

El comunismo de Platón y de los Guaraníes: Observaciones sobre el *De Administratione guaranica comparanda ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás

Gabriele Cornelli / Universidad de Brasilia, Brasil

Recibido el 24 de julio de 2017. Aceptado el 26 de noviembre de 2017.

> Resumen

Este trabajo está dedicado al estudio de la obra *De administratio comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*, escrita por el jesuíta catalán José Manuel Peramás y publicada en 1793. Esta obra fue escrita con el propósito de criticar las utopías liberales e iluministas que el autor caracteriza como epicúreas e irrespetuosas respecto de las instituciones sagradas. En este trabajo controversial, Peramás recupera la utopía política de Platón, expresada tanto en la *República* como especialmente en las *Leyes*. El argumento más poderoso en la perspectiva de Peramás con las utopías liberales de su tiempo es que, entre los guaraníes de las Misiones, en tierras americanas al menos, el modelo político de Platón se hizo realidad (§ 2). Peramás, que fue un misionero en Paraguay entre 1755 y 1767, el año de la expulsión de los jesuitas, traza un estudio comparativo cuidadoso entre el texto platónico y lo que él realmente sabe sobre las misiones guaraníes. Para este autor, Eurpa estaba corrupta por los ideales de la Revolución Francesa y, en este contexto, la coincidencia de la utopía de Platón con las instituciones políticas de los guaraníes es una prueba de la necesidad de combatir la nueva filosofía política y su revolución para volver a los ideales de la justicia antigua y primitiva.

» *utopía, política, instituciones, Platón, guaraníes.*

> Abstract

The present paper is dedicated to the study of the work *De administratio guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*, written by the Catalan Jesuit Jose Manuel Peramás and published in 1793. This work was written in order to criticize the liberal and enlightened utopias which the author characterizes as Epicurean and disrespectful to holy institutions. In this controversial work, Peramás recovers Plato's political utopia, expressed both in the *Republic* and especially in the *Laws*. The most compelling argument in Peramas' stance against the liberal utopias of his time is that, among the Guaranis of the Missions, in American lands, at least Plato's

political model became reality (§2). Peramás, who was a missionary in Paraguay from 1755 to 1767, the year of the expulsion of the Jesuits, draws a careful comparative study between the Platonic text and what he actually knows about the Guaraní missions. For this author, Europe was corrupted by the ideals of the French Revolution and, in this context, the coincidence of Plato's utopia with the political institutions of the Guaraní is proof of the need to combat the new liberal political philosophy and its revolution in order to return to the ideals of ancient and primitive Justice.

» *utopy, politics, institutions, Plato, guaranis.*

> Introducción¹

El descubrimiento general de la obra que es objeto de este trabajo nace literalmente de un juego. Uno de los juegos más amados en ambas orillas del Atlántico: el juego del fútbol. Gianpaolo Romanato, en el periódico vaticano *L'Osservatore Romano*, en vísperas de la Copa del Mundo de Fútbol de 2010 (11/06/2010) cita la obra de José Manuel Peramás, *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius*, más comunmente conocida como *La República de Platón y los Guaraníes*. El texto sirve de fuente para una noticia extraordinaria: el fútbol nació entre los Guaraníes de las Misiones de la región de Paraguay y Brasil.²

El interés de la obra, obviamente, supera el del juego aquí descrito. De manera especial por llamar la atención sobre el propio Platón y su utopía filosófica.

El libro fue publicado por el jesuita catalán Josep M. Peramás en Faenza, Italia, en 1793. Nacido en Mataró, Cataluña, en 1732, a la edad de 22 años Peramás se embarca hacia América mientras aún es un estudiante jesuita y llega al Río de la Plata, entre Argentina y Uruguay, en 1755. Después de concluir sus estudios en Córdoba, en 1758, inmediatamente después de su ordenación sacerdotal, es enviado como misionero a las reducciones guaraníes del Alto Paraná. Después de sólo un año y medio se lo llama de regreso a Córdoba para ocupar la cátedra de Retórica en la Universidad. En 1767, con la dramática expulsión de los jesuitas del Nuevo Mundo, Peramás huye a la región de Romagna, Italia, y más precisamente a la ciudad de Faenza, donde se dedica a la vida religiosa, al estudio y a la publicación. En 1793, en el mismo año de su muerte, ya estaba lista para imprimir una obra llamada *De vita et moribus tredici virorum paraguaycorum*. En el mismo volumen, se encontraba publicado también el folleto que nos interesa aquí más directamente.³

¹ El presente trabajo fue presentado originalmente en el XII Seminario Internacional Archai realizado en la Universidad de Coimbra los días 9 y 10 de diciembre de 2014.

² La noticia es en verdad más antigua y se refiere a un artículo, escrito entre lo serio y lo divertido por el gran etnólogo y antropólogo jesuita Bartolomeu Meliá, el mayor especialista en las Misiones Guaraníes, en la revista *Acción* (junio 1999, p. 20). Meliá revela que Peramás no sería el único testigo de la invención del fútbol por los Guaraníes. Otro celebre jesuita de las misiones, José Cardiel, también exiliado en Faenza como Peramás, escribe en un manuscrito en 1771 (publicado en España por P. Hernández en 1913 bajo el título *Breve relación de las misiones del Paraguay*): "Después de la misa se reparten las faenas de toda la semana y se van a comer y a jugar a la pelota, que es casi su único juego. Pero no la juegan como lo españoles: no la tiran y revuelven con la mano. Al sacar, tiran la pelota un poco en alto, y la arrojan con el empeine del pie del mismo modo que nosotros con la mano: y al volverla los contrarios lo hacen también con el pie: lo demás es falta. Su pelota es de cierta goma, que salta mucho más que nuestras pelotas. Juntanse muchos a este juego y ponen sus apuestas de una y otra parte...". No sólo el fútbol, por tanto, sino también las apuestas deportivas ya tenían su versión guaraní.

³ Véanse para estos datos el *Prólogo* a la traducción de la obra de Peramás de 1946 por G. Furlong, que en 1925 ya había esbozado una biografía de Peramás.

> El contexto setecentista

La obra en cuestión, por tanto, se publica en pleno período setecentista. Un contexto histórico bastante turbulento y central para la formación de Europa.

Marcondes (2012) habla de la *literatura de las navegaciones* del siglo XVI como de un lugar de desarrollo de una *antropología de las navegaciones*, que es resumida por un *argumento antropológico* de corte fuertemente escéptico: ¿habría una naturaleza humana universal? ¿Cuáles son los criterios para pensar el ser humano universal (con el significado de fundamentalmente europeo) tras el descubrimiento del Nuevo Mundo? Es en este período que surgen las visiones idealizadas del buen salvaje, del hombre naturalmente bueno.

Dos siglos después la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII invierte la visión paradisíaca del hombre americano y del Edén en la tierra americana con un discurso muy marcado por una visión negativa del Nuevo Mundo. El discurso sirve ahora para legitimar la fuerte expansión colonial europea, obviamente, así como la esclavitud africana. En medio de esta polémica sobre el *status* de humanidad que ha de ser atribuido a los indígenas americanos la experiencia de las misiones jesuíticas guaraníes adquiere una importancia decisiva. De ella se ocupan autores de la gran literatura como Montesquieu, Voltaire y Raynal, entre otros (Domingues, 2006: 47). El argumento antropológico es sustituido por el *argumento político*: es el siglo de las grandes utopías, es decir, de la explotación de la posibilidad de una sociedad justa y perfecta. En este contexto la gran literatura europea se dedica, una vez más, a confrontarse con América. En este caso específico con una experiencia extraordinaria como la de la República jesuítica de las Misiones guaraníes.

Un ejemplo de esta visión crítica setecentista es ciertamente el célebre *Cándido* de Voltaire. Publicado en 1759 el *Cándido o el optimismo* es una novela pseudónima que, aunque no está dedicada específicamente a los guaraníes, representa un momento central de la crítica europea a la experiencia jesuítica en el Nuevo Mundo. En un principio concebido como crítica sarcástica al postulado optimista de Leibniz por el que este mundo sería el mejor de los mundos posibles, el *Cándido*, en su relato de andanzas por el Nuevo Mundo, revela una sociedad corrompida por la colonización española (y portuguesa), por las repúblicas jesuíticas y la esclavitud de origen africano. La única excepción a esta distopía es el Eldorado. Marcado por la ausencia de leyes, prisiones y guerras, el lugar es colocado geográficamente en Perú, pero -es interesante notar aquí la finura del juego dramático- Cándido lo habría encontrado accidentalmente y ya no sabría volver a él. Aunque Voltaire critique por tanto la realidad de la ocupación americana, es todavía en tierras latinoamericanas que es representada la sociedad ideal (Domingues, 2006: 60)

Entre los que se ocupan intensamente de la experiencia de las Misiones guaraní se encuentra uno de los mayores opositores de los jesuitas, el Marqués de Pombal. Un año antes de la expulsión de los jesuitas, en 1758, publica, inicialmente anónimamente, el folleto *Relação Abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos domínios ultramarinos das duas monarchias*. El argumento central del Marqués de Pombal es que las reducciones jesuíticas guaraníes desafiaban, en su aislamiento y autosuficiencia, el poder de las coronas tanto portuguesa como española, y una acción militar por parte de éstas

era necesaria para evitar un levantamiento de los súbditos indígenas. Los padres jesuitas, por su parte, son acusados de ejercer sobre los guaraníes un poder total. Según Pombal, “la obediencia ciega implantada en el seno de las familias indígenas las sitúa en un estado de esclavitud peor que la de los negros en Minas Gerais” (1957: 8).⁴

El libro de Peramás se inserta en este debate tomando el otro lado, es decir, como una respuesta / apología de los jesuitas contra la desconfianza general reservada al hombre indígena y, más precisamente, a la actuación política y eclesiástica de los jesuitas en las misiones. La respuesta de Peramás, sin embargo, cabe notar, se da en una temporalidad póstuma, por así decir: el misionero jesuita se encuentra ya en el exilio italiano, habiendo perdido no sólo la misión entre los guaraníes, sino también la propia Compañía De Jesús, suprimida en 1773 por el papa Clemente XIV.

Este contexto de *destierro* determina tanto el tono fuertemente polémico de la obra como la elección del entramado comparativo: la *República* de Platón.

Las primeras líneas del texto no dejan dudas sobre cuál es la intención del autor, que llama a enfrentar la *insanientis Philosophiae Epicureus grex*:

Si alguna vez fue oportuno poner práctica aquella forma de gobierno que propone Platón en su célebre libro *La República*, es ciertamente en estos tiempos en que un rebaño epicúreo de filósofos dementes, en su odio contra las santas instituciones de nuestros antepasados y de toda forma recta de gobierno, subvierte todo lo existente y excogita algo nuevo cada día para lograr la plena felicidad de los pueblos. ¿Por qué entonces no adoptan aquella forma del gran filósofo que Cicerón denomina el más sabio de Grecia? Sé que hay errores inadmisibles; reconozco y confieso. Pero también contiene cosas bellísimas y excelentes. Que se reconozcan y se pongan en práctica (1).

Un fuerte tono retórico del autor es una marca del texto. La hipótesis a ser demostrada, que hubo de hecho alguna vez un lugar donde los ideales políticos de Platón se realizaron, queda así metodológicamente delineada:

En nuestra exposición seguiremos el siguiente método: daremos una síntesis del pensamiento de Platón sobre cada uno de los temas, luego referiremos lo que se practicaba entre los guaraníes; al final el lector juzgará por sí mismo si entre las normas de aquél y las prácticas de éstos hay similitud o discrepancia (4).

La obra está organizada en 27 capítulos y 344 párrafos numerados sucesivamente. Un *Apóstrofe a los filósofos liberales* está colocada al final del libro, junto con un resumen de sus argumentos. El estilo y la organización del texto recuerdan directamente los ejercicios retóricos escolásticos. Para contrastar la fuerte implicación de la memoria y de la introyección del propio Peramás -y como otro artificio retórico escolástico- el autor declara:

Para que nadie piense que aquí inventamos algo con la intención de forzar los términos de comparación, declaramos que cuanto tendremos que decir, a pesar de haber vivido por mucho tiempo entre los guaraníes, lo derivaremos de documentos ya publicados, a saber: de los escritos de... (5).

⁴ Peramás responderá diciendo que los jesuitas protegían a los indios de la violencia de las coronas, tratándolos como “hijos, no esclavos” (XXII, 246).

De hecho, la obra, además de contar con una enorme cantidad de citas de autores clásicos (de Cicerón hasta Tomás de Aquino, pasando por la lírica y la biografía), se refiere a una cantidad aún mayor de obras dedicadas a las misiones jesuíticas: el historiador italiano Muratori y diversos jesuitas son enrolados como testigos de la veracidad de la narración. Los filósofos y polemistas setecentistas como Pauw y Raynal son a menudo criticados. Esta estrategia de utilización directa de fuentes primarias para corroborar la narración, además de una técnica de persuasión, es también la marca del estilo literario setecentista. El ejemplo de ello es la propia *Referencia* del Marqués de Pombal, que, además de citar un diario anónimo escrito por alguien que estuvo en las misiones, incluye en apéndice cuatro documentos, “escritos en la lengua de los indios y fielmente traducidos al portugués”, a decir del Marqués, que corroboraban las intenciones subversivas de jesuitas e indígenas (Domingues, 2006: 50).

Como anunciado, por tanto, los diversos capítulos desempeñan una comparación sinóptica entre lo que Peramás resume (citando frecuentemente las páginas de *República* y *Leyes*) del pensamiento político platónico y lo que habría sido la República guaraní. Una breve mirada al resumen de los capítulos da la idea de la amplitud y la precisión de esta comparación:

INTRODUCCIÓN

- Cap. I. ¿En qué lugar debe construirse una ciudad
- Cap. II. La forma que debe tener la ciudad
- Cap. III. Simplicidades en las casas y en el ajuar
- Cap. IV. Unidad de la etnia de los integrantes de una ciudad
- Cap. V. Número de ciudadanos y de hogares
- Cap. VI. El templo y los sacrificios
- Cap. VII. La inquisición contra los impíos
- Cap. VIII. La comunión de los bienes
- Cap. IX. Las bodas
- Cap. X. La educación
- Cap. XI. La música
- Cap. XII. La danza
- Cap. XIII. El trabajo del día
- Cap. XIV. Las comidas públicas
- Cap. XV. Las artes
- Cap. XVI. El progreso de los artes
- Cap. XVII. Origen de la gente
- Cap. XVIII. El comercio
- Cap. XIX. Los peregrinos
- Cap. XX. Las ropas
- Cap. XXI. Los magistrados
- Cap. XXII. Las leyes
- Cap. XXIII. La recta disciplina
- Cap. XXIV. Opinión del filósofo Reynal sobre la organización de los guaraníes
- Cap. XXV. Otras opiniones sobre el régimen guaraní
- Cap. XXVI. Los castigos

Cap. XXVII. Funerales y cementerios

EPÍLOGO de la comparación

APÓSTROFE a los filósofos liberales

CONCLUSIÓN

> Comunión de los bienes

La comunión de los bienes es ciertamente uno de los temas centrales de las utopías setecentistas y motivo fundamental de interés y debate entre los intelectuales de ese tiempo sobre el comunismo de las misiones jesuíticas.

La manera como Peramás trata la cuestión revela los contornos de su proyecto utópico y las formas de su diálogo tanto con Platón como con las utopías liberales contemporáneas. El capítulo VIII, titulado exactamente “La Comunión de los bienes”, está enteramente dedicado a un examen cuidadoso de esta cuestión. Así se inicia el capítulo:

Después de su atención hacia la Religión nada fue tan caro a Platón como la comunión de los bienes, sin la cual, pensaba él, de ninguna manera la ciudad podía subsistir. Así lo comprendió en cierta ocasión en la cual, invitado por los habitantes de Arcadia a organizar su ciudad, se negó por saber que ellos no admitían la igualdad de riquezas. La *República* no exige nada con más intransigencia que la vida común: lo mismo hace en los doce libros de las *Leyes*, escritos para la colonia de Magnesia que los cretenses debían fundar (VIII, 42).

Peramás, al mismo tiempo que hace una comparación interna del *corpus* platónico, mostrando que percibe una diferencia de intensidad utópica -por así decir- entre *República* y *Leyes*, afirma:

En estas [*Leyes*] es sin duda más moderado y cauto con relación a la comunión de los bienes. En los libros de la *República* iba demasiado lejos en su afán de hacer todas las cosas comunes, y cometió graves errores, como veremos más adelante (VIII, 42).

El escándalo de Peramás se acentúa con relación a una modalidad específica de esta comunión de los bienes platónicos:

El ingenioso portentoso de Platón, engañado por aquel célebre proverbio griego por el cual “todo es común entre los amigos”, *koiná philon*, falló por completo en los libros de *La República* al pretender que mujeres e hijos fueran comunes; Y eso no por ser él mujeriego -pues vivió célibe y casto toda la vida- (IX, 53).

El error de Platón es, sin embargo, excusable, fundamentalmente, porque es sólo un ser humano: “tenemos que reconocer que aquí Platón se equivocó completamente, y a pesar de ser llamado ‘el divino’, al fin era un hombre” (IX, 53 n1). Pero no merecen la misma comprensión los utopistas contemporáneos, a los que llama en el mismo pasaje de “rebaño grosero de modernos sofistas cuya ceguera supera la de Platón” (XI, 55).

A Platón y a los filósofos modernos el autor opone la experiencia de las misiones: “entre los guaraníes algunas cosas eran comunes, otras no” (VIII, 45). Había entre ellos una estructura de división de la tierra que preveía la existencia de dos tipos de campos: el *abambaé*, que era “propiedad particular de cada indio” y el *tupambaé*, que era el campo común, cultivado por toda la reducción y cuyos frutos (fundamentalmente trigo, legumbres, algodón) eran almacenados en los depósitos como “fondo común” de asistencia *social*, que permitía cuidar de los “enfermos, niños, niñas y viudas” (VIII, 47).

La centralidad del tema es evidente también por el hecho de que, en este caso de la división de las tierras en privadas y comunes, Peramás apela nominalmente al más importante utopista de su tiempo: el propio Tomás Moro: “Esto lo habría aprobado sin duda el famoso Thomas More, que deseaba que todos los integrantes de su república UTOPIA fueran agricultores” (VIII, 48).

En la cuestión de la comunión de bienes, por tanto, la práctica de las misiones guaraníes supera tanto cierto exagerado platónico como los “gritos insensatos que hoy resonan por todas partes de igualdad, comunión de bienes y equidad de las riquezas” (VIII, 42, n1).

Esta posición crítica de Peramás necesita aún superar un obstáculo importante: la tradición por la cual la comunión de bienes se practicaba en la comunidad cristiana primitiva. Peramás lo admite. Más precisamente, la utopía comunista de la Iglesia primitiva está directamente relacionada con la filosofía platónica:

Supongamos que Pedro [el apóstol], cuando pobre, mal vestido y descalzo entró en Roma, hubiese comenzado a tratar de persuadir públicamente a los patricios, senadores, ediles, tribunos militares y hasta el propio Emperador para que, abolidos los títulos honoríficos y haciendo una montaña con las riquezas y los bienes familiares, las repartieran todas con los plebeyos y vivieran todos en perfecta igualdad. ¿Qué habría ocurrido? El Senado y el Pueblo Romano habrían pensado que había llegado de Grecia un discípulo de Platón y lo habrían embarcado a Creta, después de injurarlo con palabras, ya que Platón había imaginado su república para los Cretenses y no para los Quirites (317).

La imagen de Pedro Apóstol confundido con un discípulo de Platón a causa de su comunismo es realmente excepcional y crea para Peramás un doble problema, pues Platón y el Evangelio son de hecho los dos horizontes principales de referencia e idealidad. Peramás resuelve inicialmente el problema afirmando lo siguiente:

No fue ésta [la comunión de los bienes] una ley general para todos, sino un toque sublime de la gloria de aquella santísima comunidad, un método de vida admirable y un estado de seres perfectos (...). Pero con respecto a ciudadanos que no tienen miras tan elevadas, es conveniente que dispongan de sus bienes y de sus campos (...). (331).

Un poco al estilo platónico, por tanto, la comunión de los bienes -aunque ideal- no sería simplemente aplicable a todos.

Pero esta correspondencia entre la utopía *comunista* platónica, la práctica de la comunidad cristiana primitiva y los ideales de los ilustrados requieren un suplemento de reflexión y argumentación por parte de Peramás. Y al argumentar contra Platón y el Evangelio, Peramás se revela de hecho como un pensador setecentista, a pesar de todo. Asumiendo una visión francamente liberal, acaba -en primer lugar- por considerar la igualdad un problema para el progreso, debido a la falta de competición:

Todas las familias eran casi iguales y poseían los mismos bienes, a menos que alguien cultivara su campo con mayor diligencia (...). Esto introdujo una desigualdad insignificante, y además constituía un estímulo (VIII, 49).

En segundo lugar, en favor de este sistema de tierras públicas y privadas, se apela a una analogía natural: los guaraníes son comparados con las abejas, que poseen cada una su miel, pero sólo después de colaborar para la construcción de la colmena colectiva.⁵ El mismo argumento de natural *versus* civilizado se presenta en relación con las formas de relaciones económicas de este sistema, especialmente con la moneda: “No se utilizaba moneda entre los guaraníes; siguiendo el uso primitivo, hacían intercambio de mercancía con mercancía, sistema éste más apropiado a la simplicidad natural (XVIII, 175)”.

Un argumento *natural* es así un argumento para contraponerse al comunismo platónico y cristiano original. Así, al volver a criticar a Platón, Peramás afirma: “¡Cuántas y cuán graves dificultades crea esta comunión de bienes platónicos e igualdad de todos! En ninguna parte hasta ahora existió una ciudad que se rija por estas instituciones, ni creo que jamás pueda existir en el future” (322).

De esta forma (“jamás podrá existir en el futuro”) la cuestión de la comunión de los bienes introduce el gran telón de fondo de la obra de Peramás, es decir la polémica con las utopías de su tiempo.

> Utopías transatlánticas

En el *Apóstrofe final a los Filósofos Liberales* Peramás así resume la cuestión:

Terminada la comparación del régimen guaraní con la *República* de Platón, si alguno entre los filósofos actuales (que, siguiendo la norma de los antiguos atenienses, *no se ocupan con otra cosa sino de decir o de oír novedades*) me preguntase si creo posible que exista en Europa algo semejante a esa forma de gobierno, respondería: fue posible en otro tiempo, no en nuestros días. Fue cuando los europeos, antes de cultivar las artes y fundar sus ciudades, vivían en grupos y andaban errantes, poco o nada diferentes de las tribus de América (307).

La indicación de que tanto la república de Platón como la de los Guaraníes -que las líneas generales de los estudios sinópticos muestran que no difieren significativamente- fueron posibles en otros tiempos, pero no en nuestros días, resume bien la polémica de Peramás con las utopías ilustradas su tiempo. El motivo que se alega a propósito de la imposibilidad de Europa de vivir

⁵ Las abejas son indicadas por el propio Aristóteles como ejemplos de organización política idea en la primera página de su *Política*.

la utopía guaraní es su etapa civilizatoria, por así decir, esto es su alejamiento de la condición natural.

En diversas ocasiones Peramás revela su mirada naturalizadora al tratar de los indios. Estos, como las fieras encantadas por la música de Orfeo,

Si a la manera de Orfeo fueran amansados poco a poco, si fueran instruidos para los trabajos útiles con suavidad y delicadeza (pues *la dulzura de la bondad* -dice Valerio Máximo- *penetra la inteligencia de los bárbaros*) (...) se rendirían espontáneamente (309).

La identificación de los indios con los bárbaros permite a Peramás echar mano de su gran erudición clásica para una obra de comparación que supera inmediatamente a la república de Platón. Es el caso de Tácito, por ejemplo: “Cornelio Tácito, al hablar de la antigua Germánia, parece describir las costumbres de los indios de América mejor que los de los germanos” (313).

Platón también se vale de esta estrategia de validación del proyecto utópico afirmando que es *kata physin*, esto es conforme a la naturaleza (R. V 455d). Se apela a la conformidad con la naturaleza con una función directa de crítica a las instituciones de su tiempo (R. V 456c).

Se inserta en este mismo punto de contacto entre Platón y Peramás el hecho de que en las *Leyes* de Platón el diseño de la ciudad ideal es un ejercicio teórico-práctico permitido por una ocasión especial: la fundación de una colonia, pro tanto una ciudad *ex novo*. Como la experiencia de la república guaraní. La posibilidad, por así decir, de volver a cero todo y poder fundar una ciudad de una nada que es al mismo tiempo un vacío político y una tabulación rasa antropológica está en la base de ambos proyectos.

Como en las primeras experiencias antiguas de discurso utópico, cuando la referencia era a la Edad de Oro, la utopía significa aquí un *retorno a un pasado ideal*. Con la diferencia de que el pasado no es técnicamente ideal, pues ocurrió, la utopía fue realizada en las reducciones guaraníes de Paraguay y Brasil.

La utopía de las misiones se considera, como hemos visto, impracticable tanto en el presente y en el futuro. En el pasado, donde todavía permanece, *no tiene* más lugar –esa es precisamente la etimología de utopia- en la Europa del siglo XVIII.

También Platón insiste en la viabilidad, en la posibilidad del paradigma político construido en el cielo y en palabras (Vegetti, 2010: 264). Pero a diferencia de Peramás su tensión utópica está toda orientada hacia el futuro.

Meliá habla, en el caso de las reducciones guaraníes tal como son presentadas por Peramás, de una *utopía concretada*, lo que daría al texto un cierto aire nostálgico y conservador (Domingues, 2010). No creo personalmente que pueda existir algo como una utopía concretada. Es verdad que la utopía de Peramás se dirige completamente al pasado y no revela ningún impulso para la construcción de la misma en el futuro. Por el contrario, hay una distopía fuertemente dibujada

por la indicación clara de que es imposible cualquier propuesta de este tipo en los días actuales. Pero, al mismo tiempo, la experiencia del autor se enfrenta continuamente a la idealidad política: la filosofía política de Platón, la historia y la doctrina cristianas y, aunque en relación polémica, los ideales revolucionarios setecentistas. Esta comparación da al texto las facciones de una investigación teórica y no sólo etnográfica, por tanto sobre las mejores formas de vida común y de organización del Estado. Es una reflexión que no propone una república ideal en el futuro simplemente porque ella -según Peramás- se había quedado atrás, en un pasado que, aunque reciente, es de hecho ya inalcanzable.

Peramás considera el régimen político de las misiones guaraníes, en comparación con la república de Platón, como el mejor posible. En este sentido la propuesta de Peramás es realmente utópica, porque representa una sociedad perfecta según la definición de utopía de Segal (2012: 5). Y acaba por constituirse en una teoría política normativa, a la moda de Rawls: aunque irrealizable en su totalidad, la descripción de las misiones es un modelo de vida política a ser considerado por la Europa de finales del siglo XVIII.

> Conclusión

La experiencia de los guaraníes se convierte así en un diálogo relativamente amplio con la Ilustración europea sobre los ideales políticos que deberían regir Europa.

Peramás trae para el debate la utopía que él mismo habría testimoniado, la de las reducciones guaraníes, fundadas sobre ideales clásicos y cristianos. Los modelos utópicos ilustrados a los que Peramás quiere contraponer esta utopía realizada buscan al contrario un resquebrajamiento presentista con el pasado.

Bien visto, sin embargo, Peramás y su utopía se revelan aún hijos de su época y más ilustrados de lo que el propio autor podría admitir: aunque históricamente concretada, la utopía guaraní sólo se realiza fuera de la historia, por así decir, esto es fuera de la continuidad con las utopías clásicas y cristianas que marcan la historia del pensamiento occidental. La experiencia de las misiones guaraníes en las regiones del Alto Paraná es algo imprevisto e imprevisible, es decir no es el resultado de la idealidad política clásica y cristiana, que acabaron produciendo al contrario la crisis de la Europa del siglo XVIII. La referencia a Platón es ciertamente una referencia *post factum*, no una directa influencia sobre la constitución de la vida política guaraní.

Entre los trópicos utópicos y la distopía de Europa setecentista, el exilado y desterrado jesuita catalán parece estar escondido detrás de la mureta, como el filósofo que vive como extraño en su propia ciudad descrito en la *República* de Platón, y está a la espera de tiempos mejores para su actuación política (R. 325e). Peramás busca en Platón (y en los clásicos más en general) un horizonte de referencia que le permita interpretar la derrota histórica e ideológica de un proyecto político alternativo.

> Bibliografía

- » Cornelli, G. (2009). “A paixão política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade”, *Archai* (Brasília), n. 2, jan 2009, pp. 15-29.
- » Domingues, B. H. (2010). “Platão e os Guaraní: uma leitura da obra de José Peramás”, *IHU On-Line* (UNISINOS), v. 328, pp. 23-30 [Entrevista].
- » Domingues, B. H. (2008). “Platão e os Guaraní: uma análise da obra de Josep Perramás à luz das utopias européias renascentistas e das teorias ilustradas sobre o Novo Mundo”, *História Unisinos*, v. I, pp. 13-30.
- » Domingues, B. H. (2007). “Platão e os Guaraní: uma análise da obra de Joseph Perramás à luz das utopias européias renascentistas e das teorias ilustradas sobre o Novo Mundo” en *XXIV Simpósio Nacional de História*, 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História.
- » Domingues, B. H. (2006). “As missões jesuíticas entre os guaraníes no contexto da Ilustração”, *História* (São Paulo), v. 25, pp. 44-69.
- » Marcondes, D. (2012). “Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno”, *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 53, no.126, p. 421-433.
- » Muratori, L. A. (1997). *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, trad., introducción y notas de F. Borghesi, Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- » Peramás, J. M. (2009). *De Vita Et Moribus Sex Sacerdotum Paraguaycorum (1791)*. Kessinger Legacy Reprints.
- » Peramás, J. M. (2004a). *Platón y los guaraníes*, trad. de F. Fernández Pertiñez y B. Melià Asunción: Centro Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- » Peramás, J. M. (2004b). *Diario del destierro*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- » Peramás, J. M. (1994). *Guaranica = De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentaries*. Symposium Press, Hamilton, Ont.
- » Peramás, J. M. (1946). *Platón y los guaraníes*, trad. J. Cortés del Pino, Buenos Aires: Emecé.
- » Pombal, Sebastião José de Carvalho e MELO, Marquês de. (1757). *Relação abreviada da república, que os religiosos jesuitas das províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos domínios, ultramarinos das duas monarchias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes, e portuguezes*. Lisboa.
- » Segal, H. P. (2012). *Utopias: a brief history from ancient writings to virtual communities*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- » Vegetti, M. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao séc XX*. Coleção Archai. Annablume, São Paulo.