho más de los portugueses. Por estos portugueses nos traen a casa todos los presentes prejuicios, recuérdense que en los tiempos pasados mataron a nuestros difuntos abuelos. Mataron más de millares de ellos por todas partes sin reservar a las inocentes criaturas y también se burlaron de las Santas Imágenes de los Santos que adornaban los Altares dedicados a Dios Nuestro Señor. Esto mismo, que entonces pasó quieren hacerlo ahora con nosotros y por eso, cuanto más empeño hacen, no nos hemos de entregar a ellos.

Si acaso nos quisiere hablar debe ser cinco castellanos, nada más. No deben ser portugueses, porque si vieran algunos de los portugueses, no les va a ir bien. No queremos la venida de Gomes-Freire, porque él y los suyos son los que por obra del demonio, nos han dado

Pág. 62

tanto aborrecimiento. Este Gomes-Freire es el autor de tanto disturbio y el que obra tan mal, engañando a su Rey, y a nuestro buen Rey por cuyo motivo no lo queremos recibir. Dios Nuestro Señor fue quien nos dio esta tierra y él anda maquinando para empobrecernos, tomándolas para lo que nos levanta muchos falsos testimonios y también a los benditos de los padres, de quien dice que nos dejan morir sin los Santos Sacramentos. Por estas cosas juzgamos que la venida de los dichos no es para el servicio de Dios. Nosotros no hemos faltado en nada al Servicio de Nuestro Buen Rey. Siempre, siempre que nos ha ocupado, con toda la voluntad hemos cumplido sus mandatos. Comprueban esto las repetidas veces que de su orden hemos expuesto nuestras vidas y derramado nuestra sangre en los sitios que en la Colonia Portuguesa

Pág. 63

se ha hecho y esto solamente por cumplir su voluntad, sin manifestar nada que no fuera de gran gusto en que se cumplan sus mandatos, del que son buenos testigos el Señor Gobernador Don Bruno y otro Gobernador que le siguió. Y cuando nuestro buen Rey nos necesitaba en Paraguay fuimos allí y muchos que hicieron tan señalados servicios tanto en la Colonia como en Paraguay, se encuentran hoy entre estos soldados. Nuestro buen Rey siempre nos ha mirado con cariño, en atención a nuestros servicios porque hemos cumplido sus mandatos. Y con todo esto nos dicen que dejemos nuestras tierras, nuestras labranzas, nuestras estancias, y en fin todo el terreno entero. Este orden no es de Dios, sino del demonio. Nuestro Rey siempre anda por el camino de Dios y no del demonio. ¿Esto es lo que siempre oímos? Nuestro Rey, mejor que sus miserables y desgraciados vasallos,

Pág. 64

siempre nos ha tenido amor como a tales vasallos. Nuestro bueno Rey nunca nos ha querido tiranizar, ni perjudicarnos, atendiendo a nuestra desgracia. Sabiendo estas cosas no debemos creer que nuestro buen Rey mande que unos infelices sean perjudicados en sus haciendas y desterrados sin haber más motivo que servirlo siempre cuando se ha ofrecido. Y así no le creemos nunca cuando diga; Vosotros indios dad vuestras tierras y en cuanto a los portugueses, no los creemos nunca. No ha de ser si acaso las quieren comprar con su sangre, nosotros todos los indios así las tenemos que comprar. Veinte Pueblos nos hemos juntado para salir al encuentro. Y con grandísima alegría nos entregaremos a la muerte antes de entregar nuestras tierras. ¿Por qué no da este nuestro Rey a los portugueses, Buenos Aires,

Pág. 65

Santa Fé, Corrientes, y Paraguay? Sólo ha de recaer este orden sobre los pobres indios, a quienes manda que dejen sus casas, sus iglesias, y en fin todo lo que tienen, y que Dios les ha dado? En los días pasados creíamos que veníais de parte de nuestro buen Rey y así tuvimos cuidado para lo que habíamos de hacer. No queremos ir a donde vosotros estáis, porque no confiamos de vosotros; y esto es nacido de que habéis despreciado nuestras razones. No queremos dar estas tierras, a pesar de que vosotros habéis dicho que las queremos dar. Cuando sin embargo quisieren hablar con nosotros, que vengan cinco castellanos, que no se les hará nada. El Padre,

que es el de los indios, y sabe su lengua, ha de ser el que sirva de intérprete, y entonces se hará todo porque de este modo se harán las cosas como Dios manda y porque

Pág. 66

sino las cosas irán por donde el diablo quisiera. Y no queremos andar y vivir por donde vosotros queréis que andemos y vivamos. Nunca pisamos vuestras tierras para mataros y empobreceros, como hacen los infieles y vosotros lo practicáis ahora. Y venís a empobrecernos como si ignoraseis lo que Dios manda y lo que nuestro buen Rey tiene ordenado al respecto de nosotros.

Lo mismo prueban los otros documentos a continuación.

Pág. 67

Numero II

Copia de la carta que el pueblo o antes el cura de la Aldea de San Francisco Xavier escribió el 5 de febrero de 1756 al llamado corregidor que capitaneaba la gente de la misma aldea en el ejército de la Rebelión, escrita en la lengua guaraní y de la traducción fielmente en la lengua portuguesa.

Corregidor Joseph Tiaraju, Dios Nuestro Señor y la Virgen Santísima sin mancha y nuestro Padre San Miguel, se sirven de la Compañía y de todos los soldados vecinos de este Pueblo. Nuestro Padre Cura recibió tu carta el día cinco de febrero en esta Estancia de San Xavier. Está enterado de que todos están bien. El Padre, todos los días dice aquí la Misa delante de la Santísima Imagen de Nuestra Señora de Loreto, para que interceda por nosotros y nos dé

Pág. 68

acierto en todo, y nos libre de todo mal, y también a Dios Padre Eterno y bueno. El bueno del Padre Thedeo y el bueno del Padre Miguel también hacen lo mismo; celebran todos los días Misa y las aplican por nosotros, y todos los padres de los otros Pueblos están con sus hijos rezando continuamente, para que Dios nos dé acierto. Por amor de Dios os pido que tengáis unión entre vosotros los del pueblo y juntamente constancia en los peligros y sufrimiento por el que podáis experimentar. Invocad continuamente el dulce Nombre de María Santísima, de nuestro Padre San Miguel y de San Joseph, pidiéndoles que os ayuden en vuestras empresas y os iluminen para ellas y os quiten todo el mal y peligro. Si así lo hicieren nada es para Dios el ayudaros, y la Virgen Santísima y todos los Ángeles de la Corte Celestial serán vuestros compañeros.

Pág. 69

Deseamos saber de qué pueblo distante del nuestro anda la gente cerca de vosotros. Assim o avise. Ignoramos también cual Gobernador viene con los españoles. Si es el de Buenos Aires o el de Montevideo o los dos juntos. Y también qué camino viajan las carretas de los castellanos y si éstas han llegado a Santo Antonio y los portugueses qué camino cruzan y si están incorporados

con los castellanos. Avisadnos de todo. Si los dichos os mandaren alguna carta, despáchela inmediatamente al Padre Cura.

Por amor de Dios os pedimos que no os dejéis engañar de esa gente que os aborrece. Si por ventura les escribiere alguna Carta, manifestadle el gran sentimiento de su venida tenéis y hacedle conocer el poco miedo que nos causan y las multitudes que somos y que aún

si esta

Pág. 70

multitud no fuera tanta, nada les temeríamos, por tener en nuestra compañía a la Santísima Virgen y nuestros Santos defensores. Si cogieréis algunos, preguntadles bien todo lo que viene al caso. Lo que me mandasteis pedir para artillería, ahora llega del pueblo y pronto os lo despacharé. Ahora os envío una bandera con un retrato de Nuestra Señora. De nuestro Pueblo no hay novedad alguna que nos participe. Tened gran confianza en las oraciones de todos los del pueblo y en especial de las criaturas inocentes pues todos se empeñan en encomendaros a Dios. Nuestro Padre Cura os envía muchas memorias a todos y os encarga que rezáis muy a menudo a María Santísima y al nuestro Padre San Miguel y también dice si os falta alguna cosa que escribís inmediatamente al Padre Cura y que todos los días

Pág. 71

escribís lo que haya de nuevo. Y esto sin faltar. Todos los Pueblos están deseando saber por instantes nuestros acontecimientos. Nuestro Padre, el Padre Thedeo, y el buen Padre Miguel os envían muchos saludos de todos nosotros; tanto de los que en San Xavier residimos como de los que en el Pueblo estamos. Dios Nuestro Señor, la Virgen Santísima y nuestro Padre San Miguel sean vuestros compañeros. Amén. Pueblito de San Xavier, 5 de febrero de 1756 – Mayordomo Valentín Barrigna.

Pág. 72

Número III

Copia de la carta sediciosa y fraudulenta

que se fingió ser escrita por los Caciques de las Aldeas Rebeldes al Gobernador de Buenos Aires, siendo que es inverosímil, que se mandase al dicho Gobernador y que el más natural es que se compuso bajo aquel pretexto para que se esparciera entre los indios, al fin de hacerles creer los engaños que en ella se contienen, escrita en la lengua Guaraní y de ella traducida fielmente a la lengua portuguesa.

Señor Gobernador. Este nuestro escrito lo mando a Vuestras manos para que nos digáis por último que ha de ser de nosotros y solo para que os acordéis bien de lo que habéis de hacer. Ved como el año pasado vino a esta nuestra tierra el Padre Comisario para inquietarnos para que saliéramos de nuestros Pueblos y de nuestras tierras, diciendo que esto era la voluntad de nuestro

Pág. 73

rey. Además de esto Vuestra Merced también nos mandasteis una Carta muy rigurosa para que destruyésemos con fuego todos los Pueblos, todas las chacras y nuestra iglesia, que es tan linda y que nos había de matar. También decís en la Carta (que por eso lo preguntamos) que esto es también voluntad de nuestro Rey. Y si ésta fuese Su Voluntad y si así lo mandase, todos nosotros en el amor de Dios moriremos delante del Santísimo Sacramento. Dejad, no tocad en la Iglesia que es de Dios porque hasta ahora los infieles así lo hacen. ¡Y es ésta la voluntad de nuestro Rey, que toméis, y arruinéis todo lo que es nuestro! ¿Ésta es la voluntad de Dios y según sus santos mandamientos? Esto que tenemos sólo es de nuestro trabajo personal, no nos ha dado cosa alguna nuestro Rey. Y pues por qué razón todo español nos aborrece tanto por lo bueno

Pág. 74

que estamos. Nuestro Rey sabe también que estas tierras nos las dio Dios y nuestros abuelos, y por eso solo las poseemos en el amor de Dios. El Padre Roque González se humilló. Todos nosotros desde los tiempos pasados siempre hemos obedecido a los Reyes de España hasta el presente. Y siendo así ¿cómo creemos los que decís? juzgando nosotros que esto nunca puede ser la voluntad de nuestro Rey. Y aun como esto nos humillamos al oír la última voluntad de nuestro Rey. Nuestros papeles ya fueron donde él para que viera la verdad. También hace poco que recibimos sus papeles. Si es que fueran ciertos, no se asemejaban a tu carta. El buen deseo de nuestro Rey bien sabemos que ha de hacer viéndola en nuestros papeles y sabiendo nuestro buen procedimiento. Vosotros también ya habéis visto nuestros papeles y os decimos en ellos la Suma Verdad.

Pág. 75

Aquí no habíais de encontrar para nosotros tierras, cuanto más para nuestros animales. No somos nosotros solos los de los Siete Pueblos, sino doce más están destinados a perder, cuando nos queréis quitar estas tierras. Señor Gobernador, si no quisiera oír éstas nuestras razones, todos nosotros nos ponemos en las manos de Dios, porque es quien hace todas las cosas. Él es el que sabe nuestro error. A nuestro Rey no le hemos faltado en nada y por eso tenemos en Él confianza. Es Él quien nos ha de ayudar. Por eso mismo hemos de mandar nuestras cartas a todas las tierras y que sepan así los infieles esta nuestra triste vida y que se espanten de vuestros hechos. También va a nuestro Rey que lo sepa el Padre Papa esta nuestra vida que no hay quien la vea. En nosotros ya no hay confianza. Esto es lo más cierto delante de Dios que es quien todo lo sabe

Pág. 76

y todo ve. Que Él os dé vida y a nosotros también para que nos recordéis bien de nosotros. En aquel año de 1742 el 2 del mes de mayo llegó una carta de nuestro buen Rey y señor. Se preparó de repente una lancha muy brillante cuyo mástil grande era de plata. Cuando llegó al margen del río puso en el punto un papel; y al dejarlo en tierra

firme tiraron un tiro de espingarda y se volteó hacia nosotros corriendo. Y tornando esta embarcación para atrás como quien iba corriendo, se perdió luego de vista de los que la veían. Esto es lo que es cierto, y fue en el tiempo del Gobernador Don Domingos Ortei de Roxas. También se oyó que fue una embarcación llevando al Rey cuatro mil patacas de plata que dieron de donación. De este modo lo dice quien lo sabe que es el Padre Pedro Arnal en Su Carta. En el mes de septiembre

Pág. 77

del año 1752 llegó el Padre Comisario llamado Luis Altamirano de Buenos Aires al Pueblo de San Tomás. Estando allí inquietó a los pueblos a que se mudasen. Y esto no se hizo, sino que fue sólo a Buenos Aires. Y después que allá llegó mandó otra vez al Padre Alfonso Fernandes, al Padre Roque Ballester, al Padre Agostino. Este Padre tornó a llegar a San Tomás en el año 1753, el 13 del mes de agosto. Pensó entrar en estos pueblos y lo previnieron los soldados. No le dieron camino. Se fue solo al Pueblo de Candelaria. Después pretendió ver al Pueblo de la Concepción en un día de fiesta, a que dijera Misa, y los soldados lo volvieron a impedir y lo mandaron otra vez. Después de esto mandó a las manos del Padre Román de Toledo, Cura de Santa María la Mayor una carta muy mala y la ha entregado a un Capitán

Pág. 78

de Santa María llamado Luis Etuairabi y ha pasado a las manos de los de San Nicolás y ha dado en la mano del Padre Carlos y al Padre Simón Santo el 7 de septiembre. ¡Aquel mal papel que trataba de que se expulsasen los Padres! Entonces fueron treinta soldados de San Luis al Pueblo de San Nicolás, y el 8 de septiembre, por fin de todo, en la Iglesia, en presencia de todos, tomaron los dichos papeles de las manos del Padre Carlos y los quemaron en la plaza. Esto es lo que han hecho los de San Luis.

Éste es el modo con el que quisieron impedir la Misa del buen Padre. Quisieron quebrar el Sagrario y lo impidieron. Por esto no entran en estos Pueblos. Y quien quiso hacer esto fue el Regidor llamado Miguel Yabatti.

Maestre de Campo, Miguel Chepa, Secretario Ermegildo Curupi y los caciques y Don

Pág. 79

João Cumandiyu, Julião Cubuca. Esto es lo que se ha hecho: Servidor Primo Ybaravera de San Miguel

APÉNDICE B

ABREVIATURAS EMPLEADAS PARA FUENTES CARDIELINAS

| | |
|--|---|
| <i>BR</i> | <i>Breve relación</i> |
| <i>CI</i> | <i>Carta inédita de la extremidad austral de América construida por José Cardiel en 1747.</i> |
| <i>Compendio</i> | <i>Compendio de la historia del Paraguay, 1780.</i> |
| <i>Costumbres</i> | <i>"Costumbres de los Guaranés" en Historia del Paraguay</i> |
| <i>Declaración</i> | <i>Declaración de la Verdad.</i> |
| <i>Diario</i> | <i>Diario del viaje y misión al río del Sauce.</i> |
| <i>Extracto</i> | <i>“Extracto o resumen del diario del Padre José Cardiel, en el viage qu hizo desde Buenos Aires al Volcan, y de este siguiendo la costa Patagónica, hasta el Arroyo de la Ascension, en Colección de viages y expediciones a los campos de Buenos Aires y a las costas de Patagonia” 3-7, Buenos Aires, 1837</i> |
| <i>Misiones</i> | <i>Las misiones del Paraguay.</i> |
| <i>Carta-Relación José Cardiel y su Carta-Relación (1747). (Guillermo Furlong Cardiff)</i> | |

BIBLIOGRAFÍA

- “A história do português brasileiro”. *Com Ciência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*. Ed. Rafael Evangelista y Simone Pallone. Actualizado 10 agosto 2001. 7 julio 2004
<<http://www.comciencia.br/reportagens/linguagem/ling03.htm>
- Abou, Sélim. Traductor Lawrence J. Johnson. *The Jesuit "Republic" of the Guaranís (1609-1768) and its Heritage*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997.
- Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol, 1999.
- Anderson, James. M. *The History of Portugal*. Westport, CT and London: Greenwood Press, 2000.
- Arciniegas, Germán. *El continente de siete colores: Historia de la cultura en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- Armani, Alberto. *Ciudad de Dios y Ciudad del sol: El estado jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Azara, Félix de. *Descripción general del Paraguay*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Baptiste, Victor N. *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia*. Culver City, California: Labyrinthos, 1990.
- Becker, Felix. *Un mito jesuítico: Nicolás I, Rey del Paraguay*. Asunción: Comuneros, 1987.
- Birmingham, David. *A Concise History of Portugal*. Cambridge, U.K.: Cambridge UP, 1993.
- Brito, Ferreria de. *Cantigas de Escárnio e Mal-Dizer do Marquês de Pombal ou a crónica rimada da Viradeira*. Porto: Associação de Jornalistas e Homens de Letras do Porto, 1990.
- Caraman, Philip. *The Lost Paradise*. New York: Seabury Press, 1976.
- Cardiel, José. *Breve relación*. Estudio preliminar de Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación: Ediciones Theoría, c1994.

- . *Carta inédita de la extremidad austral de América construida por José Cardiel en 1747*. ed. Felix F. Outes. Buenos Aires: Coni, 1940.
- . *Compendio de la historia del Paraguay, 1780*. Estudio preliminar de José M. Mariluz Urquijo. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.
- . "Costumbres de los Guaraníes" en *Historia del Paraguay* de Domingo Muriel, S. J., traducido por el P. Pablo Hernández, SJ. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1919. 463-544.
- . *Declaración de la verdad*. Introducción de P. Pablo Hernández, Buenos Aires: Impr. de J. A. Alsina, 1900.
- . *Diario del viaje y misión al río del Sauce realizado en 1748*. ed. Félix F. Outes, Buenos Aires: Coni, 1930.
- . "Extracto o resumen del diario del Padre José Cardiel, en el viage qu hizo desde Buenos Aires al Volcan, y de este siguiendo la costa Patagónica, hasta el Arroyo de la Ascension, en Colección de viages y expediciones a los campos de Buenos Aires y a las costas de Patagonia" 3-7, Buenos Aires, 1837 (cfr. Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, V, Buenos Aires: Imprenta del estado, 1836-1837.)
- . *Las misiones del Paraguay*. Ed. Héctor Sainz Ollero. Madrid: Historia 16, 1989.
- Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1632 a 1634*. Introducción de Ernesto J.A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.
- Carvalho, Rómulo de. "Physics during the Pombaline Reform". el 20 de octubre de 2000. <www.uc.pt/ihti/fisica/refpombing.htm>
- Cheke, Marcus. *Dictator of Portugal: A Life of the Marquis of Pombal, 1699-1782*. 1938. Freeport, New York: Books for Libraries Press, 1969.
- Coe, Sophie. *America's First Cuisines*. Austin, Texas: University of Texas UP, 1994.
- Cragg, Gerald R. *The Church and the Age of Reason 1648-1789*. Middlesex, England: Penguin, 1970.
- Fernández-Armesto, Felipe. *The Americas*. New York: Modern Library Edition, 2003.
- Frye, Northrop. "Varieties of Literary Utopias" en *Utopias and Utopian Thought*, Frank E. Manuel, ed. Boston: Houghton Mifflin Company and the American Academy of Arts and Sciences, 1966, 25-49.

- Furlong Cardiff, Guillermo. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. 1933. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos, 1994.
- . *José Cardiel y su Carta-Relación (1747)*. Buenos Aires: Librería La Plata, 1953.
- . *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Librería Platero, 1962.
- . "Prólogo" a José Cardiel, *Diario del viaje y misión al río del Sauce*. Realizado en 1748. ed. Félix F. Outes, Buenos Aires: Coni, 1930.
- Gama, José Basílio da. *The Uruguay (A Historical Romance of South America): The Sir Richard F. Burton Translation. Huntington Library manuscript HM 27954*. ed. Frederick C. H. Garcia y Edward F. Stanton. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- Ganson, Barbara. *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford, California: Stanford UP, 2003.
- Garay, Blas. *El comunismo de las misiones*. 1897; Asunción, Paraguay: Instituto Colorado de Cultura, 1975.
- Gould, Stephen Jay. *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox: Mending the Gap between Science and the Humanities*. New York: Harmony Books, 2003.
- Hanke, Lewis. *Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.
- "El jansenismo". *Contextos en Artehistoria*. Actualizado 2001. 10 septiembre 2004. <<http://www.artehistoria.com/historia/contextos/2210.htm>>
- Lacombe, Robert. *Guaranis et jésuites: un combat pour la liberté, 1610-1707*. Prólogo de Jean Lacouture. Paris: Société d'ethnographie; Diffusion Karthala, 1993.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*. tr. Benjamin Keen. 1974. Chicago: University of Chicago UP, 1976.
- Lewis, C. S. "A Play of Wit" *Twentieth Century Interpretations of Utopia: a Collection of Critical Utopias*, Ed. William Nelson. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1968.
- Lopes, António, S. J. *O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. Correspondência inédita ao longo de 115 cartas (de 1743 a 1751)*. Cascais, Portugal: Princípia, 1999.

- López, Adalberto. *The Revolt of the Comuñeros, 1721-1735: A Study in the Colonial History of Paraguay*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Co., 1976.
- Luengo, Manuel. *Memoria de un exilio: diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1768) estudio introductorio y notas de Inmaculada Fernández Arrillaga*. Alicante: Universidad de Alicante, 2001.
- Lugones, Leopoldo. *El imperio jesuítico*. Buenos Aires: Editorial Belgrano, 1904.
- Main, Jeremy. "A Vanquished El Dorado" en *Archaeology*, Volume 54 Number 2, March/April 2001. 46-51.
- Maxwell, Kenneth. *Pombal: Paradox of the Enlightenment*. Cambridge, U.K.: Cambridge UP, 1995.
- Mason, Haydn. *Candide or Optimism Demolished*. New York: Twayne Publishers, 1992.
- McNaspy, S. J., C. J. *Lost cities of Paraguay: art and architecture of the Jesuit reductions, 1607-1767*. Chicago: Loyola University Press, c1982.
- Meliá, Bartomeu. *El guaraní: conquistado y reducido; ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1986.
- Montoya, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario, Argentina: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- Mörner, Magnus. *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.
- Moro, Tomás. *Utopía*. 1516. J. Aurelio Herrera, trad. Buenos Aires: Errepar-Longseller, 2000.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: El Universalismo de la Cultura de Occidente*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1982.
- Pomeau, René. "Voltaire’s Religion" en *Voltaire: A Collection of Critical Essays*. Ed. William F. Bottiglia. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1968.
- Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo. *Memórias secretíssimas do Marquês dePombal e outros escritos*. Portugal: Publicações Europa-América, 1984.

- . *Relação Abreviada da República, que os Religiosos jesuitas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos*. 1757. Gravataí, SMEC; Porto Alegre, Martins Livreiro; Santo Ângelo, Centro de Cultura Missioneira: FUNDAMES, 1989.
- Popescu, Oreste. "José Cardiel" en *Studies in the History of Latin American Economic Thought*. London y New York: Routledge, 1997. 109-129.
- Sainz Ollero, Héctor. "Introducción". *Misiones del Paraguay* por José Cardiel. *Las misiones del Paraguay*. Ed. Héctor Sainz Ollero. Madrid: Historia 16, 1989.
- Santos Hernández, Ángel. "Acción misionera de los jesuitas en la América meridional española" (América, 1492-1992: *Contribuciones a un centenario*. Edición de José Joaquín Alemany) Madrid: Univ. Pontificia Comillas, 1988, 43 -106.
- Schaden, Egon. "A religião Guaraní e o Cristianismo" en *Revista de Antropología*, Vol. 25, 1982, 1-24.
- Service, Elman R. *Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1954.
- Smith, Esq., John. *Memoirs of the Marquis of Pombal*. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1843.
- Weatherford, Jack. *Indian Givers*. New York: Ballantine Books, 1988.
- Whigham, Thomas. "Paraguay's Pueblos de Indios: Echoes of a Missionary Past" en *The New Latin American Mission History*. Ed. Erick Langer and Robert H. Jackson. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1995. 157-188.
- Voltaire. *Romans et contes*. Ed. René Pomeau. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. 1953. México: UNAM, 1972. *Proyecto Ensayo Hispánico*. Edición digital de Hernán Tabuada., en diez secciones. 30 de junio de 2003. <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea>>