UFRJ

Université de Lille

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História Social

Université de Lille

Ecole Doctorale Sciences Humaines et Sociales

Centre d'Études en Civilisations Langues et Lettres Étrangères

Thèse préparée et soutenue publiquement le 28 novembre 2022, pour obtenir le grade de Docteur en Langues et littératures romanes

André Caruso

Uma república feliz entre os Guarani.
O platonismo entre a Europa e a América (século XVIII)

Membres du Jury :

Mme Sarah VOINIER	Université d'Artois	Rapporteure
M. Luis César DE SÁ	Universidade de Brasília	Rapporteur
M. Juan Carlos ESTENSSORO	Paris 3 Sorbonne Nouvelle	Examinateur
M. Renato FRANCO	Universidade Federal Fluminense	Examinateur
Mme Michèle GUILLEMONT ESTELA	Université de Lille	Co-directrice de thèse
Mme Andrea DAHER	Universidade Federal do Rio de Janeiro	Directrice de thèse
Mme Véronique HEBRARD	Université de Lille	Président

Rio de Janeiro/Lille

2022

André Caruso

Uma república feliz entre os Guarani.
O platonismo entre a Europa e a América (século XVIII)

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História da UFRJ e à Ecole Doctorale Sciences Humaines et Sociales da Université de Lille como parte dos resquisitos necessários à obtenção do título de doutor em História Social.

Linha de pesquisa: Sociedade e cultura.
Orientadoras: Andrea Daher e Michèle Guillemont

Rio de Janeiro/Lille

2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História da UFRJ e à Ecole Doctorale Sciences Humaines et Sociales da Université de Lille como parte dos resquisitos necessários à obtenção do título de doutor em História Social.

Linha de pesquisa: Sociedade e cultura.
Orientadoras: Andrea Daher e Michèle Guillemont

Aprovada por:

FICHA CATOLOGRAFICA

Agradecimentos

Uma tese, mais do que uma obra individual, é um trabalho em rede. Se não fosse a contribuição de muitas pessoas, essa pesquisa não teria existido. Infelizmente, o espaço é curto para listar aqui todos aqueles que, generosamente, contribuíram com minhas reflexões.

Gostaria de agradecer, primeiramente, a Andrea Daher que, durante os últimos dez anos de parceria intelectual, nunca deixou de me instigar.

Agradeço também Michèle Guillemont que gentilmente aceitou orientar uma pesquisa já em curso. As suas contribuições expandiram meus horizontes.

Não poderia deixar de citar Lise Sedrez, que, enquanto coordenadora do PPGHIS-UFRJ, foi sempre uma aliada nas árduas batalhas administrativas. Cláudio Pinheiro foi quem abriu meus olhos para a carreira internacional e quem me fez acreditar que ela seria possível. Pierre-Yves Beaurepaire, meu primeiro orientador francês, me acolheu e me abriu inúmeras portas.

Sou grato ao apoio financeiro oferecido ao longo de todo o doutorado pelo PROEX/CAPES assim como pelo auxílio pontual do programa MOBLILLEX da Université de Lille.

Finalmente, agradeço a Raquel Fonte, minha companheira. Sem o seu amor e suporte, esse trabalho não teria sido possível.

Rien n'est beau que le Vrai. Le Vrai seul est aimable.
Il doit régner partout, et même dans la fable.
Nicolas Boileau, Epitre IX, c. 1675

Ainsi les fables des poètes imitent la vérité de l'Écriture.
Claude-François Garnier, Sur l'usage que Platon fait des poètes, 1717

Resumo

No século XVIII, uma controvérsia animou os círculos letrados europeus: a chamada "disputa do Novo Mundo" em torno do problema da Conquista da América. Os jesuítas encontravam-se no centro dessa controvérsia, uma vez que a Ordem era acusada de ter sido uma das causas do “atraso americano”. Nesse contexto, muitos religiosos passaram a produzir textos apologéticos sobre as terras americanas e o trabalho evangélico. Para isso, alguns religiosos, particularmente jesuítas, na condição de “exilados” da América, lançaram mão da *Utopia* moreana, uma vez que os discursos utópicos estavam bastante em voga nesse momento, como é o caso de José Manuel Peramás, jesuíta da província do Paraguai, exilado na Itália em 1763, que comparou as missões jesuíticas à República de Platão. A historiografia, de modo geral, considerou este e alguns outros textos jesuíticos setecentistas afins unicamente na “chave utópica”, sem buscar a lógica que comandava a confecção e a circulação desses discursos, referenciada então na própria Ordem jesuítica. Esta pesquisa tem como objetivo principal retomar tais textos e reinseri-los em seu contexto de produção e de recepção, de modo a dar conta de uma rede de letrados constituída no século XVIII, cujo objetivo principal era defender o empreendimento missionário jesuítico da província do Paraguai.

Abstract

The so-called Dispute of the New World excited European literate circles in the 18th century. This controversy updated topics referring to the problem of the Conquest of America. The Jesuits were at the center of this dispute, since the Society of Jesus was accused of having been one of the causes of American backwardness. As a result, many religious began to write apologetic texts about American lands and the evangelical work they have done there. Some of these religious, particularly Jesuits, mobilized recurring topics from Thomas More's Utopia, since utopian discourses were very much in vogue at that time. It can be said that more original uses of these topics were undertaken by José Manuel Peramás, a Jesuit from the province of Paraguay, exiled in Italy in 1763, who compared the Jesuit missions to Plato's Republic. Historiography, in general, considered the work of Peramás and some other similar texts, especially those of Ludovico Antonio Muratori and Pierre François Xavier de Charlevoix, "utopian" ones. The rhetorical regime of production of discourses, still in force in the 18th century, was not taken into account in such studies. Thus, the island of utopia was "discovered" in America, without paying attention to the logic that commanded the production and circulation of these discourses. Therefore, the main objective of this research is to return to the 18th century texts on the reductions of Paraguay and to reinsert them in their context of production and reception. Moreover, it seeks to reconstitute a network of scholars constituted in the 18th century, whose main objective was to defend the Jesuit missionary enterprise in the province of Paraguay.

Résumé

La Dispute du Nouveau Monde a excité les cercles lettrés européens au 18ème siècle. Cette controverse a mis dans l'ordre du jour le problème de la conquête de l'Amérique. Les jésuites étaient au centre de cette dispute, puisque la Compagnie de Jésus était accusée d'avoir été l'une des causes du retard américain. En conséquence, de nombreux religieux ont commencé à écrire des relations sur les terres américaines et sur le travail évangélique qu'ils y ont accompli. Certains de ces religieux, notamment les jésuites, vont mobiliser des thèmes récurrents de l'Utopie de Thomas More, car les discours utopiques sont alors très en vogue. On peut dire que des utilisations plus originales de ces thèmes ont été entreprises par José Manuel Peramás, un jésuite de la province du Paraguay, exilé en Italie en 1763, qui a comparé les missions jésuites à la République de Platon. L'historiographie, en général, considérait l'œuvre de Peramás et quelques autres textes similaires, notamment ceux de Ludovico Antonio Muratori et de Pierre François Xavier de Charlevoix, comme « utopiques ». Le régime rhétorique de production des discours, encore en vigueur au XVIIIe siècle, n'a pas été suffisamment considéré dans ces études. Ainsi, l'île de l'utopie a été « découverte » en Amérique, sans prêter attention à la logique qui commandait la production et la circulation de ces discours. L'objectif principal de cette recherche est de revenir aux textes du XVIIIe siècle sur les réductions du Paraguay et de les réinsérer dans leur contexte de production et de réception. De plus, il cherche à reconstituer un réseau de savants constitué au XVIIIe siècle, dont l'objectif principal était de défendre l'entreprise missionnaire jésuite dans la province du Paraguay.

Sumário

Introdução 12

1. A inscrição das reduções do Paraguai nas querelas dos séculos XVII e XVIII 16

1.1 Obscuro e sublime: as figuras de Platão no século XVIII 31

1.1.1. As figuras platônicas na tradição 32

1.1.2. Claude Fleury: a obscuridade platônica reconsiderada 41

1.1.3. André Dacier: Platão, o mais sedutor dos filósofos 48

1.1.4. Fénelon: Platão sob as vestes de Minerva 52

1.1.5. Jean-Nicolas Grou: Platão poeta e moralista 63

1.1.6. Platão na Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres 67

2. Ludovico Muratori: uma sociedade feliz baseada na caridade 73

2.1. Muratori leitor de Fénelon 73

2.2. A utilidade da poesia e das belas letras no comércio civil 77

2.3. A felicidade como objeto dos bons príncipes 83

2.4. Uma sociedade perfeita baseada na caridade 90

2.5. Tornando a sociedade perfeita sensível: o Cristianismo feliz nas missões do Paraguai 101

3. Pierre Charlevoix e a epopeia dos jesuítas no Paraguai 115

3.2. O jansenismo contra as missões dos jesuítas 116

3.2.1. Contra a moral: os meios humanos 116

3.2.2. Contra a Igreja: Amor próprio desregrado 120

3.2.3. Contra os reis: despotismo 125

3.3. História e epopeia 130

3.4. A concepção de história de Charlevoix 137

3.5. A *Histoire du Paraguay* como arma contra os jansenistas 141

4. A realização de uma sociedade feliz entre os Guarani: Joseph Emanuel Peramás .. 145

4.1. Platão êmulo de Moisés 146

4.2. As fábulas antigas como belos ornamentos 155
4.3. Contra os filósofos 168
4.3.1. Contra os “filósofos modernos” 168
4.3.2. Contra os “filósofos epicuristas” 174
5. “Deixem vir a mim os pequeninos”: as reduções do Paraguai em obras para crianças 187
5.1. As reduções do Paraguai nas *Anecdotes chrétiennes* 188
5.2. As reduções do Paraguai nos livros de instrução 195
5.3. As adaptações diretas dos textos de Muratori e Charlevoix 200
5.3.1. Nouvelles des missions du Paraguay (1842) 201
5.3.2. Histoire du Paraguay (1841) 203
5.4. As reduções do Paraguai em narrativas romanescas 208
5.4.1. Une mission au Paraguay (1841) 209
5.4.2. Little Snowdrop (1848) 211
5.4.3. Tacuati (1863) 214
5.5. Apropriado para menores? 219
Conclusão 222
Referências 230

Introdução

Desde 2014, uma turbulência agitava o Brasil. Durante as eleições presidenciais daquele ano o medo do país se tornar comunista começou a ganhar força. A degradação da situação política e econômica da Venezuela suscitava comparações. Mobilizados nas redes sociais, os grupos mais radicais se esforçavam para desvendar um possível complô de líderes latino-americanos, cujo objetivo seria a implantação de governos de esquerda em todo o continente. Toda essa movimentação parecia uma loucura e era, muitas vezes, motivo de piada entre os círculos progressistas. Mas o discurso complotista ganhou vigor nos primeiros anos do governo Dilma Rousseff. Houve gastos com a Copa do Mundo de 2014, corrupção e crise econômica. Esses fatores atingiram a classe média e geraram uma série de protestos contra o Partido dos Trabalhadores, que estava no governo. Ao mesmo tempo, os grupos de direita se aproximavam dos evangélicos, uma vertente do cristianismo cada vez mais poderosa na América Latina. Os evangélicos estavam insatisfeitos com as pautas sociais do governo. Temas sensíveis como a educação sexual, o direito ao aborto e a legalização da união civil de pessoas do mesmo sexo passaram a ser classificados como "pautas da esquerda". Os pastores evangélicos gritavam dos púlpitos: "se o Brasil continuar com o Partido dos Trabalhadores no poder, se tornará uma Venezuela comunista em termos econômicos e uma verdadeira Babilônia em termos morais". A sequência dos eventos é conhecida. A presidente eleita em 2014, Dilma Rousseff, sofreu *impeachment* em 2017 e o representante da direita radical, Jair Bolsonaro, ganhou as eleições de 2018.

Em meio a esse período turbulento da história do país, entrei em contato com uma experiência missionária levada a cabo pelos jesuítas no sul do Brasil. Tratavam-se das reduções Guarani. Entre os diversos títulos que essa experiência recebeu, me chamou a atenção o que foi dado pelo historiador suíço Clóvis Lugon, em meados do século XX: "república comunista cristã". Era uma ideia fantástica naquele contexto. O Brasil não apenas teria vivido uma experiência comunista em seu território, mas uma experiência comunista e cristã. Foi, então, que decidi estudar essa ideia.

O presente trabalho se concentra na composição dos relatos sobre as reduções dos jesuítas no Paraguai, redigidos no século XVIII. Ao longo dos séculos XIX e XX, construiu-se uma imagem utópica dessa experiência missionária[1]. Diversos autores

[1] Cf. IMBRUGLIA, Girolamo. **L'invenzione del Paraguay - Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento**. Napoli: Bibliopolis, 1987; MARZAL, Manuel. **La utopia posible: indios y jesuitas en la**

definiram as reduções como uma espécie de "utopia realizada". Efetivamente, essas relações setecentistas podem ser associadas à *Utopia* de Thomas More: as reduções são apresentadas com uma arquitetura geométrica, os bens são comuns e a organização social garante a felicidade dos seus habitantes. Apesar desses lugares-comuns, nenhuma referência explícita à obra de More é feita. Todavia, as missões foram diversas vezes comparadas à *República* de Platão. O exemplo mais conhecido é do padre Pierre Charlevoix, que afirmava terem os jesuítas realizado os planos de Platão nas florestas do Paraguai. Defendemos que essa referência ao filósofo grego não é sem importância. No final de século XVII, nomes como Claude Fleury e François Fénelon retomaram certo platonismo no contexto da educação dos delfins de França. Além da presença de temas platônicos, sustentamos que a própria forma dos relatos sobre as reduções foi moldada pela figura de Platão que emergiu nos círculos letrados franceses da virada do século XVII para o XVIII. Em linhas gerais, o que esse "plantonistas" preconizavam era uma eloquência obscura, mas agradável, propícia ao ensino, em especial, da moral.

Nesse sentido, o primeiro capítulo esboça os contornos das diversas figuras de Platão que foram sendo forjadas ao longo dos séculos XVII e XVIII. Ora, Platão era visto de maneira negativa no século XVII e, por vezes, tratado como obscuro e perigoso para a fé cristã. Argumentamos nesse capítulo que, a partir das reflexões de alguns letrados ligados à Academia Lamoignon e ao círculo de Bossuet, essa concepção mudou. Claude Fleury, André Dacier e François Fénelon estavam envolvidos na educação da nobreza e tinham um interesse particular pela instrução em geral. Assim, Platão passa a ser apropriado nessa chave. Fénelon foi, sem dúvida, a figura mais proeminente desse grupo. Ao longo da sua obra, percebe-se uma preocupação constante com o uso da eloquência na educação. A palavra tinha que ser agradável para que vencesse os "preconceitos" e, assim, fosse aprendida. O melhor orador era aquele que tornava sensíveis os seus ensinamentos e facilmente apropriáveis. Ao mesmo tempo, o arcebispo de Cambrai era um crítico ardente do fasto da corte de Luís XIV e um defensor da "moral do desinteresse". A valorização da eloquência e a moral desinteressada eram duas características atribuídas a Platão por esses letrados ligados a Bossuet. Essa figura de Platão será apropriada por autores franceses e chegará até à Itália, com Ludovico Antonio Muratori, servindo de argumento às construções de "repúblicas" consideradas utópicas, materializadas na experiência jesuítica das missões do Paraguai.

América colonial (1549 - 1767). Lima: Pontificia Universidad Catolica del Peru, 1992; **CRO, Stelio. The American foundations of the Hispanic Utopia (1492-1793)**. Tallahassee: DeSoto, 1994.

O segundo capítulo se dedica especialmente à obra *Cristianismo feliz nas missões do Paraguai,* de Ludovico Muratori, que teve ampla divulgação entre os letrados europeus. Rapidamente traduzido para o francês, o inglês e o alemão, esse livro foi fundamental na definição das perspectivas setecentistas sobre o empreendimento jesuítico. Devido à transformação da utopia em categoria explicativa do social, o texto de Muratori foi amplamente interpretado como se apresentasse uma sociedade utópica. No entanto, propomos que a qualificação do *Cristianismo feliz* como utopia deixa de lado o tecido intelectual em que o erudito italiano estava imerso. Muratori, enquanto moralista, estava envolvido na Querela do Amor Puro, uma disputa sobre a caridade cristã, defendendo o amor desinteressado, a *charitas,* como princípio da felicidade. Neste capítulo, veremos que, assim como Platão, em *A República*, e Fénelon, em *As Viagens de Telêmaco*, Muratori elaborou uma sociedade ideal em *Cristianismo Feliz nas missões do Paraguai*, em que a missão se torna o cenário da demonstração da superioridade de uma sociedade baseada na caridade.

O capítulo 3 foca no jesuíta Pierre Charlevoix (1682-1761). Tendo lecionado filosofia no colégio *Louis le Grand*, em Paris, sido enviado pela Corte francesa à América do Norte e depois a Santo Domingo para cartografar essas regiões e, em seguida, atuado como diretor de *facto* das *Mémoires de Trévoux*, Charlevoix foi um personagem múltiplo. A partir dos anos 1730, ele publicou uma série de histórias sobre as diferentes partes do Novo Mundo: *Histoire de l'île de Saint- Domingue* (1730), *Histoire de la Nouvelle-France* (1744), *Histoire du Japon* (1754) e *Histoire du Paraguay* (1756). Em especial, interessa-nos a *Histoire du Paraguay*, obra publicada, a princípio, em formato in-quarto com três volumes e logo reeditada in-octavo com seis volumes, a um preço mais baixo, provavelmente, para maior circulação. Se a composição dessa obra é um projeto que Charlevoix alimentou por muito tempo, sua publicação foi feita em um momento estratégico. Depois da assinatura do Tratado de Madri (1750) entre espanhóis e portugueses, os Bourbons de Espanha tiveram que lidar com os Guarani e seus tutores jesuítas que se recusavam a ceder suas terras para a Coroa portuguesa. O projeto missionário, até então protegido pela Coroa espanhola, passou a ser visto com desconfiança. As acusações feitas pelos colonos de que os missionários agiam de forma independente do restante da colônia começaram a ganhar força. Assim, a defesa da obra jesuítica no Paraguai fazia-se cada vez mais necessária. Mas não apenas isso. Os jansenistas da corte francesa aproveitaram a ocasião para renovar seus ataques contra a Companhia de Jesus, sua velha inimiga. Os defensores de Port Royal argumentavam que

as missões dos jesuítas eram malfadadas devido às posições equivocadas da teologia inaciana. Dessa forma, defendemos que a obra de Charlevoix se insere nos debates que colocaram jesuítas e jansenistas em campos opostos. Através de uma história com "ares de epopeia", Charlevoix a um só tempo, defende o projeto missionário jesuíta e a concepção teológica dos seus correligionários.

O capítulo 4 se debruça sobre os escritos de José Peramás (1732-1793), um missionário jesuíta que atuou na província do Paraguai e que, depois da expulsão da Companhia de Jesus do império espanhol (1767), foi exilado em Faenza, na Itália. Como se sabe, muitos dos jesuítas exilados exerceram uma intensa atividade literária. Peramás não agiu diferente. Logo que chegou no exílio com seus companheiros, ele começou a escrever e publicar: *O diário do desterro* (1768), *A descoberta do Novo Mundo e a introdução do sacrifício de Cristo nessas terras* (1777), *A entrada do bispo em Faenza* (1787), *A vida de seis humanistas paraguaios* (1791) e *A vida de treze varões paraguaios* (1793). Esta última obra era composta por duas partes: um conjunto de vidas exemplares e um pequeno tratado intitulado *Comentário sobre a administração guaranítica comparada à República de Platão*, que, como o próprio título deixa adivinhar, era uma comparação entre a república ideal descrita por Platão e as reduções dos Guarani. Peramás se encontrava no contexto pós-exílio, em meio à supressão da Companhia de Jesus. Não se tratava apenas de defender o trabalho missionário, mas a própria Ordem, refutando a maior acusação levantada contra os jesuítas, qual seja, agirem por interesse próprio. Para combatê-la, Peramás retomou a tese de Muratori da superioridade de uma sociedade baseada na *charitas*, e, engenhosamente, adicionou as tópicas relacionadas ao platonismo, acentuando seu caráter utópico, tão valorizado *a posteriori* pela historiografia. O objetivo, mais uma vez, era defender o trabalho desinteressado dos jesuítas na construção de uma sociedade ideal, lançando mão, para tanto, da comparação entre as reduções e a *República* de Platão acompanhada dos relatos de vida dos missionários.

1. A inscrição das reduções do Paraguai nas querelas dos séculos XVII e XVIII

Em 1586, os primeiros missionários jesuítas chegaram ao sul da América do Sul, no que viria a ser a província de *Paraquaria*. Eles foram solicitados pelo bispo da recém-criada diocese do Tucumã (1570), que se queixava de não ter religiosos suficientes para cumprir suas obrigações. Não demorou muito para que o bispo da diocese vizinha do Rio da Prata, cuja sede era Assunção, também solicitasse o auxílio desses missionários para sua região. Ato contínuo, os padres Manuel Ortega e Thomas Fields foram enviados, em 1588, para pregar aos índios Guarani que viviam na margem oriental do rio Paraguai, em uma região sufragânea da diocese do Rio da Prata, chamada Guairá. Essa missão foi um sucesso. Assim sendo, em 1610, dois novos missionários chegaram para cuidar dos recém-convertidos, eram eles José Cataldino e Simón Maceta. Tendo em vista a grande quantidade de almas e os constantes ataques dos colonos, os padres decidiram reunir os índios convertidos em dois vilarejos: Nuestra Señora de Loreto del Pirapó e San Ignacio. O objetivo, de acordo com os próprios jesuítas, era sobretudo afastar os neófitos das *encomiendas* que, ainda segundo eles, dificultavam o processo de conversão.

Os referidos vilarejos foram aprovados por Felipe III e ficaram conhecidos como "reduções". Eles gozavam de certa autonomia frente ao governo colonial; os índios que neles habitavam eram isentos de qualquer serviço além do prestado à Coroa; e também pagavam menos tributos que os demais nativos. Em contrapartida, os habitantes das reduções precisavam obedecer aos missionários e se submeter à disciplina a eles imposta. Ainda assim, as reduções atraíram muitos nativos e, ao longo dos anos, cresceram consideravelmente. No entanto, a atuação dos jesuítas era vista com desconfiança pelos colonos que, finalmente, viram sua expulsão do império espanhol em 1767.

Ao longo dos seus mais de 150 anos de existência, as reduções da Companhia de Jesus foram o objeto de muitos escritos. Já em 1638, o padre jesuíta e reitor do colégio de Alençon, Jacques de Machault, publicava, em Paris, uma *Relation des insignes progrès de la religion chrétienne faits au Paraguay*. Nesse opúsculo, as reduções eram representadas como lugares em que os "bárbaros eram reduzidos a uma vida social" ao mesmo tempo que tinham todas as necessidades satisfeitas. Elas eram consideradas ainda como prefigurações da igreja primitiva[2]. O missionário Antonio Ruiz de Montoya adotou

[2] « La troisième, qui est la principale, & qui commençant quelques pages après dure jusques à la fin, déduit amplement tout ce qui appartient à la conversion des barbares, dispersez dans ces régions éloignées des villes, comme nos religieux les ont ramassez des bois, des montagnes, & autres retraites plus cachées, les

um tom semelhante para se referir às missões na sua *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las provinçias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*, publicada em Madri, em 1639. Para ele, os índios reduzidos formavam uma igreja quase perfeita na qual as devoções e os sacramentos eram respeitados rigorosamente. Mas não era só, os habitantes das reduções "viviam em paz e sem conflitos" porque cada um trabalhava sua lavoura, não havia comércio nem roubos[3].

As duas obras anteriormente citadas foram compostas em um contexto tenso para os jesuítas do Paraguai. Ao longo dos anos 1630, os colonos da cidade de São Paulo, na costa do Brasil, fizeram diversas incursões nas reduções para capturar os índios e vende-los como escravos. Os ataques foram tamanhos que muitas reduções foram destruídas e outras tiveram que ser deslocadas mais para o interior do continente. Devido a esses ataques, os missionários solicitaram a Felipe IV que permitisse o uso de armas de fogo pelos índios reduzidos, que era até então interditado. O rei consentiu, mas a sua decisão desagradou os colonos espanhóis que passaram a se opor cada vez mais à atuação dos jesuítas junto aos índios. Nesse contexto, as obras de Machault e Montoya, publicadas nas duas maiores cortes católicas, visavam colocar em cena a justiça da causa dos missionários da Companhia de Jesus no Paraguai. Assim, essas obras pintavam as reduções como um idílio que estava sendo destruído pela crueldade e ambição dos bandeirantes paulistas.

As primeiras críticas diretas às reduções apareceram no final do século XVII, especialmente na corte francesa. Em meio à disputa teológica entre jesuítas e jansenistas, as reduções do Paraguai foram evocadas pelos partidários de Port-Royal como o resultado da moral relaxada pretensamente defendida pela Companhia de Jesus. Sem entrar em detalhes, vale lembrar que a compreensão da graça pelos jesuítas estava no centro dessa

---

ont assemblez en des habitations, & réduits à une vie sociable, comme ils les ont pourvues de choses nécessaires à la vie, de vivres, d'habits, & de remèdes en leurs maladies, comme il leur ont enseigné le labourage, à lire, écrire, chanter musique, jouer des instruments, & autres arts requis à l'entretien des communautés. Enfin ce qui étoit le plus importante, & la fin à laquelle tendoient toutes ces dispositions, comme ils les ont instruits dans les vérités de notre sainte Foi, & former aux exercices de la piété Chrétienne, avec de si favorables succès, qu'en cette barbarie d'infidèles & d'anthropophages, l'on voit pour le présent reluire beaucoup de fruits de l'Eglise primitive en plusieurs milliers de nouveaux Chrétiens, qui servent Dieu très saintement ». MACHAULT, Jacques. **Relation des insignes progrez de la religion chrestienne faits au Paraquay** [sic]... Paris : Sebastien Cramoisy, 1638.

[3] "Son todos labradores y tiene cada uno su labranza aparte, y en pasando de once años, tienen ya su labranza los muchachos, á que se ayudan unos á otros con mucha conformidad; no tienen compras ni ventas, porque con liberalidad y sin interés se socorren en sus necesidades, usando de mucha liberalidad con los pasajeros, y con esto cesa el hurto, viven en paz y sin litigios. Al rayar del día en todo el año oyen Misa, y desde la iglesia acuden al trabajo, que logra muy bien preparación tan religiosa". MONTOYA, Antonio Ruiz. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Madrid: Impr. del Reyno, 1639. p. 64.

querela, que atingiu seu clímax entre 1689 e 1694, durante a campanha da "moral prática" empreendida por Antoine Arnauld. Os jesuítas se defenderam das acusações jansenistas retomando a comparação com a igreja primitiva e insistindo na modéstia moral e no desinteresse político.

Se, entre os anos 1720 e 1740 escreve-se pouco sobre o Paraguai, as reduções voltam ao centro das atenções nos anos 1750 e 1760. Nas Cortes portuguesa e espanhola o motivo era a assinatura do Tratado de Madri (1750), que cedia a margem oriental do rio Uruguai à Coroa portuguesa. O problema para os jesuítas era que tal concessão deixava as reduções vulneráveis aos ataques dos bandeirantes paulistas. As reduções que ocupavam essa margem do rio deveriam ser deslocadas, mas os missionários e a população guarani se recusaram a respeitar. Depois de alguns anos de luta, os índios reduzidos foram finalmente vencidos em 1756. Durante o período da guerra, a Companhia de Jesus foi o alvo de inúmeros libelos. Um dos que teve maior difusão foi, sem dúvida, a *Relação abreviada da República, que os religiosos jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos* (1758), atribuída ao marquês de Pombal[4].

Na corte francesa, é novamente a "questão jansenista" que anima os debates. Em 1749, o arcebispo de Paris, Cristophe de Beaumont, decidiu impor aos fieis das dioceses sob a sua tutela a apresentação de certificados de confissão (*billets de confession*) assinados por um diretor de consciência partidário da bula *Unigenitus*[5] (1713). Os que se recusassem a respeitar essa diretriz seriam impedidos de receber os sacramentos e de serem sepultados em cemitérios cristãos. Diante da agitação provocada por essa medida, o governo francês decidiu intervir. Um decreto de 1752 impedia a recusa dos sacramentos e do sepultamento em terra cristã aos que não apresentassem os referidos certificados de confissão. Mas o decreto não era respeitado pelos bispos, que continuavam a punir os sacerdotes que o violavam. A situação se agravou a tal ponto que o rei decidiu exilar o Parlamento, pretensamente apoiador da causa jansenista. Todavia, a situação ganha outro rumo após o atentado contra Luís XV cometido por Robert François Damiens em 1757. Os jesuítas são acusados de favorecer o regicídio através dos seus escritos. Nesse contexto, as reduções do Paraguai voltam ao primeiro plano, porque os jesuítas são

[4] A relação foi publicada em diferentes línguas: português, francês e alemão.
[5] Promulgada por Clemente VI, em 1713, a bula *Unigenitus* condenava 101 proposições de um tratado de moral de Pasquier Quesnel. Na prática, ela foi interpretada como um duro golpe contra os partidários do jansenismo.

acusados de não respeitar o governo dos Bourbon, nem na Espanha nem na França. A atitude dos missionários nessa terra distante é difundida como um alerta às Cortes europeias[6]. A oposição contra a Companhia ganha força na Corte francesa e o resultado é a condenação da ordem em 1762 seguida da sua supressão em 1764.

Entre as obras mais importantes publicadas nesse período encontram-se a *Relation des missions du Paraguay*, tradução da obra *Il Cristianesimo felice nelle missioni nel Paraguai*, do erudito italiano Ludovico Muratori, e a *Histoire du Paraguay*, do jesuíta francês Pierre Charlevoix.

O livro *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesú nel Paraguay* foi escrito por Ludovico Antonio Muratori e publicado em Veneza, em 1743. Uma nova edição foi composta, em 1749, ampliada com informações de outras missões jesuíticas. Muratori não havia escrito sobre as missões dos jesuítas até aquele momento. No entanto, em livros anteriores, se dedicou a temas relacionados às missões, tais como: problemas religiosos e morais, organização social e economia política. Muratori defendia o sentimento religioso como fundamento da sociedade, por isso as reduções vão chamar a atenção dele. *Il Cristianesimo felice* configura-se como um "ensaio iluminista", no qual nomes contemporâneos de Muratori – como Bettinelli, Verri e Carli – também se exercitaram[7]. O objetivo de Muratori não era escrever uma história das missões, mas defender uma hipótese: a indiscernibilidade da felicidade temporal e espiritual. Objetivo diverso teve o tradutor francês do tratado de Muratori. Se a *Relation des missions du Paraguay* levou à difusão de *Il Cristianesimo felice*, ela também levou à alteração do seu sentido inicial. Publicada em 1754, em meio à disputa dos certificados de confissão, a *Relation* é uma defesa da Companhia contra as acusações de desrespeito às autoridades veiculadas pelos jansenistas.

A obra *Histoire du Paraguay*, de Pierre François-Xavier de Charlevoix, foi publicada em 1756 e foi rapidamente traduzida para o inglês, latim, alemão e espanhol. Essa larga difusão explica-se, provavelmente, pelo momento em que ela foi publicada. Em meados do século XVIII, as vantagens da atuação da Companhia de Jesus na colonização da América eram questionadas especialmente pelos ingleses, envolvidos na

[6] « Qu'on remette à ces Pères le pouvoir législatif, & toute l'Europe Chrétienne deviendra bientôt un Paraguay ». **LES JESUITES marchands, usuriers, usurpateurs**. La Haye : Frères Vaillant, 1759. p. 29.
[7] Cf. BORGHESI, Francisco. "Introducción". In: MURATORI, Ludovico Antonio. **El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañia de Jesús en Paraguay**. Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, 1997.

Guerra dos Sete Anos contra os Bourbon[8]. A *Histoire du Paraguay* é uma apologia clara da Companhia e da sua atuação nas Américas.

Tanto a *Relation des missions du Paraguay* quanto a *Histoire du Paraguay* pertencem ao gênero relação de missão. A obra paradigmática desse gênero era a *Histoire de l'expédition chrètiene au royaume de la Chine*, escrita por Matteo Ricci e publicada em 1615. As relações tinham uma estrutura tripartite: começavam com um comentário sobre as regras políticas e sociais do povo evangelizado, seguido por uma análise das suas crenças e terminavam com o relato dos esforços dos missionários para cristianizá-los[9]. A *Histoire du Paraguay* segue esse modelo, porém, na última seção, a *auctoritas* de Platão serve para defender o trabalho dos missionários. O caso da *Histoire du Paraguay* é emblemático nesse último ponto. Logo no início da obra, Charlevoix deixa claro que, ao contrário das acusações dos jansenistas, os missionários jesuítas estavam criando uma sociedade ideal no Paraguai:

> Je n'ignore point les préjugés si généralement répandus dans le Public sur le sujet que je traite. Je sais que la prévention sur l'empire & les missions des Jesuites du Paraguaya gagné jusqu'à ceux-mêmes, qui témoignent le plus d'estime pour la Société; puisque des personnes, par l'interêt qu'ils prenoient à ce qui la regarde, ont voulu me détourner de mon Entreprise[10].

Ele chega a comparar as reduções com os modelos de sociedade propostos por Platão, Fénelon e Francis Bacon:

> Je parle de ces Républiques chrétiennes, dont le Monde en avoit point encore vu de modeles, & qui ont été fondées dans le centre de la plus féroce barbarie, sur un plan plus parfait que ceux de Platon, du Chancelier Bacon & de l'illustre Auteur du Telemaque, par des Hommes, qui n'en ont cimenté les fondemens que de leurs sueurs de leur sang, qui animés du seul glaive de la parole, & l'Evangile en main, ont affronté la fureur des Sauvages les plus intraitables & que les armes des Espagnols n'avoient fait qu'irriter; les ont civilisés & en ont fait des Chrétiens, qui depuis un siecle & demi font l'admiration de tous ceux qui les ont vus de plus près[11].

---

[8] O escritor e jornalista inglês Richard Rolt, em sua *History of South America*, denunciava o poder dos jesuítas no Paraguai: "This was the situation and authority of every jesuit in Paraguay; where less than 50 monks have above a million of souls under their government; who, like abject slaves, worship the priests as if they were so many gods". ROLT, Richard. **A new and accurate History of South America**. London: T. Gardner, 1756.

[9] NELLES, Paul. "Du savant au missionnaire: la doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites". **Dix-septième siècle**, 2007, no 4, p. 669-689.

[10] CHARLEVOIX, Pierre. **Histoire du Paraguay**. Paris: Desaint & Saillant; David; Durand, 1756. p. 4.

[11] CHARLEVOIX, Pierre. **Histoire du Paraguay**. Paris: Desaint & Saillant; David; Durand, 1756. p. 4-5.

Após a supressão da ordem, em 1773, observa-se uma recrudescência das publicações sobre o Paraguai. Talvez, a única publicação digna de nota seja a *História do reino do Paraguai*, publicada em espanhol (1770)[12], italiano (1770)[13], alemão (1780)[14] e francês (1780)[15] e atribuída ao ex-jesuíta Bernardo Ibañez de Echavarri. É contra essa obra que, entre 1791 e 1793, José Manuel Peramás escreveu duas compilações de vidas de seus correligionários jesuítas que haviam trabalhado na província do Paraguai. Os dois textos de Peramás, *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum* e *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, se enquadram nas preceptivas do gênero de vidas ilustres. Ao que tudo indica, no exílio, diversos jesuítas produziram compilações como essas, quando a Companhia já se encontrava extinta. Esse é o caso, por exemplo, das obras de Juan Luís Maneiro, da província de Nova Espanha e a de Onofre Prat de Saba, da província de Aragão.[16] Peramás, inclusive, parece ter usado uma compilação anterior, feita por Gaspar Juárez, que, no entanto, se perdeu[17].

O gênero de *vita et moribus* pertence a uma tradição de compilações de vidas de homens ilustres que remonta à Antiguidade. Foi muito apreciado no decorrer da Idade Média, especialmente a partir da publicação do *De viris illustribus* de São Jerônimo. De forma geral, as obras desse gênero começavam com um prólogo, no qual o compilador delineava seus objetivos com uma seleção de vidas ilustres. Depois, passava-se à narrativa das vidas. Elas não eram muito longas e poderiam conter comentários a escritos do biografado ou anedotas sobre sua vida[18]. No entanto, o tratado *De administratione guaranica*, que funcionaria como um prólogo para as vidas, dando-lhes sentido e coesão, foi "destacado" posteriormente. Desde então, vem sendo traduzido e interpretado como um documento autônomo, como se Peramás o tivesse composto separadamente e ele fosse um "anexo" das suas compilações. Ao proceder dessa maneira, a análise retira o documento do seu meio de recepção e cria uma ficção interpretativa.

---

[12] ECHAVARRI, Bernardo Ibañez. **Coleccion General De Documentos. Contiene El reyno jesuitico del Paraguay**. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1770.
[13] **REGNO gesuitico del Paraguay**. Lisbona: Stamperia Reale, 1770.
[14] PATER IBAGNEZ. **Jesuitisches Reich in Paraguay**. Köln: Peter Marteau, 1774.
[15] **HISTOIRE du Paraguay sous les Jesuites et de la royauté qu'ils y ont exercée pendant un siecle & demi**. Amsterdam ; Leipzig: Arkstée & Merkus, 1780.
[16] MANEIRO, Juan Luis. **De vitis aliquot mexicanorum**. Bolonha: Ex Typographia Laeli a Vulpe, 1791. PRAT DE SABA, Onofre. **Vicenalia sacra aragonensia**. Ferrara: Ex Typographia Franscici Pomateli, 1787.
[17] PAGE, Carlos (Ed.). **La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri escrita por el P. Gaspar Juárez**. Córdoba: Báez Ediciones, 2012. p. 8.
[18] Cf. PETOLETTI, Marco. "Les recueils de Viris Illustribus en Italie (XIVe-XVe siècles)". In: RICKLIN, Thomas (Ed.). **Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance**. Paris: Vrin, 2006.

O tratado de Peramás se relacionava com outros escritos do século XVIII sobre as missões na província do Paraguai, como ele próprio sublinhava:

> Y para que nadie piense que aquí inventamos cosa alguna a fin de extremar los términos de comparación, declaramos que cuanto hemos de decir, a pesar de haber vivido largo tiempo entre los guaraníes, lo hemos de tomar de documentos ya publicados, a saber: de los escritos del esclarecido varón Ludovico Antonio Muratori, el cual cita, entre otros, a Hipólito Angelita, cenobita conventual, que moró en un tiempo en el Paraguay. Me serviré también de los escritos de Jacobo Vanière, francés, y de Pedro Francisco Javier Charlevoix, a cuya Historia se añadió la hermosa descripción de las costumbres de los guaraníes, escrita por el español José Cardiel[19].

Em especial, duas referências parecem ter paralelo com o *De administratione...*: a primeira foi o texto já mencionado e escrito por Ludovico Antonio Muratori, letrado italiano, em 1743, cujo título era *Il Cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*. Esta parece ter sido uma referência importante para composição de um relato sobre as missões jesuíticas paraguaias, em chave platônica. O segundo foi o também já citado *Histoire du Paraguai*, do francês Pierre Charlevoix. Efetivamente, entre as obras sobre as reduções, as que mais serão recuperadas no século XIX são as de Charlevoix e Muratori. Já em 1841, é publicada a *Histoire du Paraguay* de Adelaïde Celliez, que era uma adaptação da obra homônima do padre Pierre Charlevoix. O livro foi publicado pela editora Gaume frères, fundada em 1827, em Paris, propriedade de quatro irmãos, sendo dois clérigos. A editora se notabilizará pelo seu apoio irrestrito à ortodoxia romana. Boa parte da sua produção era voltada para o público infanto-juvenil e o objetivo declarado dos irmãos Gaume era "substituir a mitologia pagã por narrativas cristãs"[20]. Em 1842, é publicada uma adaptação da *Relation des missions du Paraguay*, intitulada *Nouvelles des missions du Paraguay*. Mas, diferente do havia feito Celliez ao reescrever a *Histoire* de Charlevoix, *Nouvelles du Paraguay* retomavam e adaptavam o texto original da *Relation du Paraguay*. A editora Martial Ardant et Frères, responsável por essa adaptação, tinha sido fundada em Limoges, em 1802. Em 1839, Ferdinand, um dos filhos do fundador, abre uma sucursal em Paris e é a partir daí que as coleções dos irmãos Ardant se tornam mais conhecidas. As *Nouvelles des missions du Paraguay*

[19] PERAMÁS, José Manuel. **La República de Paltón y los Guaraníes**.Buenos Aires: Emecé Editores, 1946. p. 20.
[20] MARCOIN, op. cit., p. 178.

compõem uma das coleções mais importantes da jovem editora a coleção *Bibliothèque religieuse, morale, littéraire pour l'enfance et la jeunesse*.

As reduções começam a interessar os analistas sociais no final do século XIX. E, desde os primeiros trabalhos, a conclusão de que as reduções eram uma espécie de "utopia realizada" se impõe. Eberhard Gothein, economista e historiador alemão, publicou um ensaio no qual comparava as missões jesuíticas na Bacia do Prata com a *Cidade do Sol*, de Tomasso de Campanella[21]. Para Gothein, ainda que os missionários "fundadores" das missões no Paraguai provavelmente não tivessem tido contato com a obra de Campanella, as ideias do escritor italiano "pairavam" nos meios letrados. Assim, religiosos como José Cataldino e Simón Maceta teriam transladado a ideia de "estado ideal" apresentada por Campanella para as Américas[22]. Ainda segundo Gothein, o principal ponto de aproximação entre o empreendimento jesuítico e a obra de Campanella seria a intervenção de um "poder superior", a um só tempo político e religioso, sobre todos os aspectos da vida social. O juízo do pensador alemão sobre essa "Cidade do Sol" Guarani é tanto positivo quanto negativo. Ele reconhece, por um lado, que o trabalho dos jesuítas, especialmente em comparação com o do clero secular, demonstrava uma "genuína preocupação" frente às populações indígenas. Por outro, ele critica a postura dos missionários, que promoviam uma "obediência mecânica", contribuindo assim para a "minoridade perpétua" dos índios.

Gothein parece endossar a hipótese de um "espírito do tempo" que orientava as ações dos indivíduos, concepção muito cara à historiografia alemã do período[23]. A premissa do seu ensaio, de que as missões jesuíticas teriam se inspirado na obra de Campanella, cujas ideias ainda estariam presentes na Itália, tem demonstração frágil. Em todo caso, o trabalho de Gothein serviu de referência, especialmente para a extensa corrente interpretativa que via as missões como uma utopia comunista[24].

---

[21] GOTHEIN, Eberhard. **Der christlich-sociale Staat der Jesuiten in Paraguay**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883. Uma tradução em italiano da obra foi publicada no final dos anos 1980: GOTHEIN, Eberhard. **Lo stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay**. Firenze: La Nuova Italia, 1987.

[22] "E cosè singolare la coincidenza che si riscontra punto per punto, eccezion fatta dell'inevitabile differenza testè accenata, tra lo schema del Campanella e l'esperimento dei Gesuiti, da rendere ovvia l'ipotesi che lo schema abbia avuto influenza sull'esperimento. Il disegno di questa constituzione fu vergato e compiuto da due Italiani, i padri Cataldino e Maceta. È vero che ciò accadde quando il Campanella, detenuto nelle carceri dell'Inquisizione, faceva disonore al proprio ordine. Tuttavia, abbiano i due Gesuiti avuto o no notizia degli ideali politici del loro compatriota, è certo però che i loro progetti hanno la stessa radice di quelli del Campanella". GOTHEIN, Eberhard. **Lo stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay**. Firenze: La Nuova Italia, 1987. p. 213.

[23] Cf. OERGEL, Maike. **Zeitgeist - How Ideas Travel**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2019.

[24] "Per la prima volta la compassione verso la miseria estrema e l'abbandono della classe lavoratrice diventa sorgente d'un sistema sociale". GOTHEIN, Eberhard. **Lo stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay**.

Entre os diversos estudos que definiram as missões como "utopias comunistas", um dos que mais logrou sucesso editorial foi o do sacerdote e historiador suíço Clovis Lugon: *A República comunista cristã dos guaranis*[25]. Nas palavras de Lugon, a experiência missionária "desde que se queira revelá-la, retirando-a do esquecimento sem procurar encobrir sua dupla luz, ela nos aparece na História como a mais fervorosa das sociedades cristãs e a mais original das sociedades comunistas realizadas até à criação da União Soviética"[26]. Lugon identifica a existência de outras "utopias comunistas" ao longo da história e ao redor do mundo: as comunidades criadas por Owen, Cabet e Fourier e algumas comunidades religiosas como "Amana" e os "huterianos", ambas localizadas nos Estados Unidos. Não era esse o caso do empreendimento jesuítico na América do Sul, que não se classificaria "entre as tentativas artificiais e frágeis dos idealistas religiosos ou leigos". As missões eram "harmoniosas e prósperas" e só vieram a termo devido à "hostilidade encarniçada" da estrutura colonial ibérica. A obra jesuítica era vista como um ensaio bem-sucedido da sociedade comunista que viria a se realizar no futuro. Nas palavras do próprio Lugon:

> A República Guarani teve a graça das crianças, uma pureza repleta de candura. A sociedade de amanhã terá um caráter adulto. Será mais complexa, mais evoluída. Poderá representar uma realização mais perfeita e mais digna do homem, na condição de que não comece por menosprezar a lição elementar fornecida pela República Guarani[27].

Sem dúvida, é possível ver o cariz ideológico e a perspectiva teleológica que subjazem a essa corrente interpretativa. No entanto, o apelo de um "comunismo cristão" ressoou, particularmente no Brasil dos anos 1960-70[28]. O estudo em si não traz grandes contribuições interpretativas, uma vez que se limita a descrever os aspectos que o autor julgou mais característicos do projeto missionário para sustentar sua tese.

Firenze: La Nuova Italia, 1987. p. 206. Entre os vários trabalhos que oferecem uma interpretação "comunista" das missões: BAUDIN, L. **Une thèocratie socialiste: l'Etat jesuite du Paraguay**. Paris: Gallimard, 1962. GARAY, Blas. **El comunismo de las misiones: la Compañía de Jesús en el Paraguay**. Assunção: Librería la Mundial, 1921.

[25] LUGON, Clovis. **La république communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)**. Paris: Ed. ouvrières Economie et humanisme, 1949.

[26] LUGON, Clovis. **A República comunista cristão dos guaranis (1610-1768)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 5.

[27] LUGON, Clovis. **A República comunista cristão dos guaranis (1610-1768)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 17.

[28] A primeira tradução para o português do ensaio de Lugon foi publicada em 1968. A reverberação do trabalho de Lugon também pode ser sentido nas seguintes obras: PACHECO, Eliezer. **O povo condenado**. Ijuí: Artenova/Fidene, 1977. **REPUBLICA Guarani**. Direção: Sylvio Back. Produção EMBRAFILME. Brasil: EMBRAFILME, 1981.

Os usos políticos das missões jesuíticas se multiplicam no século XX. Nesse sentido, escritor e político escocês Cunninghame Graham publicou *A vanished Arcadia*[29]. Essa obra também interpretava as missões na chave "utópica", definindo-as, porém, como paraíso idílico, distante do "progresso". Graham era um intelectual de esquerda e o seu objetivo com essa obra, mais do que realizar uma análise do empreendimento jesuítico, era fazer uma crítica ao "progresso". Em seus termos:

> For a brief period those Guaranís gathered together in the missions, ruled over by their priests, treated like grown-up children, yet with a kindness which attached them to their rulers, enjoyed a half-Arcadian, half-monastic life, reaching to just so much of what the world calls civilization as they could profit by and use with pleasure to themselves. A commonwealth where money was unknow to the majority of the citizens, a curious experiment by self-devoted men, a sort of dropping down a diving-bell in the flood of progress to keep alive a population which would otherwise soon have been suffocated in its muddy waves[30].

Em sua concepção, os missionários jesuítas criaram uma espécie de Arcádia, uma comunidade "simples" e "feliz", na província do Paraguai. Eles "educaram" os índios e os "protegeram" dos colonos espanhóis, ávidos por escravizá-los[31]. No final da obra, ao analisar dois textos que faziam uma avaliação das missões no contexto da expulsão da Ordem dos domínios espanhóis, o objetivo político de Graham fica mais claro. A expulsão dos jesuítas e o consequente fim do projeto missionário são explicados em termos de uma batalha contínua entre os defensores de uma vida "simples" e "tranquila" contra os apologistas do progresso. Esta batalha os jesuítas, defensores da Arcádia, estavam destinados a perder para a inexorável "roda do progresso".

Na segunda metade do século XX, ganham destaque os trabalhos dos sacerdotes jesuítas Guillermo Furlong e Bartomeu Melià. Em *Misiones y sus pueblos de guaranies*, que começou a ser redigido em 1915[32], mas só foi publicado em 1962, Furlong parece responder aos mais recentes ataques contra a obra dos jesuítas vindos notadamente do jornalista paraguaio Blas Garay e do escritor argentino Leopoldo Lugones. Em *El*

---

[29] GRAHAM, Cunninghame. **A vanished Arcadia: some account of the jesuits in Paraguay (1607-1767)**. Londres: William Heinemann, 1901.
[30] GRAHAM, Cunninghame. **A vanished Arcadia: some account of the jesuits in Paraguay (1607-1767)**. Londres: William Heinemann, 1901. p. XIII.
[31] GRAHAM, Cunninghame. **A vanished Arcadia: some account of the jesuits in Paraguay (1607-1767)**. Londres: William Heinemann, 1901. p. IX.
[32] FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos de guaraníes**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962. p. 789.

comunismo de las misiones de la Compañía de Jesús en el Paraguay, publicado pela primeira vez em Madri, em 1897, e reimpresso em Assunção, em 1921, Garay fazia duras críticas ao empreendimento jesuítico no Paraguai. Ele defendia a hipótese segundo a qual os jesuítas estavam construindo um estado independente. Para ele, a fertilidade da terra e a prosperidade que as reduções logo alcançaram foram as razões que levaram os missionários a sonharem com esse "Estado cristão", que retirava toda autonomia indígena[33]. Já Leopoldo Lugones, no seu *El império jesuítico*, publicado em Buenos Aires em 1904, reeditado em 1907 e reimpresso em 1945, argumentava que os padres teriam criado, no Paraguai, uma "teocracia perfeita", baseada na abolição do individualismo e na promoção do humanitarismo[34]. Em outros termos, tratava-se de uma sociedade homogênea, com a mínima diferenciação social, na qual o bem estar era produzido pela boa vontade dos missionários, respeitados sem contestação[35]. Furlong, por sua vez, adota um tom apologético. Para ele, as reduções teriam sido um dos "feitos históricos mais importantes da humanidade", porque teriam permitido a milhares de pessoas uma "vida feliz":

> Cuando se conoce esta admirable disposición gubernativa, tan sencilla y forzosamente eficiente, nadie se extraña de que las Reducciones fueran lo que todos los espíritus serenos reconocen que fueron: pueblos en los que el ideal de la vida civil llegó a su más alta cumbre; pueblos en los que la felicidad personal y colectiva no tuvo eclipses, ni menguantes; pueblos en los que prevaleció el respeto reciproco y aun el amor cristiano que lleva a los espíritus el sosiego, la tranquilidad y la paz[36].

---

[33] "Fertilísima la tierra y apta para variados cultivos; con superiores campos de ganadería; sin enfermedad endémica ninguna y pródiga en recompensar el esfuerzo humano, nada extraño es que los jesuitas alcanzaran pronto en él grado altísimo de prosperidad, ni que en sus ambiciosos sueños acariciasen la esperanza de llegar a constituir algún día en la nueva tierra de promisión una oligarquía cristiana, independiente del vasallaje puramente nominal en que estaba sujeta al Rey Católico, y acaso a ese oculto pensamiento obedeciese el empeño que desde el principio pusieron los misioneros en que las reducciones produjeran cuanto podían necesitar para su vida propia, por manera a no vivir a nadie subordinados". GARAY, Blas. **El comunismo de las misiones de la Compañía de Jesús en el Paraguay**. Madrid: 1897. p. 28-29

[34] "En el transcurso de este ensayo ha podido ver el lector, según creo, que los jesuitas realizaron con sus reducciones una teocracia perfecta. [...] El ideal teocrático, basado en la abolición del individualismo que la riqueza pública desarrolla al aumentarse, y unitario por esencia [...] Roto el vínculo que por siglos había ligado la monarquía a ese ideal, resaltó con claridad incontestable todo lo anacrónico de aquel sistema, que, en forma diversa de la conquista militar, pero substancialmente idéntico a ella, prolongaba las formas sociales de la edad de oro de la Iglesia, eternizando la organización medioeval". LUGONES, Leopoldo. **El imperio jesuítico**. Buenos Aires: Arnoldo Moen y Hermano, 1907. p. 269.

[35] "He titulado este trabajo El Imperio Jesuítico, porque, como verá el lector, dicha clasificación cuadra mejor que ninguna a la organización estudiada. Los jesuitas habíanla clasificado con el nombre de República Cristiana, correcto también; pero la palabra «república» apareja ahora un concepto democrático, enteramente distinto del que corresponde a aquella sociedad". LUGONES, Leopoldo. **El imperio jesuítico**. Buenos Aires: Arnoldo Moen y Hermano, 1907. p. 8.

[36] FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos de guaraníes**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962. p. 264.

Ainda defendendo a Companhia de Jesus, mas em um tom menos apologético, Bartomeu Melià definia as reduções como uma "utopia imperdoável", ou seja, elas eram um não-lugar dentro da colônia. Em outros termos, um projeto anticolonial levado a cabo por um punhado de homens, os missionários jesuítas[37]. Segundo Melià, os missionários não queriam governar um Estado independente nem se aproveitar do trabalho dos indígenas. Era o exato oposto. Os missionários lutavam contra as *encomiendas*, que, elas sim, exploravam os Guarani, e se esforçavam por garantir a sobrevivência desses povos[38].

No Brasil, destacam-se os estudos feitos pelo historiador e arqueólogo Arno Alvarez Kern sobre o tema[39]. Em seu *Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata*, ele defende que as missões não correspondiam a nenhum "modelo utópico" específico. A estrutura do empreendimento relacionava-se às normas da Ordem e à obediência à legislação da Coroa espanhola. A experiência dos jesuítas em outras regiões também concorreu para dar forma ao projeto na Província do Paraguai. Ainda que defenda essa hipótese, Kern não foge à tradição historiográfica que interpreta as missões em chave utópica. Para ele, ao invés de se relacionarem a utopias específicas, as missões seriam o reflexo de uma "mentalidade utópica"[40].

---

[37] "La historia de las misiones jesuíticas o reducciones de Guaraníes en la antigua provincia del Paraguay parece que puede ser leída como una utopía, con toda la tensión que hay en cualquier utopía que es un ya y un todavía no. [...] Las reducciones de Guaraníes son tal vez uno de los proyectos más anticoloniales dentro de la Colonia, una especie de intento en que algunos hombres —los misioneros— creyeron ingenuamente poder superar y zafarse del sistema colonial; estaban dentro de la Colonia y contra los colonos". MELIÀ, Bartomeu. "La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los Guaranies". In: MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1997. p. 121.

[38] "Casi desde el principio las reducciones lograron una organización que aseguraba al mismo tiempo la evangelización, la subsistencia de los grupos indígenas cristianos y la liberación de las encomiendas. Y es cierto que las reducciones llegaron a tener una tal base socio-económica autónoma que daban la impresión de ser un Estado dentro del Estado. Las reducciones son en realidad la respuesta social que el misionero estuvo obligado a dar a los problemas sucesivos de la evangelización de la nación guaraní dentro del contexto colonial". MELIÀ, Bartomeu. "La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los Guaranies". In: MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1997. p. 124.

[39] KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. _____. **Utopia e missões jesuíticas**. Porto Alegre: UFRGS, 1994. _____; JACKSON, Robert. **Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata**. Porto Alegre: Palier, 2006.

[40] "Uma concepção popular de utopia relaciona este conceito com a ideia de um plano ou projeto impossível de ser realizado. Sabemos que as sociedades possuem aspirações e desejos muito humanos de suplantar as contingências e superar as limitações, na busca de uma organização social mais justa e sem grandes contradições. A criação literária das utopias está relacionada a esta mentalidade utópica, e faz parte de uma visão social do mundo". KERN, Arno Alvarez. "Os portugueses e as missões coloniais platinas: Pombal, os jesuítas e os guaranis missioneiros". In: **Colóquio Internacional *Território e Povoamento* – a presença portuguesa na região platina**, 2004, Colonia del Sacramento.

Como se pode ver, todos os autores que trataram das reduções depois do século XVIII, as trataram sob a chave da utopia. Mas o que isso significa? Para os autores que assim classificaram as reduções, uma utopia realizada significava: regulamentação completa da vida social (Gothein), comunhão de bens (Lugon), arcaísmo (Graham), realização de uma vida feliz (Furlong). Defendemos que a interpretação das reduções como "utopias realizadas" deve muito à recepção das obras setecentistas, tais como as de Muratori, Charlevoix e Peramás. Muitos dos elementos evocados anteriormente estavam presentes nessas obras sem, contudo, que elas se configurassem como utopias. Sabe-se que os discursos setecentistas que são objeto desta pesquisa eram concebidos a partir da observação de uma série de preceptivas relacionadas ao gênero, constituindo assim o costume retórico.[41]. Como observa Alcir Pécora[42], esse mecanismo de produção dos discursos no regime retórico não excluía a possibilidade de usos inventivos (engenho) dessas regras de composição, garantia da agudeza do discurso[43].

Os discursos setecentistas que constituem o *corpus* desta pesquisa são resultantes de uma dinâmica constante entre reprodução e criação.

Essa aparente rede de textos que compartilhavam, de modo central, o uso da *auctoritas* de Platão para elaborar relatos apologéticos das missões jesuíticas destoa, é claro, dos discursos autorizados escolasticamente por Aristóteles sobre os quais se baseavam as narrativas missionárias até então. Além disso, foi o uso da *auctoritas* platônica por Peramás, Muratori e Charlevoix – muito mais do que a referência à *Utopia* moreana – que levou à naturalização da representação das missões guarani como se fossem uma "utopia realizada".

O surpreendente é que Platão era considerado de forma negativa no século XVII, por vezes tratado como obscuro e perigoso para a fé cristã. Como explicar que os jesuítas usassem uma *auctoritas* tão polêmica? Sustentamos que, com base nas reflexões de alguns letrados ligados à Academia Lamoignon e ao Pequeno Círculo de Bossuet, Claude Fleury, André Dacier e François Fénelon, essa concepção negativa de Platão mudou. Eles estavam envolvidos na educação nobreza e tinham um interesse especial nesse assunto. Assim, Platão será apropriado nessa chave educacional. Fénelon foi sem dúvida a figura

---

[41] HANSEN, João Adolfo. "O discreto". In: NOVAES, Adauto (Org.). **Libertinos e libertários**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 77-102.
[42] PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage**. São Paulo: Edusp, 2001.
[43] HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

mais proeminente nesse grupo. Ao longo de seu trabalho, há uma preocupação constante com a eloquência. Para ele, a palavra tinha que ser agradável para "superar os preconceitos" e ser entendida. O melhor orador era aquele que tornava sensíveis os seus ensinamentos. Mas era essencial que a estética se submetesse à ética, ou seja, a eloquência tinha que estar a serviço da moral. Ao mesmo tempo, o arcebispo de Cambrai era um crítico ardente da corte de Luís XIV e um defensor da "moral do desinteresse". A valorização da eloquência e da moral desinteressada foram duas características atribuídas a Platão por Fénelon, que foram fundamentais para adesão dos jesuítas a essa *auctoritas*.

Essa figura de Platão será apropriada por vários estudiosos franceses posteriores e chegará à Itália através de Ludovico Antonio Muratori. Muratori era, entre outras coisas, um moralista. Nos seus vários tratados, ele defendeu o amor desinteressado (*charitas*) como um princípio de felicidade. No caso do *Cristianesimo felice*, publicado pela primeira vez em 1743, não foi diferente. Como Platão, em sua *República*, e Fénelon, em suas *Aventuras de Telêmaco*, Muratori compôs um trabalho em que a estética estava a serviço da moralidade. Ele elaborou uma sociedade ideal, como cenário para demonstrar a superioridade de uma sociedade baseada em *charitas*. Depois de Muratori, o vínculo entre Platão, uma eloquência a serviço da ética, uma moral do desinteresse e as missões do Paraguai estará bem estabelecido.

Nesse contexto, Charlevoix, em 1757, poderá usar esses mesmos temas para defender as missões – lembramos que Charlevoix escreve seu trabalho no momento em que os portugueses empreendem uma guerra contra as missões no contexto das "Guerras Guaraníticas" (1754-1756). Sabe-se que as missões jesuítas na América do Sul foram uma das causas da supressão da Companhia de Jesus. As monarquias ibéricas acusaram os jesuítas de criar nesta região uma república independente de toda a obediência aos reis europeus. Além disso, os jesuítas foram acusados de enriquecerem através dessas missões. Assim, os jesuítas escreveram muito sobre esse assunto, especialmente no século XVIII, para se defenderem das acusações que sofriam. A partir dos relatos sobre o Paraguai, eloquência e desinteresse foram duas armas importantes nessa luta. As histórias tinham que ser agradáveis para "superar preconceitos" e também demonstrar a caridade da Companhia de Jesus em meio a tantas dificuldades.

Ao reconhecer todos esses elementos, ao invés de acatar a interpretação imediata dos relatos setecentistas sobre as missões representarem uma utopia realizada, propõe-se aqui considera-los mais detidamente no interior de um movimento intelectual que tem sido nomeado "iluminismo cristão".

A discussão sobre as diferentes vertentes do Iluminismo tem se intensificado nos últimos anos. Compreender os papeis que essas vertentes periféricas exerceram na composição da nossa modernidade é uma das metas desse debate. A tentativa de entender a relação entre iluminismo e cristianismo recobre uma dessas possíveis vertentes. O termo "Iluminismo Católico" foi usado, inicialmente, pelo historiador alemão Sebastian Merkle, no início do século XX[44]. O objetivo de Merkle, naquele momento, era demonstrar os "efeitos positivos" da filosofia iluminista sobre a Igreja Católica e a "compatibilidade" do catolicismo com a modernidade. Esse fim apologético do termo suscitou críticas, então, outros foram empregados para evitá-las. Alguns falavam de "iluministas eclesiásticos", dessa maneira, evitavam a identificação do iluminismo com o catolicismo e destacavam o papel de determinados pensadores católicos "simpáticos" a ideias ilustradas. Outros falavam de "catolicismo ilustrado", assim, enfatizavam a progressiva secularização de setores da Igreja. Ainda assim, o matiz institucional dessa terminologia é evidente[45].

A partir da publicação do livro *Radical Enlightment*, escrito por Jonathan Israel, no início do século XXI, a discussão ganhou novo fôlego[46]. A hipótese de Israel se sustenta sobre um rebalizamento da "querela dos antigos e dos modernos". Em sua opinião, a querela teria sido entre iluministas "moderados" e "radicais" e não entre "antigos" e "modernos". Afinal, o período posterior a 1650 foi marcado por um intenso processo de racionalização e secularização, no qual o *spinozismo* foi um fator desestabilizador. A questão central dos debates, imediatamente, se tornou a pertinência da religião revelada e dois grupos se destacaram: os "moderados", que desejavam o fim da superstição e da ignorância sem, contudo, acabar com a religião revelada; e os "radicais", que rejeitavam qualquer compromisso com a religião revelada. A categoria "iluminismo moderado" recobriria de forma mais abrangente a relação entre a iluminismo e cristianismo. No entanto, para não perder a especificidade do projeto cristão, gostaríamos de identificar os "iluministas cristãos" entre os "moderados".

---

[44] MERKLE, Sebastian. **Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters**. s/l: Curtius, 1909.
[45] Para uma história detalhada do termo, conferir: LEHNER, Ulrich L. "The Many Faces of the Catholic Enlightenment". In: LEHNER, Ulrich L., PRINTY, Michael. (Eds.). **A companion to the Catholic Enlightenment in Europe**. Leiden: Brill, 2010. p. 1-63.
[46] ISRAEL, Jonathan. **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Helena Rosenblatt é quem cunha o termo "Iluminismo Cristão", que assumiremos. Esse termo é apropriado na medida em que recobre a defesa da religião revelada sem se comprometer com qualquer confissão. Em suas palavras:

> Enlightened Christians, wherever they were from, shared a commitment to a few central ideas and values. They sought ways to reconcile their faith with the new sciences emerging in Europe. They advocated reasonableness that they championed a simpler, clearer, more tolerant and morally efficacious religion. They subscribed to a relatively optimistic view of human nature and had a generally positive attitude towards both reform and progress. Perhaps most importantly, they saw themselves as moderates charting a middle course, what one called a wise, elightened and reliable peity, equidistant from fanaticism and supersticion on the one hand, and irreligion on the other[47].

No que se refere aos textos sobre a província do Paraguai, privilegiados nesse estudo, eles são tomados apenas como "fonte de informação" para a composição de estudos sobre as missões jesuíticas. A falta de atenção ao tecido intelectual em que esses relatos são compostos favorece a interpretação corrente das missões como "utopias realizadas".

Nesta pesquisa, portanto, os discursos de Peramás, em primeiro plano, e a seguir os de Muratori e Charlevoix, serão tratados, de modo a dar conta de suas especificidades, em função da constituição de uma rede de letrados, entre a Itália e a França, que provavelmente tinha como objetivo defender o legado jesuítico, através da defesa do trabalho missionário na província do Paraguai.

1.1 Obscuro e sublime: as figuras de Platão no século XVIII

Ao longo do século XVIII, uma série de discursos sobre as missões dos jesuítas no Paraguai se colocou sob a autoridade de Platão. Entre os lugares-comuns associados aos diálogos platônicos, encontram-se aqueles que avançam as noções de felicidade como objetivo do governo, de moderação como meio de alcançar essa felicidade, e do isolamento, como forma de mantê-la. Esses textos mobilizavam ainda uma certa eloquência oblíqua, obscura, considerada prazerosa e propícia à educação, que conduziria à adesão do público à causa da Companhia.

---

[47] ROSENBLATT, Helena. "The Christian Enlightenment". **The Cambridge History of Christianity**, v. 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Esses textos fizeram com que a temática mais geral das missões pudesse ser relacionada à *Utopia*, de Thomas More[48]. A partir do século XIX[49] e ao longo do século XX[50], essa relação avançou e as missões passaram a ser interpretadas como "utopias realizadas". Isso porque tanto *A Utopia* de More quanto outras obras, como *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella, veiculavam uma relação imediata entre platonismo e utopia. Isso implica presumir que utopia era um gênero literário estabelecido no século XVIII, que representava sociedades ideais potencialmente realizáveis. Esses dois pressupostos merecem ser analisados mais detidamente.

As tópicas associadas a Platão estavam disponíveis tanto para Thomas More, no século XVI, quanto para os eruditos do século XVIII. O que diferia eram os usos que se faziam delas. A sociedade feliz de *A Utopia* era um "não-lugar", "desejável, mas pouco provável", cujo potencial de realização não estava em questão. Como se sabe, *A Utopia* era uma resposta ao *Elogio da Loucura*, de Erasmo, ambas constituindo um elogio à ética humanista[51]. Para entender a circulação e os usos dessas tópicas atribuídas a Platão no século XVIII, propomos controlar o funcionamento delas nos textos setecentistas sobre as missões do Paraguai. De saída, apresenta-se o problema do estatuto de Platão nesse período. Quais eram, então, as figuras de Platão forjadas nesses textos diversos?

1.1.1. As figuras platônicas na tradição

"Platonis opera non cognovit latinitas nostra", dizia Pedro Abelardo no século XII, e, efetivamente, durante toda a Idade Média, Platão será lido de forma indireta através

---

[48] A tradução do título de um desses textos para o inglês, em 1769, já demonstrava a associação entre as missões e a utopia – a *Histoire du Paraguay*, do padre Charlevoix, foi traduzida como *The history of Paraguay... A full and authentic account of the establishments formed there by the jesuits... establishments allowed to have realized the sublime ideas of Fenelon, Sir Thomas More, and Plato*. Ao longo do século XVIII, essa associação continuou sendo feita. Outro exemplo pode ser encontrado no texto polêmico do ex-jesuíta Bernardo Ibañez de Echavarrí, *El Reino Jesuitico*, publicado em 1770.

[49] Cf. SUDRE, Alfred. **Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes**. Paris: Victor Lecou, 1849. p. 466; CHEVALIER, Michel. « Les questions politiques et sociales ». **Revue des Deux Mondes**, t. VI, Paris, 1850, p. 1049. Além da obra de Thomas More, as missões também foram consideradas realizações de outras sociedades imaginárias, como *A Cidade do Sol*, de Thomasso Campanella, por exemplo. Cf. VON KIRCHENHEIM, Arthur. **L'éternelle utopie. Étude du socialisme à travers les âges**. Paris: H. Le Soudier, 1897. p. 119; GOTHEIN, Eberhard. **Der christlich-sociale Staat der Jesuiten in Paraguay**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883.

[50] Cf. LUGON, Clovis. **La république communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)**. Paris: Éditions ouvrières, 1949; ARMANI, Alberto. **Città di Dio e Città del Sole**. Lo Stato Gesuita dei Guarani (1609-1768). Roma: Studium, 1977.

[51] LACROIX, Jean-Yves. **L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne**. Paris: J. Vrin, 2007. p. 20; OLIN, John C. **Erasmus, Utopia, and the Jesuits: Essays On the Outreach of Humanism**. New York: Fordham University Press, 1994.

dos escritos de Cícero, Macróbio, Apuleio e Agostinho. Apenas no século XV haverá um renascimento do platonismo no Ocidente[52]. Platão não havia, evidentemente, desaparecido por completo do cenário europeu. A tradução parcial para o latim do *Timeu* feita por Calcídio[53] no século IV teve uma importante circulação na Europa medieval[54], especialmente a partir do século XII – período de apogeu do principal centro difusor do platonismo medieval, a Escola de Chartres[55]. Os leitores medievais tinham ainda acesso a dois outros diálogos platônicos em versão latina: Ménon e Fédon, ambos traduzidos pelo arquidiácono de Catânia Henrique Aristipo em meados do século XII. No entanto, o alcance dessas traduções deve ser visto com cautela. Além da quantidade limitada de cópias conhecidas dessa obra, nomes como Alberto Magno e Tomás de Aquino parecem não a ter utilizado[56].

Fica evidente que a "presença direta" de Platão na Europa medieval foi limitada sobretudo em comparação com a de Aristóteles – que já contava com o conjunto de sua obra traduzido para o latim antes de 1300. Ainda que a "presença indireta" do filósofo grego fundador da Academia seja tema de discussão[57], é difícil duvidar do domínio de Aristóteles na Idade Média latina. Inclusive, é contra essa presença aristotélica que Petrarca (1304-1374) parece se insurgir, em *Sobre a minha própria ignorância e a de muitos* (1367/68)[58]. A história da composição desse manuscrito é bem conhecida, mas vale a pena ser relembrada. Quando Petrarca, fugindo da Peste que assolava o norte da península itálica, se estabeleceu em Veneza (1862-1867) a filosofia de Aristóteles, especialmente sob a interpretação de Averroes, estava em alta entre os jovens eruditos da Sereníssima. Quatro jovens venezianos conheceram o já idoso Petrarca e indignados com

---

[52] MARCEL, Raymond. **Marsile Ficin (1433-1499)**. Paris : Les belles lettres, 1958.

[53] Não existem muitas informações sobre Calcídio, à exceção daquelas dadas por ele próprio na sua tradução. Alguns relacionam esse personagem ao bispo de Córdoba, Osio, com base em uma epístola dedicatória (Osio suo Calcidius). Esse bispo do século IV teve uma atuação importante na luta contra o arianismo. O comentário que acompanhava a tradução de Calcídio dividia-se em duas partes, uma primeira sobre as obras da Providência e uma segunda sobre a matéria.

[54] Cf. EVANS, G. R. **Philosophy and Theology in the Middle Ages**. London and New York: Routldge, 2001. p. 26; WILLOUGHBY, James. "The Transmission and Circulation of Classical Literature: Libraries and Florilegia". In: COPELAND, Rita (Ed.). **The Oxford History of Classical Reception in English Literature. Volume I (800-1558)**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

[55] CALCIDIO. **Traducción y comentario del Timeo de Platón, Introducción, traducción y notas de Cristóbal Macías Villalobos**. Zaragoza: Pórtico, 2014.

[56] MCEVOY, James. « Présence et absence de Platon au Moyen-Âge ». In : NESCHKE-HENTSCHKE, Ada Babette ; Étienne, Alexandre (Ed.). **Images de Platon et lectures de ses oeuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles**. Louvain, Paris : Peeters, 1997. p. 80-81.

[57] MCEVOY, James. « Présence et absence de Platon au Moyen-Âge ». In : Neschke-Hentschke, Ada Babette ; Étienne, Alexandre (Ed.). **Images de Platon et lectures de ses oeuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles**. Louvain, Paris : Peeters, 1997. p. 82.

[58] PETRARCA. **De sui ipsius et multorum ignorantia. Édition de L.-M. Capelli**. Paris : Classiques Garnier, 2015.

a liberdade usada por ele para falar de Aristóteles, decidiram atacá-lo. Os acusadores demonstraram que todos os elogios recebidos pelo experiente erudito eram falsos e que, no fundo, ele se resumia a um "homem de bem ignorante". Evidentemente, toda sua história, que ela seja verdade ou mentira pouco importa, trata-se de um dispositivo retórico. Vale lembrar que o *Sobre a minha própria ignorância e a de muitos* é uma das quatro invectivas escritas por Petrarca no curso de 20 anos[59]. Como se sabe, a invectiva é um discurso de vitupério cujo objetivo é persuadir da honestidade ou torpeza de algo ou alguém. O mais importante é que nesse exercício retórico, o *auctor* se coloca como réu, acusado injustamente, que se defende com indignação[60]. Mais do que a defesa contra a acusação dos jovens, o que interessa aqui é o ataque contra o aristotelismo vigente e, especialmente, o recurso a Platão.

Platão aparece na *comparatio* com Aristóteles. Segundo Quintiliano, a *comparatio* é um dispositivo de amplificação, muito adequado para um exercício do gênero demonstrativo como a invectiva[61]. A partir do paralelo, o orador pode fazer sobressair determinadas qualidades ou vituperar determinados defeitos. O primeiro ataque de Petrarca é em relação aos louvores recebidos pelos filósofos gregos. Se Aristóteles era elogiado por "muitos", Platão era elogiado pelos "melhores"[62]. Em seguida, trata-se de medir o quanto um e outro se aproximaram da Revelação e, claro, o fundador da Academia vence, mais uma vez, o fundador do Liceu. Mesmo que nenhum dos dois tenham alcançado as verdades reveladas, Platão, a acreditar em Agostinho, por exemplo, teria se aproximado consideravelmente[63]. E, finalmente, a última comparação se dá sobre o número de escritos de um e outro. Aristóteles era reputado como mais sábio por ter

---

[59] As outras três são: *Invectivas contra um médico* (1352/57), *Invectiva contra um homem de alta posição mas de nenhum conhecimento ou virtude* (1355), *Invectiva contra o que detratou a Itália* (1373).

[60] MORGANTI, Bianca Fanelli. **Invective contra medicum de Francesco Petrarca: tradução, ensaio introdutório e notas**. Tese (Doutorado em Teoria e história literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP : [s.n], 2008. p. 13.

[61] « L'amplification qui se fait par comparaison tire sa force & son accroissement de la considération des choses qui sont moins importantes. Car en grossissant ce qui est moindre, il faut nécessairement que ce qui le surpasse se trouve augmenté à proportion ». QUINTILIEN. **De l'Institution de l'orateur**. Paris: Grégoire Dupuis, 1718. p. 527-528.

[62] « Si en revanche on me demande lequel des deux recueille le plus de louanges, j'expliquerai sans hésiter qu'il y a entre eux, à mon avis, la même différence qu'entre deux personnes louées, l'une par les princes et les nobles, l'autre par l'ensemble du peuple. Platon est loué par les plus grands, Aristote par le plus grand nombre ». PETRARQUE. **Sur sa propre ignorance : et celle de beaucoup d'autres**. Paris : Payot & Rivages, 2012.

[63] « Dans le domaine du divin, Platon puis les platoniciens ont atteint un niveau de connaissance plus élevé, quoique ni lui ni Aristote n'aient pu parvenir à leur but. Mais, comme je l'ai dit, Platon s'en est approché davantage, ce sur quoi aucun croyant qui lise les livres des chrétiens et surtout ceux d'Augustin ne peut avoir d'hésitation ». PETRARQUE. **Sur sa propre ignorance : et celle de beaucoup d'autres**. Paris: Payot & Rivages, 2012.

escrito mais e sobre mais assuntos. Petrarca revela, então, que em sua biblioteca ele teria 16 livros de Platão e que ainda existiriam muitos mais. Dessa forma, Platão não estaria em desvantagem em relação ao seu discípulo[64]. A superioridade de Platão sobre Aristóteles é sacramentada mais à frente, quando Petrarca afirma:

> Mais quand on en vient à réfléchir ou à parler sur la religion, c'est-à-dire sur la vérité suprême, la vraie félicité et le salut éternel, je ne suis certes ni cicéronien ni platonicien, mais chrétien, puisque je crois avec certitude que Cicéron lui-même aurait été chrétien, s'il avait pu voir le Christ ou recueillir son enseignement. **Quant à Platon en effet, Augustin lui-même ne doute nullement que, s'il revivait de son temps ou avait de son vivant connu l'avenir, il serait devenu chrétien**, comme, rapporte-a-il, l'ont fait à son époque la plupart des platoniciens, et il y a lieu de croire qu'il fut lui-même de ce nombre[65].

Se Platão tivesse vivido depois de Cristo, ele teria sido cristão. Essa era conclusão a que chegava Petrarca, tão próximo da Revelação teria chegado o filósofo grego. Mas não apenas isso. Anteriormente, ele tinha acusado os defensores de Aristóteles com as seguintes palavras: « Des scribes instruits de la loi, non point mosaïque ou chrétienne, mais bien aristotélicienne »[66]. Os defensores de Aristóteles se reuniam como uma religião à parte, com seus dogmas e crenças. Ao contrário, os que admiravam a filosofia platônica se aproximava da religião cristã. Essa era a maior vitória que Petrarca poderia conceder a Platão e o maior ataque contra Aristóteles e seus defensores. A figura de Platão que sobressai do elogio de Petrarca se assemelha àquela esboçada por Agostinho, a saber um filósofo pagão que teria se aproximado do cristianismo.

Se o conhecimento de Platão era limitado na Europa ocidental, a situação começa a mudar na virada do século XIV para o século XV[67]. Um dos eventos chave nessa mudança foi a chegada na Itália, em 1397, de Manuel Chrysoloras (1355-1415)[68]. Erudito

---

[64] « Ici, je voudrais ouvrir une parenthèse pour réfuter une erreur de mes juges et de leurs semblables, dont l'opinion marche habituellement sur les traces de celle du peuple, et qui objectent avec non moins d'insolence que d'ignorance qu'Aristote a beaucoup écrit. [...] En revanche ils affirment que Platon, qui leur est tout à fait inconnu et odieux, n'a guère écrit qu'un ou deux petits livres. Ils ne diraient pas cela s'ils étaient aussi savants qu'ils me proclament ignorant. Car moi qui ne suis ni cultivé ni Grec, j'ai en ma possession seize livre de Platon ou même d'avantage ». PETRARQUE. **Sur sa propre ignorance : et celle de beaucoup d'autres**. Paris: Payot & Rivages, 2012.

[65] PETRARQUE. **Sur sa propre ignorance : et celle de beaucoup d'autres**. Paris: Payot & Rivages, 2012.

[66] PETRARQUE. **Sur sa propre ignorance : et celle de beaucoup d'autres**. Paris: Payot & Rivages, 2012.

[67] ROLLO, Antonio. Problemi e prospettive della ricerca su Manuele Crisolora. In: MAISANO, Riccardo; ROLLO, Antonio (Org.). **Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente**. Napoli: Instituto Universitario Orientale, 2002.

[68] Apesar da tradição considerar a chegada de Chrysoloras em Florença como o ponto inicial da retomada do interesse pelo helenismo na Europa ocidental, é importante ressaltar que ela faz parte de um processo contínuo de negociação e circulação entre a Europa ocidental e o império bizantino. Cf.

bizantino, versado na cultura clássica, Chrysoloras foi responsável pela gramática do grego mais popular do século XV, por ensinar a língua grega em Florença[69] e por traduzir *A República* de Platão para o latim[70]. Entre os alunos de Chrysoloras encontrava-se Leonardo Bruni.

Nos primeiros anos do século XV, Bruni traduziu uma série de diálogos platônicos: *Fédon*, *Apologia de Sócrates* e *Críton*. Em 1404, durante o seu período de serviço na Cúria romana, ele traduziu o *Górgias* e o dedicou ao Papa João XXIII. Anos depois, já de volta a Florença, Bruni traduz excertos do *Fedro* e do *Banquete*, que ele dedica a Cosimo de Medici. Os elogios que ele faz a Platão são amplamente conhecidos. Em carta a Niccolò de'Niccoli, por exemplo, Bruni dizia que em Platão encontravam-se:

> A urbanidade, a arte do diálogo, a sutileza e inúmeras sentenças divinas reunidas para o deleite do auditório. A sua eloquência é de uma facilidade extrema, repleta dessa maravilha que os gregos chamavam de cháris. Não há transpiração nem violência. As coisas são ditas por alguém que domina as palavras e suas leis[71].

Apesar desses elogios à eloquência platônica, a ênfase na defesa de Platão recai sempre sobre a sua conformidade com a fé cristã:

> Algumas pessoas vão se surpreender por eu oferecer ao princípe dos cristãos e supremo pontífice da fé ortodoxa, um livro escrito por um filósofo pagão, ainda que seja o mais excelente de todos. Todavia, quando eles estudarem o livro em si, eles deixarão tal surpresa. Platão tem a qualidade, embora ela apareça ainda mais claramente em outras obras, ele tem a qualidade em todas as suas obras de escrever e crer em coisas que se acordam com nossa fé[72].

Mesmo que a conformidade com os dogmas do cristianismo ainda seja a figura proeminente de Platão entre os eruditos europeus, o aceno que Bruni faz à eloquência platônica é digno de nota. Chama atenção especialmente o uso do termo *charis* (graça) no seu comentário. O termo pode ser encontrado com uso similar na *Odisseia* de Homero. Ao ser insultado por um feácio, Ulisses responde que seu adversário não tem graça

---

CONSTANTINIDOU, Natasha; LAMERS, Han. **Receptions of Hellenism in Early Modern Europe: 15th-17th Centuries**. Leiden: Brill, 2019. p. 1.

[69] BOTLEY, Paul. **Learning Greek in Western Europe, 1396-1529**. Philadelphia: American Philosophical Society, 2010. p. 7-8.

[70] BOTTONI, Diego. "I Decembrio e la traduzione della Repubblica di Platone: dalle correzioni dell'autografo di Uberto alle integrazioni greche di Pier Candido". In: AVESANI, Rino; FERRARI, Mirella; FOFFANO, Tino et. all. **Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich**. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1984.

[71] LEONARDO BRUNI apud MONNIER, Philippe. **Le quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XVe siècle italien**. Tomes second. Paris: Perrin et cie, 1901. p. 80.

[72] LEONARDO BRUNI apud FIELD, Arthur. **The Intellectual Struggle for Florence: Humanists and the Beginnings of the Medici Regime, 1420-1440**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 160.

(*charis*) em seu discurso – na tradução portuguesa: um "discurso insosso"[73]. Ele era o oposto do poeta feácio cego Demódoco, que demonstrava *charis* com suas descrições vívidas. Esse termo pode ser associado ao prazer sexual, mas no que se refere à eloquência ele pode ser lido como deleite[74]. Assim, para Bruni, os diálogos de Platão eram tão agradáveis como as descrições de Demódoco.

Entre os anos 1438 e 1439, muitos eruditos bizantinos estiveram em Florença para o Concílio que se reuniria ali e que abordaria a reconciliação entre as igrejas do Oriente e do Ocidente. Nesse contexto intelectual efervescente, Gemisto Pletão, um dos legados de Constantinopla, proferiu uma série de discursos comparando as filosofias de Platão e Aristóteles, que dará origem a um pequeno tratado em grego[75]. Defensor do platonismo, seu tratado era mais uma crítica a Aristóteles e, sobretudo ao domínio do aristotelismo no meio eclesiástico, do que uma comparação efetiva entre ambos os filósofos[76]. Alguns anos depois, Genádio II, teólogo bizantino que também participou do Concílio de Florença, respondeu a Pletão[77]. Para ele, defender Aristóteles era muito mais do que participar de uma disputa erudita, era defender a própria fé cristã[78].

Se até então a controvérsia se dava apenas em grego, não demorou muito para que ela começasse a ser debatida em latim. Em 1458, o ex-secretário do Papa Nicolau V, Jorge de Trebizonda (1395-1472), escreveu sua comparação entre os dois filósofos gregos. Ardente defensor de Aristóteles, Trebizonda defendia que o platonismo levaria à ruína do cristianismo, assim como ele teria levado o império romano à decadência. E que era preciso ter cuidado com as "palavras sedutoras" de Platão, que já haviam ganhado o

---

[73] "E tu pareces / Doudo varrido a proferir dislates. / Nem tudo Jove dá; beleza nega, / Ou loqüela, ou juízo: um não formoso / Com suave eloqüência orna o semblante, / E olhado com prazer, modesto e firme, / No parlamento se insinua e reina, / E na rua e na praça um deus o aclamam; / Outro, gentil como íncolas celestes, / Insulso é no exprimir-se. Tu, mancebo, / Nobre és de aspecto, mas no tino falhas; / Com teu parlar minha alma exacerbaste". HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: EdUSP, 2000.

[74] ALBRIGHT, Christine Loren. **Pandora's Poetics: Ekphrasis in the Ancient Epic**. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Graduate Faculty of The University of Georgia. Athens, Georgia, 2009. p. 70.

[75] Em sua forma latinizada, o tratado intitulava-se *De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia* (1439). Restam ao menos trinta cópias desse manuscrito. Uma lista não exaustiva pode ser encontrada em: https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/oedatac53a613095aaa5bd66e22387dad93878988ff829. Acesso em 02/05/2022.

[76] GEANAKOPLOS, Deno John. **Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

[77] Em sua forma latinizada, o tratado intitulava-se *Tractatus adversus Gemistum Plethonem pro Aristotelis defensione* (1444). Restam ao menos 5 cópias manuscritas dessa obra. Uma lista não exaustiva pode ser encontrada em: https://iiif.biblissima.fr/collections/search?q=%22Tractatus+adversus+Gemistum+Plethonem+pro+Aristotelis+defensione%22. Acesso em 02/05/2022.

[78] NOVOTNY, František. **The Posthumous Life of Plato**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977. p. 339.

"oriente cismático"[79]. Os ataques de Trebizonda foram respondidos pelo Cardeal Bessarion (1403-1472) no tratado *In calumniatorem Platonis* (1469)[80]. Bessarion, como seus predecessores, se esforçava para demonstrar a compatibilidade entre os ensinamentos platônicos e a fé cristã. Mas ele também enfatizava a dependência que os escritos de Aristóteles tinham em relação a Platão. Para Bessarion, Aristóteles era um excelente "comentador" do seu mestre[81].

À parte a disputa dos eruditos, um personagem foi central para a recuperação de Platão no Ocidente: Cosme de Médici. De acordo com a tradição, esse importante banqueiro italiano teria se encantado pela filosofia platônica após ouvir os discursos de Pletão durante os anos do Concílio de Florença. Desejoso de restaurar em sua própria cidade a Academia fundada por Platão, Cosme de Médici teria recrutado Marsílio Ficino (1433-1499), o jovem filho do seu médico, para traduzir os escritos do filósofo grego[82]. A tradução latina das obras de Platão começou a ser feita em 1463, mas só foi impressa em 1484. De todo modo, Ficino conta que lera trechos dos diálogos platônicos para Cosme de Médici no seu leito de morte em 1464. Fato é que a Academia desejada pelo senhor de Florença foi criada. Ela não era uma organização oficial, com uma sede e estatutos a serem respeitados. Tratava-se da reunião de diversos eruditos que, protegidos sob Platão, desafiavam o "princípio de autoridade e o dogma"[83]. E o protagonista dessa tertúlia era, sem dúvida, Ficino[84].

O prefácio da tradução latina dos diálogos de Platão era o opúsculo *Vita Platonis*, no qual Ficino retraçava a vida do filósofo grego a partir sobretudo da obra *Vidas e*

---

[79] HANKINS, James. **Plato in the Italian Renaissance. Volume 1**. Leiden: Brill, 1990. p. 209.

[80] Adversus Georgium Trapezuntium, calumniatorem Platonis, defensionum opus. Restam ao menos 8 cópias manuscritas dessa obra. Uma lista não exaustiva pode ser encontrada em: https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/oedataa03f293b2eed62f965f942b05b1f62c53cde5171. Acesso em 02/05/2022.

[81] MALONE-LEE, Michael. "Cardinal Bessarion and the Introduction of Plato to the Latin West". In: HARRISON, Stephen; ABBAMONTE, Giancarlo (Ed.). **Making and Rethinking the Renaissance: Between Greek and Latin in 15th-16th Century Europe**. Berlin; Boston: de Gruyter, 2019. p. 115-116.

[82] MONNIER, Philippe. **Le quattrocento : essai sur l'histoire littéraire du XVe siècle italien. Tome second**. Paris: Perrin, 1901. DELLA TORRE, Arnaldo. **Storia dell'Accademia Platonica di Firenze**. Firenze: Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori in Firenze, 1902. Para uma visão mais crítica da tradição : HANKINS, James. "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'". **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, London, n. 53, 1990.

[83] BÉRESNIAK, Daniel. **Les premiers Médicis et l'académie platonicienne de Florence**. Paris: Detrad, 1984. p. 10.

[84] Ainda que James Hankins tenha colocado em questão a existência de uma academia platônica em Florença, outros especialistas continuam a usar o termo. Cf. FIELD, Arthur. "The Platonic Academy of Florence". In: ALLEN, Michael J. B.; REES, Valery (Ed.). **Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy**. Leiden: Brill, 2002.

Doutrinas dos Filósofos Ilustres, de Diógenes Laércio[85]. Ficino começa com o famoso lugar-comum da origem divina de Platão, que seria descendente de Netuno e aparentado a Solon. Evidemente, isso visava enfatizar a eloquência de Platão. Coluccio Salutati, em seu *De laboris Herculis* (1381-1391), explicava que Netuno era o patrono da eloquência, porque a eloquência depende da voz e não existe voz sem umidade[86]. O acento na eloquência platônica fica ainda mais evidente na análise que Ficino reproduz do mapa astral de Platão:

> In my book *On Love,* I described the position of the planets at Plato's birth, as I heard of them in my youth. But now I shall draw your attention to their position as described by Julius Firmicus, the astronomer, whose opinion on this matter I consider to be more correct. [...] Julius Firmicus claims that such a nativity signifies **a man who has the power of wonderful eloquence** and approaches all the secrets of the Godhead with divine genius[87].

Em seguida, Ficino retoma o que Aristóteles costumava dizer sobre o "estilo de Platão": um estilo entre a prosa e a poesia, grandioso e repleto de doçura. Para amplificar a tração que a eloquência platônica exercia, Ficino relata uma anedota que não se encontra na tradição de *Vitae Platonum*:

> When on his return from Sicily, Plato arrived at that most magnificent assembly of the Olympic Games, which seemed like a gathering of the whole world, he was received with such joyful greetings from all it was as though a god had been sent from heaven to mortal men. You would have seen the games deserted, the athletic contests abandoned, the boxers left to themselves; and what is more remarkable, people who had come such long journeys over land and sea to feast their eyes, ears and minds on the Olympic games, forgetful now of all pleasure, were coming to Plato and gazing upon him. In Plato, as in a most delightful hospice, they found their rest[88].

Platão, como era o caso em tantas outras vidas de santos, não aceitou riquezas nem poder[89]. Para Ficino, essa era a prova de que o fundador da Academia vivia o que

---

[85] Esse opúsculo de Ficino fazia parte originalmente do seu comentário ao Filebo, escrito entre 1469 e 1474. Mas a versão final só apareceu em 1477 juntamente com a tradução latina dos diálogos platônicos. Cf. FICINO. **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 89.

[86] COLLUCIO SALUTATI. "On the Labors of Hercules". In: GARBER, Marjorie; VICKERS, Nancy J. (Ed.). **The Medusa Reader**. New York and London: Routledge, 2003. p. 55.

[87] FICINO. On the life of Plato. In: _____. **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 32-33.

[88] FICINO. On the life of Plato. In: _____. **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 39.

[89] "For when, both by a hereditary right and the support of the citizens, he would have been a leader in the state, he totally rejected all public honour. When by inheritance from his father he became very rich, he

ensinava, isto é, que apenas o eterno é verdadeiro e que o passageiro só aparenta ser[90]. A modéstia de Platão o fez pressentir a vinda do Cristo, em termos muito parecidos com os usados por João Batista:

> Plato was endowed with such modesty that, although he had won himself marvellous authority above others, even so, when he was asked by someone for how long his precepts should be obeyed, he replied, 'Until someone holier appear on earth to uncover the fountain of truth for all; whom in the end all will follow'. He added that he had discovered nothing by his own light but much by divine light[91].

E, claro, como seus predecessores, Ficino mostrava a conformidade entre platonismo e cristianismo:

> Augustine, in his book Against the Academics, says, 'The authority of Christ must be put before everything.' However, if there is something to be done requiring the use of reason, he says he finds himself with the Platonists, for this is not contrary to the sacred Christian writings. Dyonisius the Areopagite pointed out the same; later Eusebius and Cyril explained it more fully[92].

Além da tradução latina dos diálogos, toda a obra de Ficino será fundamental para recuperação de Platão no ocidente. Assim, esse repertório das figuras platônicas no renascimento estaria incompleto sem o seu aporte.

Além da tradução de Ficino, os letrados europeus contavam também com a tradução elaborada por Jean de Serres no século XVI. Nascido em 1540, Serrer estudou na Academia de Lausanne entre 1557 e 1559. Em seguida, ele foi estudar teologia em Genebra na Academia de Calvino. A sua primeira obra de envergadura foi o *Commentariorum de statu Religionis et reipublicae in Regno Galiae* (1572), sobre as guerras de religião na França. Em 1573, Serres volta para Lausanne e assume um posto na Academia onde ele havia estudado. É nesse período que ele compõe sua tradução da obra de Platão. A tradução latina e os comentários dos diálogos platônicos de Serres foram publicados em 1578, em Genebra, juntamente com o texto em grego preparado por Henri

---

showered all on his brothers, except for a small suburban estate, called Academia". FICINO. On the life of Plato. In:_____. **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 44.

[90] "Every day he used to repeat, 'The eternal alone is true, the temporal only seems to be'. [...] And he put into practice what he taught". **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 44.

[91] **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 45-46.

[92] **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981. p. 45.

Estienne. Tornando-se conhecido no meio letrado, Serres será convidado a reformar o colégio de Nimes, projeto que ele realizará entre os anos de 1579 e 1589. Ele morre em 1598, após dedicar os últimos anos da sua vida à reconciliação entre católicos e protestantes.

O Platão forjado por Jean de Serres é um pensador da política, inclusive no prefácio da sua tradução ele qualifica o filósofo grego como o filósofo "mais político" de todos[93]. Todavia não era tarefa fácil penetrar na doutrina platônica, seja porque a obra não apresentava uma ordem aparente seja porque a forma dialógica tornava os propósitos de Platão obscuros. Serres, então, se propõe a ajudar o leitor, dividindo a obra platônica em seis grupos que evidenciavam a estrutura da filosofia de Platão. Mas a obscuridade do filósofo grego não é resolvida.

1.1.2. Claude Fleury: a obscuridade platônica reconsiderada

Em 1670, Claude Fleury, preceptor do Duque de Borgonha, pronunciou um discurso sobre Platão diante da Academia privada de Guillaume de Lamoignon[94]. A Academia Lamoignon foi criada em 1667 e reunia nomes ligados ao círculo de Bossuet[95]. O discurso começava com uma constatação curiosa: "a reputação de Platão tem algo de bizarro", dizia Fleury. Por um lado, muitas pessoas afirmavam que Platão era "divino" ou que ele tinha um "espírito sublime". Por outro, quando elas expressavam suas "opiniões verdadeiras", elas demonstravam "pouca estima" pelo filósofo grego[96]. Entre as críticas mais comuns, Fleury indicava:

---

[93] NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. « Interprétation de Platon et débat politique dans la France du XVIème siècle. Jean de Serres, 1540-1598 ». In : NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (Ed.). **Images de Platon et lectures de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles**. Louvain, Paris : Peeters Publishers, 1997. p. 192.

[94] Fabrice Preyat identificou a admiração que os participantes da Academia Lamoignon nutriam por Platão. Em sua opinião, essa admiração se referia especialmente à associação que a filosofia platônica entretia entre "teoria" e "prática": L'activité philosophique n'était pas non plus définie de manière stable chez Mlle de Scudéry ou le président de Lamoignon. [...] Fervents admirateurs de Platon, les associés de Bossuet lisaient dans le terme "d'académie", à la fois une identification au lieu où le philosophe grec enseignait (scola platonis) et une métonymie désignant la doctrine proprement dite, la conjonction platonicienne d'un savor théorique et d'une philosophie pratique (disciplina platonis). PREYAT, Fabrice. **Le Petit concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV**. Berlim: Lit Verlag, 2007. p. 64

[95] Sobre o chamado "pequeno círculo" de Bossuet e sua relação com a Academia Lamoignon. Cf. CUCHE, François-Xavier. **Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon**. Paris: Édition du Cerf, 1991. CUCHE, François-Xavier. **L'Absolu et le monde. Études sur les écrits du Petit Concile. Bossuet, La Bruyère, Fénelon et leurs amis**. Paris: Honoré Champion, 2017.

[96] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. p. 181.

> On l'accuse de n'être point réglé, de voler si haut, qu'on ne le peut suivre, d'être presque toujours dans les allégories & dans les mystères. On dit qu'il est plein de belles choses, mais qu'elles ne sont point arrangées; qu'il n'instruit point avec méthode, qu'il n'en reste rien après l'avoir lu; qu'il est agréable à la vérité, mais qu'il n'est pas solide. En un mot, on en parle comme d'un Auteur de très-peu d'utilité[97].

Platão era visto por muitos como um "autor pouco útil" e, por isso, não era surpreendente que poucas pessoas o lessem[98]. François de La Mothe Le Vayer, alguns anos antes, emitia opinião semelhante a Fleury. Em *De la lecture de Platon et de son éloquence*, de 1643, dizia que muitos não gostavam dos diálogos de Platão, desprezavam suas obras e sua eloquência[99] e afirmavam que não havia nada de mais "entediante" do que a leitura do filósofo grego[100]. Já La Fontaine, em 1685, dizia que muitos viam como um filósofo cheio de sofismas e o acusavam de não apresentar nada de concreto[101]. Richard Simon, em uma carta de 1682, concluía que os escritos de Platão eram repletos de um "palavrório pomposo", que alguns "confundiam com o estilo sublime"[102].

Evidentemente, o lugar-comum da obscuridade filosófica não era novo. A *obscuritas* servia a muitos propósitos e, por vezes, era vista como uma qualidade. Primeiro, ela evitava que o vulgo tivesse acesso à sabedoria[103]. Segundo, ela servia a fins educativos[104]. A tópica da obscuridade filosófica tinha outra característica que nos interessa particularmente: o prazer. Para Cláudio Galeno, filósofo do século II: "era evidente que obras obscuras eram inúteis, porém não poucas pessoas se deliciavam mais

---

[97] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. p. 181.
[98] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. p. 181.
[99] LE VAYER, François de La Mothe. **Opuscules ou petits traictez**. Paris: Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643. p. 1-2
[100] LE VAYER, François de La Mothe. **Opuscules ou petits traictez**. Paris: Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643. p. 40.
[101] MAUCROIX, François de ; LA FONTAINE, Jean. **Ouvrages de prose et de poësie**. Paris: Claude Barbin, 1685. n.p.
[102] SIMON, Richard. **Lettres choisies de M. Simon**. Amsterdã: Pierre Mortier, 1730.
[103] De acordo com Simplício da Silícia, filósofo do século VI: "os antigos não queriam que o vulgo se apropriasse de sua sabedoria, por isso eles a disfarçaram. [...] A sua obscuridade não se devia a uma ignorância da língua: algumas obras mostravam que eles poderiam ser claros quando desejavam". SIMPLÍCIO DA SILÍCIA apud BARNES, Jonathan. "Metacommentary". In: BARNES, Jonathan. **Method and metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 197
[104] Segundo Amônio de Hérmias, filósofo do final do século V: "Aristóteles se servia da obscuridade como um véu para sua filosofia, afim de que os leitores virtuosos fossem incitados a ter mais ardor e que os leitores levianos e frívolos fossem afastados". AMÔNIO DE HÉRMIAS apud HUGONNARD-ROCHE, Henri. «Comme la cigogne au désert: un prologue de Sergius de Reš'aynā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque». In: LIBERA, A.; ELAMRANI-JAMAL, A.; GALONNIER, A. (Eds.). **Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet**. Paris: J. Vrin, 1997. p. 92.

nos textos obscuros do que nos claros"[105]. Todavia, sabe-se o quanto a obscuridade era criticada no século XVII, seja pelos cartesianos, seja pelos adeptos de Port-Royal[106]. Ora, no elogio que dirige a Platão, Fleury se esforça para retomar uma visão positiva da obscuridade e aplicá-la a figura que ele forjava de Platão. Nesse sentido, o filósofo grego seria útil para a educação e prazeroso.

Além da obscuridade, Fleury elencava outras duas causas para esse desdém a Platão. Em primeiro lugar, a imagem negativa de que os filósofos gozavam. Muitos imaginavam os filósofos como apegados a "opiniões excêntricas" e que "fugiam do convívio dos outros". Essa compreensão equivocada do que era um filósofo causava animosidade contra todos que levavam esse título[107]. Essa figura do filósofo evocada por Fleury também aparece em um pequeno tratado sobre os "diferentes caracteres de pessoas do século", publicado em 1696. Nele, Morvan de Bellegarde associa o filósofo a alguém pedante e desagradável, que não sabe aproveitar a alegria e os prazeres[108]. É possível dizer que o Platão que sai da pena de Fleury é o exato oposto desse tipo pintado por Morvan de Bellegarde. No "pequeno retrato" que propunha, o filósofo grego aparecia com os traços do melhor erudito:

> Son esprit, outre les qualités que l'on lui accorde d'ordinaire, d'avoir eu l'imagination belle, l'invention, le tour délicat, l'élévation, la grandeur de génie, avoit encore la solidité, le jugement, le bon sens, & il me paroit avoir plus excellé en ces dernières qualités. Ses moeurs étoient nobles, honnêtes, douces, modestes; & on peut dire, qu'il approchoit de l'humilité. [...] Platon vécut toujours dans le grand monde: il fut chéri des princes, particulièrement des Rois de Syracuse, & il y eut quelque république qui le pria de lui donner des lois, & à qui il en donna. II se retira, par sagesse, des affaires publiques de son pays, où il eût pu avoir très-grande part: voyant qu'il ne pouvoit pas faire le bien qu'il souhaitoit[109].

Nitidamente, a figura de Platão que Fleury quer elaborar é a de um filósofo de modos refinados e eloquência excelente.

---

[105] GALENO apud BARNES, Jonathan. "Metacommentary". In: BARNES, Jonathan. **Method and metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 197

[106] Cf. DENIS, Delphine. « Approches de l'obscurité au siècle classique ». In: DENIS, Delphine (Dir.). **L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien régime**. Louvain-la-Neuve: Bruylant Academia, 2007, p. 23-38.

[107] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. p. 182

[108] MORVAN DE BELLEGARDE, Jean-Baptiste. **Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter**. Paris: Jean Guignard, 1697. p. 396

[109] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. pp. 185-186.

Em segundo lugar, Fleury ataca a leitura indireta que era feita de Platão. Muitos nem sequer liam o filósofo grego antes de criticá-lo e os que liam usavam traduções e comentários, dizia ele. Poucos eram aqueles que enfrentavam o texto original[110]. Duas traduções eram usadas normalmente: a de Marsílio Ficino e a de Jean de Serres. Fleury julgava o primeiro solitário, abstrato e especulativo. Os comentários de Ficino faziam muito alarde da "pretensa teologia" e da teoria das ideias de Platão[111]. Mas a tradução deSerres era mais perigosa, na visão de Fleury, porque reduzia Platão à escolástica.

> En quoi j'estime de Serres plus dangereux, c'est dans sa méthode. Car ayant cru que Platon manquoit d'ordre, ou du moins que son ordre n'étoit pas assez intelligible aux lecteurs: il a tout réduit en méthode scholastique, c'est à dire, qu'il a déshabillé & décharné sa doctrine, pour la montrer en l'état ou Platon n'avoit pas voulu la faire paroître, & pour découvrir ce qu'il avoit caché avec tant de soin, afin de rendre ses Ouvrages plus naturels & plus agréables[112].

Em resumo, Fleury acusava Serres de não ter levado em consideração o *integumentum*, a "veste" que esconde, procedimento usado também por Boécio eVirgílio para esconderem-se sob o véu da fábula[113]. O problema para Fleury era que os comentários ajudavam a entender mais o "gênio" do comentarista, que despe o discurso de suas vestes, do que o do próprio autor comentado[114].

Por sua vez, La Mothe Le Vayer, afirmava que muitos não conheciam todas as "belezas e delicadezas" da língua de Platão e, por isso, julgavam equivocadamente a qualidade da eloquência do filósofo grego[115]. Afinal, as traduções eram como o vinho que perdia seus melhores aromas ao passar de um recipiente para outro[116]. Ele adicionava ainda outra causa para o desdém de Platão: a simples "aversão ao diálogo". Muitas pessoas achavam que o registro de falas puras era uma péssima maneira de escrita e por

---

[110] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. pp. 182-183.
[111] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. p. 183.
[112] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. p. 184.
[113] Cf. BOUCHARD, Mawy. **Avant le roman : l'allégorie et l'émergence de la narration française au 16ème siècle**. Amsterdam : Rodopi, 2006. p. 129. JEAUNEAU, Edouard. « L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches ». **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, vol. 24, 1957, pp. 35-100.
[114] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780. pp. 182-183.
[115] LE VAYER, François de La Mothe. **Opuscules ou petits traictez**. Paris: Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643. pp. 11-12.
[116] LE VAYER, François de La Mothe. **Opuscules ou petits traictez**. Paris: Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643. pp. 18-19.

esse motivo condenavam Platão, que escreveu boa parte da sua obra dessa maneira[117]. O problema de La Mothe La Vayer não era com o desnude da eloquência platônica, mas com a tradução. Assim, percebe-se que Fleury, ao atacar a tradução de Serres, está defendendo sua posição. No lugar de uma eloquência despida, ele propunha uma eloquência obscura, porém, útil e prazerosa.

Para reverter aquela reputação bizarra, Fleury propunha reconsiderar a pessoa, a doutrina e os escritos de Platão. Apesar desse esquema escolástico, Fleury não tem qualquer pretensão de apresentar exaustivamente cada uma dessas partes. Imediatamente, ele se exime de percorrer a vida de Platão, que, em suas palavras, já sido feita por Marsílio e Diogenes. A ironia desse esquema escolástico se confirma se observamos a atenção que Fleury dedica à moral e à eloquência platônicas, em detrimento da metafísica e da física.

A obscuridade de Platão, tomada em chave positiva por Fleury, fará ressaltar outras qualidades suas, como o desinteresse moral. Em contrapartida, a obscuridade platônica tomada em chave negativa, por exemplo, pelo jesuíta René Rapin, resultará em uma crítica à toda doutrina do filósofo grego.

Para reverter a reputação negativa da obscuridade platônica, Fleury propunha reconsiderar a pessoa, a doutrina e os escritos de Platão, voltando enfim a sua atenção à moral e à eloquência platônicas, em detrimento da metafísica e da física.

Inegavelmente, a parte da doutrina platônica que mais encantava Fleury era a moral. Para ele, não havia nada de mais puro em termos de desinteresse, de desprezo pelas riquezas, de amor pelos homens e pelo bem público. Assim como não havia nada de mais nobre no que se referia ao "amor do verdadeiro prazer" e da "soberana beleza"[118]. Quer seja em *A República*, *As Leis* ou *Górgias*, Platão sempre recomendava a frugalidade, a vida simples e regrada, bem como a severidade de costumes e a modéstia. Esses eram os fundamentos de uma moral excelente. Mesmo assim, a moral de Platão nem se comparava com a do Evangelho, Fleury se precavia. Afinal de contas, Platão tinha defendido princípios morais equivocados, que só poderiam ser explicados devido aos maus costumes dos povos antigos[119]. O Padre Rapin, como era conhecido, já não era tão entusiasta da moral platônica. Para ele, Aristóteles também suplantava seu mestre nesse

---

[117] LE VAYER, François de La Mothe. **Opuscules ou petits traictez**. Paris: Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643. pp. 2-3.
[118] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes : Pierre Beaume, 1780. p. 189.
[119] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes : Pierre Beaume, 1780. p. 191.

quesito. A moral aristotélica era mais simples, isso era verdade, mas ela era também mais sólida e mais exequível[120]. Nesse sentido, Platão propunha a felicidade perfeita a partir da contemplação do Soberano Bem. Mas essa contemplação não era possível enquanto corpo e espírito estivessem unidos. Em contrapartida, a moral aristotélica não propunha outra felicidade além da civil, sendo por isso mais humana, e mais convincente. Esse seria o problema de Platão, concluía Rapin: ele supunha coisas sem prová-las, "mais interessado em agradar do que em convencer"[121]. Fleury louvava ainda a eloquência de Platão, considerando que que ele tinha atingido o "último nível" dessa arte, uma vez que buscava "todos os meios para ser verdadeiramente agradável e se fazer ouvido". Esse seria o método que Platão utilizava nas suas obras, notadamente em *A República*. Nesse diálogo, Sócrates propunha um Estado perfeito, mas não como modelo a ser realizado. A proposta não era assim "simples e descoberta". Sob essa proposta, que tinha por objetivo agradar e dispor os leitores, ele examinava os fundamentos da moral[122]. O padre Rapin reagia. Para ele, Platão não pensava em outra coisa que não fosse "falar bem", enquanto Aristóteles queria "pensar bem". O método aristotélico cruzava assuntos, buscava princípios e desses princípios tirava consequências infalíveis. O método platônico, por sua vez, "era muito livre, embelezava demais o discurso e dava muita importância ao prazer". Aristóteles sempre chamava as coisas pelos seus nomes, enquanto Platão sempre utilizava metáforas e imagens. Enfim, o padre Rapin concluía, o método platônico conduzia ao erro mais facilmente porque "ele seduzia pela maneira agradável de instruir"[123].

O argumento da filosofia platônica conduzir ao erro era recorrente. Fleury reconhece que os Pais da Igreja tinham encarado Platão com desconfiança. São Crisóstomo, por exemplo, dizia que ele era extravagante e que o demônio tinha inspirado seus escritos. Mas Fleury amenizava. São Crisóstomo não tinha atacado os argumentos de Platão. A questão central para ele era comprovar que a filosofia não poderia tornar os homens felizes e que ela não teria mais do que fantasias em comparação com o Cristianismo. Ora, esse raciocínio atacava a filosofia, mas também a ciência, a eloquência, em suma, o saber. Platão representaria para São Crisóstomo a maior excelência do saber

[120] RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725. p. 342.
[121] RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725. p. 346.
[122] RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725. p. 198.
[123] RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725. p. 313.

humano em oposição ao saber divino, por isso ele era atacado, diz Fleury[124]. Se as palavras dos Pais da Igreja fossem tomadas ao pé da letra, todos os autores profanos seriam condenados. Assim, a conclusão a que Fleury chegava era a de que os Pais da Igreja queriam prevenir fortemente os primeiros cristãos contra a possibilidade de o saber humano ser a fonte da felicidade. Para tanto, teriam escolhido Platão como alvo.

Apesar das críticas dos Pais da Igreja, Fleury considerava Platão "muito útil". A questão central era sua eloquência, porque os diálogos platônicos contribuíam para a educação dos homens e veiculavam uma moral excelente, que afastava os erros vulgares, e uma política que se concentrava na felicidade dos súditos[125]. No oposto, o Padre Rapin, ainda que reconhecesse a utilidade de Platão, considerava a moral e a lógica platônicas "não apenas menos sólidas que as de Aristóteles como também Aristóteles levou uma e outra a um grau de perfeição ao qual nada mais poderia ser acrescentado"[126]. A utilidade de Platão, para Rapin, se resumia, assim, à aquisição de uma "fertilidade da imaginação" e de uma "beleza do espírito", ou seja, à eloquência[127].

Nesse embate entre duas figuras opostas de Platão, vê-se que, por um lado, sua filosofia é tida por obscura, com proposições infundadas e que conduzem ao erro; e, por or outro lado, a positivação da obscuridade platônica a transforma em vantagem por relacioná-la à instrução e ao prazer[128].

Para além da questão da eloquência, as disputas em torno de de Platão se concentravam sobre a moral, notadamente na questão do desprezo aos bens materiais e aos prazeres terrenos. Ele ensinava que a verdadeira felicidade só poderia ser alcançada pela contemplação do Supremo Bem que, por sua vez, só seria possível através de uma vida virtuosa. Ora, a moral era a base da sua política, pois um reino bem governado favorecia, segundo ele, o exercício da virtude e se concentrava na felicidade dos súditos.

Essas questões reverberaram nas obras de outros protegidos de Lamoignon, nomeadamente André Dacier, responsável por uma importante tradução dos diálogos platônicos, e François Fénelon, o famoso arcebispo de Cambrai. Dacier era uma figura

---

[124] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes : Pierre Beaume, 1780. pp. 199-200.
[125] FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes : Pierre Beaume, 1780. pp. 199-200. p. 205.
[126] RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725. p. 361.
[127] RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725. pp. 362-363.
[128] Ainda no século XVIII, Richard Simon capturou essa tensão de uma maneira precisa: "alguns tinham interesse em introduzir Platão nas escolas públicas, mas esse interesse não se concretizou, porque Aristóteles tem fortes raízes nas escolas e mesmo entre os teólogos. Diga-me, eu lhe peço, o que aconteceria com os escritos de São Tomás se baníssimos Aristóteles e seus comentadores das escolas?" SIMON, Richard. **Lettres choisies de M. Simon**. Amsterdan : Pierre Mortier, 1730. p. 86.

importante nos círculos letrados do final do século XVII. Ele e sua esposa Anne Dacier, foram responsáveis por diversas traduções de autores antigos e participaram das principais querelas eruditas do período. A tradução dos diálogos platônicos de Dacier foi, por exemplo, comentada por Voltaire e por Madame du Châtelet fornecem uma prova efetiva de sua larga circulação[129]. A tradução de Dacier, pelo que será visto a seguir, consolidou a figura de Platão forjada por Fleury e iniciou um vínculo sólido, que será confirmado posteriormente, entre a obra de Platão e a de Fénelon.

1.1.3. André Dacier: Platão, o mais sedutor dos filósofos

André Dacier, na sua tradução das obras de Platão, se refere a Claude Fleury como um erudito que conhecia Platão "perfeitamente"[130]. Esse reconhecimento vai além da simples deferência entre eruditos de um mesmo círculo social. Dacier concorda com o julgamento de Fleury sobre Platão em muitos pontos, chegando até mesmo a citar trechos inteiros do *Discours sur Platon*[131]. Dacier e Fleury frequentavam os mesmos círculos letrados, desde a Academia Lamoignon até a *Académie Française*[132]. A tradução de Dacier foi um primeiro passo rumo à consagração da interpretação de Platão veiculada pelo pequeno círculo de Bossuet e apresentada no discurso de Fleury.

Como dito, no discurso que antecede as traduções dos diálogos, Dacier desenvolve muitos pontos elencados por Fleury. No que se refere particularmente à doutrina platônica, a moral também é a parte para a qual Dacier mais se dedica, como vimos ser o caso em Fleury. Para Dacier, Platão prescrevia uma vida de acordo com a natureza, isto é, uma vida modesta dedicada à satisfação das necessidades básicas. Fleury dizia algo semelhante, para ele, a "excelente moral" platônica se baseava na frugalidade e na modéstia. Fleury avançava ainda que a moral platônica ensinava o "amor do verdadeiro prazer" e da "soberana beleza". Dacier vai detalhar essa afirmação:

> Les Platoniciens font consister la perfection de la Morale, à vivre conformement à la Nature, c'est-à-dire à la volonté de Dieu seul auteur du souverain bien, & ils enseignent que le but de tous nos desirs est d'obtenir de luy les biens necessaires pour l'ame, pour

[129] DAGEN, Jean. Voltaire lecteur de Platon. **Revue Voltaire**, 7, 2007, p. 205-221.
[130] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 210.
[131] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. pp. 220-221.
[132] ITTI, Eliane. « Tanneguy Le Fèvre et les époux Dacier entre mécénat privé et mécénat royal ». **Littératures classiques**, 2010, v. 72, n. 2, pp. 21-47.

> le corps, & pour la vie. Ainsi ils partagent les biens en biens divins & en biens humains[133].

Os bens divinos seriam todos aqueles que permitissem a alma conhecer, amar e abraçar o que é bom e belo. Já os bens humanos seriam todos aqueles relacionados ao corpo e à vida, isto é, a saúde, a beleza, os amigos e as riquezas. Segundo Dacier, Platão ensinava o desinteresse e o desprezo pelos bens humanos como caminhos para o retorno ao estado da natureza e, assim, para a felicidade. O surpreendente era que o estado da natureza garantia ambos aos homens. Sem buscar os bens humanos, os homens os alcançariam porque eles eram subordinados aos bens divinos. Ao alcançar estes, os homens receberiam aqueles[134]. O desinteresse, então, consistiria no amor do bom, que é o verdadeiro prazer, e do belo. Essa "moral do desinteresse" seria o caminho para a felicidade:

> Platon insinuë par tout le désinteressement & le mépris des richesses, & il enseigne que tout l'or du monde ne vaut pas la moindre vertu. Il veut que l'on s'expose à la mort pour la deffense de la justice, & pour le maintien des loix, de l'ordre, & du bien public, & que l'on fuye non seulement toutes les voluptez criminelles, mais la molesse, la paresse, le trop long sommeil & l'oisiveté. On ne trouve par tout que des leçons de verité, de pudeur, de chasteté, de temperance, de modestie, de patience, de douceur & d'humilité, mais des leçons accomagnées de preuves[135].

A felicidade era o princípio das ideias políticas de Platão que, por sua vez, eram, para Dacier, o resultado da leitura que ele teria feito do livro do profeta Isaías. Platão teria lido as reclamações dos hebreus nesse livro, especialmente aquelas em que o povo reclamava ser governado por homens e não pelo próprio Deus. Então, Platão "tornou sensível", através de uma fábula, o que seria o governo de Deus sobre os homens.

> On diroit qu'il avoit lû cette plainte que fait le peuple de Dieu par la bouche d'Isaie, comme du plus grand de tous les malheurs, « Seigneur, des maistres nous ont possedez sans vous ». Il rend cette verité sensible par une fable où l'on reconnoist aisément les vestiges de la verité de l'ancienne histoire[136].

---

[133] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 80.
[134] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 81.
[135] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. pp. 82-83.
[136] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 87.

A fábula em questão é o diálogo *A República*, no qual Platão "mostra claramente" que as cidades submetidas a homens jamais serão felizes[137]. Dacier julga ainda que *A República* é de uma "beleza" quase divina e que ela "parece" a cópia da república dos hebreus conduzida por Moisés[138]. Como resumo do seu entendimento da política platônica, Dacier declara:

> Il établit que toute politique qui tend à rendre puissant le maistre aux dépens des sujets, qui fait consister toute la vertu du souverain à asseurer, & à augmenter sa puissance, laissant aux particuliers comme des vertus d'esclave, la justice, la patience, la bonté, la fidélité, l'humanité, est une tyrannie ouverte, & que le but de la veritable politique est de faire vivre tous les Citoyens ensemble en societé, comme freres, le plus heureusement qu'il est possible, sans pauvreté, sans richesses, dans les regles de la justice & de la la sainteté[139].

Assim, "o objetivo da verdadeira política é fazer com que os cidadãos de uma sociedade vivam da maneira mais feliz possível, como irmãos, sem riquezas, e sob as regras da justiça e da santidade". Apesar de tudo isso, Dacier não acreditava na possibilidade de execução do projeto político de Platão. Deus seria o único capaz de estabelecer uma república tão perfeita[140]. A sociedade ideal platônica servia como um "modelo perfeito" a partir do qual os Estados poderiam "corrigir os erros do seu governo"[141], mas nunca como possibilidade real.

Os efeitos dessa moral do desinteresse na política eram consideráveis, segundo Dacier, e o mais impressionante era que Platão ensinava tudo isso com provas. Ele apresentava seus argumentos com toda "força" e essa seria a maneira que um filósofo

---

[137] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 88.
[138] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 94.
[139] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. pp. 90-91.
[140] « Il n'y a que Dieu seul qui puisse effectuer cette idée, parce qu'il n'y a que luy qui puisse changer les coeurs. En voicy une preuve bien évidente. Un grand Empereur voulut établir la Republique de Platon dans ses Estats, il employa à ce dessein des philosophes d'une science infinie, & d'une éloquence tres-capable de persuader : mais tous ses efforts furent vains, il ne pût venir à bout de l'établir dans un seul village ». PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. pp. 121-122.
[141] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 86.

deveria usar para "persuadir"[142]. Eram os mesmos argumentos usados por Fleury para colocar a lógica platônica acima da aristotélica. Aristóteles ensinava por preceitos e Platão por exemplos. Se o método aristotélico era útil para espíritos esclarecidos, o método platônico era o melhor para ensinar a maioria dos homens. Ainda ecoando o discurso de Fleury, Dacier dizia que a lógica platônica era "mais natural, mais exata e mais sólida" do que qualquer outra[143]. Afinal, ainda repetindo Fleury, ela ensinava "mais por exemplos do que por preceitos"[144].

Para Dacier, a eloquência de Platão era tamanha que se comparava até a de Homero[145]. Assim como existem dois métodos de apresentar a verdade (o dos geômetras e o dos oradores), existiriam três maneiras de compor um discurso. Uma "austera e rude", que gera admiração pela solidez e não pela graça. Outra "florida e fluida", que gera admiração pelas palavras doces e agradáveis. E ainda uma mistura entre essas duas, que era a forma mais excelente de compor. Homero e Platão eram exemplos dessa eloquência equilibrada, ainda que o primeiro fosse superior ao segundo[146].

Parece claro o quanto a figura de Platão forjada por Fleury ecoava na tradução dos díalogos empreendida por Dacier. Por sua vez, Fleury, como visto, apresentava um Platão propício à educação. Lembremos que o *Discours sur Platon* foi publicado no seu *Traité du choix des études*, que Fleury colocava sob a autoridade platônica. Dacier, por sua vez, demonstrava que Platão tinha se aproximado de muitas verdades apenas com o uso da razão. Ora, os cristãos poderiam imitar o seu exemplo e apresentar as verdades do cristianismo com a mesma "força" e "evidência" que não permitem dúvidas a qualquer espírito razoável[147], discernindo, com Platão, a verdade e o erro[148].

---

[142] « Il [Platon] bat en ruine ses principes de la mauvaise morale, aprés les avoir posez dans toute leur force, & c'est ainsi qu'un Philosophe doit persuader ». PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 83.

[143] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 194.

[144] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 194-195.

[145] « La principale cause du sublime qui y regne, c'est qu'il a imité Homere plus que tous les autres Escrivains, & qu'il a puisé dans sa Poësie, comme dans une vive source dont il a détourné un nombre infini de ruisseaux : il est mesme le rival d'Homere ». PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. p. 211

[146] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. pp. 213-214.

[147] PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. Traduites en françois par André Dacier. Paris : Jean Anisson, 1699. n. p.

[148] « Un autre grand usage qu'on peut tirer des écrits de Platon, c'est qu'on peut y former son jugement, & y acquerir la justesse d'esprit & l'exctitude de raison, necessaires dans tous les estats de la vie pour discerner la verité d'avec l'erreur, & pour prendre le bon parti dans toutes les affaires qui se presentent ». Ibid., n. p.

Lembremos que, em 1698, portanto um ano antes da publicação da tradução de Dacier, o arcebispo de Paris, Louis-Antoine de Noailles, faz uma consulta aos bispos de França sobre a situação dos novos convertidos no Languedoc[149]. Seria lícito forçá-los a ir às missas e a receber os sacramentos? A questão era delicada. O intendente da região, Nicolas Lamoignon de Bâville (para quem o discurso sobre Platão de Fleury tinha sido dedicado) era a favor do uso da força, na medida em que se tratava de uma questão de ordem pública. Para defender sua posição, ele lançava mão da disputa entre Santo Agostinho e os donatistas. André e Anne Dacier eram, eles mesmos, novos convertidos. Ao que parece, Dacier usa a figura de Platão esboçada por Fleury, mas com outra intenção, que era a de defender a persuasão em lugar da força. A eloqência platônica, com todas as suas belezas, "seduziria" os protestantes do Languedoc, "cheios de opiniões", sem a necessidade de forçá-los a agirem com católicos.

Cada vez mais, o tema da eloquência platônica se desenha, ou seja, uma eloquência obscura, porém prazerosa e própria à persuasão. Mas ela era arriscada, pois soava mal nos ouvidos mais rigoristas[150]. Caberia, então, a Fénelon dar os últimos contornos dessa "eloquência platônica" que ganhará a "simplicidade" como garantia contra essas suspeitas[151], apontando-a como sendo a negação de si, ou melhor, é uma negação de "todo retorno inútil sobre si mesmo e sobre suas ações"[152].

1.1.4. Fénelon: Platão sob as vestes de Minerva

Entre as figuras que compuseram o pequeno círculo de Bossuet, Fénelon foi uma das que ganhou maior notoriedade. Apesar de ter rompido com Bossuet durante a querela do amor puro, ele desenvolveu toda sua obra com base nos princípios aprendidos nos

---

[149] Cf. ARMOGATHE, Jean-Robert ; PHILIPPE, Joutard. « Bâville et la consultation des évêques en 1698 ». **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, v. 52, n. 2, 1972. pp. 157-184.

[150] « Dans le discours janséniste, en revanche, un dualisme poussé à l'extrême rabat le langage sur l'interiorité de la pensée. [...] On pourrait dire que pour le jansénisme il n'y a de verité qu'intérieure et d'éloquence que suspecte ». MAINGUENEAU, Dominique. « L'ornement de la parole dans l'humanisme dévot et le jansénisme ». In : DORNIER, Carole ; SIESS, Jürgen (Ed.). **Éloquence et vérité intérieure**. Paris : Honoré Champion, 2002. p. 93.

[151] VIEILLARD-BARON, J. L. « De la simplicité ». In: LEDUC-FAYETTE, Denise (Ed.). **Fénelon: philosophie et spiritualité**. Genebra : Droz, 1996.

[152] « La simplicité est une droiture de l'ame qui retranche tout retour inutile sur elle-même et sur ses actions. [...] Voilà le goût des hommes, et celui de Dieu est de même ; il veut des ames qui ne soient point occupées d'elles, et comme toujours au miroir pour se composer ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai**. v. 1. Paris: Lefèvre, 1835. p. 346.

primeiros anos da sua carreira[153]. Entre esses princípios, encontram-se a valorização da moral e da eloquência de Platão, na esteira de Claude Fleury[154]. Na resposta dada por André Dacier, diretor da *Académie Française* em 1715, ao elogio composto pelo sucessor de Fénelon na Cadeira 34, Fénelon é comparado aos espíritos "dos mais excelentes poetas e oradores", especialmente Platão, pelo qual demonstrava "admiração particular"[155].

Fénelon foi eleito para a Academia em 1693, pouco tempo depois de ser nomeado preceptor dos duques de Borgonha e de Anjou, netos de Luís XIV. Em seu discurso de admissão, afirmara que toda perfeição da arte consistia em "imitar ingenuamente a natureza simples"[156]. O orador talentoso encontraria o belo no verdadeiro[157]. Isso não significava compor discursos secos e sem brilho, mas em "transformar todas as partes necessárias em ornamento"[158]. As partes necessárias de um discurso são aquelas que concorrem para clarear o que é obscuro, pintar o que se quer colocar diante dos olhos e tornar sensível a verdade. Se um ornamento não atende qualquer desses objetivos, ele deve ser descartado.

> Ainsi on retranche d'un discours tous les ornements affectés qui ne servent ni à démêler ce qui est obscur, ni à peindre vivement ce qu'on veut mettre devant les yeux, ni à prouver une vérité par divers tours sensibles, ni à remuer les passions, qui sont les seuls

---

[153] A querela do amor puro girava em torno da questão do desinteresse radical. Fénelon foi acusado por Bossuet de defender posições próximas ao quietismo. A querela teve como resultado o exílio de Fénelon em sua diocese e a condenação do seu livro *Explication des maximes des saints*. Cf. LE BRUN, Jacques. **Le pur amour de Platon à Lacan**. Paris : Seuil, 2002 ; VARILLON, François. **Fénelon et le pur amour**. Paris : Seuil, 1957.

[154] Sobre a relação entre Fénelon e o platonismo Cf. BOULVE, Léon. **De l'hellénisme chez Fénelon**. Paris : A. Fontemoing, 1897 ; GORÉ, Jeanne-Lydie. **L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité**. Paris : PUF, 1957 ; SIMON, Monika. **Fénelon platonicien ? : étude historique, philosophique et littéraire**. Berlim : LIT, 2005.

[155] « Il avait pris l'esprit des plus grands poètes et des plus excellens orateurs : il s'était rendu propres toutes leurs beautés et toutes leur graces. Il s'était surtout attaché à Platon, pour lequel il avait une admiration particulière. Me pardonnera-t-on cette expression ? Il avait mis son esprit a la teinture de la plus saine antiquité. De la cette force, cette grace, cette légèreté, cette ame qui eclate dans ses écrits. Tout vit dans sa prose ; et s'il y a quelques défauts, c'est peut-être un brillant trop continu et une prodigalité de richesses ». DASSANCE, Pierre. **Cours de littérature ancienne et moderne**. t. 3. Paris : Bureau de la Bibliothèque Ecclésiastique, 1838. p. 404.

[156] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Lettre à l'Académie française sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire : suivie du Mémoire sur les occupations de l'Académie, du discours de réception et de la correspondance entre Lamotte et Fénelon sur les anciens**. Paris : Belin, 1879. p. 115

[157] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Lettre à l'Académie française sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire : suivie du Mémoire sur les occupations de l'Académie, du discours de réception et de la correspondance entre Lamotte et Fénelon sur les anciens**. Paris : Belin, 1879. p. 115-116.

[158] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Lettre à l'Académie française sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire : suivie du Mémoire sur les occupations de l'Académie, du discours de réception et de la correspondance entre Lamotte et Fénelon sur les anciens**. Paris : Belin, 1879. p. 116.

> ressorts capables d'intéresser et de persuader l'auditeur : car la passion est l'âme de la parole[159].

Após a condenação de sua *Explication des maximes des saints*, Fénelon foi impedido de sair de sua diocese, não podendo frequentar as reuniões dos acadêmicos no Louvre. Ainda assim, a sua opinião era solicitada em diversos assuntos que diziam respeito à Academia. Um dos documentos que atestam isso é a carta que Fénelon escreveu para André Dacier sobre os trabalhos da instituição. Escrita em 1714 e publicada postumamente, em 1716, a pedido da Academia, sob o título *Réflexions sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire*, a carta consolida as perspectivas de Fénelon sobre a eloquência.

O propósito imediato da carta era dar sugestões para a nova versão do dicionário da Academia. Fénelon louvava a iniciativa dos acadêmicos, especialmente porque isso ajudaria os estrangeiros a lerem o francês na mesma medida em que ajudaria os franceses a entenderem melhor o próprio idioma, tal como ironizava. Apesar da utilidade do dicionário, Fénelon percebia a necessidade de a Academia remediar outras necessidades, tais como a elaboração de uma gramática, de um tratado de eloquência, de uma poética, de um tratado sobre a tragédia e a comédia e de um sobre a história. As necessidades sendo muitas, Fénelon se permitia sair do objeto principal da carta e oferecer algumas reflexões sobre todos esses temas. O interessante é que, além de teorizar sobre a eloquência, Fénelon aplicava então suas teorias, preconizando como uma das máximas da eloquência, lado a lado com Fleury e Dacier, a afetação da "naturalidade" e do "desleixo"[160].

Mesmo em relação à gramática, Fénelon não deixa de seguir as recomendações que dava em seu discurso de posse na Academia. A gramática que ele propunha não devia conter mais do que o necessário. Nada de muitos preceitos ou curiosidades. O método deveria ser breve e fácil, apresentando regras gerais sem se deter muito nas exceções[161].

---

[159] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Lettre à l'Académie française sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire : suivie du Mémoire sur les occupations de l'Académie, du discours de réception et de la correspondance entre Lamotte et Fénelon sur les anciens**. Paris : Belin, 1879. p. 116.

[160] « Mais je vais parler au hazard, puisqu'on l'exige. Je le ferai avec une grande défiance de mes pensées, & une sincére déférence pour ceux qui daignent me conulter ». FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 243-244.

[161] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 247-248.

O mais importante era colocar o leitor o mais próximo possível da "aplicação sensível" das regras enunciadas, o que garantiria aos leitores "prazer" pelo estudo[162].

Os mesmos princípios de exatidão e simplicidade recomendados à gramática encontram-se na proposta feneloniana de retórica. Para ele, o tratado de retórica ideal recolheria os mais belos preceitos dos autores antigos em uma obra "curta, requintada e deliciosa"[163]. Mas essa reunião de preceitos deveria ser feita levando-se em consideração as diferenças nos costumes. Fénelon dizia que os gregos "dependiam da palavra", porque na forma de governo deles tudo era persuasão. Esse era o motivo para se encontrar tantos debates em suas histórias. A situação era completamente diferente na França de inícios do século XVIII, onde a eloquência era negligenciada e tudo se resolvia "em segredo" nas salas dos palácios. No entanto, restava um grupo para o qual a eloquência era fundamental: os pregadores[164]. Esses homens tinham a obrigação de convencer o povo a caminhar de acordo com o Evangelho, por isso eles não deviam menosprezar as lições da retórica. Esses ministros precisavam "tornar a verdade sensível" para que o povo "visse o abismo aberto". Todo o discurso do pregador deveria ser feito para "instruir e tocar", a fim de que todos fossem salvos:

> Voilà le bon sens qui parle sans autre ornement que sa force. Il rend la vérité sensible à tout le peuple. Il le réveille, il le pique, il lui montre l'abîme ouvert. Tout est dit pour le salut commun. Aucun mot n'est pour l'Orateur. Tout instruit, & touche. Rien ne brille[165].

Fénelon sugeria, nesse ponto, as instruções de eloquência de Santo Agostinho, que definia três gêneros de discurso. O primeiro, "simples e familiar", servia para instruir. O segundo, "doce, gracioso e insinuante", servia para fazer amar a verdade. O terceiro, "grande e veemente", servia para arrancar os homens de suas paixões. Essas eram, para Fénelon, as três funções principais da retórica e o motivo pelo qual os pregadores

---

[162] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 248.
[163] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 258.
[164] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 261-262.
[165] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 271.

deveriam estudá-la, isto é, "instruir, pintar, emocionar"[166]. A retórica era uma arte séria "destinada a instruir" e, mais uma vez, a "tornar os homens felizes":

> Il ne faut pas faire à l'éloquence le tort de penser qu'elle n'est qu'un art frivole, dont un Declamateur se sert pour imposer à la foible imagination de la multitude, & pour trafiquer de la parole. C'est un Art très sérieux, qui est destiné à instruire, à reprimer les passions, à corriger les moeurs, à soûtenir les Loix, à diriger les déliberations publiques, à rendre les hommes bons & heureux[167].

Nesse sentido, a estética deveria se submeter a ética ou o prazer se submeter à moral. Como diria Fénelon anos antes, em seu discurso de posse na Academia, todos os ornamentos deveriam ser estritamente necessários. Não era de surpreender que Fénelon se apoiasse, em última instância, em Platão para sustentar essa proposta.

> Je prends pour juges de cette question les Payens mêmes. Platon ne permet dans sa Republique aucune musique avec les tons effeminez des Lydiens. [...] L'harmonie, qui ne va qu'à flatter l'oreille, n'est qu'un amusement de gens foibles & oisifs: elle est indigne d'une Republique bien policée. Elle n'est bonne qu'autant que les sons y conviennent aux sens des paroles, & que les paroles y inspirent des sentimens vertueux. La Peinture, la Sculpture, & les autres beaux Arts doivent avoir le même but. L'Eloquence doit, sans doute, entrer dans le même dessein. Le plaisir n'y doit être mêlé, que pour faire le contre-poids des mauvaises passions, & pour rendre la vertu aimable[168].

Fénelon concordava mais uma vez com as posições defendidas tanto por Fleury quanto por Dacier. Ambos diziam que a eloquência platônica não poupava desvios e figuras, mas apenas para dispor os espíritos e fazer-se escutar. O prazer era permitido desde que fosse um meio para curar as paixões e destruir os preconceitos.

Nesse sentido, até mesmo os Pais da Igreja, criticados pela eloquência simples, são reabilitados por Fénelon. Eles os julgam dignos de louvor porque souberam submeter

---

[166] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 264-265.

[167] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 279.

[168] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 280-281.

a estética à ética[169]. E o que dizer das Escrituras? Fleury, em seu *Discours sur la poésie et en particulier sur celle des anciens hébreux*, publicado em 1713, já dizia que os livros poéticos da Bíblia eram tanto "verdadeiros, sólidos e úteis" quanto "belos, brilhantes, sublimes e delicados"[170]. Mas, se Fleury se limitava aos Salmos, Provérbios e Cânticos, Fénelon afirmava que a Bíblia estava "cheia de poesia" mesmo onde "não havia sinal de versificação"[171].

Muitos dos princípios defendidos por Fénelon na sua carta à Academia já estavam presentes também em uma das suas obras mais conhecidas, *As Aventuras de Telêmaco*[172]. Escrito por Fénelon para a educação do Duque de Borgonha, o livro foi publicado parcialmente em 1699, em Paris. No entanto, como Fénelon tinha recebido uma condenação papal por causa do seu *Explication des maximes des saints*, o privilégio de impressão de *As Aventuras de Telêmaco* foi revogado. A publicação oficial da obra, em Paris, com privilégio e dedicatória ao rei, só aconteceu em 1717. Mesmo assim o livro foi publicado clandestinamente e, apenas em 1699, foram feitas mais de vinte edições diferentes[173].

O livro narrava a busca de Telêmaco, jovem filho de Ulisses, pelo pai. O protagonista era auxiliado por Mentor, um ancião misterioso que era, na verdade, Minerva disfarçada. Através dos ensinamentos de Mentor, Fénelon apresentava para o Duque de Borgonha suas concepções morais e políticas. É possível dizer que o método de ensino de Fénelon e sua concepção de retórica estão condensados em uma fala de Minerva, no final do livro. Após se revelar a Telêmaco, Minerva declara que transformou em "experiências sensíveis" todas as máximas da sabedoria[174]. Para instruir os herdeiros do

---

[169] FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718. p. 294.

[170] « Les pensées qui sont revêtues de cette élocution & de ces figures, ne sont pas seulement véritables, solides & utiles, comme on n'en peut douter, sachant que le Saint-Esprit les a inspirées ; mais encore très-souvent belles, brillantes, sublimes, délicates ». FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes : Pierre Beaume, 1780. pp. 647-648.

[171] « Toute l'Ecriture est pleine de Poësie dans les endroits même où l'on ne trouve aucune trace de versification ». FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris : Florentin Delaulne, 1718. p. 297.

[172] Cf. LE BRUN, Jacques. « Les Aventures de Télémaque : destins d'un best-seller ». **Littératures classiques**, 2009, vol. 70, no. 3, pp. 133-146.

[173] LE BRUN, Jacques. « Les Aventures de Télémaque : destins d'un best-seller ». **Littératures classiques**, 2009, vol. 70, no. 3, pp. 133-146.

[174] « Enfin Minerve prononça ces paroles ; Fils d'Ulysse, écoutez-moi pour la dernière fois. Je n'ai instruit aucun mortel avec autant de soin que vous, je vous ai mené par la main au travers des naufrages, des terres inconnues, des guerres sanglantes, & de tous les maux qui peuvent, éprouver le cœur de l'homme. Je vous ai montré, par des expériences sensibles, les vraies & les fausses maximes, par lequelles on peut régner ».

trono, Fénelon utilisava o método que Fleury e Dacier preconizavam e que era inspirado em Platão: dar a ver através de experiências sensíveis.

Desdo o início do livro, é possível perceber ecos tanto das concepções de Fleury quanto das de Dacier. Como por exemplo, o acento sobre a modéstia e o desprezo dos prazeres. O livro começa com Telêmaco e Mentor chegando na ilha da deusa Calipso depois de um naufrágio. Calipso, triste pela perda do seu amado Ulisses, ao avistar Telêmaco e descobrir que ele era o filho do seu amor perdido, fica radiante. Ela o oferece a melhor hospitalidade. Mas Mentor alerta Telêmaco para os riscos ligados aos prazeres sensuais oferecidos por Calipso. De acordo com Mentor: os prazeres que atacam a virtude eram mais funestos do que a própria morte[175].

Apesar do alerta grave de Mentor, Telêmaco cede aos desejos de Calipso e começa a contar as façanhas que o levaram até aquela ilha. Em determinado momento, ele conta como foi parar no Egito e o que viu por lá. Esse é mais um momento em que Fénelon ecoa Platão e os reflexos da moral do desinteresse sobre a política. Ele e Mentor foram levados para Tebas, onde encontrariam o rei Sesótris e seriam julgados. Fénelon, através da boca de Mentor, elogia muito o Egito, a natureza, a cultura e, especialmente, seu governo. O motivo para tantos elogios era simples, Sesótris amava seu povo, como a seus próprios filhos, e gozava o prazer de ser amado por ele.

> Heureux, disoit Mentor, le peuple qui est conduit par un sage Roi ! Il est dans l'abondance : il vit heureux, & aime celui à qui il doit tout son bonheur. C'est ainsi, ajoûtoit-il, ô Telemaque, que vous devez régner, & faire la joie de vos peuples, si jamais les Dieux vous font posseder le Royaume de votre pere. Aimez vos peuples comme vos enfans, goutez le plaisir d'etre aimé d'eux, & faites qu'ils ne puissènt jamais sentir la paix & la joie, sans se ressouvenir que c'est un bon Roi qui leur a fait ces riches presens. Les Rois qui ne songent qu'à se faire craindre & qu'à abattre leurs sujets pour les rendre plus soûmis, sont les fleaux du genre humain. Ils sont craints comme ils le veulent être ; mais ils sont haïs, détestez ; & ils ont encore plus à craindre de leurs sujets, que leurs sujets n'ont à craindre d'eux[176].

O bom rei é aquele que “ama” seu povo e o torna “feliz”. De acordo com Jeanne-Lydie Goré, especialista na obra de Fénelon, esse discurso contém toda a ética

FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 523.

[175] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 6-7.

[176] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 21.

féneloniana. Uma ética que se basearia na caridade, isto é, no amor desinteressado[177]. No oposto, o rei que governa apenas para satisfazer seus próprios interesses é a "tragédia" de um povo.

Ao chegarem em Tebas, Telêmaco e Mentor são separados e vendidos como escravos pelo cruel conselheiro do rei, Metófis. Mentor é enviado para a Etiópia. Telêmaco é enviado para o deserto de Oasis. No deserto, ele encontra Termosíris, sacerdote de Apolo. Entre outros elementos, vale notar o elogio que Fénelon endereça a Termosíris através de Telêmaco: "ele narrava tão bem as histórias antigas que era possível vê-las; ele narrava de maneira breve e, assim, as histórias jamais entediavam"[178]. Assim como Minerva, no final do livro, a maior excelência da eloquência de Termosíris era "tornar sensível" a sabedoria. Não é por outro motivo que tanto Termosíris quanto Minerva tiveram sucesso em mover Telêmaco para a ação. A eloquência deveria se colocar sempre a serviço da instrução. Assim, após contar uma história sobre Apolo, Termosíris dirá que aquela história "devia instruir"[179]. Uma eloquência que torna sensível e que instrui. Essas eram as duas características principais da eloquência platônica louvadas por Fleury e Dacier.

Mais a frente, Telêmaco e Mentor visitam a ilha de Creta. Aqui também, Fénelon aproveita para elogiar outras características que ele julgava essenciais para a felicidade de um povo. O que ele mais louvava nos cretenses era a modéstia e o amor da virtude. Goré afirma que Creta pode ser vista como o "esboço" da cidade ideal para Fénelon[180]. Os traços principais desse esboço podem ser apresentados, sumariamente, da seguinte forma: todos vestem roupas sóbrias; as refeições são simples (consistem em frutas, leite e carne sem molho); bebe-se pouco vinho; as casas são cômodas, mas sem ornamentos e a grande arquitetura é reservado aos templos. Afinal, dizia Fénelon, entre os maiores bens dos cretenses encontravam-se a abundância de coisas necessárias e o desprezo das supérfluas:

> Les habits sont de laine fine & de belle couleur, mais tout unis & fans broderie. Les repas y sont sobres on y boit peu de vin : le

[177] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 580.
[178] « Il racontoit si bien les choses passées, qu'on croyoit les voir ; mais il les racontoit courtement, & jamais les Histoires ne m'ont lassé ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 29-30.
[179] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. pp. 32-33.
[180] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 586.

> bon pain en fait la principale partie, avec les fruits que les arbres offrent comme d'eux-mêmes, & le lait des troupeaux. Tout au plus on y mange de gros ses viandes sans ragout ; encore même a-t-on soin de réserver ce qu'il y a de meilleur dans les grands troupeaux de boeufs, pour faire fleurir l'agriculture. Les maisons y sont propres, commodes, riantes, mais sans ornemens. La superbe architecture n'y est pas ignorée : mais elle est réservée pour les Temples des Dieux, & les hommes n'oseroient avoir des maisons semblables à celle des Immortels. Les grands biens des Cretois sont la santé, la force, le courage, la paix, & l'union des familles, la liberté de tous les Citoiens, l'abondance des choses nécessaires, le mépris des superflues ; l'habitude du travail, & l'horreur de l'oisiveté ; l'émulation pour la vertu, la soumission aux loix, & la crainte des justes Dieux[181].

Não era de surpreender que o esboço da cidade ideal feneloniana tivesse sua ênfase na modéstia.

Em Creta, depois de algumas surpresas, Telêmaco se viu diante de uma competição para se tornar rei da ilha. Além de competições físicas, os jovens também eram testados intelectualmente. Mais uma oportunidade para Fénelon falar através dos seus personagens. A primeira pergunta feita a Telêmaco dizia respeito à definição de liberdade. O filho de Ulisses responde que a verdadeira liberdade era o desprendimento total de si e a submissão completa a Deus[182]. A resposta ressoava às concepções de Fénelon sobre o amor puro e a negação de si que levaram a sua condenação. A segunda pergunta era sobre a felicidade. Quem seria o homem menos feliz do mundo? Fénelon respondia através de Telêmaco: o rei "escravo das suas paixões", porque os deuses o punirão duramente[183]. A terceira pergunta colocava um paralelo diante dos leitores. O que seria preferível: um rei invencível na guerra ou um rei excelente na paz? Telêmaco não hesita em escolher o segundo. Afinal, um rei que sabe apenas fazer guerra não é capaz de fazer um povo feliz[184]. Nitidamente, as três respostas de Telêmaco apontam para aquela moral do desinteresse que Fleury e Dacier reputavam a Platão.

Telêmaco vence o torneio, mas não se torna rei de Creta. Ele continua a procurar por seu pai. Em determinado momento, ele e Mentor são acolhidos por um navio fenício. Durante a viagem, o comandante Adoão descreve para Telêmaco a Bética, um lugar

---

[181] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 87.
[182] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 98-99.
[183] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. pp. 99-100.
[184] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 101-102.

idílico em que a sociedade ainda vivia na Era de Ouro. Para Goré, a Bética era diretamente inspirada nas obras de Platão e Fleury[185]. Os habitantes vivem em paz, têm tudo o que necessitam, desprezam o ouro e não conhecem a guerra. Eles vivem "segundo a natureza", todos os bens são comuns e não há luxo[186]. A Bética era um ideal distante. Ela existia apenas no relato de um navegador. Se Creta era um esboço das ideias políticas de Fénelon, a Bética era apenas um sonho. Talvez, Fénelon estivesse ironizando *A Utopia* de Thomas More, uma ilha feliz, mas inalcançável, cuja existência não era mais do que a narrativa de um marujo.

Os planos políticos, Fénelon os "tornaria sensíveis" através das sequências de Salento. De acordo com Goré, Salento era para Fénelon uma espécie de "laboratório" para suas ideias políticas[187]. Essa cidade tinha sido fundada por Idomeneu, antigo rei de Creta, que fugiu de sua terra natal por ter assassinado o próprio filho. Quando Mentor e Telêmaco chegam em Salento, Idomeneu lidava com diversas ameaças. Para fazer frente a elas, Mentor propõe uma reforma completa da cidade. Idomeneu não tinha os meios suficientes para sustentar uma guerra. O ideal era que ele fortalecesse a economia para depois ajudar os vizinhos. De acordo com Goré, o plano de reforma proposto por Mentor tinha como objetivo transformar Salento em uma "cidade feliz". A palavra de ordem para a felicidade, de acordo com Fénelon/Mentor, como visto diversas vezes, era a moderação e a inspiração principal dessas reformas era Platão[188].

---

[185] « Cette apologie de la simplicité s'inspire de l'ouvrage de Fleury Les Moeurs des Israélites (1681) autant que de l'Odysée et de la République : Fénelon fonde ici une cité mystique où les êtres connaissent un bonheur quasi évangelique ». FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 594.

[186] « Tous les biens sont communs, les fruits des arbres, les légumes de la terre, le lait des troupeaux, sont des richesses si abondantes, que des peuples si sobres & si moderez n'ont pas besoin de les partager. Chaque famille errante dans ce beau païs transporte ses tentes d'un lieu à l'autre, quand elle a consumé les fruits, & épuisé les pâturages de l'endroit où elle s'étoit mise. Ainsi ils n'ont point d'interêts à soutenir les uns contre les autres, & ils s'aiment tous d'un amour fraternel que rien ne trouble. C'est le retranchement des vaines richesses & des plaisirs trompeurs, qui leur conserve cette paix, cette union & cette liberté. Ils sont tous libres, tous égaux ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 168.

[187] FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 596.

[188] « Désormais Fénelon va préconiser successivement les réformes économiques et sociales propres à faire de Salente une cité heureuse. Recensement de la population, examen du commerce extérieur et intérieur, lois contre le lux sont autant de points qu'il reprendra dans ses Plans de Gouvernement. L'abbé Fleury dans les Moeurs des Israelites (1681) s'était également élevé contre le goût du faste. En fait l'autérité quasi spartiate du programme s'inspire à la fois de Platon et des maximes évangeliques. Certes, Fénelon s'insurge contre les abus contemporains : mais son socialisme utopique et autoritaire s'explique surtout parce qu'il veut contraindre l'individu à la vertu et au pur amour en le détournant des sollicitations vaines ». FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 599-600.

Primeiro, Mentor critica o fasto e o luxo que davam a Salento uma falsa superioridade. A verdadeira força de um reino estaria na quantidade de homens que se tinha e na satisfação desses homens:

> Ne falloit-il pas regarder ces deux choses comme les deux fondemens essentiels de votre puissance : avoir beaucoup de bons hommes, et des terres bien cultivées pour les nourrir ? [...] Une vaine ambition vous a poussé jusqu'au bord du précipice. A force de vouloir paroitre grand, vous avez pensé ruiner votre véritable grandeur. Hâtez-vous de reparer ces fautes ; suspendez tous vos grands ouvrages ; renoncez à ce faste qui ruineroit votre nouvelle ville ; laissez-en paix respirer vos peuples ; appliquez-vous à les mettre dans l'abondance, pour faciliter les mariages[189].

Em seguida, era necessário investir no comércio, retirando todos os entraves a essa atividade[190]. Seguiam-se ainda mudanças nos costumes da população. A moderação era a palavra de ordem quer fosse nas roupas ou na alimentação. O luxo era um risco que se deveria evitar a qualquer custo[191]. As artes – música, arquitetura e pintura – deveriam seguir o mesmo princípio de modéstia e, além disso, deveriam ser úteis[192], submetendo assim a estética à ética. Essa também é a opinião de Goré para quem Fénelon não tinha nada de "esteta"[193]. Para Mentor, essas reformas fariam de Idomeneu um rei amado e respeitado, não um rei odiado e temido[194].

No final da obra, depois de muitas viagens, os ensinamentos de Mentor rendem frutos. Telêmaco admite que, inicialmente, as palavras do seu mestre pareciam um

---

[189] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 235-236.

[190] « D'ailleurs, la liberté du commerce étoit entière : bien loin de le gêner par des impôts, on promettoit une récompense à tous les marchands qui pourroient attirer à Salente le commerce de quelque nouvelle nation ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 250.

[191] « Mentor, semblable à un habile jardinier, qui retranche dans les arbres fruitiers le bois inutile, tâchoit ainsi de retrancher le faste inutile qui corrompoit les moeurs : il ramenoit toutes choses à une noble et frugale simplicité ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 253.

[192] « Mentor retrancha ensuite la musique molle et efféminée, qui corrompoit toute la jeunesse. [...] Il borna toute la musique aux fêtes dans les temples, pour y chanter les louanges des dieux, et des héros qui ont donné l'exemple des plus rares vertus ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 254.

[193] « Fénelon a toujours éprouvé une sorte de recul devant le goût du rare, du précieux. Il veut d'un art précis, incarné, ordonné à des fins utiles. Rien en lui d'un esthète ». FÉNELON, François de. **Les aventures de Télémaque**. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 600.

[194] « Ne serez-vous pas trop heureux, ô Idoménée ! d'être la source de tant de biens, et de faire vivre, à l'ombre de votre nom, tant de peuples dans un si aimable repos ? ». FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 262.

"sonho". Os ensinamentos pareciam escondidos atrás de "sombras". Mas, pouco a pouco, foram clareando e se imprimindo em seu coração:

> Je crois maintenant concevoir les maximes du gouvernement que vous m'avez expliquée. D'abord elles me paroissoient comme un songe, mais peu à peu elles se démêlent dans mon esprit, & s'y présentent clairement, comme tous les objets paroissent sombres le matin aux premières leurs de l'Aurore, mais qui ensuite semblent sortir comme d'un chaos, quand la lumière, qui croit insensiblement, les distingue, & leur rend, pour ainsi dire, leurs figures, & leurs couleurs naturelles[195].

Essa era a expectativa de Fénelon também, ou seja, que os ensinamentos passados através da história de Telêmaco (através desse sonho) se clareassem pouco a pouco na mente do seu pupilo. Através de Mentor, Fénelon inspira o Duque de Borgonha a ter impresso em seu coração as mudanças de Salento. O luxo e os prazeres deveriam ceder lugar para a moderação. O desinteresse era o segredo de um reino feliz: esta era a maior lição de Fénelon para o seu jovem pupilo. Um ascetismo tanto platônico quanto cristão.

Como se poderá constatar no terceiro capítulo desta tese, quando o jesuíta Pierre Charlevoix comparou as missões dos jesuítas no Paraguai à obra de Fénelon, em 1756, o que ele visava destacar era, em primeiro plano, a moderação em que viviam os índios e o desinteresse da atuação dos missionários. Além disso, Charlevoix também usa a "eloquência platônica" tal como concebida por Fleury, Dacier e Fénelon. A sua *História do Paraguai*, mais do que uma relação das missões, era uma epopeia. O texto foi escrito no período em que a Companhia de Jesus era intensamente atacada pelo seu pretenso envolvimento nas Guerras Guaraníticas. Foi assim que, para defender o empreendimento missionário, Charlevoix formulou uma narrativa simples e prazerosa, que "tornava sensível" o desinteresse da Ordem.

1.1.5. Jean-Nicolas Grou: Platão poeta e moralista

Se a interpretação de Platão e do platonismo ganhou novos tons a partir dos trabalhos de Fénelon, no início do século XVIII, a tradução dos diálogos platônicos pelo padre jesuíta Jean-Nicolas Grou adicionou mais um elemento a sua figura. Ao Platão de uma eloquência obscura, porém prazerosa e instrutiva, soma-se um Platão moralista e poeta. No texto de Grou, Platão apareceria como poeta, mais do que filósofo. A utilização das

[195] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam: Jean Hofhout, 1717. p. 501-502.

imagens para apresentação da virtude, longe de representar um procedimento obscuro, será muito valorizada.

Jean-Nicolas Grou publicou a sua tradução de *A República* em 1762[196]. Vale lembrar que, em 1761, o Parlamento de Paris condenou uma série de obras de autores jesuítas que atentavam contra a "moral cristã", quando Grou estava imerso em um trabalho de defesa da Companhia, vindo a publicar, entre 1763 e 1765, duas obras nesse sentido[197].

Além da tradução dos diálogos de Platão, Grou ainda escreveu algumas obras de espiritualidade. No artigo *Dans le sillage de Fénelon: la supposition impossible dans les Oeuvres spirituelles du père Grou*, Jean Deprun demonstrou a ressonância da obra de Fénelon, os temas do amor desinteressado e da suposição impossível, especialmente nas obras espirituais do padre Grou. Havia uma ligação entre essa nova tradução de Platão e a herança de Fénelon. Como já foi dito, a obra feneloniana foi fundamental para a difusão da interpretação de Platão veiculada pelo grupo de Bossuet, especialmente entre os eruditos católicos. A tradução de Grou é uma importante evidência nesse sentido.

Ao traduzir *A República* de Platão, as intenções de Grou, pelo visto, mais do que filológicas ou literárias, eram morais. Grou dizia que a comparação entre a moral de Sócrates com a daqueles que "se diziam filósofos" seria um exercício excelente para o público e um motivo para a sua tradução[198]. Percebe-se, de saída, o tom polêmico da obra. Para Grou, *A República* tinha como objetivos principais definir o que era a justiça e o que tornava um homem justo e avaliar se uma atitude honesta perante a vida era vantajosa ou não. O diálogo de Platão não era, para ele, primeiramente, uma obra sobre a melhor forma de governo. Era uma obra de moral, cujo valor residia na demonstração do que seria um

---

[196] Jean-Nicolas Grou nasceu em 1731, em Calais, no norte da França. Ele entrou na Companhia de Jesus, em 1745, e, alguns anos depois, se tornou professor de Latim no colégio de La Flèche. Um ano depois, os jesuítas foram expulsos do Reino da França e Grou se refugiou na Lorraine, sob a proteção do duque Estanislau. Em 1766, após a morte do duque, a Lorraine foi anexada pela França e os jesuítas ficaram em perigo. Nesse ínterim, Grou foi chamado a Paris pelo arcebispo Cristophe de Beaumont, que lhe deu a direção de um convento beneditino. O padre Grou passou a ser conhecido, por segurança, como abade Le Clerc. Ele permaneceu no convento beneditino até 1776. Depois, ele se tornou diretor de consciência da Condessa d'Adhémar, dama do Palácio sob o reinado de Luís XV e XVI. Após 1789, ele se retirou para a Inglaterra, onde morreu em 1802.

[197] GROU, Jean-Nicolas. **Lettre a M*** , conseiller au parlement de Paris, où on lui propose quelques doutes au sujet de l'edit de banissement des jésuites, porté par Henry IV...** . Roma: Timolisinamt, 1763. GROU, Jean-Nicolas; Henri Michel Sauvage. **Réponse au livre intitulé: "Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disans Jésuites ont, dans tous les tems et persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, avec l'approbation des supérieurs et généraux**. [s.l], 1763-1765. 4v.

[198] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. pp. V-VI.

homem justo. O procedimento de criação de uma sociedade ideal servia como analogia para definição do homem ideal. Mais uma vez, a estética servia à ética:

> Le dessein principal de Platon n'est pas de faire un plan de république, comme le croient bien des gens, trompés apparemment par le titre de l'ouvrage, qui n'est connu que sous le nom de République de Platon, mais de connoître l'homme juste, vertueux et parfait, en le comparant avec une forme de gouvernement aussi excellente en son genre, que le gouvernement intérieur du juste l'est dans le sien. On a déja dit de l'homme que c'étoit un petit monde ; Platon le regarde ici comme une petite république[199].

Grou, como todos os comentadores de Platão, acusava os seus contemporâneos de fazerem uma leitura "superficial" dos diálogos platônicos. Na sua opinião, Platão era "um autor profundo", que merecia uma meditação detida. No caso de *A República*, a questão era ainda mais grave. Muitos erros foram cometidos por aqueles que "não tomara o sistema de Platão pela única maneira correta que se deve tomar"[200], isto é, interpretaram *A República* como projeto político ao invés de interpretá-la como uma obra sobre moral. A divisão da sociedade ideal, por exemplo, em três ordens: povo, guerreiros e magistrados, corresponderia à divisão paixão, coragem e razão no homem. Assim como na sociedade ideal os magistrados governavam os guerreiros e o povo, no homem ideal a razão deveria governar tanto a coragem quanto as paixões:

> Après ce parallele, il décide la seconde question, en disant que, comme le plus heureux de tous les états est celui qui est gouverné par un roi philosophe, c'est-à-dire ami de la raison et de la vérité, et le plus malheureux, celui qui a pour maître un tyran; de même la condition la plus heureuse est celle de l'homme juste, qui obéit en tout à la raison; et la plus malheureuse, celle du méchant dominé par ses passions[201].

O homem ideal, governado pela razão, era o verdadeiro filósofo. Ora, mesmo que estes viessem a existir, era ainda mais difícil conservá-los incorruptíveis, dizia Grou, interpretando Platão. Os jovens destinados ao governo passariam por toda sorte de provas para comprovarem sua virtude. Eles estudariam todas as disciplinas que elevassem o

---

[199] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. XXII.
[200] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. XXIV-XXV.
[201] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. XIV-XV.

espírito e conduzissem "ao mais sublime dos conhecimentos", ou seja, o do "soberano Bem"[202]. O problema era a dificuldade em encontrar um homem completamente governado pela razão e dedicado à contemplação do Bem. Esse era o motivo pelo qual Grou afirmava que Platão não pressupunha a possibilidade de existência da sociedade ideal tampouco do homem ideal[203]. Ambos eram uma quimera e o diálogo não era mais do que um exercício sobre a moral.

Grou afirmava que Platão o mais "sublime" e "eloquente" dos filósofos. Cícero e os Pais da Igreja também o admiravam. Grou lembrava que Cícero "não hesitava em colocar Platão no mesmo nível que Homero"[204]. Era evidente que Platão era mais poeta do que filósofo. Grou elogiava a "imaginação bela, fecunda, alimentada pelas leituras" que conferia a Platão "traços sublimes e imagens naturais"[205]. Aqui, Grou se dirigia claramente contra aqueles que reprovavam a "obscuridade" de Platão e a sua falta de método e não entendiam o caráter poético dos escritos platônicos. Pior do que isso, "exigiam que ele seguisse o método de Aristóteles", ou seja, queriam transformar um "poema épico em história"[206].

Pelo visto, a tradução dos diálogos platônicos pelo jesuíta demonstrava uma percepção de Platão afinada com a interpretação de Fleury, Dacier e Fénelon. E também para Grou, Platão era acima de tudo um moralista. Ainda que *A República* fosse erroneamente confundida com um tratado sobre a melhor forma de governo, ela era um tratado sobre o homem justo. Grou também defendia que Platão não acreditava na existência de uma sociedade ou de um homem ideal. Ainda assim, Sócrates teria sido o mais próximo do homem ideal de *A República*. A perfeição de Sócrates vinha de seu desprendimento de todos os prazares sensuais e de sua dedicação à contemplação do Bem. Platão era um escritor sublime, desde que tomado como poeta mais do que filósofo. Sugerimos que a ênfase na figura de Platão como moralista e crítico dos prazeres sensuais

---

[202] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. XX-XXI.
[203] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. XXII-XXIII.
[204] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. LXXVIII.
[205] GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. LXXXVIII-LXXXIX
[206] « Exiger de Platon qu'il suive la méthode d'Aristote, c'est vouloir assujettir un poète épique, ou dramatique, à narrer les faits selon les loix de l'histoire ». GROU, Jean-Nicolas. « Préface ». In : PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765. p. XCIV-XCV.

tinha relação com o contexto de ataque às obras morais dos jesuítas empreendido pelo parlamento de Paris.

Como se poderá ver no último capítulo desta tese, o jesuíta José Manuel Peramás, no seu *Comentário sobre a administração guaranítica*, retoma o tom polêmico empregado por Grou ao falar de Platão. Peramás se volta contra o "rebanho demente de filósofos epicuristas" que atacava as instituições e governos de seu tempo. Ainda que o Platão de Peramás não seja exatamente o moralista de Grou, a o uso do filósofo grego como arma para defesa da Ordem também estará em Peramás e em sua obra sobre o Paraguai.

1.1.6. Platão na Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres

Os integrantes da *Académie royale des inscriptions et médailles* contribuíram para a interpretação de Platão, ao longo do século XVIII. A academia foi criada, em 1663, como uma comissão da *Académie Française* para a elaboração de homenagens à monarquia. Em 1701, ela passou por uma reforma e ganhou um novo estatuto, escrito pelo Abade Bignon. A partir de então, recebeu o título de *Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres* e suas as atribuições se ampliaram. Os seus membros passaram a encarregar-se especialmente do estudo da história, além da elaboração de homenagens[207]. De acordo com François Fossier, autor de uma importante obra sobre a Academia das Inscrições e Belas Letras[208], as relações entre a *Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres* e a *Académie Française* mantiveram-se distantes ao longo do século XVIII.

Até o final do século XVIII, 82 religiosos fizeram parte da Academia de real, isto é, cerca de um terço dos 248 membros totais. Do total de religiosos que fizeram parte dessa instituição até o final do século XVIII, a maioria era composta por membros do clero secular. Entre os religiosos regulares, as ordens mais representativas foram as dos jesuítas e dos oratorianos (respectivamente, 15 e 12 membros)[209]. A eleição de religiosos não foi regular ao longo de todo período. Nas primeiras décadas de existência da

[207] SCHANDELER, Jean-Pierre. « La violence sous le verbe académique : Un débat sur les traditions historiques à l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres au XVIIIe siècle ». **Revue d'histoire des sciences**, v. 66, n. 2, p. 299-323, 2013.
[208] Cf. FOSSIER, François. **L'Académie des inscriptions et belles-lettres sous l'Ancien Régime : de l'apologétique à l'histoire**. Paris : L'Harmattan, 2018. 3v.
[209] FOSSIER, François. **L'Académie des inscriptions et belles-lettres sous l'Ancien Régime : de l'apologétique à l'histoire**. Paris : L'Harmattan, 2018. p. 275.

Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, os religiosos representavam dois terços do total de membros. Esse número se reduziu ao longo do tempo e pode-se dizer que o momento de maior prestígio dos eclesiásticos da *Académie royale* se deu entre os anos 1736-1760[210].

Os trabalhos dos acadêmicos se concentravam sobre a história de cidades ou províncias da Antiguidade, a cronologia de eras, reinos ou dinastias e a origem dos povos antigos. Além disso, alguns eclesiásticos acadêmicos se interessaram pela filosofia grega, pelas religiões antigas entre outros assuntos relacionados[211].

Entre os mais destacados eclesiásticos acadêmicos, encontrava-se Claude Sallier. Ele foi responsável pelos impressos da *Bibliothèque du Roi* desde 1726 até a sua morte em 1761. Sallier recebeu esse cargo, criado em 1719, do Abade Bignon, bibliotecário do rei. A nomeação precoce de Sallier para Academia de Inscrições, em 1715, também foi obra do mesmo Bignon. Em todo caso, o Abade Sallier se tornou uma figura importante entre os eruditos eclesiásticos franceses[212].

A principal obra para qual o Abade Sallier dedicou seus esforços foi a redação de um catálogo exaustivo dos impressos da *Bibliothèque du Roi*, entre entre 1739 e 1753. Como muitos outros, o Abade acumulou suas funções na biblioteca com o cargo de professor no *Collège royal*. Ainda assim, o número de memórias de sua autoria publicadas nos registros da Academia de Inscrições demonstra sua assiduidade na instituição. A maior parte dessas comunicações versava sobre línguas e civilizações antigas que eram sua especialidade. Mas ele tinha predileção por Platão, Píndaro, Plutarco e Cícero[213]. Em 1759, o Abade Sallier proferiu uma leitura na Academia real, intitulada *Mémoire sur le premier livre de la République de Platon*. Além dessa memória, ele consagrou outros estudos a Platão durante as sessões da Academia de Inscrições, entre os quais figuram

---

[210] FOSSIER, François. « Les ecclésiastiques à l'Académie des inscriptions et belles lettres sous l'Ancien Régime ». **Journal des Savants**, v. 2, n. 1, p. 273–290, 2015. p. 278.

[211] FOSSIER, François. « Les ecclésiastiques à l'Académie des inscriptions et belles lettres sous l'Ancien Régime ». **Journal des Savants**, v. 2, n. 1, p. 273–290, 2015. 286

[212] « L'abbé Sallier que Bignon nomma garde des imprimés de la bibliothèque du Roi, était un des savants les plus érudits de son temps, sachant le latin, le grec, le syriaque, l'hébreu, le persan, l'espagnol, l'italien et l'anglais, lui aussi membre non seulement de la Royal Society, mais aussi des académies de Berlin, de Stockholm, de Madrid, en relation avec les Philosophes, comme avec La Condamine, Réaumur, Buffon, aussi à l'aise dans l'interprétation de Sophocle que dans l'ancien français, qui exhuma les poésies de Charles d'Orléans, les œuvres de Christine de Pisan et fut le pionnier des bibliothèques publiques. Peu d'académiciens l'égalèrent par la largeur de ses vues et de ses connaissances ». FOSSIER, François. « Les ecclésiastiques à l'Académie des inscriptions et belles lettres sous l'Ancien Régime ». **Journal des Savants**, v. 2, n. 1, p. 273–290, 2015. p. 280.

[213] PORTES, Laurent. « Claude Sallier (1685-1761) dans la république des lettres ». **Revue de la BNF**, v. 38, n. 2, p. 57–63, 2011.

Remarques sur deux passages de Platon (le premier se trouve dans le Second Alcibiade, le second au livre XII de Lois) e *Correction de quelques passages de Platon (le premier se trouve au livre Ier de la République, le second au dialogue intitulé Le Politique, le troisième au livre II de la République*). Para Sallier Platão era, antes de tudo, poeta, como demonstrava Grou. O filósofo grego gozava de uma imaginação "nobre e florida", de um pensamento "elevado e sublime" e de uma elocução "bela e magnífica"[214].

Além de representar o gênero mais afeito ao espírito poético de Platão, os diálogos também funcionavam como meios de instrução. Platão unia o útil e o agradável. Era um procedimento destinado a amenizar a "aspereza" do estilo didático. Platão era tão talentosos que "era impossível não sentir prazer" na sua instrução[215]. *A República* era um desses diálogos instrutivos em que Sócrates usava diversas estratégias refinadas para convencer seus interlocutores. Para Sallier, a questão central desse diálogo era a natureza da justiça e como essa virtude poderia contribuir para a felicidade dos homens. Para desenvolver esse tema, Platão, através de Sócrates, elabora uma estratégia: apresentar o homem ideal através de uma República ideal.

Quanto a possibilidade de existência de uma república ideal, esta não era uma questão para Platão, dizia Sallier. Era evidente que a república ideal platônica se tratava de uma hipótese a partir da qual o filósofo deduzia a ideia e os efeitos da justiça[216]. O Abade Sallier demonstrava através da sua leitura na Academia de Inscrições que a interpretação de *A República* de Platão como uma metáfora para a descrição de um homem justo estava em voga. *A República* não era lida como uma utopia, no sentido moreano de uma sociedade ideal, tampouco era um programa político. Tratava-se de um diálogo moral e a elaboração de uma sociedade ideal não passava de um procedimento estilístico, uma forma de falar a verdade ironicamente e de suavizar a aspereza das obras didáticas.

Sucessor de Sallier na cadeira de hebraico do Collège royal, o Abade Garnier conheceu também destaque na Republica das Letras. Em 1750, ele formou-se professor de Filosofia e, pouco tempo depois, tornou-se clérigo. Enquanto era professor no Colégio

---

[214] ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belle-Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1759. p. 494.
[215] ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belle-Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1759. p. 495.
[216] « Socrate s'engage par-là à former sa République, se mettant peu en peine si elle est possible ou si elle ne l'est pas c'est une hypothèse dont il déduit l'idée et les effets de la justice considérée dans un particulier ». ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belle-Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1759. p. 501.

d'Harcourt, Garnier se especializou nas línguas orientais e no estudo da história. Nesse mesmo período, Garnier caiu nas graças do Conde de Saint-Florentin, Ministro da Casa Real, e recebeu dele o cargo de suplente do Abade Sallier, na Cadeira de Hebraico, do Colégio Real.

Em 1765, depois do fechamento dos colégios jesuítas, Garnier publicou *L'Éducation civile*, obra na qual expunha os princípios que defendia para a condução da educação da nobreza. Apesar da recepção hostil que recebeu de alguns grupos, o livro rendeu a Garnier o posto de administrador do Collège royal, cargo que exerceu até 1790. Ele foi o responsável por diversas mudanças naquela instituição, entre elas a criação da Cadeira de História, que ele mesmo foi o primeiro detentor.

Alguns anos antes, em 1761, o Abade Garnier foi eleito para a *Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres.* Nesse mesmo ano, ele pronunciou uma leitura intitulada *Caractère de la Philosophie Socratique*. Nela, ele lembrava dos outros acadêmicos que também tinham escrito sobre Platão, entre os quais o Abade Sallier. Ainda que Garnier reconhecesse o valor desses estudos para o esclarecimento da doutrina de Platão, eles não se esforçavam por defender o filósofo grego das acusações que recebia. Garnier, então, assumiria a tarefa de advogar em favor de Platão. Ele dizia estar sendo fiel, assim, ao método de ensino platônico que, antes de começar a instrução, retirava todos os obstáculos do caminho[217].

A primeira acusação que faziam contra Platão era de ter alterado os ensinamentos de Sócrates. Muitos reprovavam, como vimos, a forma "confusa" dos diálogos. Outros ainda reprovavam o estilo "desigual" de Platão que ora era simples demais ora era entusiasmado demais. Havia ainda aqueles que reprovavam o próprio uso do gênero dialético por Platão. Assim, dizia Garnier, seu objetivo, mais do que uma apologia, era dar uma "introdução à leitura" dos diálogos platônicos[218]. Garnier queria orientar a leitura e o uso da obra de Platão de acordo com as novas interpretações que o filósofo grego ganhava.

Garnier, como Grou e o próprio Sallier, considerava Platão um poeta. O filósofo grego tinha uma "imaginação brilhante" e um "gênio flexível". Garnier chega a afirmar

---

[217] ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris: C. Panckoucke, 1773. p. 247-248.

[218] ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris : C. Panckoucke, 1773. p. 248-249.

que o desejo de Platão, na verdade, antes de ser filósofo, era ser poeta. Porém, o erro mais grave que imputavam a Platão não foi ter filosofado como poeta e, sim, ter alterado a doutrina do seu mestre Sócrates, cujo ensino era "claro e preciso". A argumentação de Garnier contra aqueles que acusavam Platão de ter "alterado" a doutrina de Sócrates passava por uma explicação do sentido de "conservar" e "alterar" uma doutrina. Para ele, Platão não conservou a doutrina de Sócrates como se fosse a doutrina de um legislador. Ele a conservou como um filósofo. Para comprovar essa fidelidade de Platão aos "princípios" e à "maneira de filosofar" de Sócrates, Garnier passa à definição do "caráter da filosofia socrática". Sócrates teria sido responsável por uma grande mudança na filosofia grega. Enquanto a maior parte dos filósofos gregos se interessavam pelo estudo da natureza, Sócrates se interessava pelo estudo do homem. Sócrates teria sido o inventor da moral, repetia Garnier como os comentadores antigos. Ao refletir sobre os combates que todos experimentam dentro de si, ele distinguiu três faculdades da alma. Uma seria a parte inteligente, a sede da razão. Outra seria mais brutal e cega, a sede das paixões. Haveria ainda uma outra no meio dessas duas que seria a força que inspira os homens a persistirem em suas decisões[219]. Para o homem viver com tranquilidade, importava que a razão dominasse sobre as duas outras faculdades. Garnier afirmava nos seguintes termos[220].

Os ensinamentos de Sócrates repousavam sobre a moral, isto é, sobre a maneira de o homem manter a razão com o domínio sobre as paixões. A doutrina de Sócrates consistia em meios para aperfeiçoar a razão. Nesse sentido, Platão teria imitado perfeitamente o seu mestre. Ainda que os diálogos platônicos recubram uma grande extensão de temas, todos se referem à moral e aos meios pelos quais os homens podem dotar sua razão de poder para dominar suas paixões[221]. O único diálogo platônico que parecia se afastar desse princípio era o *Timeu*. Mas essa era uma falsa impressão. Garnier

[219] ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris : C. Panckoucke, 1773. p. 267.
[220] ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris: C. Panckoucke, 1773. p. 268-269.
[221] « C'est en quoi Platon l'a parfaitement imité. Quoiqu'il embrasse toute l'étendue des connoissances humaines, il en a tellement lié toutes les parties avec la morale, qu'on ne trouve rien, dans cet auteur, qui n'ait un rapport direct et immédiat à cette Science ». ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris : C. Panckoucke, 1773. p. 271.

afirmava que, mesmo no *Timeu*, Platão falava sobre a moral, mas de uma forma alusiva, assim como nas fábulas de Esopo[222].

O Abade Garnier não deixava dúvidas de que Platão preservou tanto os princípios quanto a maneira de filosofar de Sócrates. Em relação aos princípios, Platão nunca deixou de abordar o homem e a moral. No que se refere à maneira de filosofar, Platão também se serviu de ironia e de analogias para exprimir suas ideias. Os "bons espíritos" entenderiam bem sua filosofia, os "belos" o criticariam por sua "obscuridade" e "confusão".

Em linhas gerais, portanto, os eruditos da Academia real de inscrições seguiram a interpretação que se desenhou a partir de Fénelon, na medida em que consideravam a "obscuridade platônica" em chave positiva. Mas, a figura de Platão que se percebe mais nitidamente neles se aproxima mais da esboçada por Grou, isto é, um Platão moralista e poeta.

Tendo percorrido as diversas figuras de Platão elaboradas entre o final do século XVII e o início do XVIII, percebe-se que nelas encontrava-se um acento na eloquência como instrumento de instrução. Mas não uma eloquência "seca" e "clara". A eloquência platônica era "obscura" e "prazerosa". Os discursos autorizados por Platão serviam, assim, à instrução e à apologética porque "destruíam os preconceitos" e orientavam a razão. Platão era, segundo essas apropriações, um excelente moralista, que ensinava o desinteresse e a modéstia.

Pelo visto, se, ao longo do século XVII, o filósofo grego foi tomado como "obscuro" e perigoso para os cristãos, a partir de meados do século XVIII, na esteira de Fénelon, alguns teólogos cristãos usarão o procedimento "obscuro" platônico e defenderão seus ensinamentos morais. Um desses ditos "iluministas cristãos" foi Ludovico Antonio Muratori, na sua concepção de uma sociedade feliz.

[222] Il faut juger de ce dialogue comme des fables d'Esope, où la fiction, quoique plus étendue, ne sert que d'enveloppe à la morale, qu'on peut regarder comme l'ame de la fable. ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris : C. Panckoucke, 1773. p. 272-273.

2. Ludovico Muratori: uma sociedade feliz baseada na caridade

A obra de Ludovico A. Muratori o *Cristianismo feliz nas missões do Paraguai* pode ser considerada como um ensaio, de cunho iluminista, cujo objetivo era demonstrar a superioridade de uma sociedade baseada na *charitas*. O trabalho de Muratori teve ampla divulgação nos círculos letrados europeus. Rapidamente traduzido para o francês, o inglês e o alemão, foi fundamental na definição das perspectivas setecentistas sobre o empreendimento jesuítico. Devido à transformação da utopia em categoria explicativa do social, o texto de Muratori foi amplamente interpretado como se apresentasse uma sociedade utópica. No entanto, Muratori, enquanto moralista, estava envolvido na Querela do Amor Puro, uma disputa sobre a caridade cristã, defendendo o amor desinteressado, a *charitas* como princípio da felicidade. Neste capítulo, veremos que, assim como Platão, em *A República*, e Fénelon, em *As Viagens de Telêmaco*, Muratori elaborou uma sociedade ideal em *Cristianismo Feliz nas missões do Paraguai*, em que a missão se torna o cenário da demonstração da superioridade de uma sociedade baseada na caridade.

2.1. Muratori leitor de Fénelon

Em 9 de setembro de 1700, Ludovico Muratori, o famoso bibliotecário do Duque de Modena, escreveu para Carlo Borromeo Arese, magistrado milanês, sobre um livro que teria "irritado Luís XIV". Tratava-se de *As Aventuras de Telêmaco*, publicado clandestinamente em 1699, um romance que "pintava maravilhosamente bem" as ambições do rei de França[223]. O interesse de Muratori por Fénelon tinha começado anos antes. Em 1697, Muratori escreveu para Antonio Magliabechi, bibliotecário dos Médicis de Florença, agradecendo as informações sobre *Explication des maximes des saints*, polêmico livro de Fénelon[224]. Voltando às *Aventuras de Telêmaco*, na mesma carta para

[223] "Vi troverà V.E. dipinta a meraviglia bene l'ambizione di Luigi e lo stato del suo regno, il che ha pur dato occasione di far proibire in Francia quel libro, e forse ha irritato S.M. contro all'autore con tanta persecuzione svegliatagle in Roma". MURATORI, Ludovico Antonio. **Epistolario de L. A. Muratori. Edito e curato da Matteo Campori. t. 2**. Modena: Società Tipografica Modenese, 1901. p. 461.

[224] "Avvegnachè l'ordinario passato io incommodassi con mia lettera V.S. ilustrissima, e le dicessi quanto mi occorreva, tuttavia son costretto a replicar i medesimi uffici per una giuntami, non so come, troppo tardi. Essa ha la data de'30 d'agosto, e contiene la relazione della lite nata fra'vescovi de Francia a cagione del libro escito in luce di quello di Cambray. Ne' foglietti di Roma aveva io pure osservato questa notizia, benchè sinora con mio dispiacere non abbia inteso la materia di detto libro. Staremo a vedere ove terminerà questo fuoco, godendo che la Corte Romana, la cui autorità pur troppo è vilipesa da'Francesi, in tal caso si abbia a riporre in credito. La ringrazio altamente del favore fattomi, e le rimando inchiusa la copia".

Carlo Borromeo Arese, Muratori dizia que a referida obra era feita com "extremo discernimento". Ela "inspirava a virtude" e "ensinava a verdadeira maneira de governar"[225]. Anos depois, em 1706, na sua *Della Perfetta Poesia Italiana*, os elogios são os mesmos: *As Aventuras de Telêmaco* é uma "filosofia prática engenhosíssima", dizia, que ensina a governar a si próprio e aos outros e trazia "conselhos muito úteis" de "maneira prazerosa"[226]. Em *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, de 1735, o "sábio arcebispo de Cambrai" demonstrava "contra a opinião vulgar" os malefícios de um rei conquistador[227]. No mesmo livro, Muratori continuava a louvar o "célebre arcebispo" que, na sua "insigne obra", apresentava o remédio que se exige contra as paixões[228]. Já próximo da sua morte, em *Della pubblica felicità*, de 1749, Muratori vai novamente se referir ao romance de Fénelon como uma obra "engenhosa e prazerosa" que apresentava um modelo de bom príncipe para inspirar a imitação[229]. Através desses poucos exemplos, é possível perceber a admiração que Muratori nutria por Fénelon, considerando *As Aventuras de Telêmaco* como um tratado moral agradável que pintava engenhosamente os costumes e os personagens representados.

Esse contato com as letras francesas, especialmente na primeira metade do século XVIII, pode ser explicado entre outros pela participação de Muratori em uma "querela

---

MURATORI, Ludovico Antonio. **Lettere inedite di Ludovico Antonio Muratori scritte a toscani dal 1695 al 1749**. Firenze: Felice Le Monnier, 1854. p. 40.

[225] "Approposito di ciò V.E. procuri di portar seco in villa e leggere Les Aventures de Télémaque, opera di Mons. de Cambray. Quel libro fu dalla sig. principessa di Vaudemont prestato alla sig. contessa, nè fu da me allora pesato. È un romanzo, ma fatto con sommo giuudicio per inspirar la virtù e insegnar la vera maniera di regger popoli". MURATORI, Ludovico Antonio. **Epistolario de L. A. Muratori. Edito e curato da Matteo Campori. t. 2**. Modena: Società Tipografica Modenese, 1901. p. 461.

[226] "Una ben differente, ma però ingegnosissima, e misteriosa Filosofia pratica, si è a' nostri giorni rappresentata mirabilmente in prosa da un famoso Letterato di Francia col Romanzo intitolato le Avventure di Telemaco, da cui con rara loro dilettazione possono i Lettori trarre utilissimi consigli per ben reggere se stessi, e per ben governare altrui". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.2. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 88.

[227] "Glorioso all'incontro nell'opinione volgare si stima il titolo di Conquistatore. Ma il saggio Vescovo di Cambray Fenelon ha preteso prima d'ora, altro non essere d'ordinario un Conquistatore, se non chi mosso dall'incontentabilità del signoreggiare, sempre poco parendogli per grande che sia il dominio a lui toccato o per eredità, o per elezion de'popoli, divora co'desideri tutti i suoi vicini". MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 371.

[228] "A me sopra modo piace il ripiego, con cui Mentore nell'insigne Romanzo del Telemaco sciolie dai lacci d'una Passione amorosa, divenuta oramai ostinata contra tutte le persuasioni e i consigli, il giovinetto Telemaco. Con una spinta il trabocca da un sasso in mare, e con barca preparata via il conduce. Ben'intendeva il celebre Arcivescovo di Cambray, quai remedi se esigano a malattie sì forti". MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 73.

[229] "Anche il celebre Monsignore di Fenelon colla fabbrica d'un'ingegnoso e dilettevol Romanzo ci lasciò un'insigne modello de'cattivi Regnanti, per ispirarne l'orrore, e de'buoni, per incitarne i lor Successori all'imitazione". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi**. Lucca: [s.n], 1749. p. 10.

ítalo-francesa". A disputa girava em torno da "honra da Musa italiana"[230]. Tudo começou com a publicação de *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, do jesuíta francês Dominique Bouhours. Nessa obra, publicada anonimamente em 1687, Bouhours encenava um diálogo entre Philante e Eudoxe. O primeiro encantava-se com tudo aquilo que era "florido" e "brilhava", por isso ele tinha predileção pelos poetas espanhóis e italianos[231]. Já o segundo admirava tudo aquilo que era "razoável e natural", preferindo os escritores antigos, especialmente os romanos[232]. Bouhours menospreza os escritores espanhóis e italianos e, no final do seu diálogo, Philante se convence e adota um gosto mais parecido com o de Eudoxe[233]. Como resposta a essa provocação, Giovan Giosefo Orsi, erudito italiano, publicou *Considerazioni sopra un famoso libro franzese*, no qual tanto analisava a proposta de Bouhours quanto defendia os italianos das acusações recebidas[234]. Muratori entra na disputa imediatamente. Orsi, inclusive, o agradece por ter conseguido alguns livros sobre a querela junto ao bibliotecário real francês Jean Boivin[235]. Todavia, a participação mais concreta de Muratori só vai acontecer em 1706 com a publicação de *Della Perfetta Poesia Italiana* – um dos livros que contém elogios à obra de Fénelon. Já no prefácio, Muratori se desculpa pelos "golpes não muito discretos" que ele poderia desferir contra "o autor do Diálogo de Aristo e Eugênio" –

---

[230] Cf. VIOLA, Corrado. **Tradizioni letterarie a confronto: Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours**. Verona: Fiorini, 2001. VIOLA, Corrado. Muratori e le origini di una celebre 'querelle' italo-francese. In: ELLIE, Enrico; LANGELLA, Giuseppe (Org.). **Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini**. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

[231] "Pour Philante, tout ce qui est fleuri, tout ce qui brille, le charme. Les Grecs & les Romains ne valent pas à son gré les Espagnols & les Italiens. Il admire entre autres le Lope de Vegue & le Tasse; & il est si entesté de la Gierosalemme liberata, qu'il la préfere sans façon à l'Iliade & à l'Enéide". BOUHOURS, Dominique. **La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit**. Paris: Veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1687. p. 2.

[232] "Eudoxe a le goust tres-bon, & rien ne luy plaist dans les ouvrages ingénieux qui ne soit raisonnable & naturel. Il aime fort les Anciens, surtout les auteurs du siècle d'Auguste, qui selon luy est le siècle du bon sens". **La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit**. Paris: Veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1687. p. 1-2.

[233] "Comme je suis de bonne foy, repartit Philante, je vous avoûë franchement, mon cher Eudoxe, que je vois maintenant les choses avec d'autres yeux, & que mon goust n'est presque plus différent du vostre. Je sens, ajoûta-t-il, que la lecture des Italiens & des Espagnols ne me plaira pas tant qu'elle faisoit". **La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit**. Paris: Veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1687. p. 391-392.

[234] "Ho nella loro lettura riconosciuto, che, ne Clearco, ne gli altri Avversari confutati dall'Apologista s'erano impacciati, o in disaminare il Sistema della Maniera di ben pensare, o in difendere positivamente gli Scritori Italiani quivi riprovati: e che per conseguenza non aveva all'incontro avuta occasione l'Autore di rispondere a questi due massimi Punti, i quali son propriamente l'oggetto delle mie Considerazioni, o vogliam dire, de'miei Dialoghi". **CONSIDERAZIONI sopra un famoso libro franzese**. Bologna: Constantino Pisarri, 1703. n.p.

[235] "Ora finalmente per lo benigno mezzo del Regio Sottobibliotecario M. di Boivin, pregatone dal Sig. Dott. Lodovico Muratori, Bibliotecario del Sereniss. di Modena, mi son giunti di Parigi que'due, che son piccioli, Libretti: ed il loro arrivo in mia mano mi a un tratto dalla conceputa apprensione". Ibid., n.p.

outra obra de Bouhours[236]. Mais adiante, ele admite que um dos objetivos do seu trabalho era a "glória, proveito e defesa" da poesia italiana, "caluniada por alguns" e "pouco conhecida por outros"[237]. Mais do que defender a poesia italiana, Muratori usa esse tratado para defender "utilidade" da poesia e das belas letras no "comércio civil":

> Alguns não vão querer ler e outros não vão querer ver ou dizer nem mesmo o título. Conheço bem a mente destes últimos, que se surpreendem, ou sentem coisa muito pior, pelo fato de eu interromper os meus estudos mais sérios para tratar assuntos de Poesia que, como dizem, é uma matéria frívola, vã e de pouca estima. Aqui, eu confesso com toda sinceridade que, voluntariamente, logo não obrigado, darei as razões do meu novo caminho a esses depreciadores das belas Letras assim como também as darei àqueles que apenas afetam desprazer por me ver desviando o passo em direção ao Parnasso. E digo mais, acusa a si mesmo de visão curta todo aquele que não discerne o auxílio que as Letras humanas aportam às Ciências e às Artes; ou ainda quão útil e agradável elas são para o comércio civil; e quanto ornamento elas dão às almas[238].

Ou seja, ainda que de forma velada, Muratori concorda com a crítica contra os poetas italianos, especialmente da segunda metade do século XVI. Ao explicar as razões de se dirigir ao Parnasso, o que sobressai é a utilidade. Contra aquela poesia "florida", o seu tratado proporá uma reforma que submetesse às letras à filosofia moral. Muratori adota as perspectivas de Fénelon no que se refere à eloquência[239]. Como se verá a seguir, trata-se da adoção de uma "retória do bom gosto" similar à "retórica da simplicidade" feneloniana. A retórica do bom gosto tornava a Verdade sensível, e menos áspera, através da retórica, da história e da poesia. Nesse sentido, o que está em jogo no *Cristianismo*

---

[236] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. III.

[237] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 7.

[238] "N'avrei bensì da fare alcuni con chi probabilmente non vorrà leggerli, e ne vederà ou dirà a caso il Titolo solo. In mente di questi ultimi, e non de primi, conosco ben'io, che può cadere alquanto di maraviglia, e qualche cosa ancora di peggio, perchè io abbia interrotto gli altri miei più gravi studi a fin di trattare argomenti di Poesia, che è quanto il dire in lor linguaggio, materie frivole, vane, e di poco pregio. Quì veramente io confesso, che volentieri, quantunque non obbligato, renderei ragione del mio nuovo cammino a questi dispregiatori delle belle Lettere, siccome a coloro, che per solo affetto (così mi lusingo io) mostreran dispiacere di vedermi ora torcere i passi verso le campagne di Parnaso. [...] Aggiugnerei, che accusa se stello di corta vista, chiunque non discerne, di quanto aiuto sieno le Lettere umane all'altre Scienze ed Arti; di quanto utile e diletto al civile commerzio; di quanto ornamento a gli animi di ciascheduno". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. IV.

[239] Sobre a reverberação da obra de Fénelon sobre as concepções de Muratori. Cf. NEPPI, Enzo. À la recherche du prince idéal: Muratori disciple infidèle de Fénelon dans le traité Della pubblica felicità. In: LUCIANI, Gérard; VOLPILHAC-AUGER, Catherine (Dir.). **L'Institution du prince au XVIIIe siècle. Actes du huitième colloque franco-italien des sociétés française et italienne d'étude du XVIIIe siècle**. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2003.

feliz nas missões do Paraguai, é a demonstração sensível da filosofia moral de Muratori, isto é, a excelência de uma sociedade baseada na caridade.

2.2. A utilidade da poesia e das belas letras no comércio civil

Sabe-se que, no final do século XVII, começou a se estabelecer na Europa uma "retórica cartesiana"[240]. Para os simpatizantes do cartesianismo, a palavra não era mais do que um mal necessário ao pensamento. Quanto menos palavras se interpusessem entre o pensamento e sua enunciação tanto melhor. A retórica foi perdendo espaço para a dialética. Ou ainda, a palavra foi cedendo espaço à geometria. O que se procurava era a "clareza", entendida como a diminuição dos "ornamentos" – metáforas, símbolos e imagens. Isso não significava que os simpatizantes do cartesianismo a desprezassem completamente. Como diria Malebranche, por exemplo, a retórica era útil para tornar a verdade atraente. Mas ela era inútil para conhecer a verdade[241]. O exemplo da Encarnação era eloquente. Jesus foi o "ornamento" que Deus usou para se comunicar com os homens. O "verbo divino" era a encarnação sensível do Deus invisível. Como diria São Paulo na carta aos Filipenses, Deus se humilhou e "tomou a forma de servo" por causa da fraqueza humana. A Encarnação não era um modelo a ser seguido, mas uma demonstração da debilidade da razão dos homens em compreender a Verdade[242].

Muratori, assim como Fénelon, segue uma via alternativa a esse desprezo da retórica. Mais do que clara, a palavra devia ser agradável para conduzir à virtude. Em seus *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier*, Fénelon dizia que o objetivo principal da retórica era, através de palavras prazerosas, conduzir os homens à justiça[243]. Para Muratori, retórica, história e poesia andavam juntas. Todas eram

---

[240] Cf. KAPP, Volker. L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique. In: FUMAROLI, Marc (Ed.). **Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. (1450-1950)**. Presses Universitaires de France: 1999.

[241] KAPP, Volker. L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique. In: FUMAROLI, Marc (Ed.). **Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. (1450-1950)**. Presses Universitaires de France: 1999. p. 709.

[242] KAPP, Volker. L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique. In: FUMAROLI, Marc (Ed.). **Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. (1450-1950)**. Presses Universitaires de France : 1999. p. 710.

[243] "A. Distinguons, s'il vous plaît, monsieur, soigneusement ces deux choses; on parle pour persuader, cela est constant; on parle aussi pour plaire, cela n'arrive que trop souvent; mais quand on tâche de plaire, on a un autre but plus éloigné, qui est néanmoins le principal; l'homme de bien ne cherche à plaire que pour inspirer la justice et les autres vertus en les rendant aimables; celui qui cherche son intérêt, sa réputation, sa fortune, ne songe à plaire que pour gagner l'inclination et l'estime des gens qui peuvent contenter son avarice, ou son ambition; ainsi cela même se réduit encore à une manière de persuasion que l'orateur cherche; il veut plaire pour flatter, et il flatte pour persuader ce qui convient à son intérêt". FÉNELON,

"filhas" da filosofia moral e "distribuidoras do patrimônio imortal da Glória". Elas eram responsáveis por eternizar milhares de ações heroicas que inspiravam imitação. Isso era o bastante para "recomendar o uso" dessa arte[244]. Mas, para que esse uso fosse legítimo, deveria haver "bom gosto". O problema era que, de acordo com Muratori, muitos não sabiam explicar porque gostavam de determinadas obras. Diziam que Virgílio era um poeta excelente ou que Cícero era um orador admirável, mas não sabiam dizer o motivo desses elogios. No final das contas, não sabiam distinguir muito bem a "imperfeição da perfeição", o "falso do verdadeiro", em suma, o "caminho que conduzia ao Parnasso"[245]. Como, então, compor com bom gosto e atender os nobres objetivos da arte? O bom gosto era o elemento que faltava entre o excesso dos conceptistas e a clareza fria dos cartesianos. Essa era a mesma opinião de Fénelon que defendia um meio termo entre, de um lado, os "eruditos das belas letras", que buscavam apenas agradar com "polidez" e "erudição" e, de outro, os "escolásticos", que propunham a verdade de forma "seca" e "desagradável"[246]. Para o arcebispo de Cambrai, tão admirado por Muratori, o discurso ideal era o que juntava a clareza do filósofo com a beleza do orador, em suma, era o discurso simples[247].

Fénelon destacava que Platão instruía os oradores a começarem seus estudos pelo "homem em geral" antes de se aplicar ao "homem em particular". O bom orador era aquele que sabia "o que era o homem, seu fim e seus interesses"[248]. Para definir o "bom

---

François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris: Jacques Estienne, 1718. p. 13-14.

[244] "Ma fra il questi ed altri vanti, che sono in parte bei sogni, e luminose bugie, certo a me sembra giustissimo quello dello spacciarsi i Poeti per sicuri dispensatori del patrimonio immortal della Gloria. L'umana Gloria, dico, Idolo forse vano, ma vero padre nondimeno di mille Eroiche azioni, quasi tutta è in potere de valenti Poeti, che co versi loro mettono in possesso dell'Eternità non men la Fama di se stessi, che quella d'altrui, conservando o i più meritevoli, o i più cari nella memoria del posteri. [...] E questo solo pregio, quando anche peraltro non risplendessero gli studi Poetici, bastar potrebbe per raccomandarne l'uso, e per convincere o d'ignoranza chi poco li prezza, o di malignità chi molto li biasima". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 1-2.

[245] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 5.

[246] "A. Il est bon de remarquer cela en passant, pour comprendre combien les gens du dernier siécle se sont trompez. Il y avoit d'un côté des Sçavants à belles Lettres, qui ne cherchoient que la pureté des langues, & les livres poliment écrits; ceux-là sans principes solides de Doctrine, avec leur politesse & leur érudition, ont été la plûpart libertins. D'un autre côté on voïoit des Scolastiques secs & épineux, qui proposoient la verité d'une maniere si desagréable & si peu sensible, qu'ils rebutoient presque tout le monde. Pardonnez-moi cette disgression". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris: Jacques Estienne, 1718. p. 88-89.

[247] "A. Il faut donc pour faire un Orateur, choisir un Philosophe, c'est-à-dire un homme qui sache prouver la verité; & ajoûter à l'exactitude de ses raisonnemens, la beauté & la vehemence d'un discours varié pour en faire un Orateur". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris : Jacques Estienne, 1718. p. 87.

[248] "Il veut que l'Orateur ait commencé par l'étude de l'homme en general; qu'après il se soit appliqué à la connoissance des hommes en particulier, ausquels il doit parler, ainsi il faut sçavoir ce que c'est que

gosto", Muratori segue esse "conselho platônico" através das palavras do "sábio arcebispo". O seu raciocínio começava com a seguinte definição: a busca de todos os homens resume-se a compreender a Verdade e a obter o Bem. Essa busca só terá fim com a contemplação de Deus – Verdade e Bem supremos. Mas a Filosofia Moral conduziria a alma para o Bem possível nessa terra, o que traria menos infelicidade para o homem. O problema era que a maior parte dos homens não dava conta da "austeridade" da filosofia moral. A boa notícia, dizia Muratori, era que a Filosofia Moral tinha duas "filhas", que diminuíam essa aspereza: a retórica e a história[249]. O papel da retórica era louvar a virtude e censurar o vício e, assim, fazer com que os homens amassem a primeira e odiassem a segunda. Já o papel da história era "colocar a moral em prática", "demonstrá-la com exemplos", para que os homens aprendessem como ser feliz[250]. Ainda assim restava uma dificuldade porque a história não era muito prazerosa. As ações humanas, que a história reproduz fielmente, costumam ser medíocres, ou seja, não revelam virtudes muito elevadas ou vícios muito odiosos. O que faz com que a história se mantenha em certo grau de mediocridade que conduz ao tédio. Ela não "move" nem "dá ânimo" para que as pessoas sigam os exemplos pintados. Não foi por outro motivo, insistia Muratori, que a filosofia moral adotou a poesia como filha:

> Foi por isso que a Filosofia Moral encontrou outra filha, ou Ministra, ainda mais agradável e mais útil do que a História. É a Poesia, arte que participa tanto da História quanto da Retórica. Mas a Poesia é tão semelhante à História que Quintiliano a chamou de História livre. Assim, propomos duas coisas. A primeira é que a Poesia deve colocar-se sob a Filosofia Moral; a outra é que a Poesia nos dê mais prazer do que a História.[251]

---

l'homme, sa fin, ses interêts veritables; de quoi il est composé, c'est-à-dire, de corps & d'esprit, la veritable maniere de le rendre heureux, quelles sont ses passions, les excès qu'elles peuvent avoir, la maniere de les régler, comment on peut les exciter utilement pour lui faire aimer le bien, les régles qui sont propres, à le faire vivre en paix, & à entretenir la société. Après cette étude générale vient la particuliere. Il faut connoître les Loix & les Coûtumes de son pays, le rapport qu'elles ont avec le temperamment des peuples, les mœurs de chaque condition, les éducations differentes, les préjugez & les interêts qui dominent dans le siécle où l'on vit, le moyen d'instruire & de redresser les esprits. Vous voyez que ces connoissances comprennent toute la Philosophie la plus solide. Ainsi Platon montre par là qu'il n'appartient qu'au Philosophe d'être veritable Orateur, c'est en ce sens qu'il faut expliquer tout ce qu'il dit dans le Dialogue de Gorgias contre les Rhéteurs, c'est-à-dire, contre cette espece de gens qui s'étoient fait un art de bien parler & de persuader, sans se mettre en peine de sçavoir par principes ce qu'on doit tâcher de persuader aux hommes, ainsi tout le veritable art, selon Platon, se réduit à bien sçavoir ce qu'il faut persuader, & à bien connoître les passions des hommes, & la maniere de les émouvoir pour arriver à la persuasion". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris: Jacques Estienne, 1718. p. 70-73.

[249] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 41-42.

[250] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 41-42.

[251] "Quindi è, che la Filosofia Morale ha ritrovata un'altra figliuola, o Ministra ancor più dilettevole, e più utile della Storia: e questa è la Poesia, Arte che partecipa della Storia, e della Rettorica, sì somigliante però

Muratori argumentava que história e poesia eram muito similares. Ambas colocavam "a moral em prática" através da "pintura das ações humanas". A diferença era que a poesia utilizava as ferramentas da retórica para mover o seu público através do prazer[252]. Assim, de um lado, a poesia, enquanto arte imitativa, teria o objetivo de agradar e, de outro, enquanto arte subordinada à filosofia moral, teria como objetivo edificar a República. Assim, a poética deveria se preocupar tanto com o Belo quanto com o Bem[253]. Fénelon conduzia seu raciocínio de modo semelhante. De um lado ele definia a poesia como a arte que elaborava "pinturas vivas e tocantes" [254]. De outro, ele retinha de Platão o ensinamento de que a poesia, assim como a dança e a música, teria sido inventada para edificar a República[255].

O bom gosto era a justa medida entre esses dois lados da poesia e, consequentemente, de toda eloquência. Assim como a língua, dizia Muratori, discerne o alimento saudável do estragado, o intelecto discerne o que é belo do que não é e o que é bom do que não é. Esse discernimento, ou melhor, essa capacidade de distinguir e saborear o Belo e o Bem era precisamente o bom gosto[256]. Mas Muratori decide, no *Della Perfetta Poesia*, se concentrar sobre o lado do bom gosto que se refere ao Belo. Sendo

---

alla Storia, che Quintiliano chiamò la detta Storia Poesia sciolta. Nel che due cose proponiamo. Una è, che sotto alla Filosofia Morale abbia da collocarsi la Poesia; l'altra è, che più diletto porti a noi la Poesia, che la Storia". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 42-43.

[252] "Adunque intenzione, e fine della Poesia fu insinne primi tempi, ed è tuttavia di cantarle lodi della Virtù, e de Virtuosi, o il biasimo de Vizi, e de Viziosi, acciocchè la gente apprenda l'amore della prima, e l'odio dei secondi. E per conseguenza conosciamo, altro non essere la Poesia, che figliuola, o Ministra della Moral Filosofia". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 43.

[253] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 46.

[254] "A: Tous ces arts qui consistent ou dans les sons mélodieux, ou dans les mouvemens du corps, ou dans les paroles; en un mot, la musique, la danse, l'éloquence, la poésie ne furent inventées que pour exprimer les passions, et pour les inspirer en les exprimant. Par là on voulut imprimer de grands sentimens dans l'àme des hommes, et leur faire des peintures vives et touchantes de la beauté de la vertu, et de la difformité du vice. Ainsi tous ces arts, sous l'apparence du plaisir, entroient dans les desseins les plus sérieux des anciens pour la morale et pour la religion". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris: Jacques Estienne, 1718. p. 31-32.

[255] "Le plaisir qui ne devoit être que le moyen d'insinuer la sagesse, prit la place de la sagesse même. Les philosophes réclamèrent. Socrate s'éleva, et montra à ses citoyens égarés que le plaisir, dans lequel ils s'arrêtoient, ne devoit être que le chemin de la vertu. Platon, son disciple, qui n'a pas eu honte de composer ses écrits des discours de son maître, retranche de sa République tous les tons de la musique, tous les mouvemens de la tragédie, tous les récits des poëmes, et les endroits d'Homère même, qui ne vont pas à inspirer l'amour des bonnes lois. Voilà le jugement que firent Socrate et Platon sur les poëtes et sur les musiciens ; n'êtes-vous pas de leur avis ? " FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris : Jacques Estienne, 1718. p. 34-35.

[256] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 57.

assim, o que era o Belo? Muratori respondia de maneira simples: o Belo é tudo aquilo que agrada e que gera uma doce sensação ou amor[257]. O Belo se divide em belezas corpóreas e incorpóreas. As primeiras afetam a visão e a audição, já as outras afetam o intelecto. As belezas incorpóreas podem ainda ser fundadas sobre a Verdade, como as belezas morais, ou sobre o Bem, como as belezas especulativas. Ora, como dito no início do raciocínio, toda a busca do homem na terra consiste em alcançar a Verdade e o Bem. Nesse ponto, encontra-se a maior utilidade do Belo. Para ajudar os homens, Deus imprimiu beleza no Bem e na Verdade. Ao saborear o Belo presente no que é bom e verdadeiro, o homem se torna mais disposto a procurar aquilo que já é naturalmente o seu fim[258]. Mas, como explicar que pessoas de reconhecido discernimento tenham opiniões diferentes sobre uma mesma obra? O alimento estragado não deveria parecer nefasto para todos os paladares? Essa questão era espinhosa. Para responder, Muratori dividia o bom gosto em universal e particular. O bom gosto universal é uno e absoluto e ele é a própria "ideia do Belo e do Bem"[259]. Por outro lado, existem diversos caminhos para alcançar a ideia do Belo. Se os julgamentos sobre uma obra são diferentes, não é porque o bom gosto é múltiplo, mas porque os intelectos são múltiplos assim como os caminhos que eles percorrem. Afinal, "o bom gosto universal abraça todos os bons gostos particulares, mas cada bom gosto particular jamais abraçará o bom gosto universal"[260].

Tendo definido o bom gosto, Muratori retomava a sua defesa da eloquência. Ele considerava retórica, história e poesia como "artes superiores" que, assim como as ciências especulativas, produziam belezas incorpóreas fundadas na Verdade. Enquanto as ciências especulativas produziam belezas que ajudavam na compreensão da Verdade, as artes superiores produziam belezas que inspiravam à imitação da Verdade. Afinal, dizia Muratori, um dos motivos de muitos não apreciarem a Verdade era que ela aparecia "áspera", "difícil de entender", enfim, "sem as vestes luminosas" da beleza[261]. Apesar

---

[257] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 63.
[258] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 64.
[259] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 60-61.
[260] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 61.
[261] "Se altresì il Vero stesso è mal vestito, oscuro, aspro, difficile ad intendersi, triviale, cioè se non porta seco qualche raccomandazione della Bellezza, bene spesso accade, ch'esso non rechi dilettazion veruna al nostro Intelletto. Così o perchè la Volontà è malsana, corrotta, e perduta dietro a qualche infimo, e non onesto Bene, ella non si muove a seguir Beni maggiori, e onesti; o questi Beni maggiori a lei non piacciono, perchè non le si parano davanti vestiti coll'abito luminoso della Bellezza". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 67.

desse objetivo comum, havia diferenças entre as artes superiores. A retórica representava a verdade para persuadir, a história para instruir e a poesia pintava a Verdade de maneira agradável, não como ela era, mas como ela deveria ser:

> Demonstrada a diferença entre as Ciências e a Arte Poética, demonstremos brevemente ainda as diferenças entre a Poética e as duas outras Artes nobres, isto é, a Oratória e a História. Estas, não menos que a Poesia, representam a Verdade; mas, a Oratória pinta a Verdade para persuadir enquanto a História a pinta sempre como ela é e com o objetivo imediato de instruir. Ao contrário, a Poesia pinta e representa a Verdade tanto como ela é quanto como ela poderia ou deveria ser; ela pinta com o objetivo de pintar, de imitar e de alcançar prazer com essa imitação, recheando a Imaginação alheia de imagens belas, estranhas e maravilhosas[262].

Assim, as artes superiores "representavam" a Verdade através de imagens, sentimentos ou palavras, de modo que o intelecto "entendesse sem esforço" e com "prazer particular" a Coisa colocada diante dos olhos[263]. Fénelon tinha uma concepção similar. Para ele, desde a Queda, os homens estavam tão "imbuídos das coisas sensíveis" que eles entendiam mal a abstração. Era preciso "pintar" o que se dizia, isto é, "representar de uma maneira tão viva" a ponto do auditório quase "ver" o que se colocava em palavras[264]. Era fundamental "dar corpo" a todas as instruções dadas e esse era o papel da poesia, em particular, e da eloquência, em geral[265].

A reforma que Muratori propunha para as letras italianas se baseava no princípio de que retórica, história e poesia deveriam estar submetidas à filosofia moral. Caberia a

---

[262] "Accennata la differenza, che è fra il suggetto delle Scienze, e dell'Arte Poetica, brevemente ancora accenniamo quella, che passa fra la Poetica, e l'altre due Arti nobili, cioè l'Oratoria, e l'Istorica. Ancor queste, non men della Poesia, rappresentano il Vero; ma la prima lo dipinge per persuaderlo; e l'altra lo dipinge sempre, come egli è, e dirittamente col fin d'instruire, e di giovare. Per lo contrario la Poesia dall'una parte dipinge, e rappresenta il Vero, come egli è, o pur come egli dovrebbe, o potrebbe essere; e dall'altra lo dipinge dirittamente col fin di dipingere, d'imitare, e di recar con questa imitazione diletto, empiendo la Fantasia altrui di bellissime, strane, e maravigliose Immagini". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 73.

[263] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. t.1. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 70.

[264] "A. Peindre, c'est non-seulement décrire les choses, mais en representer les circonstances d'une maniere si vive & si sensible, que l'auditeur s'imagine presque les voir". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris: Jacques Estienne, 1718. p. 95.

[265] "A : Depuis le peché originel, l'homme est tout enfoncé dans les choses sensibles, c'est là son grand mal: il ne peut être long-temps attentif à ce qui est abstrait. Il faut donner du corps à toutes les instructions qu'on veut insinuer dans son esprit. Il faut des images qui l'arrêtent. De là vient que si-tôt après la chute du genre humain, la Poëſie & l'idolâtrie toujours jointes ensemble, firent toute la Réligion des Anciens. Mais ne nous écartons pas. Vous voïez bien que la Poësie, c'est-à-dire, la vive peinture des choses, est comme l'ame de l'Eloquence". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier**. Paris : Jacques Estienne, 1718. p. 99-100.

essas "artes superiores" representar a Verdade com "vestes luminosas". Dessa forma, todos seriam atraídos pelo prazer proporcionado pela beleza e compreenderiam a moral. Ao compreender a moral, os homens agiriam de acordo e seriam mais felizes. Assim, se compreende o elogio de Muratori para *As Aventuras de Telêmaco*. A obra de Fénelon era uma "poesia" que representava como um rei "deveria ser". Ao mesmo tempo, era um tratado de moral "útil e agradável". Essa mesma estratégia será usada por Muratori em seu *Cristianismo Feliz nas missões do Paraguai,* cujo objetivo era demosntrar de forma sensível suas concepções de filosofia moral. Se a "felicidade espiritual" dos índios era garantida pelo ensino dos missionários, a "felicidade temporal" era fruto do governo "ameno e prazeroso" dos monarcas católicos de Espanha[266]. Claro que Muratori não se refere a todos os problemas que os jesuítas tiveram com a Coroa espanhola e com os governadores das províncias. Afinal, o objetivo do erudito italiano é apresentar o que poderia ou deveria ser a relação dos monarcas com seus súditos e não descrever o que era. A felicidade é uma das principais tópicas associadas a Platão e apropriadas pelos jesuítas para defesa do seu trabalho missionário. Em que consistia essa felicidade para Muratori?

2.3. A felicidade como objeto dos bons príncipes

No século XVIII, os ditos "iluministas católicos" defendiam, por um lado, os dogmas essenciais do Cristianismo contra os ataques mais letais dos filósofos. Por outro, procuravam demonstrar que a religião revelada era compatível com a razão e se conformava com as novas correntes econômicas, científicas, constitucionais e morais[267]. Muratori foi um iluminista católico que demonstrava uma sincera crença na "perfectibilidade" do homem e da sociedade. Ambos progrediriam desde que se

---

[266] "Ora gli abitanti nelle Riduzioni Cristiane finquì descritte son veramente Sudditi de i Cattolici Monarchi delle Spagne, e dipendono da i Regii Governatori delle tre gran Provincie del Tucuman, del Rio della Plata, e del Paraguai; ma Sudditi con si lieve peso, e condizioni cotanto miti e piacevoli suggettati alla Corona di Spagna, che ritengono quasi tutta la lor libertà, e veramente si governano cadauna d'esse in forma di Repubblica". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 81.

[267] "The Catholic Enlightenment was, therefore, a reform movement within the Church that was linked, though in discordant harmony, with the Enlightenment reform movement and with interventions by reforming sovereigns who were inclined to welcome the collaboration of religious forces with the state in a more general process of cultural and social transformation. Only the umbrella term Catholic Enlightenment seems able to convey that the Catholicism under investigation was in discourse, not only with a modern understanding of the Tridentine reform and Jansensim, but also with a movement that tried to "renew" and "reform" the whole of society". LEHNER, Ulrich. "The many faces of the Catholic Enlightenment". In: LEHNER, Ulrich; PRINTY, Michael (Eds.). **A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe**. Leiden: Brill, 2010. p. 3.

comprometessem com os preceitos básicos do Cristianismo. Em oposição à "moral laica" dos iluministas "seculares", Muratori defendia uma "reforma" na moral cristã, que deveria se basear em preceitos "simples e úteis".

Como visto, Muratori identificava a busca do Bem e da Verdade como os motores principais da existência humana. Deus teria impresso beleza em tudo aquilo que é bom e verdadeiro para que o homem os procurasse. As artes superiores (retórica, história e poesia) "pintavam" a Verdade, de modo que os homens a compreendessem e amassem. E o Bem era o objeto da filosofia moral, que deveria ser conhecida e praticada. As concepções de filosofia moral de Muratori podem ser encontradas em *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, publicada em 1735. Em todo caso, é possível dizer que as suas reflexões sobre esse assunto começaram a ganhar forma já 1710, quando Muratori se tornou preceptor de Francesco Maria, filho mais velho do seu protetor, o Duque de Modena. Naquele momento, ele escreveu um opúsculo, intitulado *Rudimenta philosophiae moralis* dedicado ao herdeiro do Duque. No entanto, apenas em 1735 suas ideias seriam expostas de forma mais sistemática. A obra foi publicada em Verona, depois, editada em outras cidades italianas e traduzida, ao menos, para o espanhol e para o alemão.

Muratori traçou alguns princípios gerais para o seu manual de filosofia moral, entre eles: não se envergonhar de ser cristão, não se embaraçar em questões metafísicas "inúteis", ser "prático e simples", a tal ponto que servisse para todos, inclusive, para os "menos doutos"[268]. Ele se afastava de Aristóteles e da Escolástica e afirmava simplesmente que "chegaria ao mesmo fim por caminhos diferentes"[269]. Nesse ponto, é impossível não lembrar dos *Dialogues des morts*, de Fénelon. Nesses diálogos, em que o arcebispo de Cambrai colocava em cena diversas personagens históricas, Fénelon respeitava a "bela moral" de Aristóteles[270], mas a acusava através da boca de Platão, de ser "seca e incapaz de fazer sentir o sublime das ideias divinas"[271]. O "caminho diferente"

---

[268] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. n.p.

[269] "Nè mi son io preso alcun pensiero di seguitare, non dirò servilmente i passi, come s'è fatto da i nostri finora, d'Aristotele, ma nè pure il sentiero da lui battuto; persuaso, che per varie vie, e vie tutte lodevoli, si possa giugnere ad una stessa meta". MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. n.p.

[270] "Arist. Y a-t-il rien de plus clair que ma morale? / Plat. Elle est claire, elle est belle, je l'avoue". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues des morts anciens et modernes, avec quelques fables**. Paris: Dabo & Tremblay, 1819. p. 104.

[271] "Plat. Tout ce que vous avez dit étoit tiré des livres que vous avez tâché de supprimer. Vous avez parlé, j'en conviens, d'une manière nette, précise, pure, mais sèche et incapable de faire sentir la sublimité des

que Muratori pretende tomar na sua filosofia moral aproxima-se da apropriação de Platão por Fénelon. Porém, distanciava-se daqueles moralistas que tinham uma visão muito negativa do homem. Muratori dizia que o homem era a criatura "mais nobre, admirável e estimável" que existia e o seu estudo era a tarefa mais importante que alguém poderia realizar[272]. Essa tarefa consistia na descoberta das "raízes dos vícios e das virtudes", bem como no esclarecimento das regras que auxiliariam os homens a se relacionarem consigo mesmos, com os outros e com Deus[273]. Muratori argumentava que essa raiz não seria outra que o "amor por nós mesmos". Este era propriamente o motor de todos os apetites humanos. Ele era natural e saudável e teria sido impresso na alma dos homens pelo próprio Deus. Por isso, continuava Muratori, seria o "amor por nós mesmos" seria "bom, útil, necessário e indispensável"[274]. Esse "amor próprio" não era incompatível com o amor a Deus, uma vez que ao amar a nós mesmos, amamos a divindade que colocou em nós esse sentimento. E amar a Deus, Bem supremo, era o princípio da felicidade[275].

A questão era que entre desejar a felicidade e alcançá-la havia um longo caminho. Deus teria dado aos homens dois auxílios nessa tarefa: a sabedoria e a virtude. O primeiro alcançava-se através da religião e o segundo através da filosofia moral. Muratori defendia, evidentemente, a religião como um dos requisitos para a felicidade. Vimos que essa ênfase na utilidade da religião para os ditos "iluministas católicos"devia ser uma religiosidade "simples" e "prática", pouco afeita a discussões metafísicas[276]. O mesmo poderia ser dito da filosofia moral. O tratado de Muratori não propugnava discussões abstratas, o que ele queria era que esse conhecimento conduzisse os homens à convivência

---

vérités divines". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues des morts anciens et modernes, avec quelques fables**. Paris: Dabo & Tremblay, 1819. p. 103.

[272] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 3.

[273] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p.3.

[274] "Dico pertanto, che l'Amore di noi stessi è l'origine, e il primo motore, o sia il primo mobile di tutti i nostri Appetiti, o per meglio dire l'unico nostro Appetito, il quale in mille diverse guise poi si transforma, ed opera, e muove noi a tante e sì vaire azioni. [...] Egli è ben vero, che nelle scuole d'alcuni Teologi, o Filosofi Morali, questo Amor proprio, questo Amore di noi stessi, vien dipinto solamente con brutti e svantagiosissimi colori, qual fonte d'infiniti Mali Morali e Peccati, che inondano la Terra. [...] Ma intanto io seguito a stabilire, che questo Amore è il Principio d'ogni operazione Morale, ed è principio innato di tutte le Creature Ragionevoli; e quel che è più, dato e impresso in loro dall'Autore sapientissimo della Natura, e perciò in se stesso buono, utile, anzi necessario e indispensabile nell'Uomo". MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 128-129.

[275] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 132.

[276] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 5.

pacífica e à felicidade[277]. O objetivo era simples e Muratori se esforçava para apresentar os meios de forma clara. Infelizmente, a felicidade nessa terra não seria completa. Ela só seria plena quando a alma contemplasse Deus. Em todo caso, Muratori vislumbrava uma felicidade possível: a ausência ou diminuição dos males. Aqueles que seguissem os preceitos delineados pela religião e pela filosofia moral diminuiriam o risco de sofrer "males morais", mas não estariam imunes de sofrer males físicos. Estes "males físicos" caberia aos governos diminuírem e, mais à frente, trataremos desse assunto. Por ora, basta dizer que essa felicidade parcial era uma condição inerente ao homem[278]. Apesar dessa dificuldade prática, a filosofia moral de Muratori enfatizava a perfectibilidade. Os homens não estariam presos em uma natureza pecaminosa que só conviria mortificar. Era possível gozar alguma felicidade nesse mundo através do "estudo árduo" para o aprimoramento de si, dizia Muratori:

> Que tipo de Felicidade pode se esperar desta Filosofia? Apenas duas, isto é, a Sanidade e a Tranquilidade da Mente. A Sanidade consiste em saber avaliar bem todas as ações que concernem à moral para escolher as boas e fugir das más. A Tranquilidade consiste em ter o coração quieto, não perturbado por paixões desreguladas, não agitado por apetites inconvenientes; consiste ainda em ter o coração em paz, sem preocupações, ansioso para operar o bem, isento de remorsos advindos de atitudes erradas e provisto de constância e paciência na adversidade. Aí está o grande segredo da Filosofia e também da única Felicidade que podemos pretender nessa habitação terrena, a qual devemos estudar o máximo possível para obter[279].

---

[277] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 18.

[278] "Dichiamo dunque schietta: ancor qui si può in certa maniera essere e viver Felice: che non mancano assaissimi Beni fatti per l'Uomo abitator della Terra. Ma bisogna prepararsi a stimare non perpetui tali Beni; bisogna aspettarseli mischiati o interrotti, presto o tardi, da vari Mali Fisici o Morali; di maniera che per lo più chi pruova meno diquesti nella presente vita, può quasi pretendere d'essere più Felice, e di star meglio de gli altri Però avvegnachè sembrino i Maestri della Morale Filosofia promettere all'Uomo, che eserciti i loro insegnamenti, cioè che si dia all'amore e alla pratica della Virtù, il conseguimento della Felicità: tuttavia non s'ha a prendere rigorosamente questa promessa, e convien ridurla a una discreta misura". MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 189.

[279] "Qual Felicità dunque propriamente s'ha a sperare da questa Filosofia? Due sole, cioè la Sanità dell'Animo, e la Tranquilità dell'Animo. La Sanità consiste nel saper giudicar bene di tutto quello, che concerne le Azioni nostre Morali, per eleggere le buone, e fuggir le cattive. La Tranquilità per avere il cuor quieto, non turbato da Passioni sregolate, non agitato da molesti Appetiti, tutto in pace e senza affani, perchè solamente bramoso d'operar bene, ed esente da i rimorsi d'aver male operato, e perchè provveduto di constanza e pazienza nelle avversità. Ecco il gran segreto della Filosofia, ed ecco la Felicità, a cui possiamo pretendere in questa bassa abitazione terrena, e dobbiamo studiarci per quanto si può, a fine di conseguirla". MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 194.

Havia um anseio reformista nessas concepções, pois elas poderiam ser assumidas não apenas pelos indivíduos, mas também pelos governos. Estes deveriam inspirar os governados a serem virtuosos, porque o vício traria desarmonia e, consequentemente, a destruição do corpo social[280]. E quem encarnava o governo a não ser os príncipes? Se estes fossem virtuosos, e consequentemente felizes, eles tornariam seus súditos também virtuosos e felizes. Os príncipes sábios entendiam que "amar a si mesmo" não implicava satisfazer os seus próprios interesses. Muito pelo contrário, "amar a si mesmo" significava procurar a felicidade que só se encontrava na diminuição dos males morais, isto é, na moderação. Essa proposta ecoa as reprovações que Fénelon teria feito a Luís XIV, em sua famosa *Lettre à Louis XIV*. Sabemos que Muratori jamais poderia ter tido contato com essa carta, uma vez que ela foi enviada anonimamente através de Madame de Maintenon, mas nunca chegou às mãos do destinatário. Além disso, ela só chegou ao conhecimento público em 1787 através de d'Alembert[281]. Mesmo assim, é interessante notar a reverberação de temas. Na referida carta, Fénelon acusa o governo de Luís XIV de ter introduzido um "luxo monstruoso e incurável" na França. Esse luxo era a causa da ruína dos súditos. Mas o que seria um rei sem seu povo?[282] O poder do monarca não está em sua capacidade de satisfazer os próprios prazeres, mas em diminuir os males do povo e torna-lo feliz[283].

No tratado *Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi*, publicado em 1749, Muratori retomava o princípio defendido em seu tratado de filosofia moral: todos os desejos dos homens se resumiam ao seu bem privado ou felicidade particular. Mas, ele avançava que o desejo mais nobre ao qual os homens poderiam aspirar era o bem da

---

[280] MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735. p. 205.

[281] Cf. LEROY, Pierre-Eugène. Préface. In: FÉNELON, François Salignac de La Motte. **Lettre à Louis XIV et autres textes politiques**. Paris: Bartillat, 2011.

[282] "On n'a plus parlé de l'Etat ni des règles; on n'a parlé que du Roi et de son bon plaisir. On a poussé vos revenus et vos dépenses à l'infini. On vous a élevé jusqu'au ciel pour avoir effacé, disoit-on, la grandeur de tous vos prédécesseurs ensemble, c'est-à-dire pour avoir appauvri la France entière, afin d'introduire à la cour un luxe monstrueux et incurable. Ils ont voulu vous élever sur les ruines de toutes les conditions de l'État, comme si vous pouviez être grand en ruinant tous vos sujets sur qui votre grandeur est fondée". FÉNELON, Francois de Salignac de La Motte. **Lettre de Fénelon à Louis XIV**. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 1825. p. 13-14.

[283] "Le peuple même (il faut tout dire) qui vous a tant aimé, qui a eu tant de confiance en vous, commence à perdre l'amitié, la confiance, et même le respect. Vos victoires et vos conquêtes ne le réjouissent plus; il est plei d'aigreur et de désespoir. La sédition s'allume peu-à-peu de toutes parts. Ils croient que vous n'avez aucune pitié de leurs maux, que vous n'aimez que votre autorité et votre gloire. Si le Roi, dit-on, avoit un coeur de père pour son peuple, ne mettroit-il pas plutôt sa gloire à leur donner du pain, et à les faire respirer après tant de maux, qu'à garder quelques places de la frontière qui causent la guerre? Quelle réponse à cela, SIRE?" FÉNELON, Francois de Salignac de La Motte. **Lettre de Fénelon à Louis XIV**. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 1825. p. 24-25.

sociedade ou "felicidade pública". Como visto, felicidade não equivalia à satisfação de prazeres, mas à "tranquilidade da alma e do corpo". A questão central, tanto da felicidade privada quanto da pública, era a diminuição dos males ou da infelicidade. Todos deveriam desejar esse nobre fim, ainda mais os governantes. Ora, A felicidade pública não se encontrava em um Estado no qual todos fossem felizes individualmente, mas naquele em o príncipe zelasse pela "paz e sossego" dos súditos[284]. Muratori acreditava que os homens teriam escolhido alguém que os governasse na aurora dos tempos para o bem público. Logo, entre o príncipe e o povo haveria um pacto. O povo devia obediência e o Príncipe, por sua vez, devia proteger e suprir os seus súditos, isto é, diminuir os males da existência. Esse pacto fundamentava-se no princípio da caridade cristã: "faça ao outro aquilo que gostaria que fizesse por você"[285]. Apesar desse pacto, havia uma diferença. O povo e os governantes não estavam em pé de igualdade. O príncipe, como visto, era como "pai" ou "pastor" dos seus súditos. Ele era o único que poderia proporcionar segurança e subsistência. Assim, como o bem de um pai se confunde com o de sua família e o de um pastor com o do seu rebanho, o bem do príncipe confundia-se com o bem do povo[286].

O príncipe guiado por esses princípios construiria um Estado baseado na *charitas*. Se assim fosse, ele e os seus súditos seriam felizes. O príncipe precisava ter clareza que Deus tinha colocado ele naquela posição para conduzir os súditos à felicidade e ao Bem públicos. Eles seriam "pais" para o povo e precisariam "amar" os súditos:

> Felizes, por outro lado, são aqueles príncipes (e não faltam exemplos em nosso tempo) que fazem a sua grandeza temporal e terrena servir ao bem dos súditos e à eterna beatitude. Estes entenderam uma grande verdade, que outros ainda não entenderam, isto é, não existe nada que tenha mais mérito ou que seja mais virtuoso do que governar de acordo com a vontade de Deus. Eles tomam por conselheira perpétua e também como fiel companheira a caridade celestial, fonte inexaurível de obras santas e belas, e não a soberba, ambição, os interesses escusos ou o amor próprio. Tais Príncipes têm sempre diante de si que Deus os colocou sobre o trono não para que os povos os servissem como escravos, atendendo aos seus desejos e caprichos, mas para que os seus governos servissem com cuidado constante à

[284] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi**. Lucca: [s.n], 1749. p. 6-7.
[285] "Or quanto più dee farlo, e intendere d'essere obbligato a farlo un Principe Cristiano, professante una Legge Maestra della Carità, e una Legge, che comanda il non far Male, e consiglia il far del Bene a tutti, e fino a i nemici, e che dice anche a i Principi: Tutto ciò, che bramerete fatto a voi da gli Uomini, fatelo ancor voi ad essi. Or quanto più si conoscerà giusto e comandato fin dalla Natura, che si pratichi l'Amore e la Beneficenza verso de'Sudditi, i quali colla lor servitù e co i tributi proccurano al Principe la Magnificenza ed ogni contento e delizia?" MURATORI, Ludovico Antonio. **Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi**. Lucca: [s.n], 1749. p. 12-13.
[286] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi**. Lucca: [s.n], 1749. p. 49.

> felicidade e ao bem dos povos. Estes Príncipes são como pais para os seus súditos e os amam tenramente[287].

O objetivo do governo, dizia Muratori, era manter uma "doce tranquilidade" através do exercício de uma "reta justiça"[288]. Dois princípios definiam esse programa político. Por um lado, era preciso ter cuidado para não sobrecarregar os súditos com impostos, penas ou obrigações além da "necessidade indispensável" do Estado. Por outro, os príncipes deveriam considerar a sua maior "glória e contentamento" serem "mais amados do que temidos" e em administrar mais "a clemência do que a severidade". Essa concepção política de Muratori ia ao encontro, mais uma vez, das concepções de Fénelon. Em seus *Dialogues des morts*, no diálogo entre Platão e Dionísio de Siracusa, Fénelon ataca o governo tirânico de Dionísio através das palavras de Platão. O problema do tirano era que ele "se fazia odiar", enquanto o bom governante "se fazia amar, como um pai faz com seus filhos"[289].

Os príncipes deveriam exercer uma "caridade fraterna", que repetidamente foi ensinada pelo apóstolo Paulo. A "caridade fraterna" era o sentimento que ligava pais e filhos, maridos e mulheres, servos e patrões, parentes de sangue ou habitantes de uma mesma casa. Muratori ensinava que o "vínculo de parentesco" era um "vínculo de amor" e que a caridade também deveria fundamentar o "governo da família". Como o príncipe era considerado o pai do povo, ele deveria manter tal "caridade fraterna" pelos súditos. Assim, ele conservaria a concórdia no seu reino[290].

---

[287] "Felicissimi all'incontro que'principi (e non ne manca a'nostri tempi) che sanno far servire al bene de'lor sudditi e al fine dell'eterna beatitudine la temporanea terrena loro grandezza! Intendono ben essi una gran verità se non l'intendono altri, cioè non darsi facilmente impiego in cui si possa adunar più merito e più esercitare la virtù quanto quello del principato ben maneggiato secondo la mente di Dio. Però prendono essi per lor consigliera perpetua, anzi per fedel compagna sul treno, non già la superbia e l'ambizione, non già il basso interesse e il solo amor proprio, ma bensì la carità celestiale, fonte inesausto d'opere sante e belle. Cioè sta loro sempre davanti agli occhi che Dio gli ha collocati sul soglio non perché tanti popoli servano tutti come schiavi alle voglie e a capricci d'un solo, ma perché i re comandando servano con indefessa cura alla felicità e al bene de popoli. Sanno d'essere eletti quai padri de'loro sudditi, e però teneramente gli amano". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 356.

[288] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 356.

[289] "Plat. Hé! ne vois-tu pas que la mort des uns attiroit la haine des autres; que ceux qui voyoient massacrer leurs voisins attendoient de périr à leur tour, et ne pouvoient se sauver qu'en te prévenant? Il faut ou tuer jusqu'au dernier des citoyens, ou abandonner la rigueur des peines, pour tâcher de se faire aimer. Quand les peuples vous aiment, vous n'avez plus besoin de gardes, vous êtes au milieu de votre peuple comme un père qui ne craint rien au milieu de ses propres enfants". FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues des morts anciens et modernes, avec quelques fables**. Paris: Dabo & Tremblay, 1819. p. 100-101.

[290] "Ritornando ora a noi, dico dovere premurosamente il sacro oratore esporre al popolo le leggi e gli uffizii di quella carità che porta il nome di fraterna e che Iddio efficacemente ha raccomandato a noi tutti per bocca de'suoi santi e specialmente dell'apestolo san Paolo. La carità verso i vostri fratelli, dice egli, giammai non si diparta da voi. L'ha replicato con dire che tutti dobbiam volerci bene con vero amore fraterno. Se si ha

A filosofia moral de Muratori, que deveria servir à retórica, à história e à poesia, fundamentava-se no "amor de si mesmo" ou "amor próprio". Este era um sentimento natural, inclusive, era a "raiz de todas as virtudes e vícios". Se o amor próprio fosse "exagerado" ele conduziria os homens para longe do Bem. O mesmo poderia ser dito dos governos. Se os príncipes, que encarnam o governo, têm muito amor próprio, eles conduzem seus reinos para a ruína. Portanto, o amor próprio deveria ser equilibrado por um outro sentimento: a caridade enquanto amor ao próximo.

2.4. Uma sociedade perfeita baseada na caridade

Quer fosse na sua filosofia moral, quer fosse na sua poética, a caridade estava, no centro das concepções de Muratori. A segunda edição do *Vocabolario degli accademici della Crusca*, publicada em 1691, definia a caridade como "Afeição da alma dirigida a Deus através da qual se ama a Deus por ele mesmo e ao próximo por amor a Deus"[291]. Definição clássica, inspirada tanto em Agostinho quanto em Tomás de Aquino. Em seguida, traz uma série de sentenças retiradas de autoridades nas quais o vocábulo é usado. A escolha das sentenças demonstra certa preferência sobre o caráter moral da "caridade" em relação ao caráter teológico[292]. Um movimento similar pode ser observado na definição proposta pelo *Dictionnaire universel* (1690) de Antoine Furetière, que descreve a caridade tanto como uma "virtude teológica" quanto como uma "virtude moral". Enquanto virtude teológica, ela consiste em amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo[293]. Enquanto virtude moral, ela implica socorrer ao

---

da praticare questo bell'insegnamento d'amore verso tutti, quanto più fra i padri e i figliuoli, fra i mariti e le mogli, fra i servi e i padroni, fra i congiunti di sangue e fra gli abitatori della medesima casa o d'uno stesso monistero e convento? Il vincolo della parentela, se non é vincolo di amore, altro non è che un nome vane. E se la carità non presiede al governo delle famiglie e s'ella amichevolmente non convive con chi è costretto a convivere insieme con altri, male per chi comanda, peggio per chi dee ubbidire. Perciocchè, invece di quella pace e soave tranquillità che, a guisa del ombra, suol tener dietro al santo amore fraterno, s'impadronisce delle case la pazza discordia e vi mette sopra ogni cosa, cagionando innumerevoli sconcerti, affanni e peccati". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. pp. 357-358.

[291] **VOCABOLARIO degli accademici della Crusca**. Firenze: Stamperia dell'Accademia della Crusca, 1691. p. 290.

[292] Como por exemplo: "Carità è fine di comandamento di cuor puro, conscienza buona, e fede non infinta". **VOCABOLARIO degli accademici della Crusca**. Firenze: Stamperia dell'Accademia della Crusca, 1691. p. 290.

[293] « CHARITE. s.f. : L'une des trois vertus theologales et celle qui est principalement recommandée aux Chrétiens. Elle consiste à aimer Dieu de tout son coeur et son prochain comme soi-même ». FURETIÈRE, Antoine. **Dictionnaire universel. Tome premier.** La Haye et Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1690. p. 450.

próximo com os próprios bens, conselhos ou assistência em toda necessidade[294]. Um século antes, Cesare Ripa, em sua famosa *Iconologia* (1593), definia a caridade como uma "paixão pura e ardente da alma em direção a Deus e suas criaturas"[295]. Ripa se colocava, assim, na mesma linha de Agostinho e Tomás de Aquino que não separavam o aspecto divino e humano da caridade e ainda subordinava o segundo ao primeiro.

Agostinho dizia que a caridade é uma "virtude que nos une a Deus e nos faz amá-lo"[296]. Como se dá essa união? Tomás de Aquino, comentando o texto de Agostinho, afirmou que se tratava de uma união de amizade. De acordo com Aristóteles, a amizade é um amor de eleição benévolo, recíproco e baseado em uma comunicação de bens. A amizade é querer o bem do outro a tal ponto que o principal beneficiário desse bem desejado seja o ser amado ele mesmo e não o amante. Mas como aplicar tudo isso a Deus? Querer o bem de Deus significa ter prazer em quem ele é e no que ele faz, ou seja, nas suas qualidades intrínsecas (sabedoria, santidade) e extrínsecas (sua criação). Agostinho havia criado um paradoxo que Tomás de Aquino se esforça a resolver. A caridade dirigida a Deus precede a caridade dirigida ao próximo. Ama-se o próximo porque ama-se a Deus e tudo o que ele faz. E esse amor gera tanto efeitos interiores – alegria, paz, misericórdia – quanto efeitos exteriores – esmolas, repreensão fraterna.

Os eruditos do século XVII vão se distanciar dessa compreensão e enfatizar cada vez mais o aspecto humano que o divino da caridade[297]. De fato, desde meados do século XVI, observa-se uma "humanização" paulatina da caridade ligada a uma corrente teológica que não concebe a vida mística desligada da ação evangélica[298]. O amor a Deus não é nada sem o amor ao próximo. Essa era a pregação de Carlos Borromeu (1538-1584) e João de Deus (1495-1550) na Itála, Tomás de Vilanova (1488-1555) na Espanha, Francisco de Sales (1567-1622) e Vicente de Paulo (1581-1660) na França. Em meio à Contrarreforma (1545-1623), esses homens vão propor uma pregação simples que toque o coração dos fieis, baseada no amor a Deus e ao próximo. Juntamente com uma teologia da fé, herdeira de Agostinho e Tomás de Aquino, vai se desenvolver uma "teologia da

---

[294] « CHARITE, c'est aussi une vertu morale, qui consiste à secourir son prochain de son bien, de ses conseils et de ses assistances en toutes ses necessités. FURETIÈRE, Antoine. **Dictionnaire universel. Tome premier.** La Haye et Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1690. p. 450.

[295] RIPA, Cesare. **Iconologia overo descrittione di diverse imagini**. Roma: Lepido Faeii, 1603. p. 63.

[296] AGOSTINHO *apud* **LA SOMME théologique de Saint Thomas. Tome septième**. Paris : Eugène Belin, 1855. p. 365.

[297] MUSEE DES BEAUX ARTS DE CAEN. **L'allégorie dans la peinture. La représentation de la charité au XVII^e siècle**. Caen: Imprimerie Malherbe, 1986. p. 14.

[298] MUSEE DES BEAUX ARTS DE CAEN. **L'allégorie dans la peinture. La représentation de la charité au XVII^e siècle**. Caen: Imprimerie Malherbe, 1986. p. 15.

caridade", cuja ênfase recaía sobre a "prática das boas obras", inspirada em uma leitura do Evangelho de Mateus[299].

A obra em que Muratori mais se dedica a esse tema é, sem dúvida, *Della carità cristiana, in quanto essa è amore del prossimo*, publicada em 1723. O objetivo específico do tratado, como o próprio Muratori diz, era servir às necessidades da Companhia da Caridade, uma associação criada na igreja de Santa Maria della Pomposa, em Modena[300]. O objetivo geral era "iluminar os intelectos" e, mais ainda, "mover as vontades" para que todos praticassem a "virtude moral". Ele recomendava a leitura do seu tratado para todos os cristãos, mas reconhecia que nem todos o leriam. Os cristãos cheios de "amor proprio" teriam, inclusive, "medo" desse tratado, porque eles se preocupavam em acumular riquezas e não "sentiam a caridade no seu coração"[301]. De fato, dizia Muratori, esses cristãos até conhecem as três virtudes teologais (a fé, a esperança e o amor), mas não entendem a "essência, importância e nobreza" delas[302]. Essa falta de entendimento era grave, na medida em que essas virtudes eram as "vias principais" da vida cristã. Então, Muratori decidiu escrever sobre uma dessas virtudes, o amor, que, além de ser uma virtude teologal, era uma "virtude moral" – e essa era mais uma razão para conhecê-la.

Em primeiro lugar, o amor devia se direcionar a Deus, nenhuma virtude importava sem ele. As portas do paraíso estariam fechadas para aqueles que tivessem a esperança e a fé, mas não tivessem o amor a Deus[303]. Então, esse é o primeiro significado da caridade. Mas não para por aí. Além do amor a Deus, a caridade também significava o amor ao próximo. Esses dois "amores" não eram distintos, eles eram, na verdade, faces da mesma moeda. Amar a Deus significava tanto amar ao próprio Deus, quanto amar ao próximo por amor a Deus[304]. A diferença residia unicamente na intensidade. Enquanto Deus deveria ser amado com "toda alma, toda força e acima de tudo", o próximo deveria ser

---

[299] MUSEE DES BEAUX ARTS DE CAEN. **L'allégorie dans la peinture. La représentation de la charité au XVII^e siècle**. Caen: Imprimerie Malherbe, 1986. p. 15.
[300] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 12.
[301] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 8.
[302] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 5-6.
[303] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 354.
[304] "Quello che è mirabile, quello che è indubitato, questi due amori constituiscono, secondo i santi padri e i teologi, una sola virtù, che porta il medesimo nome di carità, essendo carità verso Dio tanto l'amara Iddio, che merita ogni amore, quanto l'amar il prossimo nostro per amor di Dio". MURATORI, Ludovico Antonio. MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 17.

amado "como amamos a nós mesmos". Na prática, o amor a Deus deveria ser tão intenso que nem a vida se compararia a ele. Já o amor ao próximo deveria ser apenas "verdadeiro e sincero", ou ainda, "querer bem" com desejos e atitudes[305].

Muratori defendia que o amor ao próximo era uma lei prescrita pela própria natureza e inata nos homens. A natureza teria feito os homens sociáveis, e o "primeiro e mais importante" fundamento da sociedade era a caridade. Essa lei natural era facilmente explicada por argumentos teológicos, continuava Muratori. Ora, Deus é bom por essência, ele não pode querer o mal para os homens. Os homens são feitos à sua imagem e à sua semelhança e, por isso, participam da bondade divina. Não era verdade que, no princípio, antes da Queda, todos se amavam e viviam em paz? Todavia, tudo mudou depois da Queda. Quando os homens saíram do "estado de inocência", eles deixaram de ser iguais, alguns passaram a ter mais saúde, mais força, mais educação ou ainda mais terras do que outros. Dessa "desigualdade universal", nasceram os conflitos e o amor diminuiu. Mas também nasceu a necessidade. Os homens passaram a precisar de coisas que faltavam para si e sobravam para o outro. Essa desordem aparente escondia uma ordem divina. Aos poucos, a desigualdade e a necessidade levaram os homens à beneficência, isto é, fazer o bem para o outro na expectativa de receber o mesmo em troca. Mesmo depois da Queda, Deus providenciou um caminho para que a humanidade se reformasse. A beneficência foi a condição necessária para a formação das primeiras sociedades. E o que seria a beneficência se não o "uso do amor"?[306]

Muratori se opunha àqueles que identificavam o interesse ou o amor próprio como fundamentos de uma sociedade desigual. Essa concepção ia de encontro à obra de Thomas More, *A Utopia*, em que se pressupunha um mundo sem desigualdade. Ora, esse mundo nunca existiu, argumentava Muratori[307]. Pensar em uma proposta de sociedade ideal sem levar em consideração a desigualdade seria infértil. A única saída, para um mundo

---

[305] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 18.

[306] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 71-72.

[307] "Imaginiamoci ora inteso, abbracciato, praticato in tutto l'ampio cristianesimo, o in tutto l'universo, questo gran precetto, questo si grandioso celeste disegno della carità, conveniente appunto a un Dio tutto buono e legislatore: ecco il mondo non più quello di prima. [...] Ma noi imaginando così, ah! che per nostra disavventura imaginiamo un mondo che non è; e ricadendo poco dopo il nostro pensiero al mondo che è, per nostra disavventura e vitupero il troviam quello di prima, regnando tuttavia sino fra il popolo fedele il solo disordinato amor proprio con tutte le innumerabili sue cattive conseguenze, cioè con tutta quella terribil razza di mali che, nati dall'uomo, tormentano l'uomo, e che il Signor nostro sospirava pure di vedere banditi dalla repubblica piantata dalle sue mani e inaffiata dal suo preziosissimo sangue". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 33.

desigual, dada pela própria Providência, era o amor. Apenas o amor ao próximo poderia limitar o amor próprio, que era a raiz de todos os males[308]. Entretanto, se o amor ao próximo era o fundamento da sociedade, o "amor próprio" era sua maior ameaça.

Como visto, o excesso de amor próprio era a fonte das injúrias, das detrações, dos ciúmes, dos roubos, dos homicídios e das guerras. As leis humanas nada mais seriam do que uma forma de combater esse desregramento do "amor próprio". Mesmo assim, elas seriam "freios fracos" diante dessa terrível ameaça[309]. Para Muratori, Jesus Cristo teria vindo ao mundo para oferecer um "freio forte" à humanidade: tratava-se do amor ao próximo. Combater não significava abolir, uma vez que o "amor próprio" fazia parte da natureza e essência dos homens. Apesar de natural, ele precisaria estar subordinado a Deus, do contrário, ficaria "desregulado" ou "exagerado". Jesus disse: "ame ao próximo como a si mesmo". Logo, a medida do amor ao próximo seria a mesma que cada um tem de amor por si. Muratori dizia que era preciso ver o outro como se, "em certa medida, fosse a pessoa de nós mesmos". Dessa forma, o outro receberia um amor "sincero e não fingido", o mesmo amor que cada um sente por si. Para Muratori, Jesus Cristo não queria a destruição do "amor próprio", uma vez que amar a si é condição para amar ao próximo. Bastava que o "amor próprio" não suplantasse o amor a Deus e o amor ao próximo.

O amor a Deus e ao próximo, portanto a caridade, seria o único "freio" eficaz contra o "amor próprio". Dessa forma, a beneficência, ou "uso do amor" foi o necessário para a constituição de sociedades. Mas a "sociedade perfeita" teria a caridade como fundamento de todas as relações e se basearia na comunidade de essência que todos os homens compartilham[310].

Diversos autores concordam que um dos temas dominantes da reflexão social na virada do século XVII para o XVIII era precisamente a "secularização da vida civil"[311].

---

[308] "Il più efficace, anzi l'unico efficace mezzo per legar tutto insieme era riserbato alla sapienza e misericordia di Dio, che perciò discese dal cielo a proporre e stabilire tra gli uomini come legge fondamental del suo regno la carità, opponendo allo smoderato amor di noi stessi l'obbligo di riguardare non più come creatura aliena da noi, ma come cosa nostra il prossimo nostro, e ad amarlo in Dio e per amore di Dio". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 33.

[309] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 33.

[310] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 34.

[311] Luna-Fabritius, Adriana. "The Secularization of Happiness in Early Eighteenth-century Italian Political Thought: Revisiting the Foundation of Civil Society". In: KONTLER, Laszlo and SOMOS, Mark. (Ed.). **Trust and Happiness in the History of European Political Thought**. Leiden: Brill, 2017. SPECTOR, Céline. « Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à L'Esprit des lois de Montesquieu », **Corpus**, n. 43, 2003, p. 23-69.

Nessa concepção mundana das relações, a coesão social é o resultado de uma inversão, na qual a ordem aparece na ausência da virtude. O exemplo mais célebre é, sem dúvida, *The Fable of the Bees* (1714/1723), de Bernard Mandeville (1670-1733)[312]. Em um poema e uma série de ensaios, o autor holandês radicado na Inglaterra, defende que as paixões são mais importantes para a sociedade do que as virtudes:

> Some things are very essential and yet have no name [...]. Others are mis-called and said to be what they are not. So most of the passions are counted to be weaknesses, and commonly called frailties; whereas they are the very powers that govern the whole machine; and, whether they are perceived or not, determine or rather create the will that immediately precedes every deliberate action[313].

Mandeville identifica a autoestima (*self-liking*) como a paixão mais importante da natureza humana. Ela se diferenciava do amor próprio (*self-love*), na medida em que era uma "paixão relacional" que, bem regulada, levaria os homens à prática de boas ações:

> I now understand perfectly well what means by self-liking. You are of opinion, that we are all born with a passion manifestly distinct from self-love; that, when it is moderate and well-regulated, excites in us the love of praise, and a desire to be applauded and thought well of by others, and stirs us up to good actions. But that the same passion, when it is excessive, or ill turned, whatever it excites in ourselves, gives offense to others, renders us odious, and is called pride[314].

Dessa forma, a religião não era necessária para a sociedade. Mandeville chegava, inclusive, a afirmar que a religião seria danosa, uma vez que ela insistia na prática das virtudes, algo incompatível com a vida social[315].

É claro que a *The Fable of The Bees* era um exemplo radical, visto por muitos eruditos italianos como descabido[316]. No entanto, posições mais moderadas de separação

---

[312] Cf. MAURER, Christian. **Self-love, Egoism and the Selfish Hypothesis: Key Debates from Eighteenth-Century British Moral Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. PIRES, Edmundo Balsemão; Joaquim Braga. (Ed.). **Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes: Morals, Politics, Economics, and Therapy**. London: Springer, 2015. SIMONAZZI, Mauro. « Reconnaissance, Self-liking et contrôle social chez Mandeville ». In : TOTO, Francesco ; PENIGAUD, Théophile ; RENAULT, Emmanuel (Ed.). **La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne**. Lyon: ENS Editions, 2017.

[313] MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees and Other Writings**. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1997. p. 197.

[314] MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees and Other Writings**. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1997. p. 197.

[315] Cf. SIMONAZZI, Mauro. "Atheism, Religion and Society in Mandeville's Thought". In: PIRES, Edmundo Balsemão; Joaquim Braga. (Ed.). **Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes: Morals, Politics, Economics, and Therapy**. London: Springer, 2015.

[316] Em um artigo de novembro de 1743, o periódico romano *Notizie letterarie oltramontane* publicava um artigo sobre a "incredulidade inglesa", no qual declarava: "L'Inghilterra è da qualche tempo in quà in

da moral e da política começam a aparecer em território italiano nesse início de século XVIII. Um bom exemplo é a obra *La vita civile* (1709/1710) de Paolo Mattia Doria (1662-1746)[317]. Doria nasceu em Gênova e pertencia a uma das famílias mais ilustres da república. Ainda jovem, ele se mudou para Nápoles onde herdeu uma parte da fortuna de sua família. A obra mais importante de Doria é o tratado *La vita civile*, publicado pela pela primeira vez em 1709 e, depois, aumentado em 1710[318]. O título por si só demonstra a inspiração humanista do autor que imita o título de outro tratado escrito por Matteo Palmieri nos anos 1430[319].

O tratado começa com uma frase emblemática: "o primeiro objeto dos nossos desejos é a felicidade"[320]. E, assim sendo, a natureza concedeu a todos os homens meios para alcançar esse fim. O mais importante é, para Doria, a "inclinação natural à vida civil"[321]. Os homens estão constantemente divididos entre dois polos contrários. De um lado, as paixões, ou melhor, as sensações obtidas pelos objetos exteriores. De outro, a razão, o verdadeiro alimento da alma. Os seres humanos, por serem finitos, não podem gozar da suprema felicidade que é a contemplação eterna de Deus. Os seres finitos precisam também gozar das coisas sensíveis. Assim, a felicidade terrena se encontra no sábio equilíbrio entre esses dois polos:

> Adunque l'umana felicità non potrà in altro consistere, se non nel misto delle conoscenze, e de sensi. Ed il modo di far servire alla nostra felicità così le nobili proprietà delle prime, come il diletto, che apportano questi secondi, consiste nel servirsi delle meditazioni, e delle conoscenze per comprendere, per mezzo degli universali, la vera natura della mente, e de'sensi, e delle

possesso di produrre Opere Teologiche le più temerarie, e pericolose [...]. Il Dottor Mandeville va più lungi. Arriva infino a combattere questa Religione, che gli altri ne'loro Scritti rispettano. In una parola, nella Favolla delle Api, e nelle Ricerche su'l punto d'onore, e sull'utilità del Cristianesimo nella Guerra, s'impegna scioccamente a provare, che i vizi sieno machine necessarie, ed utilissime per governare, e far fiorire gli Stati". DELL'INCREDULITA, ed Entusiasma degl'Inglesi, con una Idea degli Scritti usciti in Inghilterra da qualche tempo in quà in materia di Religione. **Notizie letterarie oltramontane**, Roma, t. II, parte II, 1743.

317 "A close examination to the Italian political thought of that time, however, shows that Doria was part of a major enterprise, the main object of which was the secularization of civil life". Luna-Fabritius, Adriana. "The Secularization of Happiness in Early Eighteenth-century Italian Political Thought: Revisiting the Foundation of Civil Society". In: KONTLER, Laszlo and SOMOS, Mark. (Ed.). **Trust and Happiness in the History of European Political Thought**. Leiden: Brill, 2017.

318 CARPANETTO, Dino; RICUPERATI, Giuseppe. **Italy in the age of reason, 1685-1789**. London and New York: Longman, 1987. p. 96.

319 A *Vita civile* de Matteo Palmieri era o resultado das suas inquitações sobre a vida mais perfeita que os homens poderiam alcançar dada a imperfectibilidade humana. A sua conclusão era que o melhor a fazer era viver virtuosamente em uma optima respublica, gozando de uma boa reputação e cuidando dos seus negócios sem ferir aos outros. Cf. VIROLI, Maurizio. **From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

320 DORIA, Paolo Mattia. **La vita civile**. Augusta: Daniello Höpper, 1710. p. 23.

321 DORIA, Paolo Mattia. **La vita civile**. Augusta: Daniello Höpper, 1710. p. 23.

> corporee cose; acciò possiamo agevolmente, i sensi frenando, contenerli in quel moderato moto, per cui, come abbiam detto, sono alla mente di diletto, e non di dolore, nè di noja cagione[322].

O problema é que nem sempre esse equilíbrio é observado. Foi por isso que a natureza nos concedeu uma inclinação à vida civil. As leis e o governo auxiliam os homens a manterem o equilíbrio necessário entre paixões e razão para alcançar a felicidade. Além disso, a sociedade garante uma "harmonia" de virtudes. É notório que não existem seres humanos perfeitos, possuidores de todas as qualidades. A vida civil permite uma complementaridade de virtudes e um controle mútuo dos vícios:

> La qual cosa mostra, la vera essenza della vita civile essere une scambievole soccorso delle virtù, e delle facultà naturali, che gli uomini si danno l'un l'altro, a fine di conseguire l'umana felicità; o pure un'armonia, che si forma di tutte le virtù particolari, adoprate l'una al soccorso dell'altra, per formare un corpo de stato perfetto, atto a produrre ne'particolari l'umana felicità[323].

A natureza colocou ainda dentro de cada ser humano o desejo de autopreservação, autoconhecimento e o ímpeto a remediar todos os males. A autopreservação nos faz cuidar de nós mesmos e dos mais jovens, o autoconhecimento nos faz buscar a Deus e o ímpeto a remediar os males que nos cercam nos ajuda a não nos entregarmos aos vícios. Portanto, ainda que Doria admita que a "verdadeira felicidade" só poderia ser encontrada na contemplação de Deus, essa opção não estava disponível aos homens. A felicidade humana possível era alcançada sem a necessidade da religião. Era a própria vida civil que regulava vícios e virtudes e que levava os homens a serem felizes.

Para Muratori, ao contrário, apenas quando os homens praticassem a caridade, eles gozariam de "paz e tranquilidade" e a sociedade seria "regulada" e "harmônica", um verdadeiro exemplo para todos os outros povos. A caridade, enquanto amor ao próximo, era o princípio dessa felicidade. A lei mais importante dessa "sociedade feliz" era: "ame a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo". Afinal, esse "preceito" estaria acima de todas as "obrigações" e de todos os outros "conselhos" presentes na Bíblia:

> Basta olharmos o Decálogo. Não se encontrará ali nenhum preceito que não tenha por objetivo demonstrar amor a Deus ou ao próximo. De maneira semelhantes, renunciar ao mundo, abraçar a humildade, as moritificações, a pobreza santa, a obediência, a castidade; ou ainda controlar a carne com jejuns e

[322] DORIA, Paolo Mattia. **La vita civile**. Augusta: Daniello Höpper, 1710. p. 43.
[323] DORIA, Paolo Mattia. **La vita civile**. Augusta: Daniello Höpper, 1710. p. 88.

> outras privações; meditar, orar, enfim, qualque outro exercício de devoção e de virtude tende à demonstração do nosso amor a Deus e aos homens com os quais Deus quer que estejamos em harmonia[324].

Muratori enfatizava a palavra "preceito", que ele definia como "meios necessários" para a salvação[325]. As outras obrigações e conselhos presentes na Bíblia ou orientados pela Igreja não eram mais do que devoções. Eles eram "meios úteis", que santificavam o homem, mas não contribuíam na sua salvação. O caridoso não precisaria se preocupar com sua alma, porque a prática da caridade em vida garantia à salvação. Todos os caridosos "ha da sperarne un verace pentimento prima di morire e misericordia nel gran giorno delle pene e dei premii"[326]. Muratori se questionava, então, sobre o motivo de poucos cristãos se dedicarem à caridade. A hipótese elencada por ele era que muitos gastavam seus recursos com outras devoções, em detrimento da prática da caridade[327].

Muratori defendia que o "amor ao próximo" era a "devoção" mais importante para os cristãos e ele estaria acima de qualquer outra[328]. Ele criticava os cristãos que tentavam suavizar esse "preceito" ao transformá-lo em "conselho". Como visto, conselhos são "meios úteis" para a santificação dos cristãos e não "meios necessários" para a salvação.

---

[324] "Un'occhiata al decalogo. Ivi non si legge precetto che non abbia per sua mira il fare o non far cosa per attestare a Dio o al prossimo il nostro amore. Similmente il rinunziare al mondo, l'abbracciare l'umiltà, la mortificazione, la santa povertà, l'ubbidienza, la castità; il tenere la carne sua in treno co'digiuni e con altre asprezze; il meditare, l'orare, e in una parola ogni altro esercizio di divozione e virtù tende tutto a protestare il nostro affetto a Dio e al prossimo, o pure a rimuovere da noi il troppo amor di noi stessi e dei beni e piaceri mondani; cioè due gravissimi impedimenti all'amore di Dio e all'amore degli altri uomini, co'quali ci vuole in buona lega Iddio". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 26.

[325] "Ma bisogna distinguere i mezzi solamente utili dai necessarii, i solamente consigliati dai comandati; perché senza di quelli può essere che ci salviamo, ma senza di questi non è da sperare il salvarsi. Mezzi necessarii per entrare, tornare o mantenersi nella grazia ed amore di Dio sono alcuni de sacramenti, l'orazione, la mortificazione e l'umiltà coll'altre virtù. Il resto, o tutto o quasi tutto, si riduce a consigli e a divozioni, profittevoli si, ma non necessarie. Ora egli è un gran che chi non si capisca peranche da molti che la carità verso il prossimo è uno de'mezzi o degli strumenti primarii senza de'quali non possono gli adulti sperar luogo nel regno di Dio, avendocene lasciato un precetto si rigoroso e tante volte inculcato il Signor nostro Gesù Cristo; e avendo egli posto nell'esercizio di questa virtù e di questo comandamento la maniera più familiare a facile all'universale stato degli uomini, di attestare e comprovare a Dio il nostro amore e il contrassegno più accertato d'essere seguaci ed adoratori de suo santo Vangelo". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 59.

[326] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 96.

[327] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 100.

[328] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 38-39.

Ora, a ameaça do castigo eterno demonstrava que a caridade era um "preceito", isto é, um "meio necessário" para a salvação[329].

Além de "meio necessário" para a salvação, a caridade era "meio útil" para a santificação, uma vez que os caridosos exercitavam a liberalidade através das suas esmolas e os que eram ajudados exercitavam a paciência através da confiança em Deus. Além de tudo isso, Deus ainda prometeu recompensas para aqueles que praticassem a caridade. Por exemplo, a prática da caridade empenharia Deus a proteger o fiel do pecado, tornaria o perdão mais acessível e livraria ainda o pecador das penas devidas pelo seu erro. À parte as recompensas espirituais, a caridade traria recompensas temporais para aqueles que a praticassem. Isso tudo tornava a caridade um "preceito" suave e ainda mais desejável do que qualquer devoção[330]. Com ou sem recompensas, Muratori advertia, a prática das obras de caridade era uma "necessidade" imposta a todos os cristãos. Evidentemente, elas não valiam por si mesmas, porque ainda eram obras de homens. Mas, elas tinham valor na medida em que apontavam o "verdeiro e primário" objeto da esperança cristã: a "bondade inefável" de Deus.

O exemplo dos cristãos primitivos era eloquente. Muratori exaltava essa igreja "fresca" na doutrina do Cristo, cuja principal "devoção" era "se amar ternamente" e "se ajudar mutuamente". O apóstolo Paulo também seguia nesse mesmo sentido, pois na carta aos Coríntios, afirmara que nenhum sinal de devoção valeria a pena sem amor. Muratori discordava daqueles que interpretavam essas palavas do apóstolo como direcionadas apenas ao amor a Deus. Para ele, o apóstolo, ao falar de um amor que "não buscava os seus próprios interesses", que não era "invejoso" nem "ciumento" e que "não dava lugar a raiva" estava se referindo, sim, ao amor a Deus, mas "enquanto esse é amor ao próximo"[331].

---

[329] "Fermiamoci qui, ché il punto è di estrema importanza. La pena e il gastigo, e massimamente se grave, non s'impone se non è imposto il precetto, e nientedimeno non mancano persone nel cristianesimo che si van figurando essere la limosina non più che consiglio e la credono lasciata in libertà, non in obbligazione, a chi adora il Vangelo. Oltre di ciò, allorché ci diamo ad intendere che il solo grave ed estremo bisogno del prossimo ci obbliga a sovvenirlo, facciamo noi ben riflessione che questi sono commenti della nostra avarizia e non già il senso naturale ed ovvio delle parole di Cristo? Egli esige infine che diam ricovero a poveri viandanti, che visitiamo l'infermo, il carcerato, che copriam la nudità altrui; e pure d'ordinario questi non hanno aria di mali gravi ed estremi, ovvero non é in mano nostra il far si che lascino d'essere tali. Non l'ha tagliata Iddio si scarsa lamisura, cioè l'obbligo della carità. Certo più al grave ed estremo bisognoso egli vuole che si soccorra; ma qualora manchino le occasioni di questo, sta saldo il precetto della misericordia per esercitarla verso il prossimo nelle sue comuni miserie ed ordinarie necessità". Ibid., p. 83.

[330] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 95.

[331] "Ma intendiamola una volta: non basta certo al cristiano il solo amare i suoi conservi, perciocchè incomparabilmente più dobbiam pagare questo tributo d'amore al Re de'regi, sommo padrone e padre di noi e di loro. Tuttavia, essendo indubitato che ogni atto di carità esercitato verso il prossimo nostro è insieme

O “amor ao próximo” não seria apenas abster-se de fazer o mal ao outro, mas se esforçar para o fazer o bem. Muratori postulava a possibilidade de amarmos ao próximo por “amor próprio” e não por caridade. Ao abster-se de fazer o mal, ao fazer o bem e ao ajudar quem precisa, deve-se buscar agradar a Deus. Se alguém faz tudo isso apenas por “temor da lei” ou por “prudência”, faz por “amor próprio”. A caridade seria uma “determinação” de agir pelo próximo, por amor a Deus, em “todo tempo, lugar ou circunstância”. Entre as atitudes caridosas, Muratori destacava: não injuriar, ferir ou causar desprazer a ninguém, suprir as necessidades (tanto físicas quanto espirituais) dos necessitados e manter a prontidão para ajudar o próximo. Existiam pessoas que, por algum motivo, não poderiam realizar essas atitudes. Muratori defendia que elas seriam desculpadas por Deus no Juízo Final. De todo modo, ele lembrava que existiam muitas maneiras de praticar o amor ao próximo, afinal “grandes e pequenos, de qualquer condição ou fortuna, são pobres, todos necessitam de socorro, sempre falta algo para alguém que sobra para outro”. Esse estado de coisas refletiria a sabedoria divina, na medida em que, como vimos, Deus manteve todos os homens em necessidade para que dependessem um do outro. Assim, todos poderiam se ajudar e contribuir para o estabelecimento do “reino da caridade”. A regra era que cada cristão fizesse o bem aos outros na “proporção das suas forças, das suas habilidades e da sua comodidade”. Deus não quer que se gaste tudo o que se tem em benefício do próximo. Deus permite que se ame e se conserve o que se tem e proíbe apenas um “amor próprio” exagerado, que não se preocupa com o próximo[332].

Ainda que não fosse necessário exceder as próprias forças ou as próprias posses, Deus esperava que todos os fiéis cultivassem “operante” a “dileção pelo próximo”. Isso significava observar as necessidades dos outros e se esforçar para atendê-las. Deus ordenava dar ao próximo a porção de bens, comodidades e graça que não faria falta para a “justa necessidade” e “mantimento moderado” do “ser e do estado” de cada um. O importante era não deixar de fazer o bem mediante a justificativa de não saber quem seria mais digno de ajuda ou quem se encontraria em “necessidade extrema”. Muratori separava as ações caritativas em duas categorias. Em primeiro lugar, ações voltadas para

---

un esercizio d'amore verso Dio, giacché non può essere altrimenti vera carità e amor santo del prossimo nostro, se non si considera Dio in lui e non si ha per mira l'amar lui e beneficarlo per amore di Dio; quindi è che in un tempo stesso, amando il prossimo, si pagano i due gran debiti del cristiano e si adempiono i due più importanti precetti della legge di Cristo”. MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 41.

[332] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 69.

a alma, que auxiliavam o próximo na busca pela salvação e o tiravam do caminho dos "erros, vícios e pecados": "Abençoados por Deus e sábios aqueles que sentem que ardem de zelo pela salvação das almas e por fazer o que está em suas mãos para salvá-las"[333]. Os principais responsáveis por essa primeira categoria de ações caritativas eram os sacerdotes, cujo ofício impunha muitas "fadigas em prol das almas". Em segundo lugar, ações voltadas para as necessidades temporais, que "socorressem os famintos, os sedentos, os enfermos, os encarcerados, os escravos, os aflitos e os oprimidos por outras misérias semelhantes". Todos poderiam realizar essas ações.

2.5. Tornando a sociedade perfeita sensível: o Cristianismo feliz nas missões do Paraguai

Como visto, Muratori defendia a retórica, a poesia e a história como artes superiores que representavam o Verdadeiro e, assim, inspiravam a segui-lo. As concepções de Muratori sobre a caridade foram "pintadas" em seu relato sobre as missões no Paraguai. Os missionários teriam constituído entre os índios uma "sociedade feliz", baseada em dois princípios: governo comprometido com a diminuição dos males dos súditos – ou seja, com a "felicidade pública" – e "devoção regrada" ao Cristianismo.

O seu livro *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai* publicado em 1743, terá uma segunda edição em 1749, ampliada com informações de outras províncias jesuíticas. Muratori utilizou diversos relatos missionários na composição da sua obra, tais como as cartas do padre Gaetano Cattáneo, escritas entre 1729 e 1730, e a *Relacion historial de las misiones de los indios llamados Chiquitos*, publicada em 1726. *O Cristianismo feliz* foi um sucesso, como comprova a grande quantidade de edições e traduções. A obra contou com seis edições em italiano até 1880, uma última em 1983; oito traduções para o francês, entre as quais se destaca a *Relation des Missions du Paraguai*, de 1754, que teve larga circulação internacional e serviu como base para outras traduções; três edições em inglês apenas no século XVIII; uma tradução em alemão em 1758; e uma tradução em holandês em 1822. Essa obra de Muratori contribuiu muito para a consolidação de uma imagem positiva das missões jesuíticas no Paraguai.

---

[333] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 74-75.

A tradução francesa divulgou a obra *Cristianesimo Felice*.[334] A partir dela, foram feitas as traduções alemã[335], publicada em 1758, e inglesa[336], publicada em 1759. A questão é que a tradução francesa alterou a obra de Muratori. A começar pelo título. *O Cristianismo feliz nas missões do Paraguai* se tornou uma simples "relação das missões no Paraguai". O *Dictionnaire de l'Académie françoise*, de 1740, define o verbete *rélation* como "relato, narração que se faz do que aconteceu, do que se viu ou do que seu ouviu" e segue com alguns exemplos "relação fiel, verdadeira, exata, ampla, sucintam breve"[337]. Percebe-se que a escolha da palavra "relação" enfatizava a "veracidade" do relato. O próprio tradutor[338] diz que essa mudança não teve outro motivo além de uma "adequação ao gênio da língua francesa". Para ele, o título original era muito "pomposo" e a língua francesa prezaria pela "simplicidade"[339]. Mas o próprio tradutor também declara que a "melhor maneira de elogiar" é através da "narração dos fatos". Mais do que uma pura questão estilística, havia provavelmente a intenção de orientar a recepção do texto de Muratori[340]. A apresentação de uma sociedade feliz baseada na caridade, se tornou defesa da Companhia de Jesus. Outra evidência do novo uso para o qual a obra foi direcionada é a insistência na "neutralidade" de Muratori. O tradutor chama atenção para o fato de que Muratori não teria qualquer laço com a Companhia de Jesus e, por isso, seu relato não seria "suspeito" [341]. Na resenha feita pelo *Journal de Trévoux* (como se sabe,

---

[334] HOEFER, Jean-Chrétien-Ferdinand (Dir.). **Nouvelle biographie générale. t.31**. Paris: Firmin Didot Frères, 1860. p. 524.

[335] MURATORI, Ludovico Antonio. **Das glückliche Christenthum in Paraguay, unter den Missionarien der Gesellschaft Jesu**. Viena, Praga & Trieste: Johann Thomas Trattnern, 1758.

[336] MURATORI, Ludovico Antonio. **A relation of the missions of Paraguay**. London: J. Marmaduke, 1759.

[337] "Rélation signifie aussi le récit, la narration qu'on fait de ce qui s'est passé, de ce que l'on a vû, entendu. Relation fidèle, véritable, éxacte, ample, succinte, briève". **DICTIONNAIRE de l'Académie françoise**. t.2. Paris: Jean-Baptiste Coignard, 1740. p. 531.

[338] Não se sabe com certeza a identidade do tradutor. A *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* atribui a Félix-Esprit de Lourmel, padre jesuíta de Rennes, que foi missionário em Aleppo. No entanto, o exemplar da Biblioteca Nacional da França apresenta, em uma nota manuscrita, "P. Lombert" como tradutor. A *Nouvelle biographie universelle* dá notícia de um Pierre Lombert, advogado em Paris, tradutor de diversas obras, mas morto em 1710.

[339] "M. Muratori a intitulé son Livre: Il Cristianesimo felic nelle Missioni de Padri della Compagnia di Giesu nel Paraguai; c'est-à-dire: Le Christianisme florissant dans les Missions du Paraguai, par les soins des Peres de la Compagnie de Jésus. Je l'ai réduit à la plus grande simplicité. J'ai cru ne faire en tout cela que profiter du privilége qu'a tout Traducteur de s'accommoder au génie de la Langue dans laquelle il écrit". MURATORI, Ludovico Antonio. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. XI.

[340] "J'ai pourtant encore beaucoup abrégé; mais ça a été uniquement en resserant le style qui est peut-être un peu trop diffus dans l'Ouvrage de M. Muratori, & en retranchant tout ce qui sentoit trop le Panégyrique. La meilleur maniere de louer, c'est par le récit des faits. Ceux qu'on lit ici, font, je crois, assez éclatans, & font assez par eux-mêmes l'éloge des Missionnaires du Paraguai, sans qu'il soit bésoin d'ajoûter des réflexions qui en fassent sentir le prix & la valeur". MURATORI, Ludovico Antonio. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. VIII-IX.

[341] "C'est un avantage bien décisif, ce me semble, pour un Ouvrage tel que celui-ci, d'avoir été composé par un homme du mérite & de la réputation de M. Muratori. O s'est plaint quelquefois de ce que l'on ne

periódico ligado aos jesuítas), encontra-se essa mesma insistência. E mais, para eles, Muratori não apenas era "neutro" na sua avaliação como era alguém que sofria ataques dos jesuítas por causa das suas opiniões a respeito da Imaculada Conceição e do culto aos Santos. O elogio de Muratori era quase o elogio de um "inimigo", ou seja, deveria absolutamente ser levado em consideração[342]. O autor da resenha no *Journal de Trévoux* dá outra pista do uso propagandístico que a Companhia reservava para essa tradução. Para ele, os capítulos sobre os governos eclesiástico, civil e militar estão entre os que mais "merecem atenção". Esses capítulos dissipavam algumas noções advindas de "relatos falsos ou verdadeiros" que "circulavam na Europa". Afinal, Muratori teria escrito apenas aquilo de que tinha certeza[343]. Sabe-se que os anos 50 do século XVIII foram um período de intensa propaganda anti-jesuítica, que culminará na expulsão da Companhia dos domínios portugueses em 1759 e do decreto do Parlamento de Paris de 1763. As missões no Paraguai estavam no centro desses debates, uma vez que são o palco das "guerras guaraníticas" e são a causa das acusações da Companhia agir por interesse próprio. Assim, a obra de Muratori foi remanejada para servir como defesa da Ordem e isso pode explicar a sua grande circulação.

Muratori não era um defensor dos jesuítas. Ainda que apareçam elogios aos padres da Companhia e ao zelo que demonstravam, a sua obra não tinha caráter apologético[344]. Como o próprio Muratori afirma, o objetivo do seu relato era oferecer um "pasto agradável" no qual a "curiosidade legítima" dos leitores pudesse se satisfazer[345]. Muratori almejava ainda dar "dois prazeres" aos seus leitores. O primeiro era o prazer proporcionado pelos relatos de viagem que agradavam pela "oportunidade proporcionada

---

connoissoit le Paraguai que par les Relations des Jésuites. Celle que nous présentons au Public, vient d'un Sçavant qui ne tenoit à la Société par aucun des liens qui peuvent rendre un Auteur suspect". MURATORI, Ludovico Antonio. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. II.

342 "En un mot, on peut assurer que non-seulement cet Abbé [Muratori] n'a tenu à la Société par aucun des liens qui peuvent rendre un Auteur suspect; mais qu'il a trouvé même dans la Société de très-grans Adversaires, dès qu'il a été question du mauvais parti qu'il avoit pris à l'égard de l'Immaculée Conception & du Culte des Saints". **MÉMOIRES pour l'histoire des Sciences et Beaux-Arts**. Paris: Briasson & Chaubert, 1754. p. 779.

343 "On rend compte du Gouvernement Ecclésiastique, Civil & Militaire de ces Indiens. Ces trois articles méritent de l'attention à cause des divers rapports,vrais ou faux, qu'on en a faits en Europe. Aussi l'Auteur déclare-t-il d'abord qu'il ne dira rien sur cela dont il ne se soit bien assuré". **MÉMOIRES pour l'histoire des Sciences et Beaux-Arts**. Paris: Briasson & Chaubert, 1754. p. 788.

344 ROSA, Mario. Jésuitisme et antijésuitisme dans l'Italie du XVIIIe siècle. In: FABRE, Pierre Antoine; MAIRE, Catherine; et al. **Les antijésuites discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

345 "Allorchè io mi proposi de compilar l'Operetta, che ora presento al Pubblico, m'immaginai di poter proccurare a i Lettori Italiani un pascolo gustoso all'onesta loro curiosità, e due piaceri nello stesso tempo". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

de aprender coisas novas"[346]. O segundo era "reservado aos bons católicos" que gozariam uma "imensa felicidade" ao ver como o cristianismo colocou as populações da América do Sul em um "estado invejável"[347]. Muratori reconhece que não é o primeiro a escrever sobre essas missões. Mas, segundo ele, nenhum dos que escreveram antes fizeram compreender o "feliz estado" da religião e dos costumes das reduções cristãs[348]. Assim, é possível dizer que Muratori queria dar a ver, de maneira "prazerosa", o que seria uma sociedade "feliz", cujo "estado invejável" serviria de exemplo para os governos da Europa. Essa hipótese pode ser reforçada pelo recurso retórico assumido no prefácio do segundo volume da obra, em que afirma mais uma vez que o prazer de sua obra estava na possibilidade de admirar, "como em um teatro", os "distintos governos" e as maneiras "louváveis ou não" de se viver[349].

O procedimento de Muratori lembra muito o que Fénelon fez em *As Aventuras de Telêmaco*. O seu protagonista também passa por diversos lugares e, cada um, oferece a oportunidade de Mentor, a voz de Fénelon, instruir o jovem Telêmaco. O procedimento usado por Fénelon, como visto, devia muito à figura de Platão construída Abade Fleury ou por André Dacier, que analisamos no primeiro capítulo. Tratava-se de tornar o ensino agradável e de apresentar a moderação como o mais excelente princípio de governo. Muratori defendia a "felicidade pública" como objetivo de todo governo e a "devoção regrada" como princípio para alcançá-lo. Além disso, ele defendia como máxima a

---

[346] "Non può di meno in passegiar per paesi prima sì sconosciuti, che non senta qualche diletto un Lettore, se non per altro, per cagione della novità, o sia dell'apprendere cose nuove: del che si rallegra sempre come d'un'acquisto l'Intelleto umano, purchè la cosa lo meriti". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

[347] "L'altro piacere che dovrebbe ricavarsi da queste mio racconto, è riserbato a tutti i buoni Cattolici, i quali al vedere, con quanta felicità ed ampiezza si sia propagata e fissata la santissima Religione di Cristo in tante Popolazioni dell'America Meridionale, che giacevano in addietro immerse nelle tenebre dell'Infedeltà, e considerando l'invidiable stato, in cui ora si truovano quelle novelle Cristianità, non potran di meno di non esultare, perchè il Regno di Gesù Cristo, e la vera Fede si vada sempre più dilatando sopra la terra". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

[348] "Ma questi Libri, oltre all'essere scritti in Latino, da pochi ancora son conosciuti, e da meno posseduti in Italia. Senza che è da sapere, che narrando quegli Scrittoti le avventure del Paraguai di un Secolo fa, non sono atti a farci ben'intendere il felice stato presente della Religione, e de i costumi d'oggidì delle Riduzioni Cristiane, delle quali io ho preso a scrivere". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

[349] "Non proverei forse io gran piacere, se mi fosse permesso di scorrere per le tante parti della Terra, cioè per un teatro pieno di oggetti sempri nuovi, e di riti e costumi sì differenti da'nostri? Ma io standomi a sedere, e senza scomodarmi, mi truovo condotto da un saggio Viaggiatore a mirare cotanto lontani e strani paesi, e contemplare tanta varietà e novità di cose, a discernere le prerogative, o pure i difetti, cioè i Beni e i Mali di questo o di quel Popolo, i diversi governi, e le industrie e maniere o lodevoli o biasimevoli di vivere degli uomini sparsi sulla Terra". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai. t.2**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1749. p. IV.

moderação do amor próprio e a prática da caridade. A felicidade não se encontraria na satisfação de prazeres e, sim, na diminuição dos males. As missões vão funcionar, então, como "teatro" para suas ideias. Ele as representa de acordo com suas concepções, especialmente sobre a caridade. Muratori situava as reduções paraguaias em um longo percurso de expansão da fé cristã, que ia dos apóstolos, Pedro e Paulo, até às missões do século XVIII. E a própria prática missionária era vista como uma das práticas da igreja católica que melhor demonstravam a caridade. Os protestantes, por exemplo, não se "embrenhavam em meios aos bárbaros" tampouco "expunham suas vidas às armas daquelas nações ferozes"[350]. Era a "heroica caridade católica" que permitiria a transformação daqueles povos[351].

Mas nem tudo eram flores. Os reinos europeus dominavam muitas partes do vasto continente americano, porém, muitos dos seus habitantes recusavam-se a submeterem-se aos reis do Velho Mundo. Uma das principais causas disso seria, lamentava Muratori, a crueldade da conquista espanhola. A "indelével recordação das crueldades executadas" pelos colonos tornava os indígenas "animosos" contra os europeus. Isso era um "vitupério imortal" contra os colonos, especialmente espanhóis, e demonstrava o quanto havia necessidade dos missionários naquela região[352]. Muratori apresentava os métodos dos missionários como completamente opostos àquela "inumanidade". Se os espanhóis deixavam-se levar pelas paixões, pelo excesso de amor-próprio, que cegava essas pessoas, a caridade dos jesuítas mudava completamente o cenário. Os padres compreenderam a necessidade de civilizar aqueles "selvagens". Eles não os queriam destruir, ao invés disso, procuravam sua preservação. Se diante dos colonos espanhóis, os índios demonstravam

---

350 "Questo nondimeno è un nulla in paragone del tanto di più, che opera la Chiesa Cattolica, per propagare fra gl'Infideli il Regno di Dio. Mostrino, se possono, i Protestanti, chi di loro si studii di preicare il Vangelo fuori de i piccioli loro nidi; chi si porti in mezzo a i Barbari, per guadagnar l'Anime d'essi, non perdonando a fatiche e stenti, a pericoli infiniti, ed esponendo anche le lor vite alle freccie e mazze di quelle feroci Nazioni". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai. t.2**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1749. p. VIII.

351 "Anzi cotal premura dee dirsi uno dei segni visibili ed evidenti, che questa è la vera Chiesa de Dio, perchè in essa regna la Carità, cioè la Virtù sopra l'altre a noi raccomandata da Dio [...]. Cechisi pure fra le Sette de'moderni Eretici: non vi si troverà questa specie di Eroica Carità". **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. p. 3.

352 "Però giacchè per amore non sanno cattivarseli gli Europei, nè altro mezzo vi resta, se non la forza [...]. Pur troppo è vero, che la cagione, per cui tanto si scuoprono alienati que'Popoli massimamente dalla Nazione Spagnuola, si è l'indelebil memoria mantenuta fra loro di quelle crudeltà, che esercitarono contra de'Popoli Americani nell'entrar colà, e nel piantar'ivi la lor signoria i primi Conquistatori Spagnuoli. Non si può ricordar senza orrore quella Tragedia, quella inudita barbarie; che sarà sempre un'immortal vitupero de'medesimi, tanto più esecrabile, quanto più tornò per colpa d'essi in disonore de i piissimi Re delle Spagne, e della santa Religione di Cristo, troppo abborrenti da ogni inumanità e violenza". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. p. 8.

"animosidade", diante dos missionários eles "abandonavam suas maneiras bestiais". O homem controlado pelo amor-próprio, pelos seus apetites e paixões, recebe dos seus semelhantes apenas violência, enquanto o homem motivado pela caridade inspira a virtude, esta era a conclusão de Muratori[353].

Entre as diversas maneiras de exercitar a caridade, Muratori indicava a "caridade da língua" e a "caridade dos juízos". A primeira inspiraria palavras "mansas e doces". As murmurações, o prazer em falar mal dos outros, o costume de pronunciar palavras descorteses ou ásperas e desejar o mal para o próximo eram práticas advindas do amor próprio. Até mesmo contra os heréticos ou infiéis se deveria usar a "caridade da língua". A segunda, tratava-se de uma modéstia nos julgamentos. O homem caridoso não pensaria mal do próximo, ele sempre julgaria as intenções, ações e palavras com cautela. Ele não acusaria sem provas suficientes e claras. Muratori lembrava do conselho de Jesus Cristo, que aconselhava os discípulos a serem "prudentes como as serpentes e simples como as pombas"[354]. Muratori pinta, no *Cristianesimo felice*, uma cena em que um missionário demonstra de maneira expressiva tanto a caridade da língua quanto a do julgamento:

> Quando, no ano 1690, o P. Giuseppe de Arce, acompanhado pelo P. Giambatista di Zea, começou a pregar corajosamente a Fé Católica naquelas regiões bárbaras, Deus facilitou-lhes o caminho, porque, tendo encontrado dois daqueles povos em guerra, com sua eloquência conduzio-os à paz; e ainda salvou da morte um índio que o governador espanhol de Santa Cruz de la Serra tinha condenado pelos seus delitos. Com estes atos de Caridade, eles conquistaram o afeto de alguns daqueles povos

[353] "Nel Secolo prossimo passato cadde loro in mente un più magnanimo pensiero, cioè quello di stabiliri fra gli stessi Barbari Indiani, voglio dire fra i più remoti dalle Città e Popolazioni Spagnuole: cosa non tentata in addietro, giacchè per gli motivi di sopra addotti troppo malagevole riusciva il convertir quel selvaggi, che praticano in quelle parti con gli Europei, o vivono in qualche lor vicinanza, potendo più il cattivo esempio de'Cristiani sregolati ne'lor costumi, ed oppressori de'poveri, che tutti i santi insegnamenti, e lo sfiatarsi de i piisimi e fervorosi Ministri di Dio. [...] Non altrimenti fecero i PP. della Compagnia di Gesù, accudendo in primo luogo a far diventare, per così dire, Uomini que'selvatici Indiani con tirarli a vivere in compagnia de gli altri, e in una fissa abitazione, per poi farli anche divenir buoni Cristiani. L'Utile, gran motore del cuore umano, che si ritrae dalla società, e dal commerzio civile, veniva rappresentato a quella Barbarica gente, e l'intendevano. Si esponeva loro la bestial maniera, e gl'incomodi troppo visibili del loro vivere, e ne capivano la verità". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. p. 41-42.

[354] "Può ancor qui aver luogo la sentenza del Signore, che ci vuol prudenti come i serpenti, ma però con aggiungere che ci desidera anche semplici come le colombe. Cioè, abbiamo da essere attenti e circospetti per non ingannarci e per non lasciarci ingannare da altri; ma insieme dobbiam procedere con un'aurea semplicità, non maliziando da per tutto, non creando col nostro bell'ingegno e cattivo cuore sospetti in aggravio altrui, non trinciando sentenze con tanta facilità in altrui pregiudizio, né credendo subito sostanza ogni menoma ombra interno al prossimo nostro, e molto meno spacciando per certo ciò che è solamente dubbioso, o divulgando ciò che era segreto". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai**. Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. p. 351.

> infieis e, assim, puderem percorrer aquelas amplas terras e fundar algumas Reduções[355].

Através da "eloquência", os padres foram capazes de selar a paz entre duas tribos rivais. Os missionários também salvaram um índio que tinha sido condenado pelo governante espanhol. Em uma cena se pode ver tanto a "caridade da palavra" quanto a caridade dos juízos". Esses "atos de caridade" fizeram com que os missionários ganhassem a afeição dos índios e fundassem novas reduções.

Outra maneira de demonstrar a caridade, para Muratori, era através do cuidado aos doentes, que devia "abreviar o mal" ou "prevenir as doenças", o cuidado médico resultando num "conforto sensível" aos enfermos[356]. Muratori indicava duas maneiras de demonstrar misericórdia para os doentes. Em primeiro lugar, cuidar deles nos hospitais públicos e, em segundo, cuidar deles em suas próprias casas. Os hospitais públicos eram vistos por Muratori como verdadeiras obras do Cristianismo: "sola seppe inventarli la carità dei seguaci del Crocifisso". Ele aconselhava cada cidade cristã manter uma dessas instituições[357]. Além dos hospitais públicos, os pobres também poderiam ser ajudados em suas casas, através de associações de fiéis, que as percorressem. Os participantes dessas associações conheceriam os doentes das suas cidades e cuidariam deles nas casas. Eles dariam os remédios adequados e levariam os médicos nas casas. Eles ainda administrariam as esmolas recolhidas nas paróquias em benefício dos pobres. Mais uma vez, as missões do Paraguai servem como tela para que Muratori pinte esse traço da caridade cristã. A "gula" e a "embriaguez" dos índios eram as causas de muitas

---

[355] "Quando nell'Anno 1690 animosamente il P. Giuseppe de Arce, accompagnato dal P. Giambatista di Zea, imprese a predicar'in quelle barbare contrade la Fede Cattolica, e Dio gliene cominciò a facilitar la maniera, perchè trovando in guerra due di que'Popoli, colla sua eloquenza gl'indusse alla pace; e poscia salvò dalla morte un'Indiano, che il Governatore Spaguolo di S. Croce della Serra avea condenato per li suoi demeriti. Con questi atti di Carità egli si comperò l'affetto di alcuni di que'Popoli Infedeli, e potè poi scorrere per quelle ampie contrade, e fondarvi alcune Riduzioni". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 46.

[356] "Se a cosi duro spettacolo non si commovono le viscere di chi pure si professa seguace del Vangelo, che cuore è il suo; e come può dire d'avere in sé la carità e la misericordia, virtù principali e necessarie della vita del cristiano? Potea senza fallo l'onnipotente Iddio far nascere ancor noi nell'abietta sorte dei poverelli; poteva, dopo aver data a noi l'affannosa povertà, aggiugnervi il calice amaro delle malattie: e per sua misericordia non l'ha fatto. La gratitudine ch'egli ne aspetta, eccola: che noi ci muoviamo a pietà del prossimo nostro ridotto inquelle angustie da cui Dio per sua clemenza preserva ed esenta noi altri. In que'poverelli infermi (ricordiamcelo sempre) Cristo è infermo; adunque correre a visitarlo e a sovvenirlo e a trattare quell'infelice come ameremmo d'esser noi trattati da altri in simile stato". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 362-362.

[357] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 365

enfermidades entre aqueles povos. Essa era uma excelente oportunidade para que os missionários demonstrassem caridade:

> Dessas desordens provêm muitas enfermidades e humores malignos que ainda passam para os filhos deles. O pior é que, ao ficarem doentes, não sabem imaginar uma cura nem para si nem para sua prole. É por isso que uma Redução é considerada afortunada, se entre sete ou oito mil pessoas, tiver duzentos confinados em leitos. Para tratá-los não há médicos ou cirurgiões, apenas o missionário sabe alguma coisa de medicina ou tem consigo um irmão coadjutor experimentado em enfermagem (porque, normalmente, trazem consigo), e com muito esforço e caridade ensinam a fazer sangrias e a preparar e aplicar os remédios. Não é pouco o trabalho que representa um número tão elevado, ainda que precioso, de doentes, uma vez que os missionários devem visitá-los e orientá-los para que os remédios sejam aplicados corretamente e para que cada um se alimente como convém a um enfermo, com a comida preparada na própria casa dos padres. Além disso, os padres ainda têm que administrar os Sacramentos e, quando o estado se agrava, passar toda a noite com o doente[358].

Os cristãos também poderiam exercitar a caridade através do cuidado com os encarcerados e os cativos[359]. Todos deveriam sentir compaixão do "próximo preso", porque a dureza de uma prisão e o sofrimento de um presidiário são inimagináveis. Quando alguém adoece, há o sofrimento físico. Nas prisões, existe um sofrimento dobrado, porque é um sofrimento físico e na alma. Existiriam dois tipos de presidiários. Uns eram presos em lugares escondidos. Outros eram presos em lugares de conhecimento

---

[358] "Da sì fatti disordini provengono poi moltissime infermità, e cattivi umori, che trapassano ancora ne'lor Figli. Il peggio è, che cadendo malati, niuna immaginabil cura sanno avere nè per sè, nè per la lor prole: laonde si stima molto sana e fortunata quella Riduzione, che composta di sette o otto mila persone, non abbia che ducento d'esse confinate in letto. Per curarli non v'ha Medico, nè Chirurgo, se pure il Missionario non s'intende qualche poco di Medicina, o non tien seco qualche Fratello Coadiutore avvezzo alle Infermerie: che di questi tali sovente se ne conducono colà, e faticano poi assaissimo colla lor Carità, insegnando ancora a cavar sangue, e a comporre ed applicare alcuni medicamenti. Di non lievi peso, benchè peso caro, riesce sì gran copia di malati a i Missionari, per doverli visitar tutti, e vegliare, affinchè a tempo sieno applicati i rimedi, e per inviare ad ognuno il vitto da infermo, che si prepara in casa de'medesmi Padri. Aggiungasi il ministrar loro i Sacramenti, e l'assistere ad essi le intere notti, allorchè peggiorando il male minaccia l'ultimo crollo alla lor vita". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 66.

[359] "E quand'anche l'Apostolo avesse taciuto, basta ben sapere che il divino maestro de'cristiani ci ha egli stesso di sua bocca esortati, inanimati e in certe circostanze anche obbligati ad aver pietà di que miseri. Pietà e compassione che non ha già da consistere in quel solo interno affetto il quale ci suol muovere a dolerci degli altrui dolori, ed é ben facile e costa poco a non pochi, perché naturalmente si sveglia in cuore a tutti coloro che non son di razza di tigri e di serpenti. Ha da essere questa una compassione nata dal riconoscere ne miseri l'imagine di Dio creatore, e che eglino son per natura e molto più pel Battesimo nostri fratelli. E affinché riesca meritorio il soccorrerli, si ha da fare per dar gusto a Dio, per mostrare a lui la nostra gratitudine e con intenzione di servire a lui stesso nella persona de medesimi poverelli". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 389.

geral. A justiça não permitia visitas aos primeiros, por isso era difícil demonstrar caridade a eles. A caridade não prejudicaria a justiça, pois a misericórdia ao privado não deveria se tornar crueldade ao público. Muitos presidiários não tinham a quem recorrer, eles sofriam nas mãos de "juízes, notários e guardiães desprovidos de caridade". Os representantes, que visitassem os presidiários, deveriam ficar atentos aos abusos dessas autoridades. Os imperadores romanos Onorio e Teodosio aplicaram medidas semelhantes de proteção aos presidiários. Eles indicaram os bispos para visitar as prisões dos seus domínios e garantir "humanidade cristã" aos encarcerados. Muratori criticava os bispos do seu tempo, porque eles não apresentavam a mesma disposição para visitar os presídios. Uma das tarefas mais importantes dos visitadores era escutar os prisioneiros. Eles pediriam às autoridades permissão para escutar os presos sem o acompanhamento dos guardiães. Se não fosse assim, os presos não se sentiriam à vontade para "abrir o coração". Os visitadores consolariam os culpados e dariam ânimo aos inocentes. Eles exortariam os culpados a reconhecer os pecados e a resignarem-se com a punição terrena. Eles cuidariam dos presidiários enfermos e confessariam os que se aproximavam da morte. Além do cuidado aos presidiários, a caridade também incitava "libertar os cativos". Era exatamente o que faziam os cristãos no Paraguai. Muratori pinta vivamente a prática comum entre os "bons cristãos americanos" de "comprarem" os escravos capturados nas guerras entre as tribos, tal como afirma:

> Têm ainda outra maneira de exercer o máximo de sua Caridade e de aumentar o Povo aqueles bons cristãos americanos, compensando com sua diligente Piedade a escassez ou falta, que muitas vezes se percebe de Trabalhadores Apostólicos naquelas terras. Eles aproveitam a ocasião de uma vitória, que um daqueles povos infieis consegue sobre um vizinho, porque essas feras bestiais frequentemente estão em guerra entre si. Normalmente, os vencedores fazem o máximo possível de prisões. E para que fim? Torná-lo um matadouro implacável e, pouco a pouco, desfrutar as carnes daquela vitória. Os ossos servem de ponta para as flechas, cujas feridas são incuráveis, se um pequeno pedaço delas permanecer no corpo, mesmo que seja mínimo. Aqueles bárbaros costumam vender os meninos e as meninas como escravos e, assim, obter as mercadorias que necessitam. Com esse fim, eles se aproximam das reduções cristãs, para negociar os escravos acima mencionados, pedindo como pagamento trigo, milho e outras frutas que são coletadas lá. Então o Corretor instruído pelos Missionários vai em nome da República para estabelecer o contrato; e ele se esforça para que nenhum daqueles miseráveis fique nas mãos daquelas pessoas cruéis[360].

[360] "Un'altra maniera ancora di esercitar la somma lor Carità, e di sempre più aumentare il Popolo, tengono que'buoni Cristiani Americani, supplendo essi colla loro industriosa Pietà alla scarrezza, o mancanza, che bene spesso si truova di Operai Apostolici in quelle contrade. Cioè si servono essi dell'occasione di alcuna vittoria, che riporta qualche Popolo Infedele sopra dell'altro vicino: perciocchè quelle schiatte bestiali troppo spesso sono in guerra fra loro. L'uso de'vincitori è di fare quel maggior numero, che possono di

Outra excelente maneira de demonstrar a caridade era através do cuidado aos pobres, isto é, "dar alimento aos famintos, água aos sedentos e roupas para os que estivessem nus". Muratori distinguia duas maneiras de sustentar os pobres. Primeiro, dar trabalho a eles. Segundo, através de esmolas. As esmolas deveriam ir apenas para os que não pudessem trabalhar ou que não ganhassem o suficiente para sobreviver. Os "pobres inválidos" eram uma categoria de pobres, que requeria atenção maior. Entre eles estavam os velhos e os inválidos por doença. Como eles não podiam trabalhar e, por vezes, nem mesmo mendigar, a caridade pública deveria suprir as necessidades de comida, roupa e moradia dessas pessoas. As crianças abandonadas também eram consideradas "pobres inválidos". A caridade pública deveria alimentá-las, mas, especialmente, educá-las. Pedir esmolar era um meio digno de sobrevivência para os pobres, por isso eles não deviam ser maltratados ou ignorados pelos cristãos. Em todo caso, a maneira mais adequada de sustentar os pobres era através do trabalho. Deus quis que a fadiga servisse de punição aos homens e de remédio contra a concupiscência. Logo, os pobres deveriam trabalhar sempre que possível. A prática das esmolas deveria ser feita com cautela e prudência. O objetivo era diminuir o número de pobres e não aumentar. A liberalidade dos cristãos não deveria deixar o povo vicioso e ocioso. Essa cautela e prudência eram essenciais para que a prática da esmola "non ridondi in pregiudizio degli stessi limosinieri ed anche del culto di Dio"[361]. Uma cidade com muitos pedintes não seria bem vista, porque ela demonstraria "muita miséria ou mal governo". Esse problema era difícil de resolver. Se se proíbe os pobres de pedir esmolas e eles recebem o sustento em casa, cada se fingirá de pobre[362]. Era melhor permitir a mendicância, até porque a importunação dos pedintes era importante para forçar os ricos a doarem. Não faltava esmolas entre os cristãos. O que

prigioni. Ed a che fine? Per farne poscia a poco a poco uno spietato macello, e regalarsi di quelle carni ne'lor conviti fra i brindisi per la riportata vittoria. Dell'ossa ne formano punte per le loro saette, le cui ferite sono incurabili, se vi resta dentro un pezzeto benchè minimo di quell'osso. I fanciulli e le fanciulle sogliono que'Barbari per lo più serbali in vita per venderli como Schiavi, e provvedersi con tale mercatanzia del bisognevole. A questo fine si accostano poi alle Riduzioni Cristiane, per contrattare i suddetti Schiavi, chiedendo per prezzo frumento, maiz, tela, e quelle frutta, che ivi si raccolgono. Allora il Correttore istruito dal Religioso Missionario va a nome della Republica a stabilire il contratto; studiandosi di farlo in maniera, che nè pur'uno di que'miseri resti in mano di quella gente spietata". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 54.

[361] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 410.

[362] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 427-428.

faltava era “bom uso e ordem”[363]. A questão era distribuir com ordem o que, até então, era dado desordenadamente. Os cristãos do Paraguai eram novamente ocasião para uma bela pintura daquilo que Muratori teorizava. As missões jesuíticas tinham a prática de manter uma “reserva pública”, chamada de Tupambaé, para alimentar os doentes, os inválidos, os órfãos e os pobre em geral.

> Tudo o que se recolhe de grãos, frutas e algodão de Tupambaè, junto com a erva, que eles chamam de Caà, da qual eles fazem uma bebida, é depositado em celeiros e armazéns públicos, para serem distribuídos no decorrer do ano entre os doentes, inválidos, órfãos; e àqueles que, a serviço da Comunidade, empregados em viagens ou ministérios, não podem cultivar seus campos; e para aqueles que, por infortúnios casuais ou por negligência própria não têm mais nada com que se sustentar no final do ano; e, finalmente, fornecer comida a todos aqueles que vão em alguma expedição militar a serviço do rei, normalmente chamados de várias reduções e que, às vezes, somam de quatro a seis mil guerreiros. Tudo o que entra nos armazéns públicos, portanto, é dispensado da maneira mencionada e ajuda-se cada um com esmolas gratuitas, de acordo com as necessidades; e o que é dito sobre uma redução é encontrado e praticado igualmente em todos as outras. E aqui está um estado invejável desses habitantes devido essa comunhão de bens, entre eles, ainda que sejam pobres são ricos o suficiente e uma certa igualdade é mantida; nenhum deles costuma ter mais que os outros; e os necessitados têm o que precisam para suprir suas necessidades. Ainda aqui encontramos semelhanças com os primeiros cristãos e com a Igreja primitiva[364].

---

[363] “Non mancano limosine fra i buoni cattolici; ne manca bene spesso il solo buon uso o ne manca il buon ordine. Certo è che ogni città cristiana nutrisce un gran numero di cercanti, e tutti vivono alle spese de'limosinieri, tanto i veri quanto i falsi poveri; ma queste medesime limosine se si raccogliessero tutte e si mettessero in mano di prudenti e piissimi dispensatori, chi non vede che molto più basterebbero a nutrire i medesimi poveri, depurati dalla feccia di quei che indebitamente le vanno chiedendo, e che con ciò facilmente si leverebbe tutto lo strepito e l'incomodo dei questuanti stessi? A questo mirabilmente può servire una compagnia della carità che indefessamente vegli sopra tutti i poveri e con zelo esamini i veri o finti bisogni”. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 455.

[364] “Tutto quello poi che si raccoglie di grani, di frutta, e di Cotone dal Tupambaè, insieme coll'erba, che chiamano Caà, di cui fanno bevanda, si deposita ne'pubblici granai e magazzini, per essere ripartito nel decorso dell'anno fra gl'infermi, impediti, orfani; e a chi per servigio della Comunità impiegato in viaggi o ministeri non può coltivare i propri campi; e a coloro, che o per disgrazie casuali, o per negligenza propria verso il fine dell'anno non han più con che sostentarsi; e finalmente a provveder di vitto a spese del Pubblico tutti coloro, che per servigio del Re vanno a qualche spedizion militare, e presi a rata dalle varie Riduzioni ascendono talvolta sino a quattro o sei mila guerrieri. Tutta dunque l'entrata del Pubblico si dispensa nella maniera sudetta, e si sovviene a ciascuno con gratuita limosina, secondochè ricerca il loro bisogno; e quel che si dice ora di una Riduzione, si truova e si pratica parimente in tutte le altre. Ed ecco un'invidiable stato di quegli abitanti per questa comunicazion di beni, provenendo da essa, che fra loro tutti benchè Poveri sieno ricchi abbastanza, e si mantenga una certa tal quale uguaglianza; mentre niun d'essi suole aver più de gli altri; e i bisognosi truovano quanto fa loro d'uopo per supplire alle proprie necessità. Però ancor qui troviamo una sembianzà de'primi Cristiani, e della Chiesa primitiva”. MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 94.

Os governos deveriam ficar atentos aos pedintes estrangeiros, que se dividiam em dois grupos. Primeiro, os "pedintes que fogem do trabalho", que se mudam de um lugar para o outro com o objetivo de viver do trabalho dos outros. Segundo, os "pedintes que não fogem do trabalho", mas se mudam constantemente por "curiosidade ou em busca de lugares mais prósperos". Muratori enfatizava o perigo do primeiro grupo. Nenhuma "república bem ordenada" deveria aceitá-los. Os outros eram tolerados com reservas, desde que não atrapalhassem o sustento dos pobres locais. Em períodos de calamidade, a situação mudava. As pessoas de uma região atingida por uma "inundação, carestia, guerra, peste ou cataclismas similares" teriam o direito de se refugiar nas terras dos outros. Afinal, a mudança não era motivada por "preguiça" nem por "curiosidade", mas por "necessidade". Ela era justificável. A cautela e a prudência eram fundamentais para uma prática "bem regulada" da esmola. Uma medida que Muratori vislumbrava para auxiliar os príncipes a manterem um governo bem regulado era a construção de hospitais para abrigar os pobres. Eles proporcionariam o básico para a sobrevivência e trabalho de todos os internados. Em cidades que não construíssem o hospital para abrigar os pobres, as autoridades poderiam, pelo menos, avaliar os pedintes para expulsar os que não precisariam mendigar. Esses falsos pedintes eram como "ladrões", porque tiravam os recursos daqueles que realmente precisavam. Para tanto, as autoridades poderiam designar um magistrado, que "governasse" os pobres. Ele procederia à avaliação das necessidades de cada um e controlaria os vícios, sobretudo "os jogos e a bebedeira". Na pintura que Muratori fez das missões do Paraguai, era possível vislumbrar a atuação desse magistrado:

> Assim, os missionários escolhem alguns dos mais ativos e prudentes como Ministros do povo, para que, como Inspetores, possam conferir de tempos em tempos, se todos estão trabalhando, semeando, colhendo e cuidando da colheita, de modo que se tenha o suficiente para as famílias comerem e vestirem-se o ano todo; os Inspetores também cuidam dos animais; e ainda são responsáveis por castigar os companheiros de acordo com o delito, procurando sempre o bem público e privado, que todos cumpram seu dever e que os diligentes não precisam manter os negligentes.[365]

[365] "Perciò i Missionari scelgono alcuni de'più attivi ed accorti per Ministri del Popolo, acciochè come Inspettori visitino al debito tempo, se tutti lavorano, seminano, raccolgono, e conservano il raccolto, acciocchè basti alla lor famiglia pel vitto e vestito di tutto l'Anno; e se tengano buon conto de gli animali; e dove li truovano mancanti, li fanno gastigare secondo il demrito, richiedendo il privato e pubblico bene, che ognun soddisfaccia al suo dovere, e che i diligenti non abbiano a mantenere i neghittosi". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 93.

O exercício da caridade não demandava riquezas, porém Deus cobraria mais dos ricos do que dos pobres o exercício da caridade. Eles seriam os responsáveis por cuidar e socorrer os pobres. Ser rico não era pecado. O pecado era não saber ou não querer usar adequadamente as riquezas dadas por Deus, isto é, usá-las por amor próprio e não por amor ao próximo[366]. Caberia aos príncipes, em última instância, aplicar com "rigor" os princípios sugeridos por Muratori. Ele dizia que qualquer cidade poderia aplicar essas medidas para o bom governo dos pobres. Até mesmo os missionários nas selvas paraguaias o fizeram. O maior inimigo dessas medidas não era o tamanho ou a riqueza das cidades, mas o "amor próprio". Isso era o que impedia que se pensasse no "bem público". O "amor próprio" geraria apenas "desunião e discórdia" e seria a causa da ruína de muitas cidades. Caberia ao príncipe ser um exemplo de caridade e não permitir o reinado do "amor próprio"[367].

Para Muratori, os Guarani gozavam de uma "felicidade" por vezes maior do que a experimentada pelos europeus. A "felicidade temporal" se alcançava por meio de um governo que diminuísse os males dos súditos, a "felicidade espiritual" através de uma "devoção regrada". Como visto, a "devoção regrada" se resumia à prática de boas obras, isto é, evitar os vícios e praticar o bem. Nesse sentido, Muratori lembrava que as reduções teriam erradicado os três "maiores pecados" dos indígenas: a embriaguez, a incontinência e a crueldade. As reduções, assim, representariam uma espécie de retorno ao estado edênico, na medida em que os padres inspiravam os indígenas à "pobreza dos desejos"[368]. A "devoção barroca" que os espanhóis praticavam não lhes afastava dos vícios e ainda prejudicava o trabalho missionário. Ao contrário, a "devoção regrada" que os jesuítas ensinavam aos índios resultava em uma comunidade que, aos olhos de Muratori, lembrava a dos primeiros cristão[369].

---

[366] MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 494.

[367] "E perciocchè, per quanto sia bello e lodevole un disegno in città governate da'principi, non può esso nè aver buon principio nè reggersi lungamente in piedi senza l'amorevole influsso del regnante medesimo, il quale e rimuova gl'impedimenti e dia vigore col suo braccio all'esecuzione e al proseguimento delle imprese, s'ha da far ricorso e prima e sempre alla lor protezione con tutta premura e fidanza. Purché abbiano i capi del popolo carità e mente, non è da credere che stentino ad intendere quanto sia caro a Dio e profittevole non meno al pubblico che a loro stessi il promuovere le arti oneste e il traffico, con rendere industriosi e col tener sempre onestamente occupati nelle fatiche i cittadini tutti. Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo". MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858. p. 452.

[368] OSSOLA, Carlo. "Otium et bonheur public". In: FUMAROLI, Marc; SALAZAR, Philippe-Joseph; BURY, Emmanuel. (Eds.). **Le loisir lettré a l'age classique**. Genebra: Droz, 1996. p. 319.

[369] "Per conto poi della crudeltà e dello spirito della vendetta,Vizio familiare di quegl'Indiani, sì sitibondi di sangue, allorchè viveano da bestie, e che dura tuttavia ne'lor Nazionali non peranche ridotti in seno della Chiesa Cattolica: questo Vizio, dico, non solamente è cosa oggidì affatto forestiera nelle Riduzioni Cristiane

Muratori não acreditava que os índios fossem originalmente dóceis. No entanto, defendia que, através da "devoção regrada" ao Cristianismo, essa docilidade seria alcançada. Os "ursos com semblante humano" se tornariam "ovelhas cristãs": essa transformação só aconteceria na medida em que se abrisse mão do amor-próprio e da satisfação dos prazeres. Uma devoção regrada, pautada pelo amor ao próximo, conduziria a uma vida baseada na *charitas*.

As reduções paraguaias eram, assim, um exemplo a ser seguido por cada cristão. Se os príncipes abrissem mão do "luxo, da ostentação e do prazer" seriam capazes de formar uma sociedade tão feliz quanto a dos Guarani. Essa sociedade seria baseada na caridade e teria como características principais a liberdade bem ordenada, um suprimento suficiente de comida, roupas, abrigo, a paz pública e a tranquilidade. E seria um modelo para outras sociedades, como as europeias[370], pois se o Príncipe seguisse esses preceitos, ele mesmo seria feliz e, por consequência, criaria uma república iluminista cristã – e não uma utopia.

---

del Paraguai, ma in suo luogo è succeduta un'indicibil Carità fraterna. Quello che si racconta negli Atti de gli Apostoli Cap. IV. 32. della primitiva Chiesa, cioè: Che nella moltitudine dei credenti in Gesù Cristo si osservava un solo cuore, un'anima sola: lo stesso si truova ne'buoni Indiani di quelle Riduzioni". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 72.

[370] "Non è minor della spirituale la felicità temporale, che godono gl'Indiani Fedeli nelle Provincie della America Meridionale: felicità, che molti de gli Europei avvezzi al lusso, alla grandiosità, e a i piaceri, non sapranno riconoscere fra quella povera gente, ma che considerata secondo i veri principi, effetivamente ivi si truova, e in qualche parte su può dir molto superiore allo stato di molti Popoli d'Europa. La libertà ben regolata, la sufficiente provvisione pel vitto, vestito, ed albergo, la pace pubblica, e la tranquilità dell'animo, sono a mio credere i veri e sodi ingredienti, che formano la felicità di un Popolo". MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743. p. 81.

3. Pierre Charlevoix e a epopeia dos jesuítas no Paraguai

Em 1756, o padre jesuíta Pierre Charlevoix publicou a sua *Histoire du Paraguay*. A obra foi publicada em três volumes por um conjunto de editores e contava com mapas e diversos documentos que "comprovavam" a veracidade do seu relato. Essa característica da obra denota um dos seus objetivos imediatos: a defesa do projeto missionário jesuítico. Vale lembrar que espanhóis e guarani entraram em conflito entre 1753 e 1756, após a assinatura do Tratado de Madri (1750), que cedeu terras da província do Paraguai para Portugal. Sendo assim, o projeto missionário dos jesuítas estava sob ataque. No entanto, como explicar o interesse da assistência francesa por questões concernentes à assistência espanhola da Companhia de Jesus? Evidentemente, as reduções do Paraguai despertavam muita curiosidade entre os círculos letrados europeus, inclusive franceses[371]. No capítulo anterior, por exemplo, vimos o uso que Ludovico Muratori fez das reduções para defender uma sociedade ideal baseada na caridade. Mas, gostaríamos de propor que, além do interesse imediato de defender um projeto missionário, ou de mera curiosidade letrada, a obra de Charlevoix se inseria no debate teológico que opunha jesuítas e jansenistas na França[372]. A nossa hipótese é que Charlevoix elaborou uma história, com ares de epopeia, para enaltecer o heroísmo civilizador da Companhia de Jesus. Ao mesmo tempo, ele se opunha às acusações que associavam a compreensão da graça pelos jesuítas com uma suposta moral relaxada.

Sabe-se que a "questão jansenista" voltou a agitar o debate público francês em 1749, quando o arcebispo de Paris ordenou que os últimos sacramentos seriam concedidos apenas àqueles que apresentassem "bilhetes de confissão" assinados por sacerdotes que tinham se submetido à Bula *Unigenitus*. A querela atingiu o ápice em 1752, quando o Parlamento de Paris apresentou uma queixa ao rei contra a decisão de negar os sacramentos àqueles que se recusavam a reconhecer a Bula *Unigenitus*. Os jesuítas eram tidos como os principais instigadores dessa situação e voltaram a ser alvo de ataques. As reduções do Paraguai já tinham sido usadas durante a campanha da "moral prática" como arma contra os jesuítas para acusa-los de despotismo e de buscar interesses

---

[371] SKRZYPEK, Marian. Les discussions autour de la "République des Guaranis" dans les Lumières françaises. In: TIETZ, Manfred (Org.). **Los jesuitas españoles expulsos su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII**. Frankfurt am Main: Vervuert, 2001. Disponível em: <http://publications.iai.spk-berlin.de/receive/reposis-iai_mods_00000085?lang=pt>.

[372] FRANCESCHI, Sylvio Hermann de. **La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce**. Paris: Classiques Garnier, 2017.

próprios[373]. Nesse contexto, tratava-se de neutralizar uma possível arma jansenista em um momento que as reduções já estavam sob ataque na assistência espanhola.

3.1. O jansenismo contra as missões dos jesuítas

3.1.1. Contra a moral: os meios humanos

Desde o século XVII, as missões em geral e o Paraguai em particular eram palco para o debate teológico entre jesuítas e jansenistas. Já em 1669, ano de publicação do primeiro volume de *La morale pratique des Jesuites* - obra que conhecerá um longo sucesso na pena de Antoine Arnauld -, buscava-se associar a teologia dos jesuítas com sua "moral relaxada". Mais do que erros de conduta particulares, o autor anônimo afirmava que todo o corpo da Companhia tinha sido "abandonado" por Deus:

> Ce sont ces suites malheureuses où l'on a dessein de faire voir dans ce Recueil que Dieu par un ordre secret de sa providence a abandonné les Jésuites, & l'on montrera particulièrement dans ce premier volume, qu'il les a abandonnez aux deux plus pernicieux dérèglement, qui selon l'Apôtre sont les effets de l'infidélité qu'on a à embrasser les instructions de Jésus-Christ, qui sont de s'enfler d'orgueil, & de s'imaginer que la piété doit servir de moyen pour s'enrichir[374].

A Companhia de Jesus estava perdida por causa de ensinamentos morais nefastos. E a raiz dessa perdição estava na sua compreensão da graça. A "moral relaxada", como se dizia, era o resultado de uma confiança excessiva na liberdade humana. Alguns anos antes, Pascal já tinha feito essa relação entre concepções teológicas e éticas. Em *Les Provinciales*, na IV carta, na qual critica os molinistas (leia-se jesuítas), pois eles acreditavam que o homem só cometia pecado se Deus lhe desse a graça atual para discernir que a ação cometida era pecaminosa[375]. Se Deus não concedesse ao homem a possibilidade de reconhecer o pecado em sua ação, a sua prática estaria isenta de culpa. Ao final da carta, Pascal deixa clara a ligação entre a compreensão da graça pelos

---

[373] Cf. MAIRE, Catherine. « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740 ». **Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie**, n. 38, 2005 ; DAINVILLE-BARBICHE Ségolène de. « Les refus de sacrements (1749-1771) ». In: DAINVILLE-BARBICHE Ségolène de (Dir.). **Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)**. Paris : Presses Universitaires de France, 2005 ; GOUJARD, Philippe. **L'Europe catholique au XVIII^e siècle : Entre intégrisme et laïcisation**. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004.

[374] **LA MORALE pratique des jésuites**. Colônia: Gervinus Quentel, 1669.

[375] PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Paris : Seuil, 1963.

molinistas e seu relaxamento moral: “Nous l'entendîmes bien; et quand je fus seul avec mon ami, je lui témoignai d'être étonné du renversement que cette doctrine apportait dans la morale”[376].

A concepção de graça dos jesuítas e a confiança excessiva nos homens que naturalmente se seguia a essa concepção impactavam as missões empreendidas pela Companhia ao redor do mundo. Essa relação é estabelecida no segundo volume de *La morale pratique des jésuites*, publicado em 1682:

> On ne doit pas s'étonner de ce qu'on retire quelquefois si peu de fruit des Missions. Cela arrive souvent de ce que les Missionnaires entreprennent cette œuvre toute divine par des moyens purement humains, au lieu d’y employer la prière, la mortification & une vie exemplaire. Car les moyens humains sont tels de leur nature, qu'il n'y a que ceux qui voudroient ne s'en point servir qui les puissent employer utilement[377].

Entre os meios humanos utilizado pelos jesuítas, destacava-se o comércio. Atrelar essa atividade à prática apostólica era odioso. Como um homem dedicado a Deus poderia se misturar com assuntos tão terrenos? – se questionava o polemista. No entanto, esse era um dos meios pelos quais os jesuítas empreendiam suas missões:

> Mais il y en a d'autres qui sont toujours mauvais & défendus, dont le principal est le trafic, qui déshonore le plus un Ministre Evangélique. Car qu'y a-t-il des plus honteux à un homme apostolique, dont la conversation, après qu'il a renoncé aux choses de la terre, devroit être dans le ciel, que de se mêler encore des affaires séculières ; & après avoir mis la main à la charrue, regarder encore en arrière, & avoir de l'empressement pour les bagatelles du monde ? Qu'y a-t-il de plus indigne d'un Ministre de Jésus Christ, que d'asservir au trafic la prédication de l'Evangile ? Et cependant nous avons souvent oui dire, qu'il y avoit des Missionnaires qui n'ont point de honte de soutenir, que les Missions en ces pays dépendoient du commerce, & qu'elles ne subsistent qu'autant que le commerce y fleurit[378].

Outro meio humano condenado era o uso da violência. De acordo com as recomendações da Congregação de Propagação da Fé, seria errado forçar alguém a ouvir o Evangelho ou mesmo pegar em armas contra os infiéis. A igreja não deveria ser defendida como uma “praça de guerra”, dizia o polemista da *Morale pratique*, e ainda acrescentava:

> Un Missionnaire Apostolique doit donc prendre garde de ne laisser jamais sortir de sa bouche ce que plusieurs Missionnaires n'ont pas honte de dire ; qu'il ne faut plus rien attendre des clefs

[376] PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Paris : Seuil, 1963. p. 387.
[377] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. 399.
[378] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. pp. 402-403.

> de S. Pierre pour la conversion des infidèles, si l'épée de S. Paul n'en ouvre le chemin. Qu'il se souvienne au contraire, qu'il lui est étroitement défendu d'exciter aucune faction sous quelque prétexte que ce soit; qu'il est obligé d'étouffer, autant qu'il lui sera possible, toutes sortes de divisions, & de ne souffrir jamais que les Chrétiens prennent les armes contre les tyrans pour sa défense ou celle de l'Eglise; qu'il leur enseigne, en imitant S. Thomas de Cantorbéry, comme il est rapporté au second Nocturne de son Office, qu'on ne doit point défendre l'Eglise de Dieu comme une place de guerre, & qu'il est prêt de souffrir la mort pour elle[379].

Para ser escutado, o missionário precisava ter autoridade. Isto era certo. Mas o fundamento dessa autoridade poderia revelar mais um meio humano pernicioso para as missões. Se o missionário apoiasse a sua autoridade sobre o luxo e não sobre a santidade, ela seria puramente humana e não valeria nada. A autoridade fundada sobre a santidade, inspiraria o desprezo pelas coisas perecíveis e instilaria no público o desejo de se elevar acima do que é puramente terreno. Ao contrário, a autoridade fundada no luxo não inspiraria outros sentimentos que avareza ou orgulho. O missionário que pretendesse edificar uma obra de evangelização sólida e conquistar de maneira correta os seus ouvintes deveria fugir das armadilhas da autoridade baseada naquilo que é visível:

> De sorte qu'un Missionnaire qui s'est acquis de la réputation par la vertu rend la Religion recommandable par son exemple ; au lieu que celui qui s'est voulu rendre considérable par la vanité & les autres moyens humains, favorise par son mauvais exemple les vices qu'il devroit arracher du cœur des infidèles. Car ce n'est que par l'humilité & non par le faste qu'on enseigne à mépriser le faste : c'est par la modestie & non par le luxe qu'on enseigne à mépriser le luxe. Ce n'est pas par les richesses, mais par la pauvreté qu'on enseigne à mépriser les richesses & à fuir l'avarice : & enfin, ce n'est point par les délices, mais par l'austérité de la vie qu'on apprend à fuir les délices. Le Missionnaire qui pratiquera ces vertus, acquerra aisément les bonnes grâces des Princes, l'autorité parmi les peuples, & l'amitié de tout le monde ; & lorsqu'il méprisera toutes choses, on aura pour lui de la vénération & de l'estime[380].

O último meio humano utilizado pelos jesuítas nas missões e que era condenado na *Moral prática* era a ciência. A condenação não recai sobre a aquisição de conhecimento em si, mas sobre o uso do conhecimento como meio de conversão. Ora, dizia o polemista anônimo, usar o conhecimento como moeda de troca era a prática dos sofistas. O

[379] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. 406.
[380] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. 407-408.

missionário, por sua vez, não deveria se apoiar em conhecimentos humanos para convencer os pagãos a seguirem a fé cristã. Ele deveria se apoiar na "loucura da Cruz":

> Puisqu'il ne doit pas avoir pour but dans ses instructions de rendre ceux qui l'écoutent savants & prudents, mais humbles & fidèles, il doit, avant toutes choses, proposer la doctrine de Jésus Christ comme nécessaire à croire ; & il doit exiger la foi, afin que la prédication soit glorieuse à Dieu, utile & méritoire à ses auditeurs. Il ne tâchera jamais de prouver par des raisons les mystères les plus élevés de la foi ; mais s'il y a dans la raison ou dans la nature quelque chose qui puisse contribuer à les faire comprendre, il le proposera, en avertissant en même temps ceux qui l'écoutent, que dans les mystères, il faut s'attacher à la révélation divine, & captiver l'entendement sous l'obéissance de la foi[381].

O exemplo da igreja dos primeiros séculos colocava-se, na pena do polemista, como paradigma de uma prática missionária correta. Os apóstolos não eram homens esclarecidos ou ricos, isto é, eles não contavam com "meios humanos" para realizar a missão que Deus lhes tinha ordenado. Se os tempos são outros, os homens são os mesmos. Os pagãos que os jesuítas encontram não são diferentes daqueles que os apóstolos Pedro e Paulo conheceram. Assim, o missionário deve se apoiar nos meios divinos, como fizeram os primeiros cristãos, para expandir o Evangelho:

> N'écoutons donc point la voix téméraire de ceux qui disent, qu'il y a bien de la différence entre le temps de l'Eglise naissante & notre siècle ; que le temps des miracles est passé, & qu'ainsi il faut employer d'autres moyens que ceux dont les Saints se sont servis pour prêcher l'Evangile. Un fidèle Ministre de Jésus Christ doit se souvenir, que ce sont des hommes semblables à ceux des siècles précédents qu'il doit instruire ; que ce sont les mêmes erreurs qu'il doit combattre, le même Evangile qu'il doit prêcher ; & qu'ainsi il ne doit point chercher d'autres secours que ceux que l'Evangile lui fournit[382].

O missionário não poderia cair na tentação de usar os meios humanos mesmo que os meios divinos parecessem infrutíferos. Na verdade, esse era o grande teste que todo "homem apostólico" teria que enfrentar em seu ministério. A confiança em Deus precisaria ser provada através dessa prova. Claro que o uso dos meios humanos poderia gerar algumas conversões ou mesmo angariar vantagens para o missionário. No entanto, os frutos produzidos serão podres. Para render frutos saudáveis, o missionário deve seguir

[381] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. 412.
[382] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. 401-402.

o exemplo do apóstolo Paulo, que resistiu tenazmente ao meios humanos e, por isso, foi até mesmo humilhado:

> C'est alors qu'il doit prendre plaisir à se voir éprouvé de la même manière que l'Apôtre, lequel ayant prêché l'Evangile aux Corinthiens sans ces moyens humains, pendant que d'autres qui les employoient gagnoient tous les esprits, & regnoient sur eux par cette nouvelle manière de prêcher Jésus-Christ, devint si méprisable à ce peuple, qu'il dit dans le Chapitre IV de sa première Epître v. 13, qu'il étoit devenu comme les ordures du monde & comme les balayures qui sont rejetées de tous[383].

A proposta da *Morale pratique* fica clara: os jesuítas usavam indiscriminadamente os meios humanos nas suas missões e, obviamente, conseguiam resultados. Todavia, esses resultados eram inócuos, uma vez que se fundamentavam em um método equivocado. Era a própria concepção de graça dos padres da Companhia de Jesus que os levava a essa confiança desmesurada nos "meios humanos". Logo, não se tratavam de erros pontuais, mas de um problema que atingia toda a Ordem.

3.1.2. Contra a Igreja: Amor próprio desregrado

Em 1689, é publicado um novo volume de *La morale pratique des jésuites* [384]. Se os primeiros volumes colocavam o acento da crítica sobre as questões teológicas, nomeadamente a confiança dos molinistas no homem, os seguintes vão intensificar a polêmica contra a própria Companhia de Jesus, acusada de trabalhar apenas para o seu próprio engrandecimento e não pela expansão genuína da fé. Além do uso de "meios humanos" para alcançar objetivos divinos, a Companhia de Jesus sofria de um mal quase incurável que era um amor próprio desregrado e isso atingia os "novos cristãos" tanto das Índias Orientais quanto Ocidentais:

> Profitons, mes Pères, de semblables exemples. Défions-nous de notre amour propre, et soyons bien persuadez qu'une des plus dangereuses parties de l'amour de nous-mêmes, est l'affection excessive que nous pouvons avoir pour un corps particulier dont nous tenons à honneur d'être les membres. Trop occupez de ce qui nous touche, nous oublions sans y penser ce que nous devons à Dieu et à notre Religion. Tout nous semble bon pourvu qu'il nous serve à contenter notre passion dominante. C'est à quoi nous sommes tous sujets, quand Dieu nous laisse à nous-mêmes.

[383] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1682. p. 415.
[384] Admite-se que o autor do terceiro volume e de todos os subsequentes é Antoine Arnauld.

> Prions donc les uns pour les autres, afin qu'il nous en préserve par sa grâce[385].

Esse amor próprio levava os jesuítas a entrarem em conflito com diversos bispos, que se viam perseguidos pelo simples fato de cumprirem suas obrigações episcopais. Ou seja, a Companhia de Jesus opunha-se à "igreja verdadeira" em prol de seu próprio crescimento. Assim, a partir do exemplo de um bispo de cada uma das grandes missões ao redor do mundo (Índia, Filipinas, México, Peru e Paraguai), o polemista de *La morale pratique* faz o leitor ver a extensão da guerra jesuítica contra a igreja. Aqui, o exemplo do Paraguai é instrumentalizado pela primeira vez como arma no arsenal jansenista.

Uma das causas para essa instrumentalização pode ser o início do processo de beatificação de Juan de Palafox[386]. Como se sabe, Palafox foi bispo no México e em Osma, na Espanha. Ele entrou em conflito com os jesuítas, especialmente durante a querela dos ritos. Para desqualificar seu adversário, os jesuítas acusaram Palafox de animar uma oposição contra a Companhia por toda a América. No Paraguai, o bispo Bernardino Cárdenas, que, inicialmente, entretinha uma boa relação com os jesuítas, teria sido cooptado pelo seu congênere do México.

Como dito, a acusação de *La morale pratique* concentrava-se no fato de que os jesuítas perseguiam os bispos simplesmente por eles cumprirem suas obrigações. No caso do Paraguai, por exemplo, Bernardino Cárdenas se tornou alvo dos jesuítas porque tentou visitar as reduções:

> Bernardino de Cardenas étoit un bon Religieux de l'Ordre de St. François grand Prédicateur de l'Evangile, & qui avoit fait des merveilles pour la conversion des Indiens. Le Roy d'Espagne le choisit pour cet Evêché, lors qu'il avoit déjà près de cinquante années de profession. Vos Peres vécurent près de trois ans en fort bonne intelligence avec lui, & lui donnèrent de grands éloges ; car vous n'en êtes pas avares envers ceux qui ne vous incommodent point. Mais ayant voulu visiter quelques Provinces où ils dominent absolument, & ou sont leurs plus grandes richesses, ce qu'ils ne veulent pas que l'on connoisse, il n'est pas imaginable quelles persécutions ils lui ont faites & quelles cruautés ils ont exercées contre lui[387].

Para "provar" a veracidade das acusações, o polemista compila diversos documentos do processo do bispo Cárdenas. Ele os traduz e os apresenta ao público

---

[385] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1689. p. 66.
[386] Cf. MORIONES, Ildefonso. **La causa de beatificación de Juan de Palafox**. Historia de un proceso contrastado. Pamplona: UPAEP, 2017.
[387] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1689. pp. 327-328.

francês em um volume, intitulado *Histoire de la persécution de deux Saints Évêques par les Jésuites*. Aqui, o objetivo não é agradar nem edificar o público. A questão é demonstrar a veracidade do relato: « C'est un procès qui ne se peut juger que par l'inspection des pièces »[388]. O objetivo é convencer o leitor a tomar partido contra a Companhia de Jesus e, evidentemente, a favor dos seus adversários.

O livro é dividido em cinco partes, cada uma é baseada em um documento do processo. A primeira parte, que se refere ao período de 1649 a 1651, quando Cárdenas ocupou a sede episcopal do Paraguai, é a "fiel tradução" dos 18 primeiros capítulos do *Memorial* apresentado pelo franciscano Juan de San Diego y Villalon ao rei da Espanha para defesa do bispo. A segunda parte trata mais especificamente do processo de Cárdenas junto ao rei de Espanha e é a tradução da última parte do *Memorial* do padre Villalon. A terceira parte narra o que aconteceu com Cárdenas de 1651 a 1657 e é a tradução do *Discurso de la vida, meritos, y trabajos del Ilustrissimo Señor Obispo del Paraguay*, também composta pelo padre Villalon. A quarta parte é a refutação do que foi escrito pelos jesuítas contra o bispo e a última parte compila dois depoimentos sobre a expulsão dos jesuítas do Paraguai durante o episcopado de Cárdenas. A montagem desse livro, como um verdadeiro processo jurídico com suas várias "provas", era fundamental para comprovar o "amor próprio desregrado" da Companhia de Jesus. Este amor próprio era mais um argumento contra a atuação dos jesuítas e contra sua teologia.

O memorial do padre Villalon, além da defesa do bispo Cárdenas, apresentava as missões dos jesuítas de forma negativa. Observe-se que esse é um dos primeiros documentos em francês sobre as reduções do Paraguai e ele constitui um esforço para denegrir a imagem desse projeto missionário junto ao público. Logo no início, por exemplo, Villalon relata um ataque que ele sofreu dos índios reduzidos:

> Les Jesuites aiant su que portant avec moi les piéces necessaires pour la defense de l'Evêque, je pourrois faire voir dans les Audiences Roiales & dans le Conseil suprême des Indes l'innocence de ce Prélat, & leurs crimes, quand nous eûmes durant trois jours descendu le long de la riviere, & qu'environ à la douzième heure du jour suivant nous étions arrivez à un endroit du chemin qui conduit de la ville de l'Asomption, à la paroisse ou habitation de S. Ignace, dont les Jesuites ont soin, deux cens Indiens de cette habitation, tous armez d'arquebuzes, de mousquets, de larges épées, & de rondaches à l'Espagnole; & conduits par divers Capitaines, Enseignes, Sergens, & autres chefs, à l'un desquels ils donnoient le nom de Mestre de camp, nous fermerent le passage, & tirans sur nous, nous contraignirent d'aborder. Alors après nous avoir tout pris & depouillé

[388] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1691. p. 4.

> entierement les Indiens qui menoient nos barques: ils entrerent dedans comme on entreroit par une bréche, renverserent tout, pillerent tout, & même les aumônes que nous portions, qui montoient à plus de dix mil cinq cent realles. Puis ils nous ôterent nos papiers, fouillerent jusques dans nos manches & dans l'habit du P. Visiteur; & sur ce qu'il resistoit un peu, un Indien leva trois fois l'épée pour lui abbatre la tête. Je fus, Sire, le seul qui sauvai quelques papiers que j'avois pris grand soin de cacher, & que j'ai presentez au Conseil Roial de V.M. avec d'autres qui m'aiant été envoyez par le Reverendissime Evêque, & par d'autres personnes zelées, pour le service de Dieu & de V. M, m'ont été rendus par diverses voyes[389].

A cena é impressionante: índios armados que atacam ordenadamente a mando dos jesuítas. É nítido o interesse do polemista de *La morale pratique* com a tradução desse relato. Ele demonstra o quanto o ensino dos jesuítas, ao invés de criar cristãos zelosos, estava criando um exército para a defesa da própria Companhia de Jesus. Além de "condenar" a Companhia pela perseguição sistemática aos poucos bispos que lhes faziam oposição, a tradução do *Memorial* é mais uma oportunidade para fazer ver os efeitos da moral relaxada dos jesuítas.

Já vimos que o *Memorial* apresentava como causa principal da perseguição dos jesuítas contra Cárdenas a insistência do bispo em visitar as reduções. A explicação para essa resistência, de acordo com o *Memorial*, era que as terras onde se encontravam as reduções eram repletas de ouro[390]. Os jesuítas, por sua vez, acusavam o bispo de traição. Na verdade, diziam eles, Cárdenas teria se juntado aos paulistas com o fim de dominar a região que se estendia entre o Paraguai e São Paulo. Acusações à parte, o *Memorial* segue mostrando a extensão do domínio da Companhia de Jesus na região. O poder dos jesuítas era tão grande que eles teriam instituído um oficial aliado como "governador", mobilizaram um exército de índios e os incitaram a conquistar Assunção para expulsar Cárdenas de sua sede episcopal:

> Après cela, les Jésuites mirent ledit Sébastien de Léon en possession du Gouvernement des dites Provinces de Paraná & Uruguay, où ils sont Curés, & lui donnèrent quatre mille Indiens armés, tirés de ces Provinces, afin d'exécuter le détestable dessein qu'ils avoient former d'envahir le Royaume & la ville de l'Assomption, d'en chasser l'Evêque, & de continuer d'agir comme si le Siege eût été vacant[391].

---

[389] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1691. p. 24.
[390] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1691. p. 38.
[391] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1691. p. 94.

Em uma cena de alto teor patético, quando os exércitos de índios das reduções entram em Assunção, o *Memorial* deixa bem explícita a relação entre a falta de moral dos índios e o ensino dos jesuítas. Derrotados, os moradores de Assunção preferem se refugiar próximos de índios selvagens do que caírem na mão dos índios reduzidos pelos jesuítas.

> Les Indiens forcèrent plusieurs Espagnoles, trois desquelles furent trouvées attachées à des arbres sur la montagne, où la damnable brutalité de ces misérables les avoit réduites à la mort. Ils n'auroient pas mieux traité toutes les autres; mais la ville étant environnée de montagnes extrêmement rudes, qui leur étoient inconnues, ne sachant point le pays, plusieurs habitants s'y retirèrent avec leurs femmes & leurs enfants, dont une grande partie y mourut de faim; d'autres passèrent la rivière à la nage, ou dans des canots, qui sont des troncs d'arbres creusés en forme de bateaux longs, & quoique cette autre terre soit habitée par des Indiens barbares & ennemis, ils aimèrent encore mieux courir fortune de tomber entre leurs mains, que de demeurer exposés à la fureur de ces autres Indiens, si cruels & si mal instruits par les Jésuites, leurs Curés & leurs Maitres[392].

A conclusão não deixava espaço para dúvidas. Jamais na história da igreja algo tão horrível tinha acontecido. A Companhia de Jesus era a responsável pela perseguição de um bispo, pela profanação de igrejas e pela reunião de um exército de bárbaros à guisa da vontade real:

> Voilà, Sire, de quelle manière, par une cruauté plus que barbare, on opprimoit un Evêque, & de quelle sorte, par le plus grand mépris de l'Eglise, qu'un Prince hérétique fût capable de souffrir dans ses Etats, & dont on n'a jamais oui parler parmi les Chrétiens, on profanoit les sacrés Temples: car on n'a jamais vu jusqu'ici, ni oui dire, que des Religieux, par un commun consentement de tous ceux de leur Province & de leur Provincial, aient, contre la volonté de leur Roi & de ses Ministres, osé, de leur propre autorité, assembler une armée de barbares & s'en servir pour exécuter des actions si horribles & si opposées à toutes les lois du Christianisme[393].

Esses eram os efeitos nefastos do "amor próprio desregrado" que os jesuítas apresentavam. A única fidelidade desses religiosos era para a sua própria Ordem. Se os primeiros volumes insistiam na ameaça à moral que a utilização de "meios humanos" pelos jesuítas representava, aqui, a própria igreja é ameaçada pela Companhia de Jesus.

---

[392] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1691. p. 108.
[393] **LA MORALE pratique des jésuites**. [s.l]: [s.n], 1691. p. 113.

3.1.3. Contra os reis: despotismo

Em 1717, foi publicada uma nova edição de *La morale pratique*, que contava com uma *Mémoire touchant l'établissement des pères Jésuites dans les Indes d'Espagne*. Tratava-se de uma obra anônima, publicada em 1712 e que já havia sido incluída na edição holandesa da *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chily et du Perou*, do explorador e cartógrafo Amédée-François Frézier. A inclusão dessa memória na segunda edição de *La morale pratique* reforça a utilização do Paraguai como campo de batalha entre jansenistas e jesuítas. A destruição do mosteiro de Port-Royal (1712) e a promulgação da bula *Unigenitus* (1713) mudaram as características do grupo que se opunha aos jesuítas. Nesse primeiro quarto do século XVIII, vai se consolidar o que se convencionou chamar de "segundo jansenismo". De acordo com Michel Le Guern, esse segundo jansenismo era menos anti-molinista do que galicano, ou seja, a preocupação central era menos de ordem teológica do que política. Essa mudança é perceptível na segunda edição da *Moral prática*[394]. A ênfase é menor sobre a guerra dos jesuítas contra a "igreja verdadeira", representada pelos bispos, e maior sobre a ameaça dos jesuítas à ordem política, ou seja, à própria monarquia.

Se os primeiros escritos jansenistas sobre o Paraguai procuravam apresentar os efeitos perversos da moral relaxada sobre os cristãos do Novo Mundo, os escritos do segundo jansenismo vão amplificar a acusação do despotismo dos jesuítas sobre os povos indígenas, da independência das reduções em relação aos reis espanhóis e da cupidez dos missionários em ocultar as minas de ouro e prata que se encontravam nas regiões sob sua tutela.

Para começar, a *Memória* apresenta as reduções como um paraíso que os jesuítas tomaram posse. Os padres governavam cada redução de forma "soberana" e se faziam respeitar através de punições severas:

> Ces Peuples sont doux & très-soumis, adroits & laborieux & font toutes sortes de Métiers. Ils sont à présent divisez en quarante-deux Paroisses, distantes depuis une jusqu'à dix lieues l'une de l'autre, & s'étendant le long de la Rivière du Paraguay. Il y a dans chaque Paroisse un Jésuite qui gouverne son peuple souverainement, auquel tout obéit avec une crainte & une exactitude extraordinaire ; & la moindre faute est punie avec la dernière sévérité[395].

[394] LE GUERN, Michel. Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs. **Recherches de Science Religieuse**, tome 91, n. 3, 2003. pp. 461-488.
[395] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 503-504.

Os missionários tornavam essa submissão ainda mais perfeita ao ensinar aos índios um total desinteresse pelas coisas desse mundo. Ao contrário dos defensores das reduções, que elogiavam a provisão que os missionários garantiam aos índios[396], a *Mémoire* insinuava que os jesuítas roubavam dos índios muito mais do que lhes davam:

> Cette manière de gouverner est égale dans toutes les Paroisses de la Mission : mais ce n'est pas le tout; à cette soumission excessive est joint un désintéressement si grand (dont les Jésuites ont pris le soin de pénétrer leurs Indiens sous l'espérance des félicités du Ciel dont ils leur font la répartition dès ce monde) que ces Indiens se contentent de la vie & de l'habit, & tout le produit de leur travail tourne au profit des bons Peres, qui tiennent à cet effet de grands Magasins dans chaque Paroisse, où les Indiens sont obligez de porter les vivres, étoffes, & généralement toutes choses sans rien excepter, n'ayant pas même la liberté de manger une poule de celles qu'ils élèvent dans leurs maisons; de sorte que l'on peut regarder ce grand nombre d'Indiens comme autant d'Esclaves qui servent les Jésuites pour leur pain, & on ne peut mieux appliquer le vers de Virgile: *Sic vos, non vobis, fertis aratra Boves*[397].

O desinteresse dos índios contrasta com o "amor próprio desregrado" dos jesuítas já denunciado na primeira edição de *La morale pratique*. Outra acusação que a *Mémoire* reforça é a do enriquecimento que os missionários experimentavam por causa do comércio da erva do Paraguai. Tal comércio era muito organizado e os lucros superavam tudo o que as três províncias da região ganhavam:

> Toutes les Marchandises dont on a parlé au commencement de ce Mémoire sont transportées par eau des Missions à Santafé, qui est le Magasin d'entrepôts, où il y a un Procureur General de l'Ordre & de Santafé à Buenos Aires par terre, où il y a aussi un Procureur-General; c'est de ces deux endroits d'où l'on distribue les Marchandises dans les trois Provinces de Tucuman, du Paraguay & de Buenos Aires, & dans les Royaumes de Chili & du Pérou, & l'on peut dire avec assurance que la Mission des Jésuites fait seule plus de commerce que les trois Provinces ensemble[398].

O despotismo dos jesuítas era tamanho que eles chegavam a impedir que os índios tomassem bebidas alcoólicas. Essa medida, similar ao procedimento dos muçulmanos,

---

[396] Le Paraguay peut nous fournir un autre exemple. [...] Elle a retiré des bois des peuples dispersés ; elle leur a donné une subsistance assurée ; elle les a vêtus : &, quand elle n'auroit fait par-là qu'augmenter l'industrie parmi les hommes, elle auroit beaucoup fait. MONTESQUIEU. **De l'esprit des lois**. Geneve: Barrillot & Fils, 1748. p. 57-58.

[397] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 504-505.

[398] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 509.

visava impedir qualquer manifestação contra o domínio dos padres, uma vez que o álcool poderia dar coragem aos povos submetidos. As relações dos jesuítas evidentemente reputavam essa medida como uma forma livrar os índios do pecado, mas a *Mémoire* insistia que era mais um artifício inescrupuloso:

> Les Indiens ne boivent point de vin ni autres liqueurs chaudes, les bons Peres suivent en cela la loi de Mahomet, qui défendit ces Boissons pour ne point exciter ses Sujets à des mouvements qui pourroient nuire à son Gouvernement despotique, & les écarter du joug où il les avoit réduits[399].

Uma demonstração inequívoca do poder dos jesuítas e do risco que eles representavam ao domínio do rei nessa região era a organização militar que eles tinham estruturado em suas reduções. Tema intensamente debatido, a concessão de armas de fogo aos índios permitiu que os missionários criassem um verdadeiro exército à disposição dos seus interesses. O *Mémoire* deixa claro que o comando dessa tropa cabia a um "padre general", único oficial que os índios obedeciam:

> Le Gouvernement Militaire y est aussi bien établi que la politique. Chaque Paroisse doit avoir un nombre de Soldats disciplinez par Régiments de Cavalerie & d'Infanterie, suivant la force de la Paroisse. Chaque Régiment est composé de six Compagnies de cinquante hommes, un Colonel, six Capitaines, six Lieutenants & un Officier General, qui fait faire l'exercice tous les Dimanches après Vêpres. Ces Officiers qui sont élevez de Père en fils à la Guerre, entendent fort bien à discipliner leurs Soldats, & à conduire leurs Troupes lors qu'ils vont en détachement ; ce n'est qu'en cette occasion que les Paroisses se communiquent pour former un corps d'Armée que le plus ancien Officier General commande sous un Père Jésuite qui est le Généralissime. Les armes de ces Indiens consistent en Fusils, Epées, Bayonnettes & Frondes ; leurs pierres à frondes pèsent jusqu'à cinq livres, ils s'en servent fort adroitement[400].

Os jesuítas não ensinavam a língua espanhola para os índios reduzidos. Para os padres, tratava-se de uma precaução importante, uma vez que os colonos espanhóis eram um "mau exemplo" para os novos cristãos. Os colonos, por sua vez, enxergavam essa postura dos missionários como mais uma prova do domínio soberano que eles queriam exercer sobre os índios. Para o autor do Mémoire, a postura dos jesuítas não poderia ter outro objetivo que ocultar as minas de ouro e prata que eles exploravam na região das reduções. A ganância dos jesuítas era tamanha que eles não se contentavam em controlar

[399] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 510.
[400] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 510.

o comércio da erva do Paraguai e em explorar as minas escondidas nas suas terras. Os missionários também impediam que os índios pagassem os tributos devidos à Coroa. De maneira fraudulenta, eles indicavam um número menor de índios sob os seus cuidados do que existiam na realidade, eles subornavam os agentes do rei entre outras artimanhas:

> Le droit de Capitation d'un écu par tête d'Indien que les Jesuites doivent payer au Roi par an, se trouve non seulement absorbé par le paiement que l'on fait aux Indiens pour les travaux du Roi, mais il n'y a point d'années que S. M. C. ne soit à retour par trois raisons également frauduleuses; la premiere, que les Jesuites n'acusent pas la moitié de leurs Indiens pour la Capitation; la seconde, que le Gouverneur de Buenos Aires qui doit faire une fois sa Visite dans les Missions pendant les cinq années de son Gouvernement pour faire le dénombrement des Indiens, est prévenu par les Jesuites, qui moiennant une grande somme d'argent dont ils lui font present, l'engagent à ne point faire sa Visite, & de se contenter de l'Etat qu'ils lui fournissent; & la troisième, que lorsque dans un détachement d'Indiens pour les Travaux, il y a cinq cens hommes effectifs, on en passe quinze cens, que le Roi paye comme presents. C'est ainsi que Sa Majesté Catholique est servie dans les Indes, où ses Revenus sont consumés en faux emplois, fraudes & pillages[401].

A conclusão do *Mémoire* era que os jesuítas precisavam ser contidos. O "poder absoluto" deles no Paraguai era uma ameaça para a Coroa espanhola, que deixaria de receber os impostos devidos e corria o risco de perder suas possessões para um exército de índios que só obedeciam aos seus padres. Tudo isso arrematava perfeitamente a nova edição do volume 5 de *La morale pratique des jésuites*. Ficava demonstrado o caráter independentista da Companhia de Jesus, que não arrefeceria a não ser quando chegasse na "última extremidade":

> Il ne s'agit à present (pour satisfaire à l'intention de ce Memoire,) que de trouver les voies de réduire les Peres Jesuites à leur devoir, de donner un frein à leur puissance absolue, & de faire venir au profit du Roi d'Espagne une partie des avantages qu'ils retirent du travail d'un si grand nombre de Peuples. Rien ne peut dispenser les Peres Jesuites de s'y soumettre, s'ils ne veulent donner des marques de leur desobéissance & mauvaise intention. Cependant on est persuadé qu'ils formeront des obstacles infinis, qu'ils allegueront beaucoup de raisons apparentes, mais aisées à détruire, & qu'ils ne se rendront qu'à la derniere extremité[402].

Concordamos com Girolamo Imbruglia, em sua avaliação de que os jansenistas mudam o tom da apreciação das reduções no Paraguai. Se os jesuítas apresentam as

[401] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 516-517.
[402] **HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites**. s/l: s/n, 1717. p. 517.

reduções como o mais acabado fruto da caridade, os jansenistas vão apresenta-las como resultado do maquiavelismo e da ambição da Companhia:

> However, the interest of the anonymous text lay in its overturning of the standard interpretation of the missions. Here there was the clear mark of the Jansenists. In response to the Jesuits, who explained their own missionary actions through the intervention of the supernatural virtue of charity, the Jansenists said that their presumed success was due to their Machiavellian politics and their passion for power. The process of civilization was apparently quite good. In the words of Pierre Nicole, the kingdoms of sin and of grace could be confused by one whose understanding and discernment were unguided by truth. A closer look at Paraguay revealed servitude instead of freedom, deception instead of openness, and violence instead of mildness[403].

No entanto, Imbruglia reputa essa mudança à lógica de Port-Royal. Para ele, a crítica jansenista colocava os documentos referentes às reduções em questão, uma vez que a sua confiabilidade não poderia ser comprovada[404]. Nesse ponto, o abandonamos. Em nossa concepção, a crítica jansenista se baseia em três pontos de discordância com os jesuítas: a moral (meios humanos), a eclesiologia (amor próprio desregrado) e a política (despotismo). As reduções eram lugares de "servidão, desapontamento e violência", isto é, eram uma ameaça contra a igreja e a monarquia, porque eram fruto de uma moral relaxada, baseada em meios humanos. Em última instância, essa confiança nos "meios humanos" era resultado de uma teologia equivocada, cujo assento encontrava-se na "graça suficiente".

Daí o interesse particular da assistência francesa em publicar obras de defesa do projeto missionário no Paraguai[405]. Essa inserção, no entanto, se dava de forma "obscura". Insistimos que diversos letrados católicos apoiados sobre a autoridade de Platão tal qual veiculada por Claude Fleury e Fénelon usavam uma eloquência obscura para tornar suas obras mais agradáveis. Ao invés de um tratado de teologia, Charlevoix compôs uma epopeia da ação missionária no Paraguai, apoiado na leitura de Platão feita por Fénelon. Além da óbvia defesa da Companhia de Jesus, tratava-se de atacar teologicamente os

---

[403] IMBRUGLIA, Girolamo. **The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789)**. Boston, Leiden: Brill, 2017. p. 133.

[404] The novelty of the Jansenist critique lay in its evaluation of the Jesuit information on the basis of a theory of communication. If the Jesuits switched their approach to the sphere of sacred history, the Jansenists identified missions within secular history. IMBRUGLIA, Girolamo. **The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789)**. Boston, Leiden: Brill, 2017. p. 134.

[405] Além da obra de Charlevoix ser publicada em dois formatos distintos - in-4º, com gravuras, em 1756 e in-12, sem gravuras, em 1757, o que garantia melhor preço e circulação - a Assistência francesa também traduziu e publicou, em 1754, o *Cristianesimo felice*, do italiano Ludovico Muratori.

jansenistas. Através da ação dos jesuítas entre os índios, procurava-se demonstrar a suficiência da graça negada pelos jansenistas. Compreende-se esse passo estratégico de Charlevoix na esteira das mutações do debate teológico que perpassam esse período[406].

3.2. História e epopeia

Desde o século XVI, era consenso que a história deveria ser mais útil do que prazerosa. A utilidade da história estava nas lições de moral e política que ela rendia ao público. A história é útil para a moral, uma vez que ela proporciona um ensino concreto, baseado em exemplos[407]. Mas estes só tinham valor na medida em que pudessem ser "reativados" em diferentes épocas como um valor geral de ordem moral. Assim, ao ler a história em busca de exemplos, o leitor não estava interessado no passado enquanto tal. Mas apenas enquanto inventário de *exempla*[408].

Ora, se o passado é útil para inspirar virtudes morais, quanto mais para inspirar virtudes políticas. Nesse sentido, a história era vista como fonte de prudência. Como se sabe, Aristóteles distinguia prudência e sabedoria. A primeira era tida como um saber experimental sobre fatos contingentes, enquanto a segunda um saber teórico sobre os universais[409]. Esse é o motivo pelo qual a história ganhou um lugar especial na educação do príncipe. Ela ajudaria ao futuro monarca a desenvolver a prudência, virtude política por excelência.

Fénelon não subestimou o potencial da história na educação do Duque de Borgonha. No entanto, a sua concepção tem alguns aspectos particulares que gostaríamos de enfatizar. Na sua *Lettre sur les occupations de l'Académie Française*, composta em

---

[406] A centralidade da controvérsia talvez seja a maior mudança na forma do debate entre os séculos XVII e XVIII. Como se sabe, ela é uma modalidade do debate que se soma às formas antigas da *disputatio* escolástica e do diálogo platônico. A sua emergência foi possível, uma vez que, nesse período, a "exposição da verdade" cede lugar à "busca pela verdade". O objetivo da controvérsia não é o esclarecimento. O que se quer é silenciar o oponente, deslegitimar o adversário e transformá-lo em suspeito. Nesse contexto, o público e sua apreciação ganham importância. Logo, as obras serão seguidas de documentos, cujo objetivo é dar solidez à posição defendida. A história não estaria isenta dessa mudança. Como bem identificou Jacques Le Brun, no caso da história, "la polémique se dégage implicitement de l'exposé des faits et de la citation des textes ». Cf. LE BRUN, Jacques. « Mutations du débat philosophique et théologique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe ». **Littératures classiques**, v. 59, n. 1, p. 77–92, 2006.

[407] "La conception exemplaire de l'histoire perdure jusqu'au XVIIIe siècle, avec deux arguments majeurs : on fait valoir que l'histoire constitue un enseignement concret plus adapté à l'enfant que la philosophie abstraite, et l'on met en avant la valeur incitative du bon exemple". GUION, Béatrice. **Du bon usage de l'histoire : histoire, morale et politique à l'âge classique**. Paris: Honoré Champion, 2008. p. 39.

[408] Cf. LYONS, John D.. **Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

[409] AUBENQUE, Pierre. **La prudence chez Aristote**. Paris : Presses Universitaires de France, 2014. p. 5-30.

1714, mas publicada em 1716, Fénelon insere algumas reflexões sobre a história. Em princípio, ele concorda que ela ensina pelo exemplo. No entanto, para fazê-lo, ela deve ser uma pintura fiel do que aconteceu. Se o historiador louvar ou criticar os personagens do passado, ele diminuirá a força do exemplo verossímil: "Il doit inspirer par une pure narration la plus solide morale, sans moraliser"[410].

O bom historiador, continua o arcebispo de Cambrai, deveria se prender à "viva narração" dos fatos. Os pontos mais importantes a serem levados em consideração são a ordem e o arranjo dos episódios. Eles devem conduzir o leitor de tal forma que ele se sinta ansioso pelo desfecho da narrativa. Em resumo, Fénelon conclui que a história deve se assemelhar à epopeia[411]. O que Fénelon entendia por epopeia? Evidentemente, essa é uma pergunta difícil de responder. Mas acreditamos que o prefácio escrito por Andrew Michael Ramsay à edição de 1717 das *Aventuras de Telêmaco* apresenta algumas pistas para responde-la.

De acordo com Ramsay, Fénelon entendeu que a "luz pura e delicada" da verdade não toca o homem suficientemente. Para que a verdade seja ouvida, ela precisa ser pintada de forma amável:

> Si l'on pouvoit goûter la vérité toute nue, elle n'auroit pas besoin, pour se faire aimer, des ornements que lui prête l'imagination : mais sa lumière pure et délicate ne flatte pas assez ce qu'il y a de sensible en l'homme ; elle demande une attention qui gêne trop son inconstance naturelle. Pour l'instruire, il faut lui donner non seulement des idées pures qui l'éclairent, mais encore des images sensibles qui le frappent et qui l'arrêtent dans une vue fixe de la vérité. Voilà la source de l'éloquence, de la poésie, et de toutes les sciences qui sont du ressort de l'imagination. C'est la foiblesse de l'homme qui rend ces sciences nécessaires. La beauté simple et immuable de la vertu ne le touche pas toujours. Il ne suffit point de lui montrer la vérité ; il faut la peindre aimable[412].

Para tanto, existem duas formas de instruir os homens: apresentando a deformidade do vício ou demonstrado a beleza da virtude. A primeira é própria à tragédia enquanto a segunda é própria da epopeia. Na tragédia, os atores falam e os seus discursos

---

[410] FENELON, François. **Réflexions sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire**. Paris : Jean Baptiste Coignard, 1716. p. 127.

[411] "Le grand point est de mettre d'abord le Lecteur dans le fond des choses, de lui en découvrir les liaisons, & de se hâter de le faire arriver au dénouement. L'Histoire doit en ce point ressembler un peu au Poème Epique". FENELON, François. **Réflexions sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire**. Paris : Jean Baptiste Coignard, 1716. p. 122.

[412] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. VII-VIII.

inspiram o terror e a piedade. Na epopeia, é o narrador que se encarrega da trama e ele exorta ao amor e à admiração. A epopeia é definida, assim, nos seguintes termos: um relato que representa a ação de um herói favorecido pelos céus, dotado de um grande destino e que triunfa de todos os obstáculos[413]. Em uma versão revista e ampliada do seu prefácio, publicada em 1734, para acompanhar a edição ilustrada das *Aventuras de Telêmaco*, Ramsay também faz questão de destacar que, nas epopeias, a verdade não é tão importante quanto a instrução e o prazer proporcionados:

> Quoique l'action doive être vraisemblable, il n'est pas nécessaire qu'elle soit vraie. C'est que le but du poème épique n'est pas de faire l'éloge ou la critique d'aucun homme en particulier, mais d'instruire et de plaire par le récit d'une action qui laisse le poète en liberté de feindre des caractères, des personnages, et des épisodes à son gré, propres à la morale qu'il veut insinuer[414].

A epopeia pode narrar fatos verídicos de um passado recente ou longínquo ou pode ser uma fábula. O essencial é a moral que a conduz:

> La proximité des temps ne doit pas gêner un poète dans le choix de son sujet, pourvu qu'il y supplée par la distance des lieux, ou par des événemens probables et naturels, dont le détail a pu échapper aux historiens, et qu'on suppose ne pouvoir être connus que des personnages qui agissent. C'est ainsi qu'on peut faire un poëme épique et une fable excellente d'une action de Henri IV ou de Montézuma, parce que l'essentiel de l'action épique, comme dit le P. Le Bossu, n'est pas qu'elle soit vraie ou fausse, mais qu'elle soit morale, et qu'elle signifie des vérités importantes[415].

A ação deve ser grandiosa e única. No entanto, a ação principal pode ser enriquecida por episódios. Evidentemente, todos os episódios devem se conectar com a ação principal de modo que eles apresentem uma só tela: os obstáculos enfrentados pelo herói para alcançar seu objetivo. O escritor da epopeia não deve se preocupar com intrigas que surpreendam o leitor. Ramsay, ecoando Fénelon, argumenta que o sublime se encontra na imitação da natureza. Além do mais, as intrigas eram próprias aos romances,

---

[413] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. p. IX.

[414] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Amsterdã, Roterdã: J. Wetstein, G. Smith, J. Hofhout, 1734. p. V.

[415] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Amsterdã, Roterdã: J. Wetstein, G. Smith, J. Hofhout, 1734. p. V.

cujo fim era a diversão pura e simples. No caso da epopeia, que é uma "espécie de filosofia moral", elas não têm lugar:

> Dans l'épopée, on ne cherche point les intrigues surprenantes des romans modernes. La surprise seule ne produit qu'une passion très imparfaite et passagère. Le sublime est d'imiter la simple nature; préparer les événemens d'une manière si délicate, qu'on ne les prévoie pas; les conduire avec tant d'art, que tout paroisse naturel. On n'est point inquiet, suspendu, détourné du but principal de la poésie héroïque, qui est l'instruction, pour s'occuper d'un dénoûment fabuleux et d'une intrigue imaginaire: cela est bon, quand le seul dessein est d'amuser; mais dans un poëme épique, qui est une espèce de philosophie morale, ces intrigues sont des jeux d'esprit au-dessous de sa gravité et de sa noblesse[416].

A epopeia também deve evitar o "maravilhoso", ou seja, não há necessidade de recorrer a animais falantes, objetos animados ou coisa que o valha. Quanto mais natural a trama, mais convincente ela será. Ramsay elogia Fénelon precisamente porque ele soube "esconder" a manifestação divina sob um "véu" humano. Se voltarmos à acusação dos jansenistas sobre a utilização dos meios humanos por parte dos jesuítas, poderíamos pensar que Ramsay, como Fénelon, se coloca do lado da Companhia de Jesus. Afinal, para ambos, atrás de uma aparência humana muitas vezes se ocultam os atos divinos:

> Dans notre poëme, Minerve conduit sans cesse Télémaque. Par là, le poète rend tout possible à son héros, et fait sentir que, sans la sagesse divine, l'homme ne peut rien. Ce n'est pas là tout son art : le sublime est d'avoir caché la déesse sous une forme humaine. C'est non seulement le vraisemblable, mais le naturel qui s'unit ici au merveilleux: tout est divin, et tout paroît humain[417].

Mais adiante no prefácio, Ramsay elogia Fénelon por ter seguido cuidadosamente o exemplo de Homero. O escritor das *Aventuras de Telêmaco* não teria escrito nada que os próprios gregos não teriam dito. Ainda assim, o livro é pleno da mais pura moral cristã. Através dessa construção narrativa, Fénelon teria desejado demonstrar que a moral cristã está inscrita no coração dos homens. Se estes seguissem a razão, encontrariam o caminho correto. Se a antropologia negativa dos jansenistas via os homens como incapazes de qualquer ato bom sem o auxílio da graça, Ramsay, interpretando Fénelon, vai na direção

---

[416] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. XXVI-XXVII.

[417] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. XXVII-XXVIII.

oposta. O homem seria capaz de encontrar a moral cristã simplesmente seguindo a voz pura e simples da sua razão:

> Il ne dit rien que ce que les Payens auraient pu dire; & cependant il a mis dans leurs bouches ce qu'il y a de plus sublime dans la Morale Chrétienne, & a montré par-là que cette Morale est écrite en caracteres ineffaçables dans le cœur de l'homme, & qu'il les y découvrirait infailliblement, s'il suivoit la voix de la pure & simple raison[418].

Ramsay lembra que, de acordo com Aristóteles, existem dois tipos de epopeia: uma patética e outra moral. *As Aventuras de Telêmaco* conjugariam os dois tipos harmoniosamente. Assim, há tanto paixão quanto virtude na história do filho de Ulisses. Ao invés de mostrar um personagem perfeito, a escolha do arcebispo de Cambrai foi apresentar o homem como ele é. Assim, estão lá tanto a excelência quanto a baixeza humanas. Afinal, Ramsay adverte: « Il est dangereux de nous montrer l'une sans l'autre, et rien n'est plus utile que de nous faire voir les deux ensemble; car la justice et la vertu parfaites demandent qu'on s'estime et se méprise, qu'on s'aime et se haïsse »[419]. Ainda sobre a moral que Fénelon imprime na sua obra, Ramsay define que ela é "sublime nos seus princípios, nobre nos seus motivos e universal nos seus usos"[420]. Ela provinha de um conhecimento profundo dos homens, especialmente do amor próprio que se esconde dentro de cada um. A moral feneloniana demonstrava que as mais belas virtudes não eram mais do que "embelezamentos do amor próprio". Se o homem não esquecer de si mesmo e entregar-se a Deus, todos os seus esforços para ser virtuoso serão inócuos. Essa grande lição de moral de Fénelon se estendia para a política. Apenas quando o homem esquece do seu bem particular e se concentra no bem público é que ele contribui para a felicidade comum. Essa era uma lição que Ramsay opunha a de grandes eruditos como Maquiavel, Hobbes, Puffendorf e Grotius:

> C'est ainsi que la morale de notre auteur tend à nous faire oublier nous-mêmes, pour tout rapporter à l'être souverain et nous en rendre les adorateurs; comme le but de sa politique est de nous faire préférer le bien public au bien particulier, et de nous faire aimer le genre humain. On sait les systèmes de Machiavel,

---

[418] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. XXXII-XXXIII.

[419] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. XXXVI-XXXVII.

[420] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. p. XXXVIII.

> d'Hobbes et de deux auteurs plus modérés, Puffendorf et Grotius. Les deux premiers, sous le vain & faux prétexte, que le bien de la societé n'a rien de commun avec le bien essentiel de l'homme qui est la vertu, établissent pour seules maximes de gouvernement, la finesse, les artifices, les stratagèmes, le despotisme, l'injustice & l'irreligion. Les deux derniers Auteurs ne fondent leur politique que sur des maximes payennes, & qui même n'égalent ni celles de la République de Platon, ni celles des Offices de Ciceron[421].

As ideias que Fénelon avançava eram próximas das de Platão, ou seja, ambos inspiravam o amor do Belo ao invés do amor ao prazer. Tratava-se de uma moral desinteressada, que inspirava sentimentos nobres:

> La morale du Télémaque est noble dans ses motifs. Son grand principe est qu'il faut préférer l'amour du beau à l'amour du plaisir, comme disent Socrate et Platon; l'honnéte à l'agréable, selon l'expression de Cicéron. Voilà la source des sentimens nobles, de la grandeur d'âme et de toutes les vertus héroïques. C'est par ces idées pures et élevées qu'il détruit, d'une manière infiniment plus touchante que par la dispute, la fausse philosophie de ceux qui font du plaisir le seul ressort du cœur humain[422].

Se essa moral do desinteresse fosse seguida pelos príncipes, sem dúvida, as sociedades conheceriam a felicidade. Mas não uma felicidade ilusória, fruto do excesso de riquezas materiais. Não. Esse tipo de felicidade, ligada ao luxo e aos prazeres agrada apenas ao amor próprio. A felicidade que Fénelon defendia baseava-se na virtude e na simplicidade de uma vida frugal:

> Notre auteur nous montre encore que la gloire de la royauté est de gouverner les hommes pour les rendre bons et heureux; que l'autorité du prince n'est jamais mieux affermie que lorsqu'elle est appuyée sur l'amour des peuples, et que la véritable richesse de l'État consiste à retrancher tous les faux besoins de la vie, pour se contenter du nécessaire et des plaisirs simples et innocens. Par là, il fait voir que la vertu contribue non seulement à préparer l'homme pour une félicité future, mais qu'elle rend la société actuellement heureuse dans cette vie, autant qu'elle le peut être[423].

---

[421] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. XL-XLI.

[422] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. p. XLIII.

[423] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. p. XLII.

Por tudo isso, a obra de Fénelon suplantava a *Ilíada*, a *Odisseia* e a *Eneida*. Ainda que essas epopeias apresentassem heróis virtuosos, nenhum se igualava ao jovem príncipe criado pelo arcebispo de Cambrai.

> L'Iliade a pour but de montrer les funestes suites de la désunion parmi les chefs d'une armée: l'Odyssée nous fait voir ce que peut, dans un roi, la prudence jointe avec la valeur : dans l'Énéide on dépeint les actions d'un héros pieux et vaillant. Mais toutes ces vertus particulières ne font pas le bonheur du genre humain. Télémaque va bien au-delà de tous ces plans, par la grandeur, le nombre et l'étendue de ses vues morales ; de sorte qu'on peut dire avec le philosophe critique d'Homère [L'abbé Terrasson, Dissertation critique sur l'Iliade]: « Le don le plus utile que les Muses aient fait aux hommes, c'est le Télémaque ; car si le bonheur du genre humain pouvoit naître d'un poëme, il naîtroit de celui-là ».[424]

Ramsay afirma que o estilo de *As Aventuras de Telêmaco* espelha a sua moral: não há excesso. Fénelon não fala por falar ou para agradar. Tudo o que ele diz é repleto de pensamentos. As palavras pintam um quadro diante dos olhos do leitor e, assim, elas vão instruindo de forma agradável.

> Les descriptions de ce poëme sont non seulement destinées à plaire, mais elles sont toutes instructives. Si l'auteur parle de la vie pastorale, c'est pour recommander l'aimable simplicité des mœurs: s'il décrit des jeux et des combats, ce n'est pas seulement pour célébrer les funérailles d'un ami, ou d'un père, c'est pour choisir un roi qui surpasse tous les autres dans la force de l'esprit et du corps, et qui soit également capable de soutenir les fatigues de l'un et de l'autre: s'il nous représente les horreurs d'un naufrage, c'est pour inspirer à son héros la fermeté de cœur, et l'abandon aux dieux dans les plus grands périls. Je pourrois parcourir toutes ses descriptions, et y trouver de semblables beautés. (pp. XLIX-L)

Toda essa beleza é possível porque o arcebispo de Cambrai une poesia e filosofia. Nenhuma ação é tomada sem antes ser bem refletida. Mas nenhuma personagem fica apático, absorvido nos seus pensamentos. O equilíbrio entre ação e reflexão é perfeito. A obra persuade o leitor de forma suave. Nada de pensamentos brilhantes ou jogos de espírito. A solidez e a verdade falam por si só e atraem o público. Trata-se, aqui, mais uma vez, da mesma estratégia usada por Platão. Ou seja, o escritor não precisa apresentar

[424] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. p. XLVI.

sua opinião para convencer o leitor. Não há necessidade de pedagogia, quando a própria força das imagens convence o público:

> Notre auteur doit plaire à toutes sortes de poètes, tant à ceux qui sont philosophes qu'à ceux qui n'admirent que l'enthousiasme. Il a uni les lumières de l'esprit avec les charmes de l'imagination; il prouve la vérité en philosophe; il fait aimer la vérité prouvée, par les sentimens qu'il excite. Tout est solide, vrai, convenable à la persuasion; ni jeux d'esprit ni pensées brillantes qui n'ont d'autre but que de faire admirer l'auteur. Il a suivi ce grand précepte de Platon, qui dit qu'en écrivant on doit toujours se cacher, disparoître, se faire oublier, pour ne produire que les vérités qu'on veut persuader, et les passions qu'on veut purifier[425].

Sugerimos que essa estratégia passou a ser usada pela Companhia de Jesus para defender o empreendimento missionário. Mas não só. Além da defesa do projeto missionário, as histórias das missões também veiculavam a concepção de graça da Companhia, ampliando assim o campo do debate para além das obras polêmicas ou teológicas. A nossa hipótese é que essa mudança pode ser localizada no primeiro quarto do século XVIII, especialmente a partir do sucesso das *Aventuras de Telêmaco*, de François Fénelon. Como já deixamos claro, o livro do arcebispo de Cambrai propunha uma instrução obscura, isto é, travestida de narrativa, ao mesmo tempo que agradava o leitor com um relato prazeroso. Os jesuítas usariam a mesma estratégia para convencer o público da perfeição de sua causa.

O discurso de Ramsay se conclui com a celebração de um novo tipo de herói, de moral mais pura e sentimentos mais nobres do que os de Homero e Virgílio. Como diria Philippe Sellier, Fénelon substitui o "herói combatente" das epopeias clássicas pelo "herói civilizador". E é esse tipo de heroísmo que será "cantado" pelo padre Charlevoix nas diferentes missões que os jesuítas empreenderam no mundo, mas especialmente na missão do Paraguai, onde os padres realizaram as ideias de "Platão, Bacon e Fénelon". A instrução agradável que, de acordo com Ramsay, emanava da epopeia de Fénelon será repetida por Charlevoix. A sua obra dará uma "primeira pintura" aos leitores da teologia, da moral e da política praticadas pela Companhia de Jesus.

3.3. A concepção de história de Charlevoix

[425] RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717. pp. LIII-LIV.

O ano de 1734 marca uma importante mudança nas *Mémoires de Trévoux*, que corresponde a transformações na própria Companhia de Jesus[426]. Quando o jornal foi fundado, em 1701, seu único concorrente era o *Journal des Savants*, de tendências jansenistas. A partir de 1730, porém, os periódicos vão se multiplicar. As mudanças impostas nas *Mémoires de Trévoux* visavam manter o jornal atrativo diante de um público mais amplo e mais ávido por novidades. Para a Companhia de Jesus tratava-se de marcar posição diante de uma cultura em plena ebulição[427].

Nesse jornal renovado, foi publicada uma resenha da edição de 1734 dos *Essais*, de Francis Bacon. Apesar da resenha ser anônima, sugerimos que ela foi escrita por Charlevoix. Este trabalhava em *Mémoires de Trévoux* desde 1722, mas ele se torna mais ativo a partir de 1734[428]. Além disso, o tom da resenha, com seu acento sobre o papel da história, e a referência que Charlevoix faz a Bacon em sua *Histoire du Paraguay* reforçam nossa hipótese.

Ao comentar a edição dos *Essais,* o escritor jesuíta colocou em dúvida a eficácia dos "livros de reflexão". Evidentemente, ele não colocava em questão o mérito e a satisfação que esse tipo de obra rendia às pessoas honestas. Mas o que dizer dos "espíritos ordinários", ou seja, a maior parte do público? Estes não tiravam nenhum proveito desses trabalhos devido à aridez do estilo e à quantidade de preceitos. Assim, se demandava o resenhista, não seria possível torna-los mais úteis? Para tanto, algumas regras eram propostas:

> Seroit-il donc impossible de rendre leur utilité plus générale ? Nous voudrions pour cela qu'on se bornât aux maximes principales, à celles dont l'usage est plus essentiel pour la conduite de la vie, & dans les différents états, qu'on les exposât avec la plus grande clarté, en les exprimant avec autant d'énergie, & qu'on les justifiât ensuite par les traits les plus mémorables de l'Histoire soit ancienne, soit moderne ; les exemples aideroient aux préceptes, & les préceptes à leur tour remplaceroient le vuide des faits purement historiques. Nous nous retrouverions avec plaisir dans ceux qui nous auroient précédés, & l'application de leurs actions seroit naturelle à ce que nous avons à faire. Le goût,

[426] GILOT, Gilot; SGARD, Jean. « Le renouvellement des Mémoires de Trévoux en 1734 ». **Dix-huitième Siècle**, n°8, 1976. p. 205-214.

[427] "En 1734 apparaît une stratégie d'ensemble, et un constant souci du public. Ce public n'est plus celui des savants; au lendemain de la Régence, la culture est devenue un tout multiforme; les genres les moins considérés deviennent enjeu de lutte idéologique — et en 1734, c'est autour de romans, d'essais, de parodies, de comédies que l'on dispute. C'est sur ce terrain mouvant que les jésuites cherchent à s'implanter". GILOT, Gilot; SGARD, Jean. « Le renouvellement des Mémoires de Trévoux en 1734 ». **Dix-huitième Siècle**, n°8, 1976. p. 213.

[428] Cf. SGARD, Jean; WEIL, Françoise. « Les anecdotes inédites des Mémoires de Trévoux (1720-1744) ». In: **Dix-huitième Siècle**, n°8, 1976. p. 193-204.

> la critique & l'érudition devroient également concourir à ce travail[429].

A sugestão do escritor de *Mémoires de Trévoux* era clara: apenas a história poderia tornar as obras de reflexão mais agradáveis e úteis para os "espíritos ordinários". Mas não apenas, os espíritos mais hábeis também se agradariam, na medida em que a leitura prazerosa de uma história lhes lembraria conhecimentos já adquiridos. Tratava-se de uma solução ideal:

> Ce seroit donc comme un corps de morale animé & parlant, où tout le monde trouveroit un profit certain. Les gens habiles, en se rappelant ce qu'ils auroient, déjà lu ou pensé, & ce qui leur coûteroit peut-être beaucoup à rassembler ; les autres en s'apprivoisant avec la réflexion, en prenant une première teinture de l'Histoire, & en formant le désir de perfectionner ces premières connaissances par des lectures plus étendues. En un mot on plairoit en même temps aux forts & aux faibles, & on les instruiroit tous à la fois, ce qui doit être le but de tout Auteur sensé en écrivant[430].

Para o resenhista de Bacon, não restavam dúvidas. A melhor maneira de transmitir conhecimento era através da história. Dessa forma, adquiria-se uma "primeira pintura" e, depois, se houvesse interesse, o leitor se aprofundaria na matéria que lhe aprouvesse.

Na mesma edição das *Mémoires de Trévoux*, Pierre Charlevoix publicou o seu *Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde*. Neste pequeno texto, reeditado no *Journal de Verdun* e, em 1744, na *Histoire et description generale de la nouvelle France*, Charlevoix esboça os contornos do seu empreendimento. O seu objetivo principal era oferecer uma coletânea de histórias de "todas as terras desconhecidas dos europeus até o século XIV" [431]. Como se tratavam de regiões díspares e sem qualquer ligação, a proposta era tratar de cada uma separadamente. No entanto, deveria ser observada uma "unidade de método"[432].

O método que Charlevoix propõe consiste, primeiro, em dizer apenas a verdade: "Je tâcherai de faire en sorte, qu'aucune prévention, ni aucun autre intérêt, que celui de la vérité, ne conduise ma plume"[433]. Segundo, não interromper o curso da narrativa com

---

[429] **MÉMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**. Paris: Chaubert, 1735. p. 805.
[430] **MÉMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**. Paris: Chaubert, 1735. pp. 805-806.
[431] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 160-161.
[432] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 161-162.
[433] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 162.

artigos de história natural, comércio ou qualquer outro assunto que demande um "tratamento mais detalhado". Esses assuntos, por mais interessantes que fossem deveriam ser colocados no final da obra, como anexos: "Je rejetterai à la fin de l'Ouvrage tous les Articles de l'histoire naturelle, qui demanderont d'être traitez en détail, & toutes les Pieces, qui n'auront pû avoir lieu dans le corps de l'Histoire, & qui pourront néanmoins apprendre quelque chose d'intéressant"[434]. Terceiro, não abordar nada que não fosse essencial: "Je n'y omettrai rien d'essentiel, mais j'y éviterai les détails inutiles"[435]. Fica nítido o eco das proposições de Fénelon no projeto de Charlevoix. O mais importante era compor uma narrativa em que a ordem e o arranjo dos episódios desse prazer ao leitor.

Para Charlevoix, tratava-se de um verdadeiro combate, uma vez que boa parte dos escritos sobre o Novo Mundo eram obras agradáveis, mas cheias de "fábulas, sátiras, libertinagem e irreligião". Na sua concepção, era fundamental oferecer "algo melhor" ao público:

> Mais il nous reste encore un rayon de lumiere, à la faveur duquel nous pouvons dégager la vérité de ce monstrueux amas de fables, qui l'ont presqu'entierement éclipsée ; & dont la plûpart, quoique soutenues des agrémens du stile, & du pernicieux assaisonnement de la satyre, du libertinage & de l'irréligion, ne demeurent en possession d'être entre les mains de toutes sortes de personnes ; au grand préjudice des moeurs & de la piété, que parce qu'on ne leur a encore rien opposé de meilleur[436].

Tudo o que se tinha escrito favorecia ao "pirronismo" mais do que à instrução. Essa atitude não convinha à história que, de acordo com Charlevoix, deveria procurar a imortalidade dos grandes "heróis civilizadores" e inspirar à imitação desses exemplos:

> De cette sorte, si on peut reprocher avec fondement à ces derniers siecles une licence effrénée d'écrire, plus capable d'établir parmi le commun des hommes un vrai pyrrhonisme en fait d'histoire, que d'instruire ceux, qui s'adonnent à cette lecture, & plus propre à dégrader les Héros, qui ont rempli le Nouveau Monde de l'éclat de leurs exploits, & de leurs vertus, par le fabuleux qu'on y a mêlé, qu'à leur procurer l'immortalité, qui leur est due, on trouvera dans cet ouvrage un reméde à ce desordre, & ceux qui viendront après nous, seront plus en état qu'on ne la été jusqu'ici, de faire justice à tout le monde[437].

---

[434] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 162-163.
[435] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 163.
[436] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 165.
[437] CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735. p. 166-167.

Por fim, Charlevoix convidava outros eruditos a continuarem o trabalho que havia começado. Bastava apenas seguir o seu método. Ele comparava o projeto de um corpo de histórias para o Novo Mundo com a própria descoberta da América. O mais difícil, dizia ele, era chegar lá. A ocupação dos diferentes espaços não apresentava tanto desafio. Como o projeto de Charlevoix foi aplicado na prática? A *Histoire du Paraguay* é um dos melhores exemplos para observamos o jesuíta em ação.

3.4. A *Histoire du Paraguay* como arma contra os jansenistas

Na primeira metade do século XVIII, uma "guerra dos gostos" se insinuava na Europa. De um lado, os adeptos de um gosto moderno, frívolo, que ficou conhecido como Rococó. De outro, os partidários de um gosto baseado nos antigos, simples e grave. Estes acusavam aqueles de corromperem o verdadeiro gosto e advogavam um retorno às origens. De acordo com Marc Fumaroli, a "guerra dos gostos" se traduziu, no contexto eclesiástico, na disputa entre jansenistas e jesuítas. Os primeiros eram os defensores do retorno às origens - do Cristianismo, mas também das artes - enquanto os outros apoiavam novas expressões devocionais e estéticas. Defendo que, entre os jesuítas, distingue-se uma "terceira via", que também era defensora de um retorno à Antiguidade. Mas a questão que se colocava era de que Antiguidade. Essa terceira via foi buscar em Platão a sua expressão. Claro, como já dissemos repetidas vezes, tratava-se do Platão reabilitado por Fleury, Dacier e Fénelon. Gostaríamos de incluir a *Histoire du Paraguay* entre os textos dessa "terceira via". Ela se aproxima perigosamente do "gosto rococó", é verdade, que colocava o ornamento, elemento marginal, no centro do discurso. O objetivo desse deslocamento do ornamento, como Fumaroli sublinha, é o prazer[438]. No entanto, tal prazer está a serviço do ensino e da modéstia. Esses dois pontos eram essenciais para diferenciar esses escritores jesuítas da "frivolidade" rococó.

O uso de ornamentos na composição de histórias era uma preocupação recorrente para muitos eruditos[439]. Alguns desaconselhavam seu uso, uma vez que o objetivo da história era apresentar a verdade. Enquanto outros aconselhavam seu uso moderado, como o jesuíta René Rapin, que recomendava os ornamentos contra a "frieza natural" do

[438] FUMAROLI, Marc. **Le sablier renversé : des Modernes aux Anciens**. Paris : Gallimard, 2013.
[439] LALLEMAND, Marie-Gabrielle. « Les ornements rhétoriques du récit historique : l'exemple du portrait ». **Littératures classiques**, n°30, 1997. p. 105-119.

discurso histórico. Gabriel Daniel, historiador jesuíta, autor do famoso *Abrégé de l'histoire de France*, dizia que os três principais ornamentos da história eram: a arenga, as sentenças e os retratos. Entre estes, tanto Daniel quanto Fénelon desencorajavam o uso das sentenças. Como vimos anteriormente, a preocupação com a verossimilhança orientava esses letrados a repudiarem as sentenças morais destacadas do contexto. Posição diametralmente oposta aos historiadores com tendências jansenistas, que as recomendavam. Mas é a multiplicação de ornamentos que chama atenção no texto de Charlevoix.

A chegada dos jesuítas no Paraguai é um excelente exemplo. O ornamento escolhido aqui é a descrição. O governador do Tucumã, juntamente com seus oficiais, escolta os missionários a cavalo. Estes, ao entrarem na cidade, são surpreendidos com "ruas semeadas de flores" e "arcos do triunfo". O bispo lhes abraça "com ternura e lágrimas nos olhos", lhes conduz à catedral e entoa o *Te Deum*. Como em um processo de *mise em abîme*, a descrição serve a outro ornamento: a alegoria. Veja o seguinte trecho:

> Les Hommes Apostoliques trouvent quelquefois de ces occasions, où le grand Maître, qui les envoie, veut qu'ils soient reçus comme ses Ministres ; mais il leur en ménage bien plus souvent, qui leur font connoître qu'ils sont ses Disciples, & qui leur rappellent l'entrée triomphante de ce divin Sauveur à Jérusalem, suivie bien tôt après de toutes les ignominies de sa Passion. Ces Pères & leurs Successeurs se sont bien trouvés de n'avoir point Perdu de vûe ce divin modèle[440].

A recepção que os jesuítas tiveram em Santiago del Estero serve de ponto de partida para a alegoria que Charlevoix estabelece com os dias que antecederam a Paixão de Cristo. Vale lembrar que, de acordo com o famoso manual de retórica de Joseph de Jouvancy, publicado em 1710, a alegoria: "a lieu quand on fait concevoir une chose, à l'aide d'une autre, avec laquelle elle a de la ressemblance"[441]. Perceba-se que Charlevoix vai além dos ornamentos tradicionalmente associados à história. A escolha da alegoria para embelezar um momento tão importante da sua história também é digno de nota. Vale lembrar que Platão era acusado por seus detratores de usar muitas alegorias e mistérios nas suas obras. O recurso à alegoria era visto por alguns como obscuro, para outros tratava-se de um aspecto fundamental de uma eloquência prazerosa.

---

[440] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. **Histoire du Paraguay**. Paris: Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 173.
[441] JOUVANCY, Joseph de. **L'Élève de rhétorique**. Paris : Classiques Garnier, 2019 [1710]. p. 173.

Outro exemplo do uso de ornamentos feito por Charlevoix encontra-se no famoso episódio do envio de missionários do Brasil ao Tucumã. Devido a quantidade insuficiente de religiosos na sua diocese, o bispo do Tucumã solicitou ajuda ao provincial dos jesuítas no Brasil. Depois de um naufrágio e do retorno de alguns desses missionários enviados de volta ao Brasil, dois deles, Ortega e Barzana, começaram o trabalho apostólico no Tucumã. Charlevoix narra um milagre que eles teriam presenciado. Durante uma viagem pela selva, começou a faltar comida. O padre Barzana, mais velho, solicitou que Ortega fosse procurar mantimentos. O vilarejo mais próximo ficava a dois dias de viagem, mas o padre Ortega fez o percurso em apenas duas horas. E, assim, os dois jesuítas foram salvos. Charlevoix narra esse milagre de forma simples, sem muitos ornamentos. Mas, ao final, ele recorre à ironia:

> Des Hommes, que le Ciel protegeoit d'une maniere si merveilleuse, & dont les succès dans l'exercice de leur Apostolat étoient un miracle plus grand encore, que celui que je viens de rapporter, pouvoient tout esperer du Dieu qu'ils servoient : mais dans le tems qu'ils ne se promettoient rien moins que d'étendre le Roïaume de Jesus-Christ jusqu'à l'extrêmité du Continent, ils furent rappellés à Santiago par Dom François Victoria[442].

Poderia se esperar muitas coisas dos missionários, menos que eles deixassem "a expansão do Reino de Jesus Cristo". Ora, a ironia "dá a entender o contrário do que foi dito", dizia o *Traité des tropes*, de Dumarsais. E, nesse caso, a ironia enquadra a continuação da narrativa, que conta a chegada dos jesuítas em Assunção e as missões pelo Guairá. O "retorno" dos missionários foi, ironicamente, o início da expansão pelo Guairá, que será, como se sabe, a região em que vão se estabelecer as primeiras reduções.

Gostaríamos de apresentar mais um exemplo. Em 1595, o governo de Assunção entregou aos missionários da Companhia de Jesus uma igreja e uma casa professa. Charlevoix, seguindo Nicolás del Techo, faz uma bela descrição do engajamento de toda colônia nesse empreendimento. Diferente de Del Techo, no entanto, Charlevoix termina o relato por uma sentença: "não se pode estabelecer entre nações apegadas à liberdade a não ser que se ofereça alguma vantagem a elas". Apesar do uso de sentenças ser desaconselhado por diversos eruditos que viam nela uma quebra da narrativa e da verossimilhança, Charlevoix usa esse ornamento para enquadrar a narração que se seguirá e, mais uma vez, proceder a uma *mise em abîme*. A narrativa que se segue é a da missão

[442] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. **Histoire du Paraguay**. Paris: Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 179.

do padre Monroy entre os Omaguaca. Este povo tinha apostatado e, desde então, atacava ferozmente os espanhóis. O líder dos ataques era o cacique Piltipico, que se recusava obstinadamente a tratar com os colonos. O padre Monroy decide mesmo assim ir até ele. Aqui, Del Techo reproduz a arenga do missionário de forma direta, ornamento tradicionalmente usado na história, como vimos. Em linhas gerais, a arenga revela o desejo pela salvação de Piltipico através do desinteresse do missionário pela sua própria vida. Charlevoix, por sua vez, apresenta a arenga de Monroy de forma indireta e chama atenção para a preocupação do padre em procurar a "verdadeira felicidade" de Piltipico:

> Ce terrible Cacique parut au Pere de Monroy une conquête nécessaire pour achever de réduire les Omaguacas sous le joug de Jesus-Christ; & armé de toute la confiance que ce divin Sauveur a tant recommandée aux Prédicateurs de son Evangile, il alla seul le trouver. Il lui dit en l'abordant, que l'intérêt qu'il prenoit à son véritable bonheur, l'avoit fait passer par-dessus la crainte d'une mort presque certaine, pour essaïer de l'engager à se le procurer[443].

Mais do que o desinteresse do missionário, o que está em jogo é o interesse do cacique. Note-se que, depois dessa conversa, Piltipico não se converte. Como um verdadeiro comandante, porém, ele convida o padre para beber e acertar os termos de uma trégua. Monroy, em seguida, leva o acordo de paz para o governador do Tucumã que os assina. Dessa forma, Charlevoix estabelece uma relação alegórica entre o caso de Piltipico e a sentença colocada no início do relato: "não se pode estabelecer entre nações apegadas à liberdade a não ser que se ofereça alguma vantagem a elas".

O recurso aos ornamentos e à eloquência não seriam por si só um aceno às concepções teológicas da Companhia de Jesus? Ao contrário dos escritores jansenistas que se atinham ao aspecto moral, escritores jesuítas como Charlevoix usavam "meios humanos" como a eloquência para tornar a verdade mais agradável. Afinal, como diria Marc Fumaroli, a retórica jesuítica era uma "teo-retórica", ou seja, um deciframento e uma sintonização do diálogo entre a natureza humana e o amor divino.

---

[443] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. **Histoire du Paraguay**. Paris: Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 198.

4. A realização de uma sociedade feliz entre os Guarani: Joseph Emanuel Peramás

José Manuel Peramás escreveu duas compilações de *vitae* de seus correligionários jesuítas que haviam trabalhado na província do Paraguai. A primeira, *De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum*[444], era composta por seis relatos e foi publicada em 1791. Já a segunda, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*[445], era composta por duas partes: um conjunto de *vitae* e o *De administratione guaranica comparate ad Republicam Platonis commentarius*[446], que era uma comparação entre a república ideal descrita por Platão e as reduções dos Guarani. O *De administratione guaranica...* é singular entre os textos que tratam das missões jesuítas no Paraguai[447]. Ainda que a comparação entre as reduções e o modelo platônico já tivesse sido indicada desde 1728[448], nenhum outro texto deu uma "visualidade" tão explícita a essa tese. Peramás coloca lado a lado trechos de *A República* ou *As Leis* e descrições do que era feito no Paraguai. Ele pretendia, assim, demonstrar "certa semelhança" entre o modelo ideal de Platão e o que

---

[444] PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1791. Existe uma tradução em espanhol: PERAMAS, José Manuel. **Vida y obra de seis humanistas**. Buenos Aires: Huarpes, 1946.

[445] PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1793.

[446] Existem duas traduções para o espanhol dessa parte da obra de Peramás: PERAMÁS, José Manuel. **La República de Platón y los guaraníes**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946; PERAMÀS, Josep Manuel. **Platón y los guaraníes**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Padre Antonio Guasch, 2004.

[447] Entre os textos mais famosos sobre as missões dos jesuítas no Paraguai publicados entre os séculos XVII e XVIII, encontram-se: RANÇONIER, Jacques. **Relation des insignes progrez de la religion chrestienne, faits au Paraquai, province de l'Amerique meridionale, & dans les vastes regions de Guair & d'Uruaig**. Paris: Sebastien Cramoisy, 1636. RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape**. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639. DEL TECHO, Nicolao. **Historia provinciae Paraquariae Societatis Jesu**. Leodii: Joan Mathiae Hovii, 1673. XARQUE, Francisco. **Insignes missioneros de la Compañia de Jesus en la provincia del Paraguay**. Pamplona: Juan Micòn, 1687. FERNANDEZ, Juan Patricio. **Relacion historial de las misiones de los indios llamados Chiquitos, a cargo de los P.P. de la Compañia de Jesus en el Paraguay**. Madrid: Manuel Fernandez, 1726. MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesú nel Paraguai**. Venezia: G. B. Pasquali, 1743. LOZANO, Pedro. **Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay**. Madrid: en la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez y del Supremo Consejo de la Inquisicion, 1754-1755. 2v. CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. **Histoire du Paraguay**. Paris: Ganeau; Bauche; D'Houry, 1756. 3v.

[448] « Nous avons depuis long-tems une Histoire assez ample des établissements, qui ont été faits dans le Paraguay par les Jésuites. Le P. Nicolas del Techo, qui en est l'Auteur, y entre dans un fort grand détail de tous les moyens, dont on s'est servi pour former cette grande Province, **où l'on voit réalisé, dans le centre de la plus brute barbarie, ce projet si célèbre de la République de Platon**, qu'on s'étoit accoutumé à regarder comme aussi impossible dans l'exécution, que l'idée en étoit merveilleuse ; & réalisé avec tous les avantages que la Religion peut ajouter à la Philosophie ». **MEMOIRES pour L'Histoire des Sciences et des Beaux Arts**. Trévoux: Étienne Ganeau, 1728. p. 892.

os índios viviam[449]. Claro, caberia ao leitor julgar a "conveniência" dessa comparação[450]. Sabe-se que, no modo retórico de produção dos discursos, a conveniência é uma forma da semelhança que designa uma vizinhança[451]. Ao colocar lado a lado a república ideal de Platão e o modelo dos jesuítas, Peramás se esforçava para dar a ver essa conveniência. Mais do que uma relação exterior, a conveniência é o signo de um parentesco[452]. Que parentesco poderia existir entre o modelo de uma república idealizada por um "filósofo pagão" e o modelo de uma sociedade cristã colocado em prática pelos jesuítas no "centro da mais pura barbárie"?

4.1. Platão êmulo de Moisés

A pretensa inspiração de Platão em Moisés é um *topos* que remonta aos Pais da Igreja[453]. Encontram-se já em Clemente de Alexandria, no século II, declarações como: "Platon, dont la philosophie s'est inspirée des traditions hebraïques"[454] ou "Qu'est-ce que Platon, sinon un Moïse athénien?"[455]. As mesmas declarações são retomadas por Eusébio de Cesaréia no século IV, e repetidas por Justino Mártir, Orígenes, Tertuliano e Agostinho. No século XV, Marsílio Ficino chegou mesmo a escrever uma "Concordância entre Moisés e Platão"[456]. Na Espanha do século XVII, lia-se no mais popular volume de fábulas antigas, o *Teatro de los Dioses de la Gentilidad*, do frei Baltasar de Vitória, formulações como:

> Sabida cosa es que los Filósofos, y Poetas antiguos, fueron los Teólogos de la antigua Gentilidad, como lo afirman Lactancio, Firmiano, S. Agustin, y S. Ambrosio, y así los más de los Poetas **procuraron aprovecharse de los libros del sapientísimo**

---

[449] "Id nunc quaerere instituimus, subitque animum ostendere in America **quiddam simile** extitisse Platonicis inventis inter Guaranios Indos". PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1793. p. 2.

[450] "Is autem nobis scribendi erit modus : ponam compendio quid quaque in revoluerit Plato ; dein dicam quid inter Guaranios fieret, ac tuum esto denique, collatis capitibus, pronunciare, **convenirent** ne invicem utraque instituta, an contra discreparent.". **De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1793. p. 2.

[451] FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 23.

[452] "[...] neste continente natural que é o mundo, a vizinhança não é uma relação exterior entre as coisas, mas o signo de um parentesco ao menos obscuro". FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 23.

[453] ALLEN, Don Cameron. **Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971. p. 1-20.

[454] CLEMENT D'ALEXANDRIE. **Les stromates. Stromate I**. Paris : Éditions du Cerf, 1951. p. 50.

[455] CLEMENT D'ALEXANDRIE. **Les stromates. Stromate I**. Paris : Éditions du Cerf, 1951. p. 153.

[456] ALLEN, Michael J. B. "Marsilio Ficino on Power, on Wisdom, and on Moses". In: OSSA-RICHARDSON, Anthony; MESERVE, Margaret (Ed.). **Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy**. Leiden: Brill, 2018. p. 298.

> **Moyses, y de los demás que tocaban à la Sagrada Escritura, sacándola de sus quicios para adorno de sus fabulas**. Así afirman S. Iustino Martyr, Theodoreto, y S. Clemente Alexandrino, por lo cual todas las fabulas que compusieron fue trafagándolas, y traduciéndolas de las verdades Católicas, componiéndolas, y enmascarándolas à su modo gentílico[457].

Se a tradição via claros paralelos entre a teologia platônica e a teologia mosaica, o grupo de eruditos franceses atuantes no final do século XVII que vimos acompanhando deu um passo além. Em 1681, Claude Fleury levantava uma suspeita quanto a origem das ideias políticas de Platão:

> Platon étudia plusieurs années en Egypte : et il fait dire à Socrate tant de belles choses, fondées sur les principes qu'enseigne Moïse, que l'**on peut le soupçonner d'en avoir eu connaissance**. Les juifs pratiquaient effectivement ce qu'il propose de meilleur dans sa République et dans ses Lois : de vivre chacun de son travail, sans luxe, sans ambition, sans pouvoir se ruiner, ni se trop enrichir ; comptant la justice pour le plus grand de tous les biens ; fuyant toute nouveauté et tout changement[458].

André Dacier, por sua vez, na sua tradução dos diálogos platônicos, não deixa dúvidas. Ele afirma que tudo o que Platão escreveu sobre política baseava-se no modelo dos judeus:

> [...] il n'y a rien parmi les païens qui mérite mieux d'être lû et retenu, que les livres de la République et les livres des Lois : ils sont d'une beauté qu'on peut appeler divine ; aussi paroissent-ils une copie d'un original tout divin. **Car cette République dont Platon donne l'idée est le véritable portrait de la République des Hébreux conduits para Moïse**. Dans l'une et dans l'autre on voit même simplicité des mœurs, même vie et même fin[459].

Se Dacier ainda era citado, em 1805, como referência na tradução espanhola de *A República*[460], vale ressaltar em particular o sucesso que os escritos de Fleury tiveram na Espanha setecentista. Prova disso é que várias obras do escritor francês foram traduzidas para o espanhol no início do século XVIII: *Catéchisme historique* (*Catecismo histórico*, traduzida por Juan Interián de Ayala, publicada em 1713), *Traité du choix et de la méthode des etudes* (*Tratado de la elección y método de los estudios*, traduzida por

---

[457] VITORIA, Balthasar. **Theatro de los dioses de la gentilidad**. Salamanca: Antonia Ramirez, 1620. p. 1-2.
[458] FLEURY, Claude. **Les Mœurs des chrestiens**. Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1682.
[459] DACIER, André. « La vie de Platon ». In : **Les Œuvres de Platon**. Paris: Jean Anisson, 1699.
[460] PLATON. **La República de Platón, o coloquios sobre la justicia**. Madrid: Imprenta de Don Josef Collado, 1805. p. VII, XXVII, LXII.

Francisco del Hierro, e publicada em 1717), *Les Moeurs des Israelites* (*Las costumbres de los israelitas*, traduzidas por Manuel Martinez Pingarrón em 1737) e *Les Moeurs des chrestiens* (*Las costumbres de los christianos*, igualmente traduzido por Manuel Martinez Pingarrón e publicado em 1737). O erudito espanhol José de Vargas y Ponce (1760-1821) em sua *Declamación contra los abusos introducidos en el castellano* (1793), publicada no mesmo ano que a obra de Peramás, criticava o excesso de traduções publicadas na Espanha setecentista e deixava entrever o sucesso de Claude Fleury entre os espanhóis:

> Prendió luego en los ánimos el sabor de las traducciones, y las de Pluche y Nollet, y Fleury y Fléchier trabajadas con inteligencia y aplaudidas, alentaron a muchos a ocuparse en otras con menos detención, hasta llegar por violentos grados a ser el traducir un oficio, un comercio, una manía, un furor, una epidemia, y una temeridad y avilantez[461].

Até o alvorecer do século XIX, o sucesso de Fleury se fazia sentir na Espanha. Em 1805, o padre franciscano Manuel Gil recomendava a leitura de Fleury para aqueles que se aprofundavam nos estudos da Bíblia: "Es apreciable el Aparato bíblico del P. Lami, y quizá todavia mas el librito de oro de las costumbres de los Israelitas del Abad Fleuri"[462]. Também vale destacar a presença de *Las costumbres de los Israelitas* no inventário do pároco Francisco Correa de Saa (1703-1776), da cidade de Mendoza, Argentina, exemplo da circulação dessa obra no território americano[463] onde Peramás atuou por tantos anos.

Não seria surpreendente supor que Peramás teve contato com a interpretação de Platão veiculada por Fleury e Dacier, especialmente nos seus anos de estudo em Cervera (1750-1754)[464]. Na Universidade de Cervera, havia um grupo de jesuítas entusiastas da língua grega, entre os quais destacava-se, por exemplo, Bartolomé Pou (1727-1802). Este padre foi responsável pela tradução de Heródoto para o espanhol e ele tinha a intenção de traduzir os diálogos platônicos. Pou conhecia os trabalhos de Fleury e possuía em sua biblioteca pessoal os 17 tomos da *Histoire ecclésiastique*[465]. É provável que Peramás

---

[461] **DECLAMACION contra los abusos introducidos en el Castellano**. Madrid: Imprenta de la viuda de Ibarra, 1793. p. 40.
[462] GIL, Manuel. **Estudios, y libros necesarios á un teólogo**. Madrid: Imprenta de Sancha, 1805. p. 32.
[463] COMADRAN RUIZ, Jorge. **Bibliotecas cuyanas del siglo XVIII**. Universidad Nacional de Cuyo, 1961. p. 43.
[464] A Universidade de Cervera foi criada em 1717 por Felipe V e existiu até 1842. Os seus estatutos, promulgados em 1726, concediam aos jesuítas o privilégio de ensinar grego e humanidades. CONCEPCION, Hernando. **Helenismo e Ilustración**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975. p. 37-51.
[465] FONT JAUME, Alexandre. « La biblioteca del P. Bartolomeu Pou ». **Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana: revista d'estudis històrics**, Nº. 52, 1996, p. 315-338.

tenha tido contato com esse grupo de "humanistas" nos seu período de estudos na Universidade de Cervera (1750-1754) e que esse contato tenha se reestabelecido no exílio após 1767. De todo modo o que é certo é que Peramás repete o *topos* da inspiração mosaica de Platão no seu *Tredecim virorum Paraguaycorum*. Ao falar sobre as crenças de Platão e dos filósofos antigos, o missionário jesuíta afirma que eles professavam secretamente o monoteísmo. No caso de Platão, especificamente, mesmo quando ele fala de deuses, Peramás escuta mais ecos da "doutrina dos anjos aprendida com os hebreus"[466] do que de uma crença politeísta.

Como visto, as traduções das obras de Fleury estavam entre as mais lidas na Espanha do século XVIII – e o mesmo poderia ser dito das obras de Fénelon[467]. Esse sucesso se explica por diversos fatores, entre os quais podemos citar: o galicanismo expresso pelo autor francês, que se relacionava bem com o regalismo espanhol sobretudo da primeira metade do século; e, sobretudo, a apresentação do cristianismo primitivo como modelo social e político[468]. Este último ponto nos interessa particularmente, porque os jesuítas que escreveram sobre as reduções, assim como Muratori, também a associavam ao modelo do cristianismo primitivo. Ainda mais central é a insistência desses autores na possibilidade de adoção do estilo de vida mais simples quer seja dos primeiros cristãos quer seja dos israelitas.

As obras em que Fleury articulou de forma mais detalhada a apresentação desse modelo de sociedade foram *Les mœurs des Israelites* (1681) e *Les mœurs des Chretiens* (1682), que foram traduzidas para o espanhol nos anos 1730. Uma tradução foi feita por Jean-Baptiste de Barry e publicada em Paris, em 1737, e a outra, publicada no mesmo ano, foi feita por Manuel Martínez Pingarrón e publicada em Madri. Todas as duas traduções para o espanhol levaram em consideração a unicidade da obra de Fleury, isto é, *Les mœurs des Chretiens* era considerado o segundo tomo de *Les mœurs des Israelites*. Aliás essa parece ter sido a intenção de Fleury, que, na conclusão de *Les mœurs des Chretiens* escrevia:

---

[466] "[...] ex hausta doctrina ab Hebræis, quorum mysteria in sua illa philosophica peregrinatione didicerat". PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1793. p. 18.

[467] IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. Images of Baetica. The ambivalent hispanic reception of Les Aventures de Télémaque. **Culture & History Digital Journal**, [S. l.], v. 8, n. 1, 2019. Disponível em: https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/162. Acesso em: 4 jan. 2022.

[468] IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. La traducción de textos políticos en el siglo XVIII. **Historia de la traducción en España**, [S. l.], Siglo XVIII. Disponível em: http://phte.upf.edu/hte/siglo-xviii/inurritegui/. Acesso em: 4 jan. 2022.

> Voilà ce que j'avois à dire touchant les mœurs des Israélites & des Chrétiens. Voilà l'extérieur de la vie des fidèles de l'ancien & du nouveau Testament. Dans le premier discours on peut voir ce me semble le meilleur usage des biens temporels, & la manière la plus raisonnable de passer la vie que nous menons sur la terre. Dans le second discours j'ay voulu montrer qu'elle est la vie de ceux dont la conversation est dans le ciel, & qui, bien qu'ils soient encore dans la chair, ne vivent que selon l'esprit : cette vie toute spirituelle & toute surnaturelle qui est l'effet propre de la grâce de Jésus-Christ[469].

As traduções espanholas seguiram claramente essa indicação. Se a de Jean-Baptiste de Barry incorporava essa característica no próprio título *Costumbres de los Israelitas y de los Christianos*, na de Manuel Martínez Pingarrón, o censor deixa entrever que a leitura das duas obras era uma sequência natural:

> Cualquiera que lea las Costumbres de los Israelitas ; admirará en ellas una perfecta imagen de la vida natural soberanamente ilustrada ; i aunque le parezca que no puede mejorarse ; si prosigue la lectura de las Costumbres de los Christianos, verá en ellas otra más alta idea de perfección, no solamente enseñada por el mismo Dios, sino también ejecutada para ejemplo nuestro por Jesu Christo Dios i Hombre, i dichosamente inspirada a sus Discípulos, i hecha a todos fácilmente practicable por el incomparable beneficio de su Divino Espíritu, soberano Autor, i promovedor de toda obra buena[470].

De acordo com Volker Kapp, Fleury avança que os hebreus eram a imagem **imperfeita** dos cristãos[471]. Avançamos que esse lugar-comum é "visível" na própria materialidade da obra. Fleury lhe dá visibilidade ao apresenta-lo como dois tomos de uma obra literária. O primeiro tomo representando apenas um reflexo da perfeição vista no segundo. Inclusive, é o que se conclui pela última frase do *Moeurs des Israelites*. Falando dos "verdadeiros israelitas", isto é, aqueles que mantiveram a vida virtuosa dos seus antepassados, Fleury declara:

> Ils croyaient d'une fois très ferme aux prophéties et aux promesses de Dieu. Ils attendaient en patience, la rédemption d'Israël et le règne du Messie, après lequel ils soupiraient ; mais ils voyaient bien, qu'il ne fallait pas borner leur espérance en cette vie : ils croyaient la résurrection et le royaume des cieux. Ainsi, la grâce de l'Évangile venant, sur de si saintes dispositions, **il fut aisé de faire des chrétiens parfaits de ces vrais Israélites**[472].

---

[469] FLEURY, Claude. **Les Mœurs des chrestiens**. Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1682. p. 491-492.
[470] FLEURI, Claudio. **Las costumbres de los israelitas**. Madrid: Juan de Zuñiga, 1737.
[471] KAPP, Volker. Introduction générale. In : FLEURY, Claude. **Les moeurs des Israélites**. Paris : Honoré Champion, 2018.
[472] FLEURY, Claude. **Les Mœurs des Israelites**. Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1681. p. 342-343.

Os verdadeiros israelitas, com o auxílio da graça, se transformaram nos primeiros cristãos que o segundo tomo apresenta. Argumentamos que Peramás fará algo semelhante ao que fez Fleury ao apresentar as ideias políticas de Platão lado a lado das descrições das reduções Guarani. No livro de Peramás, a conveniência entre ambas se torna visível para o leitor, nas páginas que tem diante dos olhos. O filósofo grego, que aprendeu com Moisés, apresentava um modelo de sociedade que só poderia ser realizado pelos cristãos. Modelo que teria sido "praticado" entre os índios da província do Paraguai.

Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781), no "Juicio" que precede a tradução de 1737, dizia precisamente que Fleury demonstrava a vida dos israelitas como uma "ideia praticável":

> En las Costumbres de los Israelitas procuró representarnos este sabio Escritor una **practicable idea de la vida**, natural, sencilla, inocente, reglada, enemiga de la ociosidad, i al mismo tiempo sosegada; quiero decir, honestamente hacendosa, i próvidamente ocupada en ejercicios útiles a los que se emplean en ellos, i a los de su familia, i patria. En una palabra, nos representó una idea de la vida que deben tener los hombres de bien[473].

Ora a "realização" dessa sociedade, "planejada por Deus" e copiada pelos filósofos, foi feita pelos jesuítas nas selvas paraguaias: é o que Peramás quer tornar visível.

Os ecos da obra de Fleury no texto de Peramás são muito claros. A começar pela organização da obra e seus capítulos. Podemos acompanhar ponto a ponto as ressonâncias através de alguns exemplos. Nos capítulos *Arts et métiers* (Fleury) e *Artes, Desarollo de las artes* (Peramás) os dois autores chamam atenção que as artes não serviam ao luxo, mas a fins úteis. Elas não assumiam lugar de destaque nem entre os hebreus nem entre os Guarani. Afinal, tanto entre uns quanto entre outros todos os esforços se voltavam para a agricultura. Vejamos os dois seguintes excertos.

Fleury:

> Entrant dans le détail des métiers, on trouveroit que la plupart leur étoient inutiles. Leur vie simple, & la douceur de leur climat les exemptoit de ce grand attirail de commodités, dont nous ne croyons pas nous pouvoir passer, & dont notre mollesse & notre vanité nous embarrasse plutôt qu'un besoin effectif ; & quant aux choses véritablement nécessaires, il y en avoit peu qu'ils ne sussent faire eux-mêmes. [...] Il est certain que David laissa dans

[473] MAYANS Y SISCAR, Gregorio. Juicio. In: FLEURI, Claudio. **Las costumbres de los israelitas**. Madrid: Juan de Zuñiga, 1737.

> son Royaume un grand nombre d'artisans de toute sorte : entr'autres des maçons, des charpentiers, des forgerons, des orfèvres, c'est-à-dire , de tous les ouvriers qui travaillent sur la pierre, le bois & les métaux[474].

Peramás:

> Entre los Guaraníes, los que parecían más capaces, eran escogidos para las artes necesarias a la República. [...] Allí había casi todas las artes útiles: había carpinteros, herreros, metalúrgicos para fundir campanas de bronce; había albañiles, pintores y escultores, que recubrían los altares, las columnas del templo y las estatuas de los santos con diversos colores, o con oro o con plata; había torneros de madera, enfermeros y médicos. Estos y los demás artesanos se dedicaban cada cual a su arte y nadie se entrometía en oficios ajenos. Servían al bien común y del común se les recompensaba[475].

Nos capítulos *Leurs habits* (Fleury) e *Los vestidos* (Peramás) tanto Fleury quanto Peramás escrevem contra as mudanças nas roupas provocadas pela moda. Entre Israelitas e Guarani as roupas eram simples. Elas serviam apenas para proteger o corpo e não como marcas de distinção.

Fleury:

> En effet, puisque les habits sont faits pour couvrir le corps, & que tous les corps humains sont semblables en tous les temps, il n'y a point de raison à cette prodigieuse variété d'habits, & à ces changements si fréquents, auxquels nous sommes accoutumez. Il est raisonnable d'y chercher ce qui est le plus commode, afin que le corps soit couvert suffisamment pour les injures de l'air, suivant le pays & la saison, & qu'il ait une liberté entière de tous ses mouvements. On doit avoir égard à la bienséance selon l'âge, le sexe & la profession. On peut même penser à la beauté des habits, pourvût que sous ce prétexte on ne se charge pas d'ornements incommodes, & que l'on se contente, comme les anciens, des couleurs agréables & des draperies naturelles. Mais quand on a une fois trouvé le commode & le beau, on ne devroit jamais changer[476].

Peramás:

> Clemente Alejandrino, siguiendo las huellas de Platón, dice que no se necesita el vestido para otra cosa que para cubrir y defender nuestros cuerpos del frío y de la inclemencia del cielo, al mismo tiempo que por razones de modestia. [...] Para los Guaraníes, iguales todos en condición, iguales eran los vestidos, sencillos y

[474] FLEURY, Claude. **Mœurs des israelites et des chrétiens**. Paris: Jean Mariette, 1727. p. 37.
[475] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 107.
[476] FLEURY, Claude. **Mœurs des israelites et des chrétiens**. Paris: Jean Mariette, 1727. p. 40.

> siempre los mismos; en esto, hombres y mujeres mantenían todavía la costumbre recibida de sus mayores[477].

No capítulo *Leurs meubles et leurs maisons* (Fleury) e *Modo de proceder en casas y ajuares* (Peramás) a ênfase recai sobre a modéstia das casas e dos móveis de Israelitas e Guarani. As casas como as roupas serviam para protegê-los das intempéries e não para diferenciá-los. Os móveis se resumiam ao necessário para comer e descansar.

Fleury:

> Il faut beaucoup moins de meubles dans les pays chauds que dans les nôtres ; & la simplicité des Israélites dans tout le reste, donne sujet de croire qu'ils en avoient peu. [...] La beauté de leurs bâtiments consistoit moins en des ornements placés à quelques endroits, que dans la forme entière, dans la taille & la liaison des pierres ; ils avoient grand soin que tout fût bien unis & bien dressé au plomb, à l'équierre & au niveau[478].

Peramás:

> Las casas de los Guaraníes eran simples, pero suficientemente protegidas contra las inclemencias del tiempo. [...] El ajuar de los indios era en extremo sencillo; un lecho colgante, que llaman hamaca; algunas ollas y platos de barro, así como algunas jarras; en vez de vasos, calabazas cortadas por la mitad; dos o tres arcones para guardar la ropa; asientos, no muchos, y rudimentarios. Casi todo igual para todos los del pueblo[479].

No capítulo *Leur nourriture* (Fleury) e *Los banquetes publicos* (Peramás) os autores chamam atenção para a temperança que presidia as sociedades descritas. A comida se resumia ao necessário e apenas alguns poucos prazeres eram permitidos.

Fleury:

> Les gens réglés mangeoient après avoir travaillé & assez tard. C'est pourquoi manger & boire dès le matin signifient dans l'écriture le désordre & la débauche. Leur nourriture étoit simple. Pour l'ordinaire ils ne parloient que de manger du pain & boire de l'eau ; d'où vient que le mot de Pain se prend communément dans l'écriture pour toutes sortes de viandes. [...] Leurs festins étoient composez de viandes solides & grasses : & ils comptoient pour les plus grandes délices le lait & le miel[480].

Peramás:

---

[477] PERAMAS, Josep Manuel. Platón y los Guaraníes. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 144.
[478] FLEURY, Claude. **Mœurs des israelites et des chrétiens**. Paris: Jean Mariette, 1727. p. 44.
[479] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 35.
[480] FLEURY, Claude. **Mœurs des israelites et des chrétiens**. Paris: Jean Mariette, 1727. p. 47.

> Los Guaraníes, padres y madres de familia comían en su casa con sus hijos, parca y sobriamente, contentos con los frutos del campo y la carne de vaca que se repartía a todos y cada uno públicamente. De los primitivos germanos dice Tácito que sus alimentos son sencillos: frutos del campo, un animalito o leche cuajada. Sin aparato y sin remilgos se sacan el hambre. Y este modo de alimentar el cuerpo condice con una naturaleza que se contenta con poco. De los Guaraníes, si alguna vez añadían a su mesa un animal de caza, o pescado del río, algún pollo o alguna gallina criada en casa, no por eso vamos a decir que eran sibaritas; que nos es la virtud de le templanza desabrida, ni tan severa que prohíba que el cuerpo sea tratado alguna que otra vez, por justa causa, con un tanto de delicadeza[481].

Poderíamos acrescentar outros exemplos, tais como: os capítulos *Mariages* (Fleury), *Bodas* (Peramás); *Deuil* (Fleury), *Funerales y cementerio* (Peramás); ou ainda *Religion* (Fleury), *El templo y los sacrificios* (Peramás). Os paralelos são inúmeros. Mas procuramos ressaltar os trechos em que sobressai o tema da modéstia. Temos afirmado desde o início desse trabalho que um dos traços da recuperação de Platão por nomes como Fleury e Fénelon era a insistência na moral modesta pretensamente apresentada pelo filósofo grego. Peramás ecoa perfeitamente essa crença. O Platão que ele lê e "aplica" entre os Guarani defende o tempo todo a modéstia como princípio chave de uma sociedade feliz.

O livro de Fleury ganha uma nova edição espanhola em 1769, que foi solicitada pelo bispo da diocese de Peramás, Joseph Climent (1706-1781). Vale a pena chamar atenção para a "Carta pastoral" que precede essa edição e que traz uma das leituras que se faziam de Fleury na Espanha setecentista. Para o bispo Climent, um dos aprendizados mais importantes da leitura dos *Mœurs* era ver os costumes dos israelitas como os mais "conformes à natureza e à razão":

> La lección de esta Obra puede, y debe desengañar a los que piensan, que su vida cómoda, y deliciosa es más natural, y razonable, que la laboriosa de los Israelitas. Porque el Abad demuestra con evidencia, que las Costumbres de estos son más conformes à la naturaleza, y à la razón: las mismas que las de los antiguos Egipcios, Griegos, y Romanos: y que las nuestras son las que trajeron los Godos, Francos, Lombardos, y demás barbaros del Norte, que devastaron, y dominaron à España, Francia, è Italia[482].

---

[481] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 102-103.
[482] FLEURI, Claudio. **Las costumbres de los israelitas**. Barcelona: Thomas Piferrer, 1769. p. XIV.

O traço dos costumes dos israelitas que sobressai nessa leitura do bispo de Barcelona é, mais uma vez, a modéstia. Ao contrário do luxo, a modéstia é o signo de uma vida natural. Já vimos ao longo dos capítulos precedentes como a ênfase sobre a modéstia foi fundamental para eruditos como Fleury, Fénelon, Muratori ou Charlevoix. Não poderia ser diferente para Peramás. Em sua batalha contra os "filósofos epicuristas" a principal arma eram os costumes modestos dos índios Guarani.

A praticabilidade do modelo apresentado por Fleury e o acento sobre a moderação como base de uma sociedade ideal são os dois traços que sobressaem dessas leituras dos *Mœurs*.

Assim, o parentesco entre a sociedade imaginada por Platão e as reduções fica claro: ambas se inspiravam no modelo dos hebreus descrito por Moisés. Por que Peramás não comparou a "república Guarani" diretamente com o modelo hebreu? Por que passar por Platão?

4.2. As fábulas antigas como belos ornamentos

Não se pode esquecer que a obra de Peramás era um ataque contra os "filósofos liberais"[483]. O missionário jesuíta escreve para convencer seus leitores de que apenas o cristianismo poderia garantir o bem público e trazer felicidade para os povos[484]. Ele esperava, assim, "refutar os ataques temerários e irreverentes dos filósofos"[485]. Para tanto, Peramás decide não apenas comparar as reduções com os escritos platônicos, mas imitar o "estilo redundante" de Platão em *A República*, que também tinha sido utilizado por Cícero em *O Sonho de Cipião*[486]. Afinal, como diria o filósofo grego, parafraseado por Peramás, o homem prudente deve se preocupar em que seu discurso seja "excelente"[487]. Essa preocupação com a eloquência era de se esperar de um professor de retórica como Peramás. Todavia, como definir o "estilo redundante" presente no *De administratione Guaranica*?

---

[483] Cf. PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 201.
[484] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 27.
[485] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 27.
[486] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 199.
[487] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 199.

Uma primeira pista nos é dada pela obra do professor de retórica da Universidade de Edimburgo, Hugh Blair (1718-1800). Em *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, publicado em 1783, Blair define como "difusa e redundante" a eloquência asiática[488]. Anos depois, em 1827, é publicado em Barcelona um *Curso elementar de elocuencia* em forma de diálogo. Os autores dão a seguinte definição do estilo asiático:

> D. Cuál es el Estilo Asiático?
> M. Es menester hacer diferencia de tiempos. Antes de la edad media el Estilo Asiático era abundante y majestuoso, sin presentar las frases vanas y pomposas que lo caracterizaron después en la edad media. **Es decir, era bastante agudo, muy adornado y algo difuso, sin ser empalagoso y fantástico. De este hablamos ahora, y tal es el de Cicerón**[489].

Os exemplos acima nos levam a crer que o "estilo redundante" praticado por Platão e Cícero, do qual falava Peramás, era o estilo asiático. Entendido como um estilo agudo e ornado. Ao usar *A República* de Platão para comparar as reduções, Peramás orna seu discurso com uma "fábula" do mais eloquente dos filósofos. A agudeza se encontra no procedimento de comparação que leva o leitor a perceber a conveniência entre os diálogos platônicos, a sociedade hebraica e as reduções. Mas qual é o estatuto da fábula no século XVIII, em especial das fábulas de Platão?

Pierre Daniel Huet (1630-1721) usou o mesmo lugar-comum, da inspiração mosaica de Platão, para engenhosamente ir em outra direção que Fleury e Dacier. Em 1679, na sua *Démonstration évangélique*, ele defendia que não apenas Platão teria se inspirado nas Escrituras, mas todas as fábulas antigas, isto é, todas as histórias mitológicas egípcias, gregas, mesopotâmicas, eram inspiradas no Pentateuco[490].

A sugestão de Huet rapidamente reverberou em outros letrados[491] e abriu-se uma longa discussão sobre o assunto[492], que teve a *Académie des inscriptions et belles-lettres* como um dos seus palcos principais. Entre os partidários de Huet, ou seja, aqueles que

---

[488] BLAIR, Hugh. **Lectures on Rhetoric and Belles Lettres**. Volume I. Dublin: Colles, Mocrieffe, Gilbert, Walker, Exshaw, White and Byrne, 1789. p. 378.
[489] M. C. y C. P. **Curso elementar de elocuencia**. Barcelona: Imprenta de José Torner, 1827. p. 124.
[490] [...] Je montrerai que Moïse et les événements qu'il raconte ont servi des types à tous les autres peuples pour imaginer leurs dieux, leurs héros, leurs grands hommes ; que c'est dans ses ouvrages qu'ils ont puisé presque **exclusivement** toute leur théologie comme les Phéniciens, les Egyptiens, les Perses, les Indiens, les Thraces, les Germains, les Gaulois, les Bretons, les Espagnols, et jusqu'aux Américains, mais principalement les Grecs et les Romains. HUET, Pierre-Daniel. **Démonstration évangélique**. Paris : s/n, 1842 [1679]. t. 5. p. 81-82.
[491] Cf. LAVAUR, Guillaume de. **Conference de la fable avec l'histoire sainte**. Paris: André Cailleau, 1730; GUÉRIN DU ROCHER, Pierre. **Histoire véritable des tems fabuleux**. Paris: C.-P. Berton, 1776-1777.
[492] Cf. BOCH, Julie. **Les dieux désenchantés: La fable dans la pensée française, de Huet à Voltaire, 1680-1760**. Paris: Honoré Champion, 2002.

defendiam que todas as fábulas eram inspiradas na Bíblia, encontravam-se, entre outros: Louis Boivin (1649-1724), François Boutard (1664-1729) e Jacques Hardion (1686-1766). Em 1730, Delort de Lavaur publicou uma síntese das crenças desse grupo, em uma obra intitulada: *Conférence de la fable avec l'Histoire sainte*. No campo oposto, havia os "evemeristas", aqueles que argumentavam que as fábulas se tratavam apenas de fatos históricos transformados pela poesia, o principal representante desse grupo era Antoine Banier (1673-1741) que, em 1714, publicou *Explication historique des fables*, que era uma síntese das suas ideias.

Poderíamos dizer que o padre jesúita François-Joseph Lafitau (1681-1746) expandiu a proposta de Huet para os selvagens americanos. Em sua famosa obra *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724), o padre Lafitau se propôs buscar nas práticas e costumes selvagens "vestígios" dos tempos mais remotos da humanidade[493]. Lafitau remontava o seu procedimento à *Odisseia* de Homero, que era, segundo ele, um poema dedicado à "ciência dos usos e costumes". Essa ciência, que todo escritor de relações deveria praticar, não era fruto de uma "vã curiosidade" muito menos a produção de um "conhecimento estéril". Pelo contrário, continuava Lafitau, estuda-se os costumes de outros povos para se aprimorar os próprios costumes[494]. No que se refere aos selvagens americanos, Lafitau considerava que aqueles que tinham escrito antes dele o haviam feito de forma "precipitada" e sem muito conhecimento dos costumes dos habitantes das Américas. O resultado foi uma compreensão equivocada das crenças indígenas, especialmente no que tange à religião. Muitos disseram, inclusive missionários, que os índios não teriam qualquer ideia de divindade. Ora, os ateus se valeram de tal compreensão para avançar o argumento de que todas as religiões teriam sido inventadas para que os povos fossem conduzidos pela superstição[495]. Evidentemente, Lafitau se opõe a essa visão das coisas. Para ele, a religião dos selvagens americanos, e consequentemente suas "fábulas", era similar a dos antigos gregos e egípcios – "às orgias de Baco e aos mistérios de Ísis e Osíris"[496]. A semelhança decorria da filiação comum da religião dos selvagens e da religião dos gregos. Ambas eram a corrupção da religião

[493] LAFITAU, Joseph François. **Moeurs des sauvages américains comparé aux moeurs des premiers temps**. Paris: Saugrain, l'aîne et Charles Estienne Hochereau, 1724. p. 3.
[494] LAFITAU, Joseph François. **Moeurs des sauvages américains comparé aux moeurs des premiers temps**. Paris: Saugrain, l'aîne et Charles Estienne Hochereau, 1724. p. 5.
[495] LAFITAU, Joseph François. **Moeurs des sauvages américains comparé aux moeurs des premiers temps**. Paris: Saugrain, l'aîne et Charles Estienne Hochereau, 1724. p. 6.
[496] LAFITAU, Joseph François. **Moeurs des sauvages américains comparé aux moeurs des premiers temps**. Paris: Saugrain, l'aîne et Charles Estienne Hochereau, 1724. p. 7.

original dada por Deus mesmo aos homens. O procedimento do padre Lafitau fica claro no trecho a seguir:

> Comme l'idée de cette Religion ne nous est venue que de la corruption, elle n'a jamais dû paraître que comme une Religion monstrueuse. En effet elle est enveloppée de toutes les ténèbres de l'Idolâtrie & de toutes les horreurs de la magie, sources fécondes des plus grands crimes, des plus pitoyables égarements de l'esprit, & des plus grands désordres du cœur. **Cette corruption cependant, quelque énorme qu'elle soit, n'est pas si générale, qu'on ne trouve dans le fonds de cette Religion corrompue des principes contradictoirement opposez à la corruption, des principes d'une morale étroite qui demandent une vertu austère , ennemie du désordre, & qui supposent une Religion sainte dans son origine, sainte avant qu'elle ait été corrompue**; car il n'est pas naturel de penser que la pureté de la morale soit née de la corruption & du vice, au lieu qu'il n'est que trop naturel de voir le vice & la corruption gâter & altérer les choses les plus saintes[497].

Em resumo, tratava-se de analisar todas as civilizações do mundo como imagens corrompidas do verdadeiro "povo de Deus". Lafitau emprega o mesmo procedimento que os eruditos que se dedicavam às fábulas, isto é, vê-las como inspiradas nas Escrituras. Para voltar a Platão, fica claro que, a partir desse procedimento, era possível defender que o filósofo grego teria se aproximado da sociedade perfeita desejada por Deus. No entanto, devido ao pecado original, a sua representação é corrompida por diversos erros, como notadamente a comunidade de mulheres e crianças. Ainda assim, era possível encontrar "vestígios" do modelo de sociedade ideal nos escritos de Platão.

Outro jesuíta, René-Joseph Tournemine (1661-1739), do *Journal de Trévoux*, ia em direção diferente tanto de Huet quando do seu correligionário Lafitau. Em 1702, ele publicou o *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables*, no *Journal de Trévoux*. Tratava-se, para ele, de dar a conhecer "as verdades que as fábulas escondiam" e, assim, descobrir a antiguidade do Cristianismo. Para tanto, algumas regras se empunham: 1) como a verdade é sempre mais antiga que a mentira, escrevia Tournemine, para encontrar os elementos verdadeiros das fábulas bastava remontar aos autores mais antigos; 2) atentar-se às causas que transformaram as histórias verídicas em fábulas (a imaginação, a ignorância, a inveja ou o desconhecimento das línguas); 3) como é muito difícil chegar à verdade das fábulas, bastava que o erudito alcançasse o verossímil. Para isso, continuava Tournemine, o melhor método era a comparação com os selvagens americanos, cujos

[497] LAFITAU, Joseph François. **Moeurs des sauvages américains comparé aux moeurs des premiers temps**. Paris: Saugrain, l'aîne et Charles Estienne Hochereau, 1724. p. 8-9.

costumes aproximavam-se daqueles dos primeiros tempos. Além dessas regras básicas, o *Projeto* alertava contra o risco de buscar nas Escrituras a origem de todas as fábulas. Afinal, nem todas as fábulas escondem mistérios, algumas, precavia-se Tournemine, são "pura ficção poética"[498].

O projeto do jesuíta Tournemine vai em uma direção ligeiramente diferente do que propunha Huet e Lafitau. Ao invés de buscar o sentido oculto das fábulas, Tournemine propunha ver nelas apenas uma transposição poética de um costume primitivo[499]. A fábula é mais ornamento do que reminiscência. Uma série de memórias lidas diante da *Académie des Inscriptions et Beaux-Arts* por Guillaume Massieu (1665-1722) desenvolve essa proposta. Na sua *Dissertation sur les Hespérides*, lida em 1711, por exemplo, Massieu define da seguinte forma a "leitura correta" das fábulas:

> Il me semble qu'en toute fable, on doit considérer principalement trois choses ; ce qu'il peut y avoir de vrai, ce que les Poètes y ont ajouté du leur, & les instructions qu'ils ont prétendu cacher sous le voile de la fiction. C'est tout le plan que je me propose dans ce discours sur les Hespérides. Je rapporterai ce que l'Histoire nous en a transmis ; ce que la Poésie en a publié, & les vérités qu'on prétend qu'elle a voulu renfermer dans les mensonges ingénieux dont elle a revêtu toute cette matière[500].

Antes de buscar o "sentido oculto" das fábulas, era mais judicioso procurar o que elas continham de verdadeiro. Afinal, como Tournemine avançava no início do século, as fábulas foram elaboradas a partir de feitos verídicos que foram transformados pela imaginação, pela ignorância, pela inveja ou pelo desconhecimento das línguas. Mais à frente na sua alocução, Massieu chega, inclusive, a colocar em dúvida a interpretação das fábulas proposta por eruditos como Pierre Daniel Huet:

> C'est aujourd'hui une opinion assez communément reçue, que les fables des Poètes cachent toutes quelque instruction. En quoi je ne sais si l'on ne fait point trop d'honneur à ces agréables artisans de mensonges, & si on ne leur prête point souvent des intentions qu'ils n'ont jamais eues. À la vérité, on ne peut disconvenir que la plupart de leurs fictions ne soient susceptibles de sens instructifs : mais aussi il ne seroit pas difficile d'en citer plusieurs, où ils paroissent ne s'être proposé que de plaire. Il y en a même quelques-unes qui sont si outrées & si bizarres, qu'il y auroit, ce semble, de la prévention à soutenir, qu'on doive les

---

[498] TOURNEMINE, René Joseph. Projet d'un ouvrage sur l'origine des Fables. **Mémoires de Trévoux**, Paris, 1702, p . 84-111.
[499] SALAZAR, Philippe-Joseph. Les pouvoirs de la fable : mythologie littérature et tradition (1650-1725). **Revue d'histoire littéraire de France**, Paris, v. 91, n. 6, 1991. p. 884.
[500] MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les Hespérides ». In : **HISTOIRE de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746. p. 18-19.

> regarder autrement que comme des emportements d'une imagination échauffée[501].

De uma coisa Massieu não duvidava: as fábulas eram muito agradáveis. Ainda que recheadas de mentiras e repletas de contradições, como ele diria na sua *Dissertation sur les grâces*, também pronunciada em 1711, através das "ficções dos poetas" a imaginação permanecia em um "encantamento contínuo"[502]. Mas toda essa beleza era mesmo necessária para acompanhar a verdade? Era a pergunta que ele fazia ao terminar a sua *Disseration sur les Gorgones*, lida em 1712:

> En effet, n'est-il pas surprenant que ceux d'entre les hommes qui ont surpassé tous les autres par la beauté de leur génie, ayant cru orner considérablement leurs écrits, s'ils les remplissoient de ces fortes de visions ? Et n'est-il pas plus étonnant encore, que tous les autres hommes y ayant couru avec empressement, les ayant lues avec avidité, & les ayant reçues avec une admiration qui a passé d'eux jusqu'à nous, & s'est perpétuée de siècle en siècle ? Il y auroit de la témérité à soutenir que tout le genre humain s'est trompé, en prenant pour des beautés ce qui n'en étoit pas ; mais il semble aussi, toutes réflexions faites, qu'on soit du moins autorisé à dire que les hommes sont bien à plaindre, s'il faut que la vérité, pour leur plaire, leur soit présentée avec de pareils embellissements[503].

Fica claro através tanto do *Projet* do jesuíta Tournemine quanto da série de memórias do abade Massieu que um grupo de eruditos enxergava as fábulas mais como ornamentos do que como fontes de sabedoria que deveriam ser decifradas. Ainda que Massieu se questionasse sobre a validade desses "embelezamentos", ele concordava que essa era uma forma de apresentar a "verdade" agradavelmente. Essa poderia ser uma primeira resposta à pergunta colocada mais acima sobre a escolha de Peramás de comparar as reduções com a *A República* de Platão. Lembremos que Peramás admite ter escrito em um "estilo redundante", agudo e ornado, de inspiração platônica.

No entanto, é possível enxergar os diálogos de Platão como fábulas? Seria o filósofo grego que criticava todas as formas de imitação artística uma inspiração para uma apresentação "agradável" dos ensinamentos?

---

[501] MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les Hespérides ». In : **HISTOIRE de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746. p. 40.
[502] MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les grâces ». In: **HISTOIRE de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746. p. 8.
[503] MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les Gorgones ». In : **HISTOIRE de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746. p. 83-84.

O uso das fábulas será novamente posto em questão durante uma breve disputa entre Massieu e Claude-François Fraguier (1660-1728). E essa disputa ajudará no esclarecimento da questão anterior. Em uma série de alocuções pronunciadas na mesma *Académie des inscriptions et belles-lettres*, ambos eruditos vão debater se Platão condenava ou não as fábulas. Vale lembrar que os termos se confundem nesse momento, dessa forma usa-se tanto "fábula" quanto "poesia" para tratar toda tradição literária antiga.

A memória que abriu essa discussão foi a *Défense de la poésie*, de Massieu. Tratava-se de advogar a favor da poesia contra aqueles que a acusavam de ser uma diversão "frívola e perigosa"[504]. Para alcançar esse objetivo, Massieu se dispunha a questionar Platão, segundo ele próprio, a maior autoridade antiga que teria condenado à poesia:

> Ils ont dans l'antiquité un illustre garant de leur opinion. Platon a pensé comme eux. Ce grand homme, dont les Ouvrages ont fait l'admiration de tous les siècles, & sont aujourd'hui la passion d'un petit nombre de sectateurs choisis, condamne la Poésie, & bannit les Poètes de la République. Doit-on se taire dès qu'un aussi grand homme a parlé ? Ou nous est-il permis d'examiner avec tous les égards dûs à un génie du premier ordre, si dans la question présente son sentiment particulier doit l'emporter sur le sentiment général de tous les hommes ?[505]

Para tanto, Massieu identifica os argumentos contrários à poesia avançados pelo filósofo grego e, em seguida, os contesta. O primeiro argumento é que o objetivo da poesia é o prazer. Para Massieu, nada mais equivocado. Platão confundia o meio com o fim. A poesia - poderíamos dizer também as fábulas - usava o prazer para instruir. A instrução era o verdadeiro objetivo dessa arte:

> **Le but de la Poésie n'est point de plaire à l'imagination, comme il le prétend ; c'est d'instruire l'esprit & d'éclairer l'intelligence**. Mais parce que l'homme est composé d'âme & de corps, l'expérience a fait connaître que par une suite nécessaire de l'union étroite qui se trouve entre l'un & l'autre, **un des plus sûrs moyens pour aller à l'esprit, c'est de passer par l'imagination**. On a remarqué que les vérités les plus solides ne faisoient pas de fort grandes impressions, lorsqu'elles étoient proposées d'une manière nue & simple. On a donc songé à les **revêtir d'ornements** ; & l'on a tâché de faire **passer l'utile à la faveur de l'agréable**[506].

---

[504] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 172.
[505] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 172.
[506] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 194-195.

Além disso, continuava Massieu, o próprio Platão teria usado a poesia nos seus escritos. O filósofo grego foi um dos que mais se serviu da eloquência e das belezas das fábulas para tornar seus ensinamentos agradáveis. Como ele poderia condenar que outros fizessem o mesmo?[507]

O segundo argumento é que a poesia anima as paixões. Massieu não via nenhum mal nisso. Afinal, era melhor animar as paixões na direção certa do que supor, como faziam os filósofos em geral, que elas não existem[508]. O terceiro e último argumento é que a poesia é uma imitação. Como se sabe, para o platonismo tudo o que existe é uma cópia de um original eterno. Ora, a poesia é uma cópia da cópia, ela excita os sentidos sem, no entanto, concorrer para o conhecimento das formas originais. É por isso que ela era menosprezada. Massieu descarta toda teoria das ideias platônicas afirmando que os homens são formados por corpo e alma e que seria "quimérico" trata-los como se eles fossem apenas espíritos capazes de viver sem o prazer dos sentidos[509].

Depois de ter combatido os argumentos platônicos contrários à poesia, Massieu arremata sua alocução demonstrando que os poetas, ao contrário dos moralistas, escolheram a "via do exemplo" à "via das sentenças". Que esta última era pomposa e fatigante e que revoltava os leitores mais do que lhes instruía. O exemplo, por sua vez, não se impõe. Ao invés disso, ele demonstra a possibilidade daquilo que é ensinado. Os exemplos dados pelos poetas eram assim mais propícios à instrução do que as diversas obras dos moralistas[510].

Ainda que Massieu se questionasse, não restava dúvida para ele de que o uso da fábula como ornamento favorecia a apreensão da verdade, uma vez que ela se tornava mais agradável quando apresentada poeticamente.

O Abade Fraguier rebateu seu confrade com uma resposta direta, intitulada *Sentiment de Platon sur la poésie*. Aqui, o objetivo era mostrar que, ao contrário do que dizia Massieu, Platão não se opunha à poesia. O que o filósofo grego pretendia era regular essa arte, assim como ele almejava fazer com a música e a dança. Seria mesmo

---

[507] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 195-196.
[508] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 196.
[509] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 197-198.
[510] MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 190-191.

inimaginável que Platão fosse contra a poesia, logo ele que tanto usou as fábulas nos seus escritos, lembrava Fraguier. E o que seriam as fábulas se não a essência da poesia?[511]

Em seguida, foi a vez do professor de eloquência do *Collège Royal*, Jean-Baptiste Couture (1651-1728), se pronunciar. Ele se propunha a avaliar qual era o lugar da poesia na *República* de Platão. O filósofo grego, começava o abade Couture, não admitia na cidade ideal ninguém que fosse tomado pelo "furor poético", isto é que não fosse capaz de controlar sua imaginação e que, por isso, exibia posições morais e teológicas equivocadas. O problema é que todos os poetas apresentavam essas características, logo Platão exclui todos os poetas do seu modelo de sociedade, concluía o abade Couture.

O abade Fraguier não poderia aceitar mais esse ataque contra Platão. Ele toma novamente a palavra a favor do filósofo grego. Na *Dissertation sur l'usage que Platon fait des poètes*, o seu objetivo é desvendar o motivo que torna as obras de Platão "agradáveis". E este não poderia ser outro que o uso constante da poesia:

> Où prendrons-nous donc la source de ces agréments, qui sont pour lui ce que dans Homère, la ceinture de Vénus est pour Junon, & dans quel parterre a-t-il cueilli tant de fleurs dont ses Ouvrages sont semés ? C'est sans doute dans celui des Muses, pour m'exprimer comme Pindare ; c'est dans le commerce qu'il a eu avec les Poètes, qu'il a ramassé les richesses qu'il répand ensuite si à propos, & avec tant de dextérité[512].

No entanto, não se trata do uso "simples e direto", isto é, tomar a *auctoritas* do poeta para embasar determinado sentimento ou opinião. De acordo com Fraguier, Platão utiliza a poesia de forma "indireta". Isso significa mobilizar as palavras dos poetas em sentido metafórico sem necessariamente apoiar-se na sua *auctoritas*. Ele dá como exemplo uma cena do *Primeiro Alcibíades*, na qual Sócrates, ao ver Alcibíades a caminho do templo com uma coroa de flores, diz reconhecer um presságio "no meio de uma tempestade". Fraguier reconhece nessa passagem ecos de *As fenícias*, de Ésquilo, especialmente a cena em que Creonte vê Tirésias coroado com flores e também reconhece um presságio "no meio de uma tempestade". Dessa forma, de acordo com Fraguier, Platão reproduziu a mesma cena de Ésquilo para metaforicamente representar o embate que existiria dentro de Alcibíades entre as paixões e as virtudes, uma vez que o jovem Alcibíades seria como um barco no meio de uma tempestade, agitado por todos os lados

---

[511] FRAGUIER, Claude-François. « Sentiment de Platon sur la poesie ». *Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, Imprimerie Royale, v. 1, 1717.
[512] FRAGUIER, Claude-François. « Dissertation sur l'usage que Platon fait des poètes ». **Mémoires de littérature tirez des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717. p. 114-115.

sem saber para onde ir. Seria precisamente esse uso "particular" da poesia o segredo da beleza dos diálogos platônicos:

> Il est aisé maintenant d'entendre ce qui a été dit plus haut de l'application directe, & de l'application indirecte & détournée. Il faut convenir que celle-ci, qui est de ce dernier genre, **donne tout un autre agrément que n'auroit pu faire l'expression la plus propre & la plus élégante, mais dénuée de ces objets qui flattent ici l'imagination**. En effet, cette couronne d'Alcibiade, celle de Tirésie, le souvenir du siège de Thèbes, le présage que fait Socrate de sa victoire sur ses concurrents dans le cœur d'Alcibiade, & du repos que la vertu doit mettre dans l'âme de ce jeune homme, lorsqu'elle y aura apaisé le tumulte des passions, tout cela présente sous un même point de vue, je ne sais quoi de si beau & de si noble, que je ne me repens pas d'avoir avancé, **qu'une des principales sources d'où partent les grâces qu'on admire dans Platon, étoit l'usage de certains endroits des Poètes, détournez de leur sens propre & naturel à un sens métaphorique & particulier**[513].

Para além da discordância entre os dois acadêmicos a respeito da posição de Platão frente à poesia, percebe-se uma unanimidade entre os dois atores no que se refere a ver o filósofo grego como um escritor agradável cujas obras estavam repletas de poesia. Os escritos de Platão eram vistos como fábulas que poderiam ornar os mais diversos discursos.

Cabe mapear o quanto dessas discussões alcançaram Peramás. Difícil dizer, visto que não temos muitos materiais desse missionário. O que sabemos é que um debate similar sobre as fábulas também foi feito na Espanha alguns anos depois deste que reproduzimos. O famoso erudito espanhol Benito Feijoo, por exemplo, publicou um discurso sobre a relação entre a história e a fábula no seu *Teatro crítico universal* (1726-1740). O discurso de Feijoo era um ataque frontal à hipótese de Huet, segundo a qual todas as fábulas derivam das histórias bíblicas[514]. Peramás conhecia o *Teatro crítico universal* e o citou algumas vezes no *Tredecim virorum Paraguaycorum*[515]. O que nos

---

[513] FRAGUIER, Claude-François. « Dissertation sur l'usage que Platon fait des poètes ». **Mémoires de littérature tirez des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres, v. 2**. Paris : Imprimerie Royale, 1717. p. 122-123.

[514] "Esta imaginación de que la mentira siempre está mezclada con alguna verdad, de quien tomó como principio, no solo está apoderada de el Vulgo, más también se hizo lugar entre muchos sabios, los cuales extendieron la máxima aun a aquellas verdades, y mentiras, que más distan entre sí, esto es à las verdades reveladas, y errores opuestos à ellas. Pretenden estos, que todas las fabulas del Gentilismo tuvieron su principio en los sucesos, que refiere la Escritura, o que no son otra cosa, dichas fabulas, que las mismas Historias Sagradas alteradas y corrompidas". FEIJOO, Benito Jeronimo. **Teatro crítico universal, t. V**. Madrid: Viuda de Francisco del Hierro, 1733. p. 160.

[515] Cf. PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **Vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faenza: Archii, 1793. p. 44, 315.

faz acreditar que ele teve contato com essa discussão intensa sobre a fábula, sobretudo por ser ele professor de retórica.

Em seu discurso, Feijoo faz apelo à razão dos seus leitores para derrotar à erudição dos seus adversários. Segundo ele, homens como Huet associam uma mesma fábula a histórias muito diferentes na Bíblia. Isto só poderia provar que as associações são mais fruto das imaginações do que dos fatos[516]. Além disso, alguns eruditos se apoiavam em versões particulares dos mitos, preservadas em apenas uma ou outra obra, para dar sentido as suas associações. Feijoo não vê esse procedimento com bons olhos. Para ele, se a maior parte dos escritores antigos transmitiu uma fábula de determinada maneira, era necessário considerar aquela forma tradicionalmente aceita na hora de fazer as associações com as histórias bíblicas. A razão demonstrava que a multiplicidade das fábulas faria com que, em algum momento, alguma semelhança com as histórias sagradas apareceria. Mas isso era pura coincidência e não fruto da intenção dos escritores antigos[517]. Feijoo defendia que as fábulas eram, em sua maioria, histórias que "escondiam sob um véu verdades políticas, morais e teológicas". Ao invés de buscar paralelos imaginários entre as histórias dos pagãos e as histórias dos hebreus, era mais produtivo analisar a forma obscura e prazerosa que os antigos tinham de ensinar[518].

O sucesso que os discursos de Feijoo tiveram gerou reações. Em 1740, o sacerdote e cronista, Francisco Manuel Huerta y Vega (1697-1752), fez uma alocução na Real Academia Espanhola de História em resposta a Feijoo. Huerta y Vega estava no centro de uma polêmica que envolvia a publicação da sua mais recente obra a *Espanha Primitiva* (1738). Nela, o cronista estabelecia a legitimidade da linhagem da família real apoiando-

---

[516] "Lo primero, que hace fuerza contra aquella máxima, es la grande oposición, que hay en orden à las aplicaciones, entre los mismos Autores que la apadrinan; pues en una misma fabula unos piensan hallar una historia Sagrada, y otros otra mui distinta". FEIJOO, Benito Jeronimo. **Teatro crítico universal, t. V**. Madrid: Viuda de Francisco del Hierro, 1733. p. 161-162.

[517] "Confieso, que en una ù otra fabula se encuentra una feliz, y oportuna aplicación à alguna historia verdadera; más esto en ninguna manera prueba, que la historia diese ocasión à la fábula. El acaso, por sí solo, es capaz de producir estas coincidencias. Porque à un hombre le suceda hoy algo de lo que soñó ayer, ningún cuerdo inferirá conexión alguna entre el sueño, y el suceso. Entre tantas imagines como forma en sueños la fantasía, casi es imposible, que parte de ellas no coincida con algunas realidades. Lo misino decimos de las ficciones voluntarias. Entre tantos desvaríos, y errores de los Gentiles seria insigne maravilla, que en uno, ù en otro de ellos no brillase alguna viva analogía con una, u otra de las verdades reveladas". FEIJOO, Benito Jerónimo. **Teatro crítico universal, t. V**. Madrid: Viuda de Francisco del Hierro, 1733. p. 175-176.

[518] "Quiero decir, que los que tejieron aquellas narraciones no tuvieron otro intento, que representar obscuramente debajo del velo de las fabulas, ò algunos misterios Teológicos, ò máximas Philosoficas, ò Políticas, ò Morales; y después la ignorancia de el Vulgo, entendiéndolas à la letra, vino à formar de ellas una Teología, o Religión ridícula, en que jamás pensaron sus Autores". FEIJOO, Benito Jerónimo. **Teatro crítico universal, t. V**. Madrid: Viuda de Francisco del Hierro, 1733. p. 178-179.

se em uma falsa crônica do século XVII[519]. Ele contou com a proteção das Academias espanholas e da própria monarquia, apesar das críticas recebidas por nomes como Gregorio Mayáns y Siscar. Huerta y Vega, em seu discurso sobre a relação entre a fábula e a história, defende a tese evemerista, segundo a qual todas as fábulas têm sua origem na história. Para ele, bastavam apenas algumas regras para extrair "a verdade histórica dos adornos"[520]. Depois de enumerar as referidas regras, Huerta y Vega se insere na discussão mais ampla que agitava a Europa, mencionando diversos espaços onde a questão da fábula aparecia, em especial a *Académie des Inscriptions*, cujas discussões analisamos acima[521].

Um ataque ainda mais virulento contra as teses de Feijoo veio do frade capuchinho Luis de Flandes (1680-1746). Em sua obra *El antiguo academico, contra el moderno sceptico* (1744), o capuchinho combate vários discursos do *Teatro crítico*, inclusive o *Divorcio de la historia y de la fabula*. Para Luis de Flandes, não havia dúvidas: as fábulas pagãs se inspiravam nas histórias bíblicas como defendia Pierre Daniel Huet e tantas outras autoridades. Para prova-lo, ele começa por distinguir o "mesmo" do "semelhante". Aquilo que se assemelha tem forçosamente diferenças entre si, do contrário deixa de ser "semelhante" e passa a ser "igual". Então, é óbvio que as fábulas dos pagãos são distintas em muitos pontos das histórias bíblicas, nem por isso elas deixam de guardar semelhanças. Para apoiar seu argumento, Luis de Flandes lança mão das figurações do Cristo no Antigo Testamento. O rei Salomão, por exemplo, era considerado uma figuração de Jesus, mesmo sendo ele polígamo e tão diferente em outros aspectos do messias cristão. A sabedoria e a majestade de Salomão eram os índices da semelhança entre ambos os personagens[522]. Evidentemente, nem todas as fábulas dos filósofos e

---

[519] SANTOS PUERTO, José. "La censura de la España Primitiva; una aclaración historiográfica". **Hispania**, [S. l.], v. 59, n. 202, p. 547-564, 1999.

[520] "Lo primero se debe notar, que los hechos que las fábulas refieren regularmente son ciertos y verdaderos, y solo son falsos los adornos y circunstancias con que se halla vestido el suceso : así como es cierto que Aquíles se vistió unas armas muy fuertes, y falso que se las fabricase Vulcano, y así otras semejantes". HUERTA Y VEGA, Francisco Manuel. "Dissertacion sobre si la Mythologia es parte de la Historia, y como deba entrar en ella". In: **Fastos de la Real Academia Española de la Historia. Año II**. Madrid: Antonio Sanz, 1740. p. 173.

[521] "Pero no consigue poco el que descubre algunas luces de los tiempos tan obscuros, y confundidos con la ficción, con que se abre la senda à los sucesivos, en que la verdad se ha conservado menos ofuscada. [...] De algunos haré un breve catálogo, especialmente de aquellos que la han emprendido con obras enteras, ò dilatados. [...] Pellicer en varias obras, especialmente en el Aparato à la Monarchia de las Españas; y, sobre todo, la Real Academia Francesa de las Ciencias, en muchas Disertaciones de sus Individuos, cuya autoridad, y superior, como critico dictamen, debe prevalecer en el juicio mas severo". HUERTA Y VEGA, Francisco Manuel. "Dissertacion sobre si la Mythologia es parte de la Historia, y como deba entrar en ella". In: **Fastos de la Real Academia Española de la Historia. Año II**. Madrid: Antonio Sanz, 1740. 194-195.

[522] "Las faltas de similitud, que con tanta fatiga apura el P. M. entre las Fabulas, y la Historia, para descaminarlas de lo Sagrado fue inutil trabajo ; porque todos saben, que el radicado, y la raiz, lo fundado, y el fundamento, la figura, y lo figurado, tienen diversos respectos. Si los semejantes en nada se distinguen, no tendràn semejanza ; porque seràn una misma cosa. Si hablando la Escritura de Salomón, le confessamos

poetas gentios lidavam com a "verdade real". Afinal, os escritores costumam "amplificar o que dizem com circunstâncias que servem para adornar" a narrativa, assim árvores ou animais que falam não podem ser considerados "verdade real". De todo modo, elas transmitem uma "verdade de significação". E os adornos serviam para dar "eficácia" à mensagem e "deleite" ao leitor[523]. Nesse sentido, as fábulas são "solenes ficções", cujos traços mais positivos podem ser encontrados nas Escrituras.

Uma pergunta se impõe para o capuchinho: pode um cristão usar as fábulas pagãs em seus escritos ou em sua pregação? A sua resposta é sim. Visto que tudo o que existe de bom nas fábulas foi inspirado por Deus, um cristão pode, sem problema, utilizá-las. Entretanto, se existe uma "derivação certa" das fábulas dos pagãos nas Escrituras, o sentido dessas fábulas é um "sentido acomodatício provável". Em outras palavras, o significado que cada escritor ou pregador vai dar à fabula pode variar[524] sem que isso altere o fato de que todas têm sua origem na bíblia.

A partir de todos esses elementos, e para o propósito que nos interessa, podemos afirmar que Peramás usa a "fábula" da república de Platão como um "adorno", que torna seu argumento eficaz e prazeroso. O uso que Peramás faz de Platão pode, então, ser considerado como o uso de um texto poético para tornar a sua obra agradável. Mas para quem?

---

ser Figura de Christo Señor Nuestro, (como la Santa Iglesia lo confiessa), cierto es, que en muchas cosas se distingue del Senor, y que no fuè Figura de Jesus en inumerables vellaquerias que aquel Rey cometiò. No necessita la figura de quadrar en todo con lo figurado ; sì solo en lo que fuere figura, aunque se halle en lo demàs con mil disparidades". LUIS DE FLANDES. "Discurso VII. Desengaño IX. Del divorcio de la história , y de la fábula". In: _____. **El antiguo academico, contra el moderno sceptico. Tomo II.** Madrid: Imprenta del Reyno, 1744. p. 147-148.

[523] "En las Fabulas de los Gentiles, la licencia Poetica tiene mucho de disposicion para la eficacia, mucho de ficcion elegante para el deleyte, sin que por esso en todo caso, pierdan de vista alguna verdad de la Historia. Assi lo hizo Homero escriviendo en Fábulas los verdaderos errores de Úlisses : La mezcla de lo verdadero , y falso los hizo mas verisimiles. No necessita de mas impugnacion lo que trae el P. Feijoo por respuesta al Ilustrissimo Preceptor del Serenissimo Señor Delphin de Francia, Padre de nuestro Catholico Monarca Phelipe V". LUIS DE FLANDES. "Discurso VII. Desengaño IX. Del divorcio de la história , y de la fábula". In: _____. **El antiguo academico, contra el moderno sceptico. Tomo II.** Madrid: Imprenta del Reyno, 1744. p. 148.

[524] "Pongo exemplo : Derivarse del Diluvio Universal la Fabula de Deucalion, y Pyrrha, que instruidos del Oraculo, convirtieron respectivamente las piedras en hombres, y mugeres, como lo entendiò San Justino Martyr, afirmando, que la sacaron de la Historia de Noè : su muger, y sus hijos que enseñados de Dios hicieron razonables à los descendientes suyos, es un sentido acomodaticio probable, à que puede resistir el.P. M. y qualquiera Escriturario, con otras alusiones, sin oponerse à la Historia Sagrada. Assi eligen los Predicadores el sentido de un texto, acomodandole probablemente a una virtud, y à un sugeto, que en otra ocasión acomodan à otro, sin oponerse al legitimo intentado del Espiritu Santo. Assi se elige". LUIS DE FLANDES. "Discurso VII. Desengaño IX. Del divorcio de la história , y de la fábula". In: _____. **El antiguo academico, contra el moderno sceptico. Tomo II.** Madrid: Imprenta del Reyno, 1744. p. 154.

4.3. Contra os filósofos

4.3.1. Contra os "filósofos modernos"

Mas do que "para quem" a questão que se coloca é "contra quem" Peramás escreveu sua obra. Podemos dizer que o missionário espanhol visa dois grupos: os críticos da colonização espanhola e os inimigos da religião.

O primeiro grupo é representado principalmente pelos escritores que participaram da Disputa do Novo Mundo, uma controvérsia sobre a inferioridade das Américas em relação ao Velho Mundo[525]. A tese da imaturidade do continente americano é desenvolvida pela primeira vez nos escritos de Buffon (1707-1788), especialmente na sua magistral *Histoire naturelle* (1749-1789). Para o naturalista francês, os animais americanos não apenas eram diferentes dos seus congêneres europeus, eles eram também inferiores. Mas qual era a causa possível dessa inferioridade? Sem dúvida, a natureza americana deveria impedir o desenvolvimento das espécies. É conhecida a passagem em que Buffon enuncia sua hipótese:

> Il y a donc dans la combinaison des éléments & des autres causes physiques, quelque chose de contraire à l'agrandissement de la Nature vivante dans ce nouveau monde ; il y a des obstacles au développement & peut-être à la formation des grands germes; ceux mêmes qui, par les douces influences d'un autre climat, ont reçu leur forme plénière & leur extension toute entière, se resserrent, se rapetissent sous ce ciel avare & dans cette terre vide, où l'homme en petit nombre étoit épars, errant ; ou loin d'user en maître de ce territoire comme de son domaine, il n'avoit nul empire ; où ne s'étant jamais soumis ni les animaux ni les éléments, n'ayant ni dompté les mers, ni dirigé les fleuves, ni travaillé la terre, il n'étoit en lui-même qu'un animal du premier rang, & n'existoit pour la Nature que comme un être sans conséquence, une espèce d'automate impuissant, incapable de la réformer ou de la seconder ; elle l'avoit traité moins en mère qu'en marâtre en lui refusant le sentiment d'amour & le désir vif de se multiplier[526].

Essa hipótese da inferioridade dos animais americanos, evidentemente se estende ao homem, como pode ser visto no trecho destacado. Os selvagens são vistos como como débeis, não mais do que "autômatos", incapazes de dominar o ambiente ao seu redor. Alguns anos depois, no início da década de 1770, Guillaume-Thomas Raynal (1713-

[525] GERBI, Antonello. **La disputa del Nuevo Mundo**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1960.
[526] BUFFON. **Histoire naturelle générale et particulière. Tome IX**. Paris : Imprimerie royale, 1761. p. 103.

1796) e seus colaboradores, entre os quais Diderot e d'Holbach, vão dar sequência às considerações de Buffon sobre a inferioridade americana. Na *Histoire des deux Indes* (1770), as Américas aparecem como um mundo jovem que ainda não alcançou a maturidade observada na Europa ou mesmo na Ásia:

> Mais un hémisphère en friche & dépeuplé ne peut annoncer qu'un monde récent, lorsque la mer voisine de ses côtes serpente encore sourdement dans ses veines. Des soleils moins ardents, des pluies plus abondantes, des neiges plus profondes, des vapeurs plus épaisses & plus stagnantes, y décèlent ou les ruines & le tombeau de la nature, ou le berceau de son enfance. [...] Combien la nature paroît avoir négligé le nouveau monde ? Les hommes y sont moins forts, moins courageux [...] ; Les femmes plus faibles encore, y sont maltraitées par la nature & par les hommes[527].

Todavia, a tese da inferioridade americana encontrará seu maior defensor na figura de Cornelius de Pauw (1739-1799). Mais do que a defender, de Pauw leva essa tese além. Em suas *Recherches philosophiques sur les Amériquains* (1768), a "inferioridade" torna-se "degeneração". A natureza, os animais e os homens das Américas estão corrompidos (os cachorros não sabem latir, os camelos são impotentes, os insetos proliferam etc). De Pauw atribui essa degeneração a "catástrofes físicas" que teriam acometido o continente não havia muito tempo:

> Tout cela posé, il sera plus facile d'expliquer les causes de la différence qu'on a déjà remarquée entre notre Hémisphère & celui de l'Amérique, qui avoit probablement éprouvé des catastrophes physiques, d'épouvantables tremblements de terre, & des inondations considérables beaucoup plus tard que notre horizon. [...] Le nombre presqu'infini de lacs & de marécages dont les Indes occidentales sont couvertes n'avoit pas été formé uniquement par les eaux Auviatiles extravasées, ni par les brouillards attirés par les montagnes & les forêts : ces lacs paroissoient être des dépôts d'eaux qui n'avoient pu encore s'écouler des endroits jadis noyés par une secousse violente imprimée à toute la machine du globe terraquée : les nombreux volcans de Cordelières & des rochers du Mexique, les tremblements qui ne cessent jamais dans l'une ou dans l'autre branche des Andes prouvent que la terre n'y est pas encore en repos de nos jours[528].

A inferioridade americana, ou melhor, sua degeneração torna ainda mais atroz a conquista violenta perpetrada pelos espanhóis. De acordo com De Pauw, os

---

[527] **HISTOIRE philosophique et politique des Etablissemens & du Commerce des Européens dans les deux Indes**. Tome Sixième. Amsterdam : [s.n.], 1772. p. 195-196.
[528] DE PAUW, Cornelius. **Recherches philosophiques sur les Américains**. **Tome Premier**. Londres: [s.n.], 1771. p. 121.

conquistadores eram homens "cruéis" que conquistaram "em um instante" os impérios asteca e inca[529]. No artigo *Amérique*, publicado no primeiro tomo do *Supplément à l'Encyclopédie* (1776), De Pauw acusa ainda os *conquistadores* de serem "ladrões" comandados por homens de "baixo nascimento" dignos dos "piores suplícios". Eles teriam cometido "milhares de crueldades" entre os povos americanos:

> La vérité est que les Espagnols ont fait déchirer plusieurs sauvages par de grands lévriers & par une espèce de chiens dogues, apportée en Europe du temps des Alains : ils ont encore fait périr un grand nombre de ces malheureux dans les mines & les pêcheries à perles, & sous le poids des bagages, qu'on ne pouvoit transporter que sur les épaules des hommes, parce que sur toute la côte Orientale du nouveau continent on ne trouva aucune bête de somme ni de trait, & ce ne fut qu'au Pérou qu'on vit les glamas. Enfin ils ont exercé mille genres de cruauté sur des caciques & des chefs de horde qu'ils soupçonnoient d'avoir caché de l'or & de l'argent : il n'y avoit aucune discipline dans leurs petites troupes, composées de voleurs, & commandées par des hommes dignes du dernier supplice, & élevés pour la plupart dans la dernière bassesse[530].

E ao falar dos "índios das missões", De Pauw não era menos crítico. Para ele, os missionários fizeram "escravos fanáticos" e não "homens"[531]. Raynal e seus colaboradores tinham opinião semelhante quanto à "crueldade" da colonização espanhola. Para eles, o estabelecimento forçado do cristianismo entre os índios, fez mais pessoas se afastarem do catolicismo do que gerar conversões[532].

Peramás se levantou contra esses ataques tanto às Américas quanto à colonização espanhola. Os seus interlocutores são, principalmente, De Pauw e Raynal. O missionário não se estende muito sobre à natureza do Novo Mundo. Outros correligionários jesuítas o fizeram[533]. Mas ele não deixa de atacar de Pauw nesse assunto até mesmo com uma pitada de humor:

> Que si el filósofo Pauw, en sus disquisiciones sobre América, hubiese filosofado conforme al ejemplo y norma de Platón, no hubiese desbarrado tanto, ni hubiese escrito cosas tan apartadas de la verdad sobre el Nuevo Mundo, sobre sus habitantes y sobre

---

[529] DE PAUW, Cornelius. **Recherches philosophiques sur les Américains**. **Tome Second**. Londres: [s.n.], 1771. p. 162.
[530] DE PAUW, Cornelius. Amérique. In : **SUPPLEMENT à l'Encyclopédie. Tome Premier**. Amsterdam : M. M. Rey, 1776. p. 352.
[531] DE PAUW, Cornelius. Amérique. In : **SUPPLEMENT à l'Encyclopédie. Tome Premier**. Amsterdam : M. M. Rey, 1776. p. 354.
[532] **HISTOIRE philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes**. Tome Septième. La Haye : [s.n.], 1774. p. 149.
[533] Cf. MOLINA, Giovanni Ignazio. **Saggio sulla storia naturale del Chili**. Bologna: Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1782.

> los animales, como cuando aseguró que los perros ahí no ladran, porque esa tierra tan perezosa, inútil y ociosa (como quiere él) a eso los llevó; **y yo digo, sin embargo, que una vez por poco me quedé sordo por causa del ladrido de esos perros de América**[534].

Evidentemente, a violência da conquista é atenuada por Peramás. Nesse sentido, a opção é sempre tratar a autoridade espanhola de forma paternal. O rei Felipe V, por exemplo, tinha "carinho especial" pelos Guarani a tal ponto que ele estava disposto a condecorar os caciques com a Ordem de Santiago[535]. E a condecoração só não se realizou porque o rei foi informado que os índios não estavam acostumados com essas honrarias. Sabe-se que a violência da Inquisição durante muito tempo foi uma das causas que fomentaram a *Leyenda Negra*[536] e as críticas contra a atuação dos espanhóis no Novo Mundo. Acusava-se a igreja espanhola de ter imposto a fé católica aos milhares de indígenas que habitavam às Américas. Peramás se revolta contra essa acusação feita entre outros por Cornelius de Pauw:

> El filósofo Pauw en sus Disquisiciones americanas entre otras causas de la disminución de la población indígena en el Nuevo Mundo aduce esta tan peregrina: que los indios fueron quemados por los inquisidores dominicos. ¡Maldad enorme! ¡Crimen inaudito! ¡Oh Pauw! ¡Oh, bendito Pauw! Me quedo perplejo y no sé si tenerte más lástima a ti o a los indios de quienes te compadeces con una compasión digna de mejor causa. Te tengo más lástima a ti y me da asco que hayas mentido con tanta desfachatez, a no ser que te hayas equivocado tan torpemente, a fuer de ignorante, por el solo deseo de calumniar, como tienes de costumbre. ¡Quemados los Indios por los dominicos![537]

---

[534] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 116-117.
[535] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 119.
[536] « Les griefs constitutifs de cette légende noire sont donc les suivants : Par intérêt mercantile, l'Espagne a colonisé brutalement l'Amérique. Elle a exproprié les Indiens. Non contente de leur voler leur terre, elle les a exterminés, pratiquant ce que nous appelons un génocide. Les conquérants espagnols ont aussi détruit une culture brillante. L'Église est responsable de cette destruction de la civilisation préhispanique. Servant d'alibi à la colonisation, elle a imposé, par la violence, grâce à la redoutable Inquisition, la foi catholique à des populations arrachées à leurs croyances et à leurs cultes ancestraux. Cette entreprise d'asservissement a été menée conjointement par l'armée des conquistadores et l'appareil non moins répressif de l'Église. Au bout du compte un peuple est décimé par la guerre, réduit à l'esclavage par ses vainqueurs, dépouillé de sa culture et de sa religion, par les prêtres ». BENOIT, Jean-Louis. "L'évangélisation des Indiens d'Amérique". **Amerika**, n. 8, 2013. Disponível em http://journals.openedition.org/amerika/3988. Acesso em 12 dec. 2021.
[537] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 53.

O missionário explica que, em primeiro lugar, os frades dominicanos nunca atuaram como inquisidores no império espanhol, em segundo, a Inquisição não lidava com os índios, que dependiam unicamente dos bispos. Para Peramás essa era uma demonstração clara de que não era possível confiar em "filósofos ímpios" como de Pauw[538]. Assim, sobre a acusação de que os jesuítas teriam "escravos fanáticos", feita pelo mesmo filósofo, Peramás não usa mais que um argumento para rebatê-la:

> El fruto, pues, de la observancia de las leyes públicas y de las instituciones privadas fue éste: que los Guaraníes, desde que allí echó raíces la religión cristiana, nunca la abandonaron, ni ninguno de los treinta pueblos se conjuró contra otro; sino que todos los neófitos se amaron siempre entre sí como hermanos y fomentaron los servicios mutuos. Porque si aquel imperio – como quieren los detractores de ese régimen – hubiese sido tiránico, ¿con qué razón se hubiesen mantenido tranquilos, por ciento cincuenta años – y todavía más –, aquellos "miserables esclavos" – como los llama Pauw –, sin que hubieran asesinado a ninguno de los curas o lo hubieran echado de sus dominios después de haberlo molido a palos? Pero nada de eso sucedió [...][539].

O missionário espanhol descarta de Pauw como alguém que não era digno de confiança porque não tinha conhecimento suficiente do contexto americano. Mas, se Peramás ataca ferozmente de Pauw em diversas ocasiões, em relação a Raynal as coisas são um pouco mais complexas. Ele dedica uma longa digressão, intitulada "Opinião do filósofo Raynal sobre a organização dos Guarani"[540], para comentar os elogios que a *Histoire des deux Indes* fazia às reduções. Na verdade, trata-se de uma discussão sobre o caráter "teocrático" do governo dos jesuítas.

Para o autor da *Histoire des deux Indes*, os jesuítas estabeleceram um governo teocrático no Paraguai. E a eficiência desse regime repousava sobre a culpabilização dos seus membros. A insistência no pecado, no castigo divino e, consequentemente, na confissão "conduzia o culpado para os pés do juiz"[541]. O réu, ao invés de fugir, "pedia

---

[538] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 54.
[539] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 162.
[540] "Quid de Guaranica disciplina senserit Philosophus Raynal". PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1793. p. 122.
[541] **HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Troisième**. Amsterdam : [s.n.], 1772. p. 250.

sua pena de joelhos"[542]. Assim, no Paraguai dos jesuítas, a religião garantia o controle da população:

> Les peuples du Paraguay n'ont point de lois civiles, parce qu'ils ne connoissent point de propriété : ils n'ont point de lois criminelles, parce que chacun s'accuse & se punit volontairement : toutes leurs lois sont des préceptes de religion[543].

Para Raynal e seus colaboradores, esse tipo de regime, teocrático, seria o melhor se fosse possível contar sempre com "homens virtuosos e princípios razoáveis"[544]. E ainda se a religião valorizasse às "obras de caridade e os remorsos bem fundados" ao invés de "cerimônias beatas e escrúpulos infantis"[545].

Peramás é reticente em relação a Raynal, que ele qualifica como um "homem livre e audacioso demais"[546] ou ainda um "filósofo moderno de invenções pestilentas"[547]. Mas o missionário espanhol aceita o caráter teocrático das reduções evocado na *Histoire des deux Indes*. Se o regime dos Guarani era digno de elogio isso se devia ao fato de que ele não havia "brotado de um impulso racional ou de axiomas filosóficos". Ele era fruto das "leis cristãs e das Escrituras sagradas"[548]. Apenas a religião poderia dar fundamentos sólidos para a sociedade e permitir a felicidade pública:

> Esta es una explicación, oh Raynal, de lo que es una verdadera teocracia. Esta es la única que a una república la hace justa, y tranquila y feliz; no fue necesaria otra ley ni doctrina para que los pregoneros de la filosofía divina hicieran pasar a aquellos pueblos de Guaraníes de la barbarie a la civilización, de una vida licenciosa a costumbres recatadas; de la desidia estéril al trabajo y cuidado del campo; de una comida silvestre y propia de fieras a manjares más humanos; del furor de la guerra al sosiego de la paz; de un vagar sin rumbo a un vivir estable; de una unión incierta a un matrimonio firme; de hábitos rudos a artes útiles; de un desconocimiento de todo a la sabiduría celestial; de la sujeción

---

[542] **HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Troisième**. Amsterdam : [s.n.], 1772. p. 250.
[543] **HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Troisième**. Amsterdam : [s.n.], 1772. p. 250-251.
[544] **HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Troisième**. Amsterdam : [s.n.], 1772. p. 251.
[545] **HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Troisième**. Amsterdam : [s.n.], 1772. p. 251.
[546] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 171.
[547] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 175.
[548] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 172.

> a satanás a la libertad de Cristo con obligaciones suaves y con el auxilio continuo del divino poder[549].

Dessa forma, Peramás contava neutralizar os "filósofos modernos" que desqualificavam as Américas e, especialmente, a atuação dos jesuítas. Além desses, ele identificava ainda outro grupo de adversários os "filósofos epicuristas".

4.3.2. Contra os "filósofos epicuristas"

A filosofia de Epicuro foi retomada, na Europa, a partir do século XV. Quer a tradição que a descoberta do manuscrito da obra de Lucrécio, *De Natura Rerum*, feita por Poggio Bracciolini em 1417, tenha sido o ponto de partida da renovação do interesse no epicurismo. No entanto o impacto dessa descoberta é incerto, tendo em vista as reticências do próprio Bracciolini e do seu círculo em relação às ideias contidas no manuscrito[550]. Maior relevância tiveram a tradução em latim da obra de Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos ilustres*, feita por Ambrogio Traversari, e a publicação do *De Voluptate*, de Lorenzo Valla, ambos nos anos 1430[551]. Em todo caso, no final do século XV, as duas principais fontes para conhecimento da filosofia de Epicuro (Lucrécio e Diógenes Laércio) já tinham sido traduzidas para o latim e publicadas. Na França, o epicurismo será amplamente divulgado, no século XVI, pelos *Ensaios* de Montaigne[552] e defendido nas obras de Gassendi e La Fontaine, no século XVII[553].

No artigo "*Epicureisme*", da *Encyclopedie*, Diderot declarava:

> **Jamais philosophie ne fut moins entendue & plus calomniée que celle d'Epicure**. On accusa ce philosophe d'athéisme, quoiqu'il admît l'existence des dieux, qu'il fréquentât les temples, & qu'il n'eût aucune répugnance à se prosterner aux piés des autels. On le regarda comme l'apologiste de la débauche, lui dont la vie étoit une pratique continuelle de toutes les vertus, & surtout de la tempérance. Le préjugé fut si général, qu'il faut avoüer, à la honte des Stoïciens qui mirent tout en œuvre pour le répandre, que **les Epicuriens ont été de très-honnêtes gens qui ont eu la plus mauvaise réputation**[554].

---

[549] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 178.
[550] JONES, Howard. **The Epicurean Tradition**. London: Routledge, 2001.
[551] JONES, Howard. **The Epicurean Tradition**. London: Routledge, 2001.
[552] Evidentemente, não se trata aqui de rotular Montaigne como "epicurista". Mas é inegável o uso que ele faz de lugares-comuns do epicurismo, especialmente extraídos de Lucrécio. Cf. STAROBINSKI, Jean. **Montaigne en mouvement**. Paris: Gallimard, 1982.
[553] Cf. DARMON, Jean-Charles. **Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Etudes sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond**. Paris: PUF, 1998.
[554] DIDEROT, Denis. Epicureisme ou epicurisme. In: **Encyclopédie: ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**. Paris: Briasson, David, Le Breton et Durand, 1750. v. 5, p. 779.

Se o epicurismo esteve presente na Europa desde, pelo menos, 1417, no século XVIII ele ganhará destaque. Essa filosofia que Diderot justificava em seu verbete, será vista por nomes como Voltaire, Hume, La Mettrie e tantos outros como uma doutrina sofisticada e apta a ser utilizada na guerra contra a superstição[555]. O "epicurismo iluminista"[556] é marcado, antes de tudo, pela ênfase sobre o mecanicismo. Nesse universo povoado por átomos, não há lugar para uma pretensa especificidade da vida sobre o resto das coisas. Tudo o que acontece no mundo é de ordem mecânica[557]. Assim, o epicurismo vai se tornar, na pluma dos escritores do século XVIII, uma arma contra toda sorte de idealismo. As "superstições" veiculadas pela religião se enfraquecem diante da materialidade do mundo. Se a alma é material, composta por átomos como tudo mais, ela não será imortal. Ora a mortalidade da alma anula o temor da punição eterna que, consequentemente, coloca em xeque a própria religião.

Outro traço característico do epicurismo iluminista é o hedonismo. Longe da caricatura feita pelos seus adversários, o hedonismo epicurista elege a busca dos "prazeres necessários" como o motor de toda ação. A satisfação desses prazeres e a ausência de dores configurariam a ataraxia, a tranquilidade da alma, objetivo final da filosofia de Epicuro. Se, no epicurismo antigo, a ataraxia é uma busca pessoal implicando, inclusive, certo apolitismo, no epicurismo iluminista é o oposto que se afirma. Ao invés de se isolar, o filósofo é chamado a contribuir para o aperfeiçoamento da sociedade. O seu papel é encontrar meios de satisfazer os apetites naturais da sociedade para alcançar a felicidade coletiva[558].

Os adversários dos iluministas tentaram, desde o início do século XVIII, associar as ideias dos *philosophes* ao epicurismo. A acusação mais recorrente era que a filosofia do Jardim levava ao ateísmo. O primeiro ataque frontal foi dado nos anos 1740 com a tradução e publicação do *L'anti-Lucrece*, do cardeal de Polignac[559]. Jean-Pierre de Bougainville, irmão do famoso explorador, escreve no prefácio dessa obra : « La chute

---

[555] LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi S. **Epicurus in the Enlightenment**. Oxford: Voltaire Foundation, 2009. p. 1.
[556] MOREAU Pierre-François, DENEYS-TUNNEY, Anne. (Dir.). L'épicurisme des Lumières. **Dix-huitième Siècle**, n°35, 2003.
[557] MOREAU Pierre-François ; DENEYS-TUNNEY Anne. « Nouveaux visages de l'épicurisme ». **Dix-huitième Siècle**, n°35, 2003. p. 7-16.
[558] FORCE, Pierre. "Helvétius as an Epicurean political theorist". In: LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi S. **Epicurus in the Enlightenment**. Oxford: Voltaire Foundation, 2009.
[559] ALBERTAN-COPPOLA Sylviane. « L'anti-épicurisme ». **Dix-huitième Siècle**, Paris, n°35, 2003. p. 309-318.

du système épicurien doit entraîner celle de tous les systèmes enfantés par l'athéisme, ou qui tendent à l'établir »[560]. Percebe-se claramente a associação entre epicurismo e ateísmo e a vontade de solapar as bases da filosofia de Epicuro para prevenir qualquer recuperação posterior.

Alguns anos mais tarde, será a vez do apologista Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) atacar. Se os epicuristas colocavam em questão a necessidade da religião, seu *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, se esforça para demonstrar a utilidade da religião para a sociedade. Em sua demonstração, nenhuma surpresa, o maior rival são os filósofos epicuristas tanto antigos quanto novos. Ele associa os materialistas, os ateus e, em alguns momentos, até mesmo os deístas ao epicurismo.

Os adversários da religião defendiam que ela não era natural, isto é, que nos seus princípios, a humanidade vivia certa forma de ateísmo. Assim como as crianças não nascem com a ideia de Deus, a humanidade, na sua infância, também ignorava esse conceito. São conhecidas as declarações do barão d'Holbach a esse respeito, como por exemplo em seu *Le bon sens*, de 1772:

> Tous les enfants sont des athées ; ils n'ont aucune idée de Dieu : sont-ils donc criminels à cause de cette ignorance ? […] La Religion passe des pères aux enfants ; comme les biens de famille avec leurs charges. Très peu de gens dans le monde auroient un Dieu, si l'on n'eût pas pris le soin de le leur donner. Chacun reçoit de ses parents & de ses instituteurs, le Dieu qu'ils ont eux-mêmes reçu des leurs ; mais suivant son tempérament propre, chacun l'arrange, le modifie, le peint à sa manière[561].

Para provar o contrário, que a irreligião é uma corrupção do estado de natureza, o abade Bergier defende a progressão da revelação divina. Ou seja, Deus foi se apresentando, nas diversas etapas da história, de forma condizente à capacidade humana[562]. O mesmo acontece com as crianças que vão conhecendo e experimentando as "verdades divinas" no decorrer do seu desenvolvimento. Mas uma coisa era certa a religião sempre esteve e estará presente. Nos tempos mais remotos, quando a sociedade se resumia aos clãs familiares, havia o que Bergier chamou de "religião doméstica". Esta continha poucos dogmas, um culto simples e uma moral prática. Nesse primeiro estágio

---

[560] CARDINAL DE POLIGNAC. **L'Anti-Lucrèce, poëme sur la religion naturelle**. Paris : Hippolyte-Louis Guerin et Jacques Guerin, 1749. p. XXIII.
[561] **LE BON SENS ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles**. Londres: *[s.n]*, 1772.
[562] « Comme un père tendre, il [Dieu] a égard au degré de capacité de son élevé ». BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 1.

da humanidade, a "religião doméstica" era um laço essencial que reunia os homens que, sem ela, se dispersariam facilmente:

> La tradition domestique, les pratiques du culte journalier, la marche régulière de l'Univers, & la voix de la conscience, se réunissoient pour apprendre aux hommes à n'adorer qu'un seul Dieu. Ce premier lien de société, ajouté à ceux du sang, étoit assez puissant pour unir les diverses branches d'une même famille, & pour former insensiblement des associations plus étendues[563].

A religião doméstica perdeu força por causa da "indisciplina dos pais e da indolência dos filhos"[564]. Ao culto do Criador, substituiu-se o culto da criatura. Logo havia tantas religiões no mundo quanto povoados. As diferentes religiões criaram um estado de guerra constante que atrasou, segundo Bergier, "o progresso da civilização". Para remediar essa situação e fazer avançar a sociedade, a Providência estabeleceu entre um dos povos do mundo, os hebreus, uma "religião nacional". Os dogmas eram o mesmo da religião primitiva, resumidos no decálogo prescrito por Moisés. Mas, diferente da "religião doméstica", a "religião nacional" era mais "pomposa". Ela continha ritos complexos, que precisavam do acompanhamento de um sacerdote. Ela previa um espaço específico de culto. E a moral foi mais detalhada. Tudo isso objetivava remediar o mal que o abandono da religião primitiva tinha causado à humanidade, dizia Bergier:

> Dieu donna aux Hébreux une religion nationale incorporée aux loix & à la constitution de leur république, ou plutôt destinée à la fonder. Relative au climat, au génie de cette nation, aux dangers dont elle étoit environnée, elle étoit faite, non pour un peuple déjà policé, mais qui alloit le devenir. C'est donc relativement à l'intérêt politique, à l'utilité nationale qu'il faut l'envisager pour en voir sa sagesse, & pour estimer le temps de sa durée[565].

O leitor que acompanha atentamente a argumentação de Bergier, vai sendo convencido da importância e utilidade da religião. Sem ela, os homens estariam dispersos ou em estado de guerra constante. A busca pelo prazer e pela diminuição dos sofrimentos, preconizada pelos epicuristas, não seria suficiente para manter os homens unidos em sociedade. Mas a progressão não termina aí. O propósito divino é novamente reunir os

---

[563] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 2-3.

[564] « La négligence des pères, l'indocilité des enfants, la jalousie, l'intérêt, la crainte, passions inquiètes & ombrageuses, firent interrompre peu à peu les pratiques du culte commun, & oublier la tradition domestique ». BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 4.

[565] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 5-6.

homens sob a única e verdadeira religião. Foi por isso que Jesus Cristo teria vindo ao mundo para pregar a "religião universal":

> Les signes de la mission du Sauveur n'ont point été des prodiges de terreur, mais des traits de bonté : les mœurs étoient plus douces, mais plus voluptueuses ; il falloit une morale austère pour les corriger. Une Philosophie curieuse & téméraire n'avoit laissé subsister aucune vérité ; il falloit des mystères pour la confondre & pour réprimer ses attentats. Les usages de la vie civile avoient acquis plus de décence & de dignité ; il falloit un culte noble & majestueux. Les connaissances circuloient d'une Nation à une autre ; la tradition universelle, ou la Catholicité, étoit donc la base sur laquelle l'enseignement devoit être fondé. Telle est en effet la constitution du Christianisme[566].

Nessa história harmônica inventada pelo abade Bergier, não há espaço para a irreligião. Para ele, a religião sempre esteve presente entre os homens amparando o progresso da sociedade. No entanto, os germens do ateísmo aparecem aqui e acolá, primeiro na Grécia, depois em Roma e até entre os judeus[567]. Todas as vezes que uma sociedade chega em determinado nível de riqueza e luxo, o apelo aos prazeres faz com que ela questione suas crenças. O epicurismo, essa "doença epidêmica", nas palavras de Bergier, era a semente de onde germinaria toda forma de ateísmo. E a terra fértil para essa semente era o luxo.

Sabemos que Peramás leu Bergier e, até mesmo, citou o autor no *Tredecim virorum...* . Na digressão que marca a metade do *Administratione guaranica...*, seção intitulada "*Desarrollo de las artes*", Peramás repassa o desenvolvimento dos povos do Novo Mundo. Além da crítica ao luxo, que já enunciamos anteriormente, ele segue a mesma progressão de Bergier. Os primeiros povos viviam sob uma "religião doméstica", governados por patriarcas[568], em seguida as famílias se reuniram em comunidades "para melhor atender as obrigações religiosas"[569] até, finalmente, a chegada da "sociedade civil

---

[566] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 9.

[567] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 5-6.

[568] "Sin tablas de derecho por escrito, vivían según la costumbre que recibieron de sus mayores y no por eso le faltaba a ese mismo pequeño pueblo un apreciable régimen de justicia y recta disciplina. Pues a quienes viven retirados y velan en casa por sí mismos […] a esos siempre los suele regir algún anciano, que gobierna familiarmente, sin disgusto de nadie, ni querellas, ya que todos reconocen que uno mismo es el origen y principio del linaje de todos". PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 111.

[569] "Es instinto de la naturaleza humana que los hombres se reúnan en comunidad de vida y en sociedad; como sea que cada uno de los hombres y aun las familias, actuando por separado, carecerían indudablemente de muchas cosas necesarias para utilidad del cuerpo y para desarrollo del espíritu y su formación. Puesto que el debido amor de Dios y su culto proviene de la misma fuerza de la inteligencia humana y de su íntimo modo de ser, al coincidir muchos en una misma comunidad y vida, las obligaciones

e cristã" estabelecida entre os Guarani. Ao comparar a situação dos Guarani antes da chegada do cristianismo com a situação dos povos germânicos descrita por Tácito, o padre jesuíta tira a seguinte lição:

> Muchísimo, pues, contribuyó el evangelio al bien común y a la felicidad pública, con lo cual todos los bienes naturales se desarrollan mucho mejor y con mayor estabilidad en favor de la sociedad humana. Sin embargo, los filósofos liberales (si es que son dignos del nombre de filósofos), teniendo en cuenta únicamente la belleza y el esplendor de la ley natural, que ni siquiera entienden, se conjuraron para quitar de en medio la ley cristiana y la religión divinamente inspirada. Quitadas éstas, es del todo necesario que caigan en el antiguo caos todas las provincias (ésas que en otro tiempo fueron semejantes a la Germania en toda suerte de males y miserias y ahora abundan en gran cantidad de bienes)[570].

A utilidade da religião fica evidente. Sem ela, não existe felicidade pública. Peramás se dirige diretamente contra os "filósofos liberais" que em outros momentos ele também acusa de "filósofos epicuristas". É a velha "doença epidêmica" do epicurismo que, no entender de Bergier e Peramás, voltou a se propagar.

O diálogo entre os dois religiosos, o francês e o espanhol, continua. Se o primeiro ataque contra os epicuristas foi a demonstração da utilidade da religião, o segundo se refere à nobreza da mesma. Os adversários de Bergier afirmavam que os homens primitivos, que teriam criado as primeiras religiões, eram grosseiros e ignorantes. Logo, o que eles inventaram está marcado por essa brutalidade. Sabemos o quanto a "Querela dos Antigos e dos Modernos" colocou em questão o privilégio da Antiguidade. Não se trata, aqui, de retomar esse assunto. Em todo caso, Bergier ecoa essa batalha intelectual:

> Le respect pour l'antiquité n'est point, comme le prétendent les incrédules ; un préjugé absurde & mal fondé ; l'homme a besoin d'instruction ; la docilité est la source la plus féconde de nos connaissances. Où en serions-nous, si nos aïeux n'avoient pas pensé avant nous, & si nous n'avions pas le secours de leurs réflexions, pour étendre & confirmer les nôtres ? Quand on imagine que le genre humain est subitement sorti des entrailles de la terre, a été réduit d'abord à la condition des brutes, sans idées, sans connoissances, avec une faculté de raisonner très-imparfaite, on doit supposer que ses premières notions se font ressenties de sa stupidité, que s'il s'est fait une religion, elle ne mérite pas de nous occuper. Il faut, dans cette hypothese, fermer les yeux sur une longue suite de générations, ne considérer notre

religiosas son mucho mejor atendidas gracias al ejemplo de los ciudadanos y las prescripciones de los que gobiernan". PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 113n.

[570] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 123.

> espèce que dans les siècles, où, instruite par l'expérience, exercée par les arts, façonnée par l'habitude de la société, elle a pu déployer ses talents naturels. M**ais si le premier homme est l'ouvrage de Dieu même, s'il est sorti des mains du Créateur avec les dons & les connoissances qui étoient nécessaires au rang qu'il devoit occuper dans l'Univers, les notions gravées dans son âme par la sagesse divine, méritent tous nos respects ; la tradition descendue d'une source si pure a droit de nous subjuguer**[571].

Bergier propunha inverter os fusos novamente. O ideal estava no passado, nessa tradição que tem o poder de "subjugar os modernos". E Bergier pretende apresentar "provas positivas" que demonstrem a nobreza da religião primitiva. O seu argumento é claro e se resume da seguinte forma:

> Une religion plus ancienne & plus parfaite que toutes les autres, exactement conforme aux besoins de l'homme, plus sensée que la doctrine des Philosophes de tous les siècles, supérieure à toutes les connoissances acquises par la raison, est certainement révélée & divine. Or, telle est la religion d'Adam & des Patriarches, selon le tableau que nous en tracent les Livres Saints : donc cette religion est véritablement révélée : sans la révélation, elle n'auroit jamais existé ; elle n'est point naturelle dans ce sens, que l'homme l'ait formée par les seules lumières de la nature[572].

Nesse sentido, Bergier se junta a Fleury não apenas no elogio que ambos fazem à religião primitiva, mas também na crítica contra o excesso de confiança no presente. Diferente de Bergier, no entanto, que idealizava o passado, Fleury esboçava uma teoria de "maturidade" das civilizações. Esse período de maior prosperidade de um povo pode se encontrar em qualquer parte da linha do tempo:

> Ceux qui ne savent pas l'histoire, ayant ouï dire que les hommes des siècles passez étoient plus simples que nous, supposent que le monde va toujours se raffinant, & que plus on remonte dans l'antiquité, plus on trouve les hommes grossiers & ignorants, il n'en est pourtant pas ainsi dans les pays qui ont été habitez successivement par diverses nations ; les révolutions qui y sont arrivées, y ont amené de tems en tems la misère & l'ignorance, après la prospérité & la politesse. [...] Il faut donc distinguer en chaque peuple ses commencements, sa plus grande prospérité, & son déclin[573].

---

[571] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 107-108.
[572] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 117.
[573] FLEURY, Claude. **Mœurs des israelites et des chrétiens**. Paris: Jean Mariette, 1727. p. 4.

Apesar dessa diferença, Fleury e Bergier defendem posições semelhantes no que se refere à nobreza da religião dos patriarcas. Essa religião revelada por Deus seria a única que poderia dar ao homem preceitos morais claros que a "religião natural" defendida pelos *philosophes* jamais poderia alcançar. Peramás segue de perto os dois autores franceses. Ao criticar a "razão natural" como matriz das condutas, ele diz:

> Filósofos desenfrenados (a tal punto que uno de ellos, Rousseau, se lo echa en cara), cuando tratan de definir la ley natural, esto es, en la cuestión de dar con las fuentes de un recto modo de vivir, no se ponen de acuerdo, peleándose entre sí, cada uno enseñando cosas diferentes. […] Realmente estos magníficos panegiristas de la Ley natural, llegan a tal descalabro que admiten el Hado; otros en fin, son ateos. Así pues (que es lo que se sigue de lo dicho antes), solamente la Religión inspirada por Dios puede mostrarnos la diferencia entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto y apartar los errores de la mente y regular las costumbres.[574]

Se pudéssemos eleger um último tópico do diálogo entre Peramás e Bergier no que se refere à luta contra os "filósofos epicuristas", este seria a "necessidade da religião". Para o erudito francês, a religião não era apenas útil e nobre, sem ela era simplesmente impossível imaginar qualquer tipo de sociedade humana. Bergier indicava quatro razões principais que faziam a religião necessária: ela trazia segurança quanto ao futuro, consolo para os sofrimentos, freio para as paixões e incentivo às virtudes.

Em relação aos dois primeiros pontos, o abade Bergier aponta a fraqueza do sistema dos ateus/epicuristas que baseava o futuro dos homens em um "talvez". Aqui, o apologista reproduz uma passagem de Lucrécio, que ele alcunha de "poeta do ateísmo". Nela, Lucrécio fala da possibilidade que tudo o que exista venha a ser destruído. Mas, ao final, de forma contraditória para Bergier, o poeta faz um apelo à Fortuna para que isso não aconteça. O abade francês enxerga nesses versos o desespero experimentado secretamente por todo ateu. "São almas condenadas que nos convidam a lhes fazer companhia no inferno", diria. Essa inquietude seria tamanha que muitos chegavam até mesmo a invejar a condição dos selvagens, que nunca tinham pensado sobre tudo isso. A condição dos selvagens era de fato o que desejavam os "novos epicuristas", segundo Bergier. Não apenas porque eles não tinham consciência da falta de sentido do mundo, mas também porque eles ignoravam as noções de vício e virtude, uma das bases da sociedade:

---

[574] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 123.

> Mais, dans le système des athées, il n'y a plus ni vice, ni vertu. Les appétits naturels sont la seule règle des actions humaines, comme ils sont le seul principe des mouvements des animaux ; le contentement des passions est le seul bonheur ; l'homme n'a ni la liberté d'y résister ; ni aucune raison de les combattre. Dès qu'il peut les assouvir, il en a le droit ; tout ce qui contrarie la nature est un vice ; tout ce qu'elle commande est une vertu. Si, en cherchant son bien-être, l'homme nuit à celui des autres, c'est un malheur pour eux, mais ce n'est pas un crime pour lui[575].

A vida selvagem, lembrava Bergier, longe da sociedade, era "triste e melancólica". Os selvagens não têm o necessário para a subsistência, são sempre levados por paixões excessivas, são dominados pelo instinto e conduzidos por um furor cego. São brutos que estão sempre se destruindo[576]. A Providência deseja que os homens sejam criaturas felizes e racionais, que tenham religião, conhecimento e virtudes. Mas isso só é possível na vida em sociedade, concluía Bergier[577].

Para o abade francês, era uma evidência que Deus tinha destinado os homens à vida social. Todavia Deus não daria o fim sem proporcionar os meios. A Providência impôs aos seres humanos uma lei que garantiria a criação dos laços sociais (os laços de filiação, amizade, aliança). Essa lei está presente na consciência de cada indivíduo e também foi revelada por Deus aos hebreus[578]. Bergier acusava os "modernos epicuristas", de postularem que, no estado de natureza, o homem não era regido por nenhuma lei a não ser a do seu próprio apetite. Obviamente, isso gerava um estado de guerra constante. Para acabar com esse estado, os seres humanos teriam renunciado aos seus desejos e se submetido ao poder da sociedade[579]. Mas a questão para esses filósofos é que ninguém pode renunciar completamente a seus apetites a não ser que o temor de um grande mal ou a esperança de um grande bem o obrigue. Assim, a renúncia aos próprios apetites só seria válida enquanto a recompensa vindoura fosse maior do que a satisfação dos apetites. Se não, o "contrato social" tornava-se inválido[580].

---

[575] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 282.
[576] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 306.
[577] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 312.
[578] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 321-322.
[579] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 322.
[580] « D'où nous devons conclure que nulle obligation n'est valide qu'autant qu'elle est utile, que sans cette circonstance, tout contrat est de nul effet. [...] Voilà le système de Spinoza (Tractatus theologico-politicus, 1670), qui est originairement celui d'Epicure : Spinoza n'a fait que le développer ; Hobbes (Leviathan,

A refutação desses modernos epicuristas, dizia Bergier, começava pela afirmação de que o contrato social vinha de Deus e não dos homens. Foi a Providência que colocou dentro de cada ser humano a vontade de renunciar aos seus apetites em vista de um bem maior. Deus fez isso para o bem dos homens e para sua conservação[581]. Os fundamentos desse contrato devem ser universais e imutáveis. Eles devem ser mais fortes do que os apetites humanos que variam de acordo com as circunstâncias e são diferentes entre os indivíduos. A partir do momento que se crê em um Ser Supremo que ordena a todos de se amar e de não causar mal uns aos outros, os deveres sociais se tornam certos e claros. Assim, as ideias de justo e injusto, bem e mal, tornam-se imutáveis e permitem o estabelecimento dos laços sociais[582]. O epicurismo, ao contrário, concorre para a bancarrota das sociedades:

> Polybe atteste que l'épicurisme, devenu presque général chez les Grecs, corrompit les meurs, altéra les principes du gouvernement, causa la chute de leurs républiques. Bolingbroke & Montesquieu observent que cette même philosophie, portée à Rome, y produisit le même effet. L'Auteur du Dictionnaire Philosophique, qui a voulu égayer le paradoxe de Bayle, convient que du temps de César & de Cicéron, les Sénateurs & les Chevaliers Romains, plongés dans l'athéisme, étoient des voluptueux, des ambitieux, tous très-dangereux, & qu'ils perdirent la république[583].

Apenas a religião poderia garantir a existência da sociedade, terminava Bergier.

A partir do parágrafo 247 do *De vita et moribus tredecim...*, Peramás passa a tratar da organização política das reduções. E o primeiro ponto que ele aborda, a partir de algumas citações de Buffon, é a importância que a religião teve na transformação de "feras em homens"[584]. O missionário jesuíta aceita, como vimos, a caracterização do governo jesuíta como "teocrático" que teria sido proposta por Raynal, precisando que, nas reduções, o temor a Deus incitava os indígenas à prática das virtudes e a uma

---

1651) l'a soutenu dans ses ouvrages. On le retrouve dans le Système de la Nature (d'Holbach, 1770), dans le Livre de l'Esprit (Helvétius, 1758), dans le Système Social (d'Holbach,1773) dans tous les écrits des matérialistes ». BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris : Moutard, 1780. p. 323.

[581] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 326.

[582] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 332.

[583] BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780. p. 358.

[584] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 166.

disciplina civilizada[585]. Assim, concluía Peramás, mais do que a força ou a sabedoria humana o que permitiu o estabelecimento da sociedade entre os Guarani foi a "luz do Evangelho":

> Así, pues, los creadores del sistema de administración guaraní eran hombres de talento y de mucha erudición; pero su guía y antorcha no fue tanto la fuerza y los medios del arte y ciencia humanas – que por cierto deben tener muy en cuenta los misioneros de las Indias – sino la luz del Evangelio para establecer aquella admirable forma de gobierno. Así, pues, oh Raynal, es en la doctrina de Cristo y en sus preceptos, donde hay que buscar el bien público, y no en las pestilentes invenciones de los filósofos modernos (siendo tú uno de ellos)[586].

Em seguida, Peramás começa uma série de parágrafos em que exalta a religião. Em cada um observa-se nitidamente as ressonâncias com a obra de Bergier. Os quatro pontos que levantava o abade francês para provar a necessidade da religião são perceptíveis. O primeiro é a "segurança em relação ao futuro", encadeando diversas passagens bíblicas, o missionário vai demonstrando como o Evangelho diminui a desconfiança dos homens:

> ¡Con cuánta diligencia se preocupa Jesús en el evangelio por los bienes y la seguridad de cada uno! *No mates, no adulteres, no hurtes, no levantes falso testimonio*. ¡Con qué solicitud apremia a que sin demora cada uno devuelva al otro lo suyo! *Con el que te pone pleito, busca rápidamente un acuerdo... porque no saldrás hasta haber pagado el último céntimo*. ¡Con qué celo se interesa por lo pactado! *Si uno te fuerza a caminar mil pasos, haz con él dos mil*. ¡Con qué fuerza recomienda la sinceridad y la sencillez en el trato para que la república no se perturbe con las mentiras y los fraudes! *Sea vuestro lenguaje, sí, sí, no, no*. ¡Con qué claridad prohíbe la usura y el interés para cortar el lucro tramposo! *Haced el bien y prestad sin esperar nada en cambio*.[587]

Segue-se o "consolo para os sofrimentos". Mais uma vez, em tom laudatório, Peramás demonstra como a religião incita à paciência:

> De hecho, Dios como maestro proclama continuamente la concordia y la paz de los ciudadanos: *felices los pacíficos*; *mantengan la paz entre ustedes*. A cada paso nos recuerda la mansedumbre que hace que vivamos en paz con los otros: *felices los mansos*; la misericordia a cada momento, sin la cual la mansedumbre es estéril: *felices los misericordiosos*; el amor

[585] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 171.
[586] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 175.
[587] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 176.

> también a lo recto y justo, con lo que nos apartamos del mal y seguimos el bien: *felices los que tienen hambre y sed de justicia*; por todos lados, la paciencia en las difíciles y adversas situaciones, para que no desesperemos; en cada instante, la tranquilidad de espíritu en la pobreza, no sea que, quebrados por las calamidades y el afán de riquezas, nos alejemos unos de otros, en perjuicio del bien público: *felices los que lloran*; *felices los que padecen persecución*; *felices los pobres de espíritu*[588].

O terceiro ponto elencado por Bergier para demonstrar a necessidade da religião na composição da sociedade foi o "freio" que ela fornece às paixões. E Peramás continua sua exaltação do Evangelho, seguindo de perto os argumentos do abade francês:

> ¡Con qué severidad nos prohíbe hacer el mal, no solo para abstener-nos de malas acciones, sino también de miradas libidinosas! *Quien mira a una mujer deseándola ya ha cometido adulterio con ella en su corazón*. También debemos refrenar los oídos de la murmuración y la lengua de las injurias y afrentas: *quien llame a su hermano inútil responderá ante el Consejo*. *Quien lo llame loco, incurrirá en la pena del fuego*. Lo mismo hay que alejarse de las palabras ociosas que no aprovechan al que las dice ni al que las oye: *el hombre dará cuenta el día del juicio de cualquier palabra inconsiderada que haya dicho*. Y que la mente evite el juicio temerario, así como el corazón los malos deseos: *del corazón salen pensamientos malvados, asesinatos, adulterios, fornicación, robos, perjurios, blasfemias*; *eso sí que contamina al hombre*. ¡Cuán santa y prudentemente desea que los matrimonios sean castos y estables, para asegurarlo todo firmemente, los bienes y la educación de los hijos que han de incrementar la ciudad! *Lo que Dios ha unido, que el hombre no lo separe... Cualquiera que despidiere a su mujer*, etc[589].

E, finalmente, o "incentivo às virtudes" que apenas a religião fornecia aos homens:

> Además, ¡cuán estrictamente ordena que heridos, no hiramos!; *al contrario, al que nos hiere hagámosle antes el bien.* ¡Con cuánta frecuencia nos exhorta que a los detenidos en la cárcel, a los hambrientos, a los sedientos, a los enfermos, a los peregrinos y a los desnudos, los asistamos! ¡Con qué gravedad inculca a los hijos el amor y sumisión a los padres; a los siervos el respeto y fidelidad para con los amos; a los súbditos del rey, la obediencia y veneración para con el rey y el príncipe; a los ricos la generosidad con los pobres, y a todos finalmente el culto, la piedad y la reverencia a Dios - **¡sin los cuales no puede subsistir el estado civil!**[590]

---

[588] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 176.
[589] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 176.
[590] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 177.

E termina dizendo que, se os homens respeitarem essas leis, eles criarão uma república feliz semelhante a que existe no céu[591].

Sob a pressão da filosofia, a apologética cristã se transforma na segunda metade século XVIII. O principal argumento dessa nova apologética é que a religião incita os homens à virtude, elemento essencial na composição da sociedade. De acordo com Didier Masseau, surge nesse momento uma ideia nova, que ganhará força no século XIX: a ideia de uma "virtude civilizadora própria à religião cristã"[592]. O ardor missionário passa a ser o índice de uma "humanidade universal" que só os corações autenticamente cristãos conhecem e esse é o único sentimento capaz de civilizar a barbárie. Essa concepção se opõe à tradição para a qual o ardor missionário era um dom da Providência para a conversão dos infiéis.

Se os textos missionários dos séculos XVI e XVII davam a ver o "índio convertido", isto é, incluído no corpo místico do Cristo[593], os textos do século XVIII darão a ver o "índio civilizado", que comunga dos valores da humanidade universal, claramente presente na obra de Peramás.

[591] PERAMAS, Josep Manuel. **Platón y los Guaraníes**. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 177.
[592] MASSEAU, Didier. **Les ennemis des philosophes**. Paris : Albin Michel, 2000. p. 269.
[593] DAHER, Andrea. **O Brasil francês. As Singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

5. “Deixem vir a mim os pequeninos”: as reduções do Paraguai em obras para crianças

Ao longo do século XIX, as obras sobre as reduções do Paraguai que analisamos até aqui vão ser adaptadas para o público infanto-juvenil. Como sugerido ao longo dos capítulos anteriores, a eloquência prazerosa inspirada em Platão que caracterizava esses relatos facilitou tal metamorfose. O que nos chama atenção é entender como textos escritos em momentos de disputa teológica ou de polêmica apologética, ou seja, textos que à primeira vista são destinados a um público estritamente adulto tornam-se aptos ao público infanto-juvenil.

De saída, podemos dizer que uma adaptação é necessária. A adaptação pressupõe uma relação entre um texto de origem e um texto final. Essa relação foi melhor especificada por Gérard Genette, que a definiu como “hipertextualidade”: “Entendo por hipertextualidade toda relação que une um texto B (que chamarei hipertexto) a um texto anterior A (que, naturalmente, chamarei hipotexto) do qual ele brota de uma forma que não é a do comentário”[594]. O hipertexto tem sua independência ainda que ele esteja estritamente conectado com o hipotexto que lhe deu origem. Ainda de acordo com Genette, as relações hipertextuais podem ser de transformação (paródia, travestimento, transposição) ou imitação (pastiche, charge, forjação)[595]. Um ponto menos trabalhado na teoria de Genette é exatamente os procedimentos que permitem a qualificação de uma obra como infanto-juvenil. Acreditamos que as adaptações das obras setecentistas sobre as reduções do Paraguai formam um campo de trabalho próspero para esse tipo de questionamento. Essas obras relevam de diferentes processos de hipertextualidade tanto de transformação quanto de imitação que propomos analisar na filigrana. Além disso, o final do século XVIII e o início do XIX é o período de nascimento de literatura infanto-juvenil. Um período de experimentação, no qual os autores ainda não têm bem definido o que vem a ser esse tipo de literatura.

De acordo com Francis Marcoin, na primeira metade do século XIX, a infância já é uma “antiga novidade”[596]. Afinal, já na segunda metade do século XVIII, a literatura

---

[594] GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2010. p. 18.
[595] GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2010. p. 42.
[596] MARCOIN, Francis. **Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle**. Paris : Honoré Champion, 2006. p. 119.

começou a se interessar pelas questões íntimas e domésticas. A partir de então, a infância vai ganhar destaque. Ainda de acordo com Marcoin, observa-se uma crescente "infantilização da literatura"[597] (*juvénilisation*), por exemplo, os escritores referem-se a si mesmos como crianças e a crítica, cada vez mais, explica as obras literárias a partir dos primeiros anos de vida dos autores.

Nesse contexto, o mundo do livro infantil é um mercado aberto, cujo centro é Paris. Esse mercado vai se estruturar em torno de três produtos. Primeiro, os presentes de fim de ano (*étrennes*), normalmente obras publicadas há tempos, transformadas em belos objetos para serem trocados entre as famílias. Segundo, os *keepsakes* espécie de presentes de fim de ano mais direcionados para as meninas, tratavam-se de coletâneas compostas por textos curtos e imagens, que davam a ver a moça exemplar. Além dos presentes de fim de ano, a escola será outra mola de propulsão para a literatura infanto-juvenil. Vale lembrar que, em 1833, as Leis de Guizot fundam o ensino primário público na França. Daí em diante, cada cidade deve abrir uma escola e a leitura ocupa um lugar central no currículo. As Leis de Guizot impulsionaram muitos editores a produzir obras de literatura infanto-juvenil, especialmente para serem dadas como prêmios no final do ano letivo. Esses livros deviam estar de acordo com aquilo que propunham as leis, a saber, textos que: "tendre constamment à faire pénétrer dans l'âme des élèves les sentiments et les príncipes qui sont la sauvegarde des bonnes moeurs et ui sont propres à inspirer la crainte et l'amour de Dieu"[598].

5.1. As reduções do Paraguai nas *Anecdotes chrétiennes*

As reduções do Paraguai estão presentes nesse mercado desde o início do século XIX. Uma das primeiras obras a retomá-las foram as *Anecdotes chrétiennes*[599], uma compilação de histórias edificantes publicada por Joseph Reyre[600] (1735-1812) em 1801.

---

[597] MARCOIN, Francis. **Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle**. Paris : Honoré Champion, 2006. p. 121.

[598] MARCOIN, Francis. **Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle**. Paris : Honoré Champion, 2006. p. 160.

[599] As *Anecdotes* são propostas como presentes de fim de ano desde os anos 1820. Ela é encontrada, por exemplo, em um catálogo da livraria N. Pichard, de Paris, que fez uma lista de obras próprias a serem dadas como presentes de fim de ano. PICHARD, Nicolas. **Catalogue d'ouvrages propres à être donnés pour étrennes**. Paris: Librairie de N. Pichard, 1820. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9772903d>. Acesso em: 02/08/2022.

[600] Joseph Reyre nasceu em Eyguières, um vilarejo da Provença, em 26 de fevereiro de 1735. Ele fez seus primeiros estudos no colégio jesuíta de Avignon e, em 1751, entrou para a Companhia de Jesus. Ele estudou gramática e retórica em Lyon e, depois, tornou-se prefeito de estudos no colégio de Aix. Em 1785, ele se

Tratava-se de uma obra dedicada às crianças e aos jovens, como indicava o próprio autor[601]. Um segundo volume veio a público em 1802, contendo especialmente exemplos de fé dados durante a Revolução. Em 1807, uma segunda edição é publicada unindo os dois volumes anteriores. Até 1825, sete edições dessa obra serão produzidas e o sucesso vai continuar até o final do século XIX[602]. O livro é constituído por pequenos relatos em prosa, retirados de diferentes períodos históricos. O termo "anedota" contrariamente a sua acepção anterior, não se refere aqui a história secretas da Corte. O termo designa aqui histórias curtas, agradáveis e com uma lição de moral[603].

No "Aviso ao leitor", Reyre explica que o motivo para ter escrito esse livro é que ele facilitaria a apreensão das lições morais através de exemplos. Ele dizia ainda que os exemplos eram preferíveis aos preceitos, porque eles permitiam as crianças "verem" a possibilidade de agir corretamente. Ora, se a "história profana" era utilizada nesse sentido para formar os jovens, quanto mais a história eclesiástica seria proveitosa[604]. Essa insistência nos exemplos e a crítica aos preceitos, sobretudo quando se escreve para pessoas não eruditas, ecoa o que dizia Charlevoix no seu comentário aos *Essais* de Bacon[605]. Além disso, a insistência em "fazer ver" a moral evangélica a partir da história[606] reforça o que temos defendido até aqui: o desenvolvimento de uma rede de

instala a Paris onde ganha fama como pregador. Reyre é preso durante a Revolução, em 1791, mas logo em seguida liberado. Ele passa os últimos anos da sua vida entre Lyon e Avignon, compilando histórias edificantes e escrevendo livros de devoção. Cf. BERTRAND, Régis. « L'abbé Reyre (1735-1812). L'auteur du Mentor des enfants ». **Provence historique**, n. 238, 2009. p. 471-483.

[601] « Ce sont là, ce me semble, les avantages que peuvent retirer de la lecture de ce Recueil, non seulement la Jeunesse que j'ai eu principalement en vue dans ce travail, mais encore toutes les personnes qui ont conservé quelque attachement pour la Religion, quelque goût pour la piété ; et c'est aussi ce qui m'a engagé à le publier ». REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon : Rusand, 1810. p. VIII.

[602] BERTRAND, Régis. « L'abbé Reyre (1735-1812). L'auteur du Mentor des enfants ». **Provence historique**, n. 238, 2009. p. 471-483.

[603] « Le passage des anecdotes à l'anecdote au singulier dans les dictionnaires marque ce changement, qui se parachève au XIXe siècle. À ce titre, la séquence 1680-1820 est bien le temps de l'anecdote. Cette évolution de la définition tend à la neutraliser et à la placer dans l'ordre du récit (à la fois comme forme et divertissement). Elle donne une place croissante à l'agréable et aux détails, qui ne relèvent plus alors forcément du secret et du privé ». RIDEAU, Gaël. « L'anecdote entre littérature et histoire : une introduction ». In : BOUZINAC, Geneviève (Dir.). **L'anecdote entre littérature et histoire : à l'époque moderne**. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015. p. 9-26.

[604] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon : Rusand, 1810. p. V.

[605] « Nous voudrions pour cela qu'on se bornât aux maximes principales, à celles dont l'usage est plus essentiel pour la conduite de la vie, & dans les différents états, qu'on les exposât avec la plus grande clarté, en les exprimant avec autant d'énergie, & qu'on les justifiât ensuite par les traits les plus mémorables de l'Histoire soit ancienne, soit moderne ; les exemples aideroient aux préceptes, & les préceptes à leur tour remplaceroient le vuide des faits purement historiques ». **MÉMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**. Paris: Chaubert, 1735. p. 805.

[606] « Mais si on admire malgré soi, cette sublime morale dans la théorie ; combien plus ne paroîtra-t-elle pas admirable dans la pratique ? Si elle frappe les ennemis même de la Religion, qui ne la voyent pour ainsi dire, qu'en idée ; quelle vive impression ne fera-t-elle pas sur les Fidèles, lorsqu'ils la verront se montrer

letrados que utilizava uma eloquência agradável, inspirada em Platão, e propícia à educação. Essa hipótese se torna ainda mais pertinente se analisarmos a primeira história apresentada por Reyre: *Le Philosophe qui cherche et qui trouve la Vérité*. Trata-se de um breve relato baseado na vida de Justino mártir, filósofo cristão do II século. Como se sabe, Justino era um admirador de Platão e defendia que Sócrates tinha sido iluminado pelo Logos assim como os cristãos. Todavia, os cristãos tinham a vantagem de conhecer o Logos incarnado. Enquanto, Sócrates e Platão o seguiam sem discernimento exato[607]. O fato de Reyre ter colocado essa história no início da sua obra confirmaria sua simpatia pelo filósofo grego? Talvez não de imediato, mas é um indício. O que pode ser dito com certeza é que ele desejava apresentar Platão sob uma ótica favorável aos jovens. Em uma nota, por exemplo, ele afirma: "Platão, entre todos os filósofos antigos, tem a doutrina que mais se aproxima do Evangelho"[608].

Outro indício se encontra no *Mentor des enfants*, também escrito por Reyre, e publicado em 1765. Além da clara alusão do título a Fénelon, assumida no prefácio[609], o autor defende o uso de fábulas na educação das crianças com base em Platão:

> Quand l'histoire ne m'a pas fourni des exemples, j'y ai suppléé par quelques fables dont le sens moral avoit rapport au sujet que je traitois. Tout le monde sait que de tout temps on a employé les fables pour instruire les enfans, & que Platon vouloit qu'on on les leur fit sucer avec le lait[610].

Como dito anteriormente, são apenas indícios. É evidente que o uso da autoridade de Platão estava disponível para todo escritor erudito do século XVIII. Todavia chama atenção o fato de ser a única autoridade mencionada por Reyre no seu *Mentor*. Isto

---

sensiblement à eux dans les actions d'une infinité de Chrétiens de tout âge et de tout état, qui en ont fait la règle de leur conduite ? Ils ne seront plus tentés alors de regarder l'observation des préceptes et des conseils évangéliques comme une pieuse chimère ; mais ils comprendront que si les incrédules et les libertins les représentent comme impraticables, c'est uniquement parce qu'ils n'ont pas le courage de les pratiquer ». REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier.** Lyon : Rusand, 1810. p. V.

607 MUNIER, Charles. « La méthode apologétique de Justin le martyr (suite) ». **Revue des sciences religieuses**, v. 62, n. 4, 1988.

608 « Platon est de tous les anciens Philosophes, celui dont la Doctrine approche le plus de celle de l'Evangile »REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier.** Lyon : Rusand, 1810. p. 3.

609 « Comme l'enfance est l'âge le plus sujet à l'erreur & le plus susceptible des impressions du vice ou de la vertu, il seroit à souhaiter que tous les enfans pussent, comme Télémaque, avoir sans cesse à leurs côté son Mentor, qui, en éclairant leur esprit & en réglant leur cœur, les mît en état de se préserver de tous les pièges qui les environnent, & c'est ce qu'ils trouveront dans ce petit ouvrage qui est destiné à leur servir de guide & de conseil ». REYRE, Joseph. **Le mentor des enfans**. Paris : Charles-Pierre Berton, 1786. p. VII.

610 REYRE, Joseph. **Le mentor des enfans**. Paris : Charles-Pierre Berton, 1786. p. XII.

somado à alusão a Fénelon nos faz pensar em uma adesão do autor à nebulosa de letrados que viemos estudando.

Voltando ao *Anecdotes chrétiennes,* a seção consagrada às reduções do Paraguai contém cinco capítulos. Os três primeiros são baseados no *Cristianismo feliz*, de Muratori e os outros dois no *Tredecim virorum Paraguaycorum*, de Peramás. O primeiro capítulo *Origine des Réductions ou Habitations Chrétiennes du Paraguai* exaltava a coragem dos missionários, que enfrentaram diversos perigos para encontrarem os índios para os quais eles pregariam as Boas Novas. Não surpreende que a primeira cena evocada por Reyre diga respeito aos "meios" utilizados pelos missionários para alcançar seus objetivos. Se os colonos ofereceram "meios humanos" – a força das armas – para vencer a resistência dos selvagens, os jesuítas preferiam os "meios divinos" – o breviário e o crucifixo:

> Les Officiers du Roi d'Espagne pensèrent qu'il importoit au Gouvernement de les protéger, et offrirent aux Missionnaires de leur ouvrir désormais la route les armes à la main. Mais ces dignes Ministres de l'Evangile rejetèrent invinciblement des moyens si peu convenables à leur ministère. Fidèles aux leçons du bon Pasteur, et semblables à des brebis exposées sans défense à la fureur des loups, ils continuèrent à s'avancer, le bréviaire sous le bras, et tenant à la main un bâton surmonté d'un crucifix[611].

Um leitor atento lembrará que uma das acusações jansenistas contra a Companhia de Jesus era exatamente o uso de "meios humanos" para alcançar objetivos divinos. Reyre ecoa essa antiga disputa teológica? Difícil afirmar com certeza. De todo modo, as discussões sobre o reestabelecimento da Companhia de Jesus nesse início de século XIX levantavam resistência dos grupos "jansenizantes" que ainda existiam na sociedade francesa[612]. Além disso, a diocese de Lyon, onde o livro foi publicado, era notadamente um antigo reduto jansenista graças ao bispo Antoine de Malvin de Montazet[613].

Se compararmos esse mesmo trecho com o texto base que serviu de referência para Reyre, observaremos outro ponto interessante:

---

[611] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon : Rusand, 1810. p. 159.

[612] « L'action jugée néfaste des jésuites n'est bien entendu pas oubliée, qu'il s'agisse de dénoncer la publication d'un « funeste ouvrage », « si souvent frappé de censure », du Père Berruyer, de suivre les progrès de l'établissement de la Compagnie pourtant proscrite en France sous les noms les plus divers, et plus particulièrement ses missions, ou de l'accuser d'introduire les fausses pratiques « puériles et superstitieuses dans lesquelles ont veut enfermer le catholicisme ». CHANTIN Jean-Pierre. « Des jansénistes entre orthodoxie et dissidence au début du XIXe siècle ». **Histoire@Politique**, n° 18, 2012. p. 28-41.

[613] Cf. CHANTIN, Jean-Pierre. "À la recherche des évêques constitutionnels jansénistes". In : CHOPELIN, Paul. **Gouverner une Église en révolution : Histoires et mémoires de l'épiscopat constitutionnel**. s.l. : LARHRA, 2017. p. 219-240.

> Lorsque l'on a conçu l'espérance de gagner des Peuples barbares à Jésus Christ, un Missionnaire se met en chemin avec son Bréviaire sous le bras. Il porte à la main un bâton surmonté d'une croix. Il se fait ordinairement accompagner d'une trentaine d'Indiens, qui en lui servant d'interprètes, font encore les fonctions de Prédicateurs & d'Apôtres. On est souvent obligé de faire trente & quarante lieues toujours la hache en main, pour s'ouvrir un passage à travers les forêts, avant que d'arriver aux habitations des Sauvages[614].

Observa-se que, no texto de Muratori, todo o trecho sobre os oficiais do rei da Espanha oferecerem auxílio militar aos missionários está ausente. É possível perceber aqui um procedimento de "expansão". Segundo a terminologia de Genette, um aumento na extensão de algumas frases com vistas a ganhar em realismo[615]. Uma hipótese é que a adaptação para crianças e jovens fosse menos abstrata possível. Os jovens se questionariam sobre os motivos pelos quais os missionários iriam sozinhos ao encontro dos índios. Logo, faria sentido chamar atenção para a decisão dos missionários de não aceitar qualquer ajuda que não fosse celeste.

O segundo capítulo *Moeurs des Chrétiens du Paraguai* celebra a rotina regrada e os modos modestos dos índios reduzidos, que se assemelhariam aos da igreja primitiva. Reyre enfatiza o papel dos missionários na transformação dos selvagens. Se não fosse o cristianismo, esses homens continuariam a viver como feras. O religioso procura convencer o público que apenas a religião é capaz de extirpar os vícios que assolam a sociedade:

> L'innocence de ces Néophytes n'est pas moins admirable que leur ferveur. On ne connoît plus parmi eux, ni l'ivrognerie, ni l'incontinence, ni la cruauté ; la piété a extirpé de leurs cœurs tous ces vices qui étoient comme inhérents à leur constitution. […] Si on leur offre du vin, quand ils vont dans les villes Espagnoles, ils n'en veulent pas même sentir l'odeur ; et plus d'une fois ils ont reproché à ceux qui les railloient, ou qui les pressoient d'en boire, que leurs mains convertissoient en poison les dons du Créateur, et les choses les meilleures de leur nature[616].

A diferença com o hipotexto encontra-se na caracterização dos espanhóis. O mesmo trecho aparece da seguinte forma na *Relation des missions du Paraguai*:

> Lorsque les Indiens sont venus dans les villes Espagnoles, on les a souvent pressés de boire du vin ; mais ils n'en ont pas même

[614] MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguai**. Paris : Bordelet, 1754. p. 144.
[615] GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2010. p. 108.
[616] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon : Rusand, 1810. p. 166-167.

> voulu goûter, & ils ont reproché plus d'une fois aux Espagnols étonnés d'un tel refus qu'il ne venoit d'Espagne rien de bon, si ce n'étoit le vin qui sembloit même devenir un poison entre leurs mains[617].

Como se sabe, após a Paz da Basileia (1795), a Espanha se tornou um dos principais aliados da França[618]. Assim, a caracterização negativa do tradutor de Muratori precisa desaparecer. A adaptação para crianças não isenta o texto das veleidades políticas que o cercam.

O terceiro capítulo *Forme de Gouvernement établie dans le Paraguai* é um ataque frontal aos *philosophes*. Para Reyre o modelo de sociedade que os jesuítas aplicaram nas selvas americanas deveria entrar nas discussões sobre "a melhor forma de governo". Dois pontos centrais são destacados. Primeiro o modelo reducional supria todas as necessidades dos índios. De forma modesta, é claro. Não havia luxo, mas também não havia carestia. Era uma sociedade baseada na *caritas* e não na busca pelo prazer (*voluptas*):

> Quant au gouvernement civil du Paraguai, il a été si bien conçu ; mais surtout il est si bien conduit, que du plus pauvre des peuples, on a fait une nation véritablement riche, puisqu'elle est sans besoins, et aussi heureuse qu'on le puisse l'être ici-bas ; puisqu'elle jouit d'une liberté qui n'a d'autres bornes que les lois, d'une abondance qui met sous sa main toutes les choses nécessaires à la vie, d'un ameublement utile et commode, d'un logement sain et propre, et surtout des douceurs d'une société, où règne l'union, la paix, l'amitié ; et quoique puissent en penser les Européens, accoutumés au faste et à ce qu'ils appellent plaisirs, c'est-là ce qui fait le vrai bonheur en ce monde[619].

No capítulo sobre Muratori, demonstramos que essa era a argumentação do erudito italiano. Uma sociedade verdadeiramente feliz deve ser regida pela caridade só assim todos os seus membros terão o necessário para sobreviver. De acordo com Reyre esse era o ponto que os *philosophes* não conseguiam entender. Ele insiste que, apesar de todas os esforços da filosofia, só a religião era capaz de tornar os povos felizes:

> C'est par ces heureuses inventions et beaucoup d'autres, qu'il seroit trop long de rapporter, que les Apôtres du Christianisme ont établi le bon ordre, et fait régner le bonheur parmi des nations qui ignoroient jusqu'au nom de loi, et qui erroient auparavant dans les forêts, comme des bêtes féroces. Ces hommes

---

[617] MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguai**. Paris : Bordelet, 1754. p. 109.
[618] Cf. AULINAS, Lluís Roura. « Napoléon, héritier des rapports entre l'Espagne et la France révolutionnaire (1795-1804) », **Annales historiques de la Révolution française**, n. 336, 2004.
[619] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon : Rusand, 1810. p. 171-172.

> apostoliques n'avoient lu ni l'Esprit des lois, ni le Contrat social : ils ne connoissoient que l'Esprit de l'Evangile ; ils ne suivoient que les règles d'ordre, de sagesse et de charité, que prescrit la Religion ; et par cette sainte politique, qui seule dirigeoit les efforts de leur zèle, ils ont formé la société la plus admirable et la plus parfaite qui puisse exister sur la terre[620].

O quarto capítulo *Témoignages des Philosophes, en faveur des Missionnaires du Paraguai* retira de Peramás diversas citações de eruditos franceses em favor das reduções. O que chama atenção aqui são as notas de rodapé, nas quais Reyre continua a polêmica contra os filósofos. As duas notas desse capítulo encontram-se na citação do *Histoire des deux Indes* publicada sob o nome de Raynal. A primeira citação fala dos motivos que levavam os religiosos a enfrentarem os perigos do Novo Mundo. No texto *Histoire des deux Indes,* o autor questiona se o que impulsionava esses homens era "religião ou ambição". Reyre, ardente defensor da religião, afirma que a ambição jamais levaria alguém a arriscar a própria vida. Era a religião que conduzia os missionários a deixarem tudo para trás e a trabalharem pelo bem-estar daqueles que eles nunca haviam visto. Era a religião que os conduzia a privações em prol da felicidade de selvagens que viviam no outro lado do mundo. A segunda nota diz respeito a um trecho em que o autor do *Histoire des deux Indes* se interroga sobre os efeitos da "beneficência, da humanidade e da religião" sobre os povos indígenas. Mais uma vez, Reyre não admite que a religião dívida seus louros. A beneficência e a humanidade eram decorrentes da religião, logo as três não poderiam ser colocadas no mesmo nível. E, em tom polêmico, ele desafia os filósofos:

> Car, quoique nos philosophes soient les grands partisans de ces deux vertus, et les aient sans cesse à la bouche nous ne voyons pas qu'un seul d'entr'eux ait été tenté d'aller les exercer, en faveur des nations barbares dans les déserts et les forêts de l'Amérique. Ils se sont tous bornés à dire qu'ils étoient bienfaisans et humains ; ce qui est beaucoup plus facile que de l'être réellement[621].

Percebe-se que a mesma mensagem é repetida inúmeras vezes. Como um professor se esforçando para que seus alunos memorizem a matéria, Reyre reforça em toda oportunidade a preeminência da religião sobre todas as coisas. As crianças e os adolescentes que lessem seu livro não poderiam ter dúvidas quanto a esse assunto.

---

[620] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon : Rusand, 1810. p. 176-177.
[621] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis. Tome premier**. Lyon: Rusand, 1810. p. 179.

O quinto e último capítulo sobre o Paraguai *Sage conduite des Missionnaires du Paraguai, à l'époque de leur exil* se concentra sobre episódios da vida de Johann Mesner, missionário entre os chiquitos, escrita por Peramás. Ele ilustra o bom comportamento dos jesuítas na época da expulsão da Companhia de Jesus do império espanhol. O que mais nos interessa nesse texto é a conclusão de Reyre:

> Tout ce que nous avons rapporté dans cet article, est tiré d'un ouvrage latin, intitulé : De vita et moribus tredecim virorum Paraguayiorum, composé par le père Joseph Emmanuel Peramas, l'un des Jésuites exilés du Paraguai, et imprimé à Fayence, avec la permission des Supérieurs. Ce qu'il dit de la conduite de ses confrères, à l'époque de leur exil, fourniroit matière à bien des réflexions ; mais nous n'en ferons qu'une qui se présente naturellement ; c'est que si les Jésuites eussent pensé, comme nos philosophes révolutionnaires, que lorsqu'on est opprimé, l'insurrection est le plus saint de tous les devoirs, et qu'ils eussent prêché cette funeste doctrine à leurs néophytes, ils auroient allumé le feu d'une guerre qui auroit inondé de sang le pays qu'ils avoient arrosé de leurs sueurs[622].

Como fica evidente, Reyre responde à principal acusação que foi feita contra os jesuítas em meados do século XVIII: estimular a revolta e, até mesmo, o regicídio. Ao contrário, a imagem que ele apresenta às crianças é de um grupo injustiçado. Os jesuítas fizeram de tudo pela felicidade dos povos indígenas da América. De acordo com o próprio Reyre, eles teriam conquistado mais almas para a Coroa do que os exércitos dos reis espanhóis. Desde 1801, quando o Papa Pio VII, reconheceu oficialmente a Companhia de Jesus na Rússia, as discussões sobre o reestabelecimento da Ordem começaram a aflorar. Em 1804, a Companhia retorna ao reino das Duas Sicílias, mas a prisão e deportação do Papa em 1809 interrompem esse processo. O esforço de Reyre de demonstrar a inocência da Companhia de Jesus nesse contexto torna-se ainda mais claro quando descobrimos que os dois capítulos inspirados em Peramás não estão presentes na edição de 1801.

5.2. As reduções do Paraguai nos livros de instrução

Ainda nos primeiros anos do século XIX, uma outra obra dedicada ao público juvenil vai trazer as reduções do Paraguai para o primeiro plano. A obra em questão intitulava-se *Détails géopgraphiques* (1806), escrita por Jean-Joseph Rossignol (1726-1807), ex-jesuíta francês. Depois da supressão da Companhia de Jesus, as conexões que

[622] REYRE, Joseph. **Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis**. Tome premier. Lyon : Rusand, 1810. p. 192.

Rossignol havia estabelecido com o conde Benvenuto Robbio di San Raffaele o levaram para Turim, onde muitas das suas obras foram publicadas. San Raffaele era um dos animadores da sociedade secreta *Amitié chrétienne*, que militava pela difusão de "bons livros", isto é, contrários aos ideais iluministas, e Rossignol era um dos seus membros[623]. Entre os livros visados pela *Amitié chrétienne* encontravam-se os livros de instrução. Era preciso depurá-los de todo "filosofismo".

Os livros de leitura escolar ou livros de instrução permitiam uma visão enciclopédica da nação[624], de um continente específico[625] ou do mundo todo[626]. Efetivamente o mercado dos livros de instrução estava em alta no final do século XVIII e início do XIX. Dois fatores concorrem para explicar esse crescimento na demanda. Primeiro, a supressão da Companhia de Jesus no último quartel do século, abriu espaço para novos atores ocuparem o espaço da escola tradicionalmente de responsabilidade dos jesuítas. Segundo, a publicação do *Emile* de Rousseau levou a uma onda de discussão sobre os melhores métodos educacionais e de produção de livros sobre o assunto[627].

O *Détails géopgraphiques* era uma sequência do *Géographie élémentaire*, escrita pelo mesmo autor e publicada alguns anos antes. As duas obras se inseriam no projeto de "renovação pedagógica" do padre Rossignol, que começou a ser esboçado no período que ele ainda estava na França. Já em 1776, o arcebispo de Embrun, no sul da França, confiou a direção do seu colégio episcopal a Rossignol, que pode fazer um primeiro ensaio do seu plano de reforma: diminuição da filosofia escolástica, redução do ensino de latim e promoção de um "ensino experimental"[628]. Para a Geografia, nada de memorização de nomes de impérios, reinos, províncias, ilhas, rios e montanhas[629]. O autor propunha um ensino "temperado" por considerações filosóficas sobre o gênio, os modos e os usos de cada nação assim como sobre a natureza dos governos e dos cultos religiosos[630]. Essa era

---

[623] Cf. BONA, Candide. Le Amicizie. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830). Torino: Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1962.
[624] DE FLESSELLES. **Les jeunes voyageurs en France. Histoire amusante destinée à l'instruction de la jeunesse, contenant ce que la France contient de plus curieux**. Paris : Pierre Blanchard, 1822.
[625] LEBRUN, Henri. **Robertson de la Jeunesse. Abrégé de l'histoire de l'Amérique depuis sa découverte jusqu'à nos jours**. Tours : Mame, 1838.
[626] NOUVEAU voyageur de la jeunesse dans les cinq parties du monde. Paris : Langlumé; Peltier, 1830.
[627] BIANCHINI, Paolo. « Libri e pratiche didattiche nel Piemonte del Settecento ». In: CHIOSSO, Giorgio. **Il libro per la scuola tra Sette e Ottocento**. Brescia: La scuola, 2000.
[628] Cf. CHATELLIER, Louis (Ed.). **Religions en transition dans la seconde moitié du 18e siècle**. Oxford : Voltaire Foundation, 2000.
[629] ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographique**. Milan : Joseph Marelli, 1806. p. III.
[630] ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographiques**. Milan : Joseph Marelli, 1806. p. III-IV.

a proposta dos seus *Détails Géographiques*, que serviam de comentário à *Géographie élémentaire*.

Um dos capítulos se intitulava “Du Paraguay” e ele se inspirava claramente em Muratori. Alguns exemplos são suficientes para demonstrar esse paralelo.

Muratori :

> Comme le pays est rempli de pâturages excellents, les bœufs, les moutons, les cerfs, &c. s'y multiplient prodigieusement chaque année. On y rencontre presque à chaque pas du gibier de toute espèce, qui souvent se laisse prendre à la main ; des pigeons sur tout & des perdrix [...][631].

Rossignol:

> Rien n'est plus admirable que la prodigieuse propagation des moutons, des bœufs, des vaches, des chevaux, qui couvrent les pâturages dans une étendue de plus de 200 lieues. On les tue par milliers pour en avoir la seule peau. La chasse des quadrupèdes et de la volaille y est aussi abondante. Les perdrix qui égalent nos grosses poules, se tuent à coups de bâtons, tant elles sont multipliées[632].

Muratori:

> Grâces aux premiers travaux de ces braves Missionnaires, les terres des Réductions sont aujourd'hui cultivées avec soin & répondent presque toujours à l'attente des Laboureurs. On trouve maintenant dans toutes les Peuplades des Charpentiers, des Maçons, des Serruriers, des Tisserands, des Sculpteurs, des Architectes, des Doreurs, des Peintres même, & des Graveurs, qui tous s'efforcent à l'envie de se perfectionner dans leur art ; rien n'avance davantage leurs progrès que le désir qu'ils ont de contribuer à l'embellissement des Temples & des Autels[633].

Rossignol:

> Il y avait partout des ateliers, de doreurs, de peintres, de sculpteurs, d'orfèvres, d'horlogers, de serruriers, de charpentiers, de menuisiers, de tisserands, de fondeurs, en un mot de tous les arts et métiers, qui pouvaient leur être utiles. Les Missionnaires ont quelquefois mené la charrue et manié la bêche pour les initier dans l'agriculture[634].

A própria disposição do texto seguia a que foi proposta pelo erudito italiano. Depois de algumas informações sobre o território paraguaio, falava-se sobre a submissão

---

631 MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguay**. Paris : Bordelet, 1754. p. 15.
632 ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographiques**. Milan: Joseph Marelli, 1806. p. 343.
633 MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. 183.
634 ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographiques**. Milan: Joseph Marelli, 1806. p. 345.

das reduções tanto à autoridade eclesiástica quanto à civil. Um ponto sempre sensível quando se falava dos jesuítas, uma vez que eles foram acusados exatamente de agirem independentemente dos outros poderes. Em seguida, Rossignol aborda algumas questões econômicas. Primeiro, ele lembrava que não havia ouro ou qualquer outra espécie de dinheiro nas reduções e que também não havia mendigos nem ociosos. Uma ausência notável é a menção sobre a comunhão de bens. O autor passa rapidamente sobre o assunto sem dar muitos detalhes[635].

Como se sabe, o tema da comunhão de bens gerava discussões. Mably, por exemplo, ainda que defensor da comunhão de bens, criticava a forma como ela teria sido efetuada no Paraguai:

> On dit que les Jésuites ont tourné à leur avantage tous les profits de la République, & qu'ils n'ont songé qu'à se faire des esclaves qu'ils abrutissent sous le joug d'une dévotion superstitieuse ; mais si, se bornant à être Missionnaires, & à donner des mœurs aux Indiens, ils leur eussent appris à se gouverner par eux-mêmes, & à se faire des Magistrats qui seroient les Economes de la République, qui ne desireroit de vivre dans cette Société Platonicienne [...] ?[636]

Assim como as querelas teológicas, tudo aquilo que pode dar margem a disputas políticas também é retirado do texto a ser lido pelos jovens. Se a comunhão de bens era um traço das reduções Guarani sempre tratado pelos relatos antigos. Nos textos do século XIX, esse espaço vai diminuir cada vez mais. É preciso pensar também no desenvolvimento do comunismo e nos desafios que ele colocava aos católicos. Em todo caso, no texto do *Détails géographiques*, a sociedade criada pelos jesuítas não tem qualquer necessidade. Mas isso se deve muito mais à administração dos padres e à caridade vivida pelos índios do que a aplicação da comunhão de bens. Nos termos de Genette, Rossignol procede a uma "excisão"[637], um corte puro e simples de trechos de Muratori. Na verdade, para Genette, esse procedimento seria o mais difundido nas adaptações para crianças e jovens[638].

---

[635] « On avoit distribué à chaque famille une portion de terrain. On ne connoissoit encore là ni l'or ni l'argent que pour décorer les autels. Les terrains de la Commune étoient pour les besoins imprévus, pour les églises, les veuves, les militaires, les infirmes... On ne souffroit aucun mendiant dans cette République ». ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographiques**. Milan: Joseph Marelli, 1806. p. 346.

[636] MABLY, Gabriel Bonnot. Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques. La Haye : Nyon; Veuve Durand, 1768. p. 9-10.

[637] GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2010. p. 78.

[638] "Seria preciso uma vida inteira apenas para percorrer o campo dessas 'edições' – na realidade, versões – ad usum delphini de que se constituem frequentemente (ainda que nem sempre com transparência) as coleções de literatura 'infanto-juvenil': Dom Quixote aliviado de seus discursos, digressões e relatos de

Outro ponto que chama atenção é a referência às epidemias que dizimavam os Guarani. Rossignol não diz muito, ele se limita a comentar que "Deus se apressava a dar a recompensa para as almas inocentes dos índios"[639]. Mais uma vez o autor recorre à excisão em relação ao hipotexto de Muratori. Se o erudito italiano se detém nesse tópico para falar dos diferentes tipos de doenças que afligiam os índios[640], sobre os médicos selvagens[641] e sobre o hábito de deixar os doentes sozinhos para morrer[642]; Rossignol se limita a citar a existência de epidemias.

De toda forma, sabe-se que uma crítica recorrente às reduções era o tamanho reduzido dessas comunidades. Ora, uma sociedade tão feliz como propagandeavam os missionários deveria crescer exponencialmente. Se isso não acontecia algo devia estar errado. Essa é argumentação de um letrado francês, escrevendo alguns anos depois, na década de 1840:

> Quand on vient enfin demander aux maîtres du Paraguay la clé de leur Eldorado, il se trouve que ces républiques, enrichies par les libéralités du roi, favorisées de mille privilèges, et dont on fait tant de bruit depuis un siècle, ne comptent que cent vingt mille habitants sur un espace de plus de douze mille lieues carrées, c'est-à-dire moins que n'en renfermait le même pays avant la venue des missionnaires ! Comment une prospérité si longue avait-elle diminué la population au lieu de l'accroître ? Ce gouvernement si parfait était-il donc moins favorable au développement de la race que l'état sauvage lui-même ?[643]

Ainda que Rossignol não dê explicações detalhadas, a menção às epidemias está ali para defender a Companhia de Jesus de tais acusações. O tamanho reduzido das reduções se devia a alta mortalidade dos índios. E o que era mais importante, na visão do autor, era o cuidado que os jesuítas tinham com todos esses doentes:

> Les Missionnaires étoient alors tout à tous, sans cesse occupés à assister les malades, et à les disposer à bien mourir. Les néophytes sentoient vivement les soins paternels de tous les genres que les Missionnaires leur prodiguoient. Il n'est donc pas

---

novelas; Walter Scott e Fenimore Cooper, de seus detalhes históricos; Júlio Verne, de suas explanações descritivas e didáticas – tantas são as obras reduzidas à sua trama narrativa, à sucessão ou encadeamento de 'aventuras'". GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2010. p. 79.

639 « Certaines maladies épidémiques réduisoient : quelquefois des bourgades entières à la moitié de leurs habitants. On diroit que Dieu se pressoit alors de donner à ces anges mortels la récompense de leur innocence et de leurs vertus ». ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographiques**. Milan : Joseph Marelli, 1806. p. 348.

640 MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. 36-37.

641 MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. 51-52.

642 MURATORI, Ludovico. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754. p. 53.

643 SOUVESTRE, Émile. « Études sur les colonisations. Établissemens des jésuites au Paraguay ». **Revue de Paris**, v. 22, 1843. p. 49.

> étonnant qu'ils se fussent si fort attachés à eux et que toutes les fois qu'on avoit voulu leur donner d'autres pasteurs, on les ait vus au moment de se disperser ; ce qui est arrivé plus d'une fois[644].

Como pode ser visto nos exemplos acima, a excisão é outra prática comum nas adaptações para o público infanto-juvenil. Acreditamos que esse processo de conecta com o que Rossignol propunha como modelo pedagógico. Os ensinamentos deveriam ser "temperados" com diferentes assuntos. Assim, a multiplicidade deveria sobrepujar à profundidade no tratamento dos temas. Tal multiplicidade se fazia reduzindo o máximo possível os assuntos e as obras utilizadas.

5.3. As adaptações diretas dos textos de Muratori e Charlevoix

Durante todo o século XIX, os relatos escritos por Muratori e Charlevoix vão ser retomados diversas vezes. As reedições começam a surgir nos anos 1820, período de influência conservadora sobre a maior parte das monarquias católicas da Europa. A primeira reedição da *Relation des missions du Paraguay* que temos notícia foi publicada pela Sociedade Católica da Bélgica, em Louvain, em 1822. O *prospectus* de criação da sociedade afirmava que o objetivo dessa organização era colocar "ao alcance de todas as classes obras marcantes a favor da religião"[645]. Os livros eram distribuídos nas cidades e os leitores poderiam ter acesso mediante uma assinatura anual. Seguindo a mesma lógica, a associação da Amizade Cristã, criada no Ducado da Savoia e a Sociedade Católica dos Bons Livros, francesa, também vão publicar reedições de Muratori em pequeno formato e com preço atrativo. A associação savoiarda reedita *Il Cristianesimo felice*, na íntegra, em dois volumes e os publica em 1824, em Turim. Já a associação francesa reedita, evidentemente, a *Relation des missions*, e a publica, em Paris, em 1826. Essas reedições participam do combate que os católicos entreprendem contra as "más leituras", especialmente entre as classes populares[646]. A *Relation* de Muratori estará sempre entre os primeiros livros publicados por essas associações. Isso se explica tanto pelo exotismo do seu tema, que atraía o leitorado, quanto sobretudo pela mensagem que ele trazia sobre a força civilizadora da religião.

---

[644] ROSSIGNOL, Jean-Joseph. **Détails géographiques**. Milan : Joseph Marelli, 1806. p. 348-349.
[645] SOCIETE catholique de la Belgique. **Prospectus**. Bruxelles: [s.n], 1822. p. 4.
[646] Cf. CHARRIER, René. **Jean-Baptiste Loevenbruck (1795-1876). Missionnaire de France et d'ailleurs, Compagnon de Rosmini et de Libermann**. Paris : Karthala, 2012. p. 91-93.

Ainda que os jovens fossem um grupo de leitores visado pelos editores, nenhuma das edições acima foi feita especialmente para o público infanto-juvenil. A primeira edição propriamente feita para esse público foi publicada em Paris, em 1838, pela *Imprimerie spéciale des écoles chrétiennes et primaires*. Essa edição posterior a lei Guizot atendia à necessidade crescente de leituras a serem propostas nas escolas. Não é possível falar ainda de adaptação. Ainda que a edição tivesse o público infanto-juvenil como alvo, a obra de Muratori foi reproduzida sem nenhuma mudança do original.

5.3.1. Nouvelles des missions du Paraguay (1842)

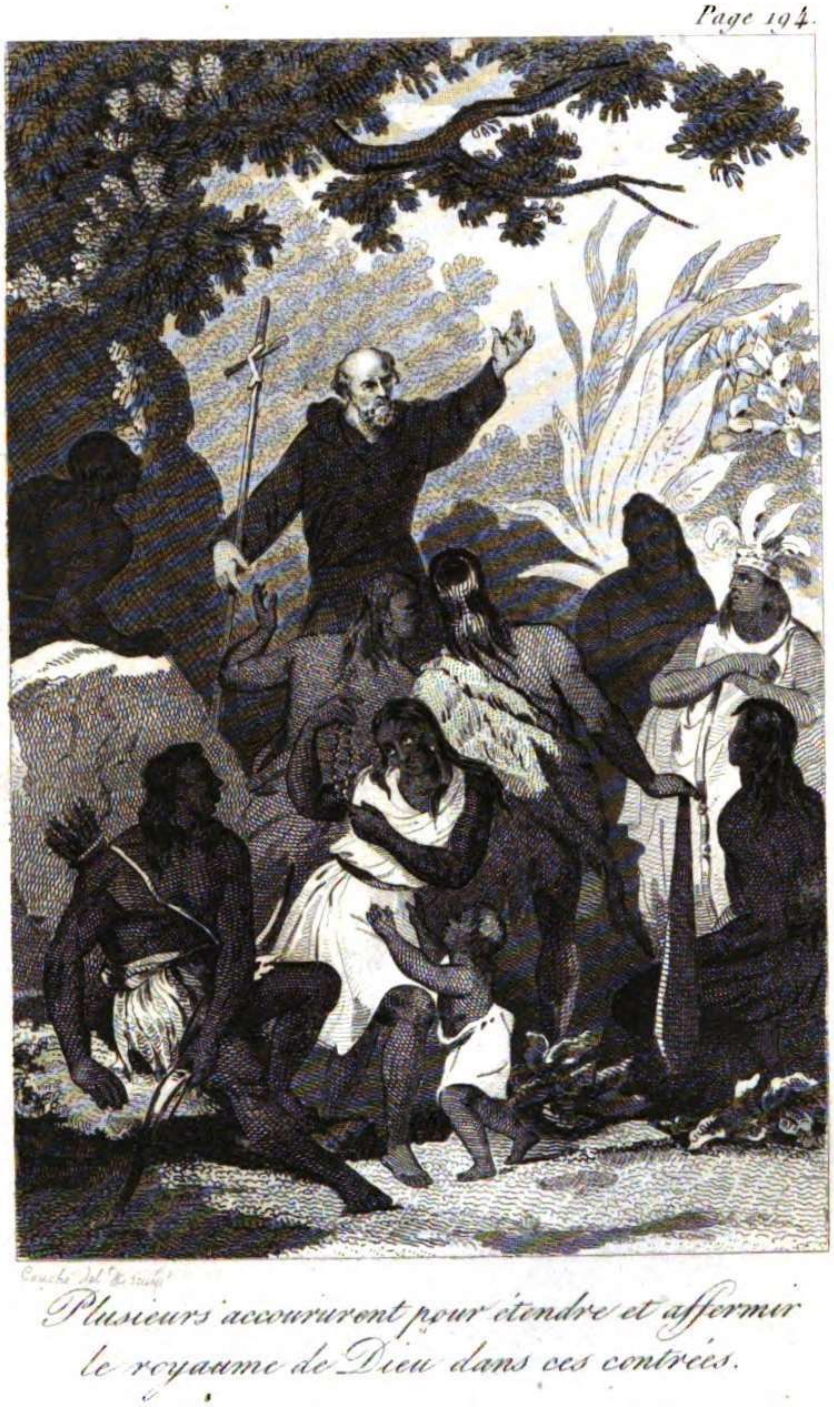
É publicada, em 1842, uma adaptação da *Relation des missions du Paraguay*, intitulada *Nouvelles des missions du Paraguay*. A editora Martial Ardant et Frères, responsável por essa adaptação, tinha sido fundada em Limoges, em 1802. Em 1839, Ferdinand, um dos filhos do fundador, abre uma sucursal em Paris. Em 1842, por exemplo, o jornal *Bibliographie Catholique* assume que até então não conhecia os títulos comercializados pelo editor. É a partir daí que as coleções dos irmãos Ardant se tornam mais conhecidas. As *Nouvelles des missions du Paraguay* compõem a coleção "Bibliothèque religieuse, morale, littéraire pour l'enfance et la jeunesse". E esse é um primeiro aspecto a sinalizar. A inclusão do livro em uma coleção, além de orientar a leitura para um público específico, lhe dava credibilidade, já que o colocava junto de outras obras igualmente "recomendáveis". A coleção dos irmãos Ardant ainda era aprovada pelo Arcebispo de Bordeaux e dirigida pelo Abade Roussier, garantias suplementares da sua "ortodoxia".

A mudança no título se relacionava com a inclusão na coleção, que contava ainda com as *Nouvelles des missions d'Inde et de Chine*, *Nouvelles des missions d'Amérique* e *Nouvelles des missions du Levant*. Mas também indicava uma alteração no sentido do texto. Como visto em capítulos anteriores, a palavra "relação" enfatizava a "veracidade" do que se contava sobre as reduções do Paraguai, em um contexto de disputa teológica. Já a palavra "nouvelles" remete tanto à curiosidade quanto à narrativa romanesca, mais apto a atrair o público infanto-juvenil[647]. Outro aspecto importante é a inclusão de uma

[647] O Dictionnaire de l'Académie Française de 1835 define « nouvelles », como : « le premier avis qu'on reçoit d'une chose arrivée récemment. […] se dit aussi de certains romans très courts, de certains récits d'aventures intéressantes ou amusantes ». **DICTIONNAIRE de l'Académie Française**. Paris : Firmin Didot Frères, 1835. t.2. p. 278.

gravura logo no início do volume. Nela, vê-se um missionário jesuíta, na parte superior, pregando para um grupo de indígenas em meio à floresta. Embaixo, lê-se: “Muitos atenderam ao chamado para estender e firmar o reino de Deus nessas paragens”.

Figura 1 - "Muitos atenderam ao chamado"



Fonte : Nouvelles des missions du Paraguay

A ilustração chama atenção para o ardor missionário, bem a propósito para essa França que havia se tornado, ela mesma, um país de missão, como diria Francis Marcoin[648].

O texto não apresenta mudanças em relação ao original. Mas duas alterações nos paratextos são significativas. Em primeiro lugar, a retirada do "Avertissement du traducteur". Como dito anteriormente, nessa advertência o tradutor situa a obra no interior do debate sobre as reduções do Paraguai. Um ponto essencial era a pretensa "neutralidade" de Muratori, que daria legitimidade ao relato contra as "calúnias" daqueles cujo objetivo era apenas a destruição da Companhia de Jesus. O prefácio de Muratori foi substituído por uma longa citação do *Génie du Christianisme*, de Chateaubriand, na qual se critica o excesso de confiança nas informações de viajantes, como o barão de Lahontan, e a descrença nos relatos de missionários. Acreditamos que essa mudança se deve ao embate cada vez mais intenso que se travava entre uma literatura de "boas doutrinas" contra a "influência funesta das más leituras", como diria o *Bibliographie Catholique*.

5.3.2. Histoire du Paraguay (1841)

Em 1841, é publicada a *Histoire du Paraguay* de Adelaïde Celliez, que era uma adaptação da obra homônima do padre Pierre Charlevoix. Mas, ao contrário de *Nouvelles du Paraguay*, que mudou o título, mas manteve texto original da *Relation du Paraguay*, Celliez manteve o título, mas reescreveu a *Histoire* de Charlevoix. O livro foi publicado pela editora Gaume frères, fundada em 1827, em Paris. Ela era propriedade de quatro irmãos, sendo dois clérigos. A editora se notabilizará pelo seu apoio irrestrito à ortodoxia romana. Boa parte da sua produção era voltada para o público infanto-juvenil e o objetivo dos irmãos Gaume era substituir a mitologia pagã por narrativas cristãs[649].

O livro faz parte da coleção "*Bibliothèque instructive et amusante*", que, segundo o *Bibliographie Catholique*, começou a se formar em 1832 e publicava 20 volumes por ano[650]. A autora, Adelaïde Celliez, era conhecida especialmente pela *Vie de Jeanne d'Arc* e por *Christophe Colomb: suivi d'une nouvelle américaine*, ambas publicadas na mesma coleção. Como dito anteriormente, a inclusão em uma coleção é um procedimento

[648] MARCOIN, François. **Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle.** Paris : Honoré Champion, 2006. p. 201.
[649] MARCOIN, François. **Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle.** Paris: Honoré Champion, 2006. p. 178.
[650] **BIBLIOGRAPHIE catholique**. Paris : Bureau de la Bibliographie Catholique, 1842. p. 32.

importante na adaptação de uma obra. Além da credibilidade já mencionada, a coleção cria uma relação de proximidade entre as diferentes obras nela publicadas.

A obra de Celliez segue intimamente a de Charlevoix, tanto na escolha dos assuntos quanto na ordem. No entanto, os três volumes in-4º do *scriptor* francês tornam-se dois volumes in-18, no caso de Celliez. A principal exclusão se refere ao embate entre o bispo Bernardino Cardenas e os jesuítas, que culminou com a primeira expulsão destes da província do Paraguai. A seleção mais uma vez é significativa. Ora, a perseguição ao bispo Cárdenas era uma das maiores acusações que os jansenistas levantavam contra os missionários da Companhia de Jesus. Ela pretensamente comprovava a autonomia dos jesuítas frente às autoridades eclesiásticas locais. Celliez também inventa diálogos e falas para os personagens da história. Um bom exemplo é o discurso que o visitador Estebán Paez faz aos missionários para incitá-los a mudar de estratégia de evangelização. Ou seja, ao invés de missões itinerantes, ele os inspira a se fixar entre os índios. Em Charlevoix, trata-se de um discurso indireto:

> Il dit d'abord qu'il ne pouvoit approuver ces Missions ambulantes, & ces courses continuelles d'une extrêmité de ces Provinces à l'autre, & qu'elles lui paroissoient sujettes à de grands inconvéniens. Il parla du peu de fond qu'il y avoit à faire, selon lui, sur des conversions rapides, qui sont le fruit d'un premier mouvement, & qu'on ne peut guere qu'ébaucher, dans le peu de tems qu'on y emploie ; qu'on en avoit un exemple bien frappant dans le Saint Pere François Solano, qui vivoit encore, & qui après avoir parcouru tout le Tucuman, & une grande partie du Chaco, où il avoit converti un grand nombre d'Infideles, n'aïant fait aucun Etablissement fixe, n'avoit laissé que de faibles traces de son Apostolat. Il fit observer qu'il en étoit encore du grain de la parole, comme de celui que l'on jette en terre, qu'il ne suffisoit pas de le semer ; mais que pour le faire germer, il falloit encore se donner beaucoup d'autres soins, & les continuer jusqu'à la moisson[651].

Já em Celliez, trata-se de um discurso diteto, mas inventado:

> Cet obstacle, en apparence insurmontable, frappa le premier visiteur de la province, le père Étienne Gaez, quand, après avoir assemblé tous les missionnaires, il se fut fait rendre compte de leurs travaux. « Mes Pères , leur dit-il, ce n'est pas seulement par votre dévouement et par vos fatigues que vous pouvez réussir ici. Vainement vous jetteriez la semence de la parole ; elle ne saurait fructifier lant que vous laisserez vivre comme des sauvages ou comme des esclaves, les hommes dont vous viendrez de faire des chrétiens. Pouvez-vous prétendre plus que n'a fait François Solano, ce grand serviteur de Dieu, doué du don des miracles, et

[651] CHARLEVOIX, Pierre. **Histoire du Paraguay**. Paris : Desaint & Saillant ; David ; Durand, 1756. p. 206-207.

> d'une sainteté éprouvée, qui a évangélisé les Indiens peudant si longlemps ? Voyez cependant ce qui reste de ses travaux ; à peine quelques vieillards qui se souviennent d'avoir reçu le baptême. Il en arrivera autant de vos prédications. Quels fruits, mes Pères, pouvez-vous retirer de ces missions ambulantes, et de ces courses continuelles d'une extrémité des provinces à l'autre ? Quels fonds pourrons-nous établir sur ces conversions rapides, qui sout l'effet d'un premier mouvement, qu'on ne peut, pour ainsi dire, qu'ébaucher dans le peu de temps qu'on y emploie ? La semence est jetée ; mais qui s'assurera si elle a germé ? Croyez-moi, mes Pères, vous ne pourrez rien faire ici de durable, si vous ne restez invariablement fixés au milieu de ces peuples. Que chaque missionnaire båtisse sa maison et sa chapelle au centre d'une bourgade ; que là, il vive comme un père au milieu de ses enfants ; qu'il cultive avec un soin infatigable et une charité constante le champ que le père de famille aura confié à son zèle ; qu'il ne se borne pas aux secours spirituels. Tout manque ici, parce que l'homme ne sait presque tirer parti de rien de ce qui s'offre si libéralement à lui. Soyez ses guides ; que le missionnaire dirige ses néophytes dans leurs travaux ; qu'il leur apprenne peu à peu, autant qu'il le pourra, les arts les plus nécessaires. Des soins si charitables tourneront au profit de l'âme, comme à l'amélioration de la condition humaine, qui semble si misérable pour eux[652].

Acreditamos que a utilização do discurso direto se trata de uma forma de "ilustração", uma vez que ele auxilia na visualização do que está sendo contado. Em outros casos, apesar de não haver invenção, Celliez resume e altera os discursos. O exemplo do discurso dos padres Cataldino e Maceta diante dos colonos de Villa Rica del Espíritu Santo é ilustrativo. Os missionários tentavam acalmar os ânimos dos colonos que se opunham à interdição de escravizar os índios convertidos pelos jesuítas. Em Charlevoix, o discurso é o seguinte:

> Nous ne prétendons point, dirent-ils, nous opposer aux profits que vous pouvez faire avec les Indiens par des voies légitimes ; mais vous savez que l'intention du Roi n'a jamais été que vous les regardiez comme des Esclaves, & que la Loi de Dieu vous le défend. Quant à ceux que nous sommes chargés de gagner à Jesus-Christ, & sur lesquels vous n'avez aucun droit, puisqu'ils n'ont jamais été soumis par la force des armes, nous allons travailler à en faire des Hommes, pour en faire ensuite des Chrétiens ; puis nous tâcherons de les engager par la vûe de leurs propres intérêts, à se soumetre de leurs plein gré au Roi, notre Souverain, & nous espérons d'y réussir avec la grace de Dieu. Nous ne croïons pas qu'il soit permis d'attenter à leur liberté, à laquelle ils ont un droit naturel, que rien n'autorise à leur contester : mais nous leur ferons comprendre que par l'abus qu'ils en font, elle leur devient préjudiciable, & nous leur apprendrons à la contenir dans ses justes bornes. Nous nous flattons de leur faire envisager de si grands avantages dans la dépendance où

[652] CELLIEZ, Adélaïde. **Histoire du Paraguay**. Paris : Gaume frères, 1841. p. 76-78.

> vivent tous les Peuples policés, & dans l'obéissance qu'ils rendront à un Prince, qui ne veut être que leur Protecteur & leur Pere, & leur procurer la connaissance du vrai Dieu, le plus estimable de tous les trésors, qu'ils subiront le joug avec joie, & béniront l'heureux moment, où ils seront devenus ses Sujets[653].

Em Celliez, o discurso abrevia-se consideravelmente:

> Les hommes les plus sauvages, dit -il, ont un droit incontestable à la liberté ; cependant, nous nous opposons point à ce que vous conserviez l'autorité que vous exercez sur ceux des Indiens qui sont déjà en commande parmi vous; nous n'usons du pouvoir que nous laisse l'ordre royal que pour vous supplier de les traiter doucement. Mais ceux qui sont encore libres, sujets comme vous de Sa Majesté Catholique, et qui n'ont, pour se voir réduits à l'esclavage, d'autres motifs que le malheur d'être nés sur une autre terre que vous, nous prétendons les défendre, en faire, s'il se peut, des hommes et des serviteurs de Dieu, et ne les soumettre à l'autorité du roi que sous la protection des lois et les justes garanties de la liberté que doivent avoir les sujets de Sa Majesté, dans toute l'étendue de ses domaines[654].

Celliez retira toda referência ao "direito natural" dos índios. Sabe-se que essa questão estava no centro da Controvérsia de Valladolid, uma disputa teológica sobre a "humanidade" dos indígenas americanos.

Como se vê, um dos procedimentos da adaptação dos livros para um público infanto-juvenil é o apagamento às disputas teológicas que fundamentaram essas obras. Aos poucos, o que mais interessa é o apelo "aventuresco" e "exótico" da narrativa. Isso fica claro nas edições subsequentes da obra de Celliez, que contavam com uma ilustração apresentando uma índia sobre um barco, fugindo dos bandeirantes.

---

[653] CHARLEVOIX, Pierre. **Histoire du Paraguay**. Paris : Desaint & Saillant ; David ; Durand, 1756. p. 227-228.

[654] CELLIEZ, Adélaïde. **Histoire du Paraguay**. Paris : Gaume frères, 1841. p. 71-72.

Figura 2 – “Ela alcançou a margem oposta e embrenhou-se na floresta”.

Fonte : Histoire du Paraguay

Esse episódio aparentemente sem qualquer ligação com questões religiosas, nos parece apenas um apelo ao imaginário da aventura que se desenvolve na segunda metade do século XIX.

5.4. As reduções do Paraguai em narrativas romanescas

Em 1847, o periódico católico *The Dublin review*[655] publicou um artigo sobre a literatura espanhola. Uma das características mais marcantes dessa literatura, segundo o autor do artigo, era sua "catolicidade". E era precisamente essa característica que faltava na literatura inglesa. Já era tempo que os novelistas anglófonos usassem toda riqueza da imaginação, da ternura e da delicadeza para cativar o coração e as mentes dos leitores com a moral católica. O autor do artigo anseia ver a difusão de uma literatura católica leve, barata e divertida. E que essa literatura faça frente à literatura de sedução que tanto sucesso fazia entre o público. Ainda mais importante, essa literatura católica leve e barata se oporia à literatura francesa, cujo único objetivo era excitar as paixões humanas mais hediondas. O perigo dos livros excitarem as paixões, especialmente nas crianças, era denunciado pelo bispo de Orleães, Félix Dupanloup, em seu tratado *L'enfant*, publicado nos anos 1860. No capítulo sobre os riscos da sensualidade, o sacerdote escreve:

> Écarter soigneusement de leurs yeux tout objet dangereux, les mauvais livres, les mauvaises brochures, les mauvais journaux illustrés ou non, les mauvais tableaux, c'est du plus grave, du plus rigoureux devoir ! Que dire de la négligence de certains parents à cet endroit, et de tout ce qui se voit exposé sur les tablets de certains salons ?[656]

Toda essa preocupação faz nascer um apelo crescente por uma literatura católica dedicada aos jovens. O primeiro alvo dos ataques da igreja são os romances. Em 1840, o padre belga, Jean-Baptiste Boone, os definia como "uma narrativa inventada feita para emocionar as almas sensíveis"[657]. Mas essa emoção era produzida apenas pela exibição do amor profano e jamais do amor virtuoso. O mais grave era que o romance deixava impressões profundas e duráveis, mais do que o teatro, com o qual ele guarda grande semelhança. De onde viria esse interesse pelo romance? Ora, da excitação das paixões que ele proporciona. E o público mais suscetível a essas paixões são as mulheres e os jovens. Os efeitos da leitura dos romances não poderiam ser mais nefastos: perda da inocência, da fé, da saúde, do interesse por leituras religiosas ou instrutivas; a leitura de

---

[655] SPANISH Novelists. **The Dublin Review**, v. 12, dez. 1847. p. 278.
[656] DUPANLOUP, Félix. **L'enfant**. Paris : Charles Dounionl, 1869. p. 305.
[657] BOONE, Jean-Baptiste. **Les mauvais livres. Les romans**. Gand: Impens, 1840. p. 24.

romances também levaria ao desinteresse pelas atividades domésticas. Tendo em vista tudo isso, o padre Boone concluía com um alerta:

> O vous donc qui avez conservé le respect pour la religion et pour les mœurs ; vous pères et mères de famille, maîtres et maitresses de maisons, instituteurs et institutrices de la jeunesse, tremblez à la vue de ces livres obscènes et impies, qui soulèvent tout contre le ciel, arrachez-les des mains des personnes, qui vous sont confiées, détruisez-les, renoncez là tout abonnement dangereux, afin que vous n'attiriez pas sur vous et sur vos familles la colère divine[658].

Se alguns grupos defendiam o abandono puro e simples da leitura de romances, outros advogavam pela produção de "bons romances", que ganhariam a atenção dos jovens.

5.4.1. Une mission au Paraguay (1841)

Entre os anos 1830 e 1840, alguns autores começam a fazer experimentos no campo da literatura católica para jovens. E as reduções do Paraguai continuam a ser uma temática privilegiada. Um dos primeiros exemplos que encontramos, é a novela "Uma missão no Paraguai", publicada pelo periódico *Journal des jeunes personnes*[659], em 1841. A história era narrada por um nobre inglês, George B., que estava em viagem pela América do Sul. Perdido em uma floresta, ele acaba encontrando uma jovem índia que estava a caminho de uma das reduções dos jesuítas. Após uma breve conversa, o narrador descobre que a moça é filha adotiva do seu amigo, o missionário Manuel. Os dois, então, partem para a redução encontrar com o padre. Ao chegarem lá, o protagonista fica encantado com o que vê. Era o final da tarde, o momento em que os índios se reuniam para receber a benção do padre e avaliar o que tinha acontecido ao longo do dia:

> C'était l'heure où les habitants de ce village quittaient les travaux des champs. Hommes, femmes et enfants étaient réunis en foule, mais dans un silence recueilli, sur la petite place. A l'arrivée de don Manuel, toutes les mains se joignirent dévotement, chacun s'inclina pour recevoir sa bénédiction.

---

[658] BOONE, Jean-Baptiste. **Les mauvais livres. Les romans**. Gand: Impens, 1840. p. 47.

[659] Jornal fundado em 1832 por Louise d'Aulnay (1810-1891), que usava o pseudônimo Julie Gouraud. Autora prolífica, originária de Tours, publicou, além do periódico em questão, diversos romances edificantes destinados às meninas. Entre os mais famosos, encontram-se : Mémoires d'une poupée (1839) e Mémoires d'un caniche (1866). Cf. MONICAT, Bénédicte. **Devoirs d'écriture : Modèles d'histoires pour filles et littérature féminine au XIXe siècle**. Lyon : Presse universitaire de Lyon, 2006.

Aqui, o autor da narrativa aproveita para tocar em um assunto delicado: as punições que os jesuítas submetiam os índios. Foi Diderot quem acusou os missionários da Companhia de Jesus de transformar os Guarani em verdadeiros monges:

> Les Guaranis étaient des espèces de moines, et il n'y a pas peut-être un moine qui n'ait quelquefois détesté son habit. Les devoirs étaient tyranniques. Aucune faute n'échappait au châtiment. L'ordre commandait au milieu des plaisirs. Le Guaranis, inspecté jusque dans ses amusements, ne pouvait se livrer à aucune sorte d'excès.

Já o autor da novela sobre a qual nos debruçamos apresentava a submissão dos Guarani como a prova mais contundente da transformação desses "povos bárbaros". Na hora da avaliação sobre o dia que estava acabando, o padre Manuel diz que um dos índios ali reunidos merecia uma repreensão. Sem esperar, um jovem índio se ajoelha aos pés do missionário e confessa ter ofendido, por inveja, uma outra habitante da redução. A índia ofendida imediatamente se avança e, com lágrimas nos olhos, exprime seu perdão. O padre Manuel não aplica nenhuma punição sobre o agressor, mas uma simples penitência. Em seguida, ele se dirige para o restante da assembleia e diz que o que antes era resolvida pelas flechas, agora o é por palavras. O nobre inglês, que acompanhava a cena, não consegue esconder sua admiração:

> En retournant avec mon ami à la Mission, je ne lui cachai pas l'étonnement dans lequel cette scène m'avait plongé ; je ne trouvais pas d'expressions pour lui dire combien j'étais frappé d'admiration à la vue de l'ascendant obtenu sur ces hommes encore à demi-barbares, au nom de notre religion divine. « C'est comme cela, me dit-il, dans toutes nos doctrines, mon ami. Nous avons cherché à rendre ces hommes heureux par la paix, et nous y parvenons. ».

À noite, uma violenta tempestade se abateu sobre a região. Em meio ao vento e aos trovões, o narrador vê a jovem índia correr para a floresta. Assustado, ele chama o padre Manuel, que imediatamente decide agir. Os dois homens vão atrás da menina e acabam encontrando-a caída. A jovem índia tinha ido salvar uma corça da tempestade e acabou sendo atingida por um raio. O funeral da jovem é marcado pela maior tristeza e, sobretudo, pela resignação do seu pai adotivo:

> A neuf heures la cloche de l'église tinta pour le convoi d'Inès ; se dépouille mortelle, parée de fleurs virginales, fut rendue à la terre par les femmes de sa nation. Dans cette cérémonie lugubre, je ne sais ce qui me causa la plus vive impression, ou de la douleurs générale des Indiens, ou de la force d'âme avec laquelle Manuel y présida. Mais il est une circonstance qui arracha de nouvelles

> larmes à chacun de nous ; c'est quand nous vîmes derrière le cercueil d'Inès son chevreuil favori suivre le cortège.

Contra os romances profanos, que apresentavam sempre o amor erótico, a novela em questão apresentava tanto o amor inocente e sacrificial da jovem índia pela corça quanto o amor paterno do padre Manuel pela sua filha adotiva.

5.4.2. Little Snowdrop (1848)

As reduções do Paraguai atraíam os autores católicos não apenas na França. Em 1848, Cecilia Caddell, uma prolífica autora irlandesa de livros infanto-juvenis, vai se dedicar ao tema. Entre 1848 e 1856, Caddell escreve duas obras sobre o Paraguai. A primeira, que nos interessará particularmente, era um romance intitulado *The Little Snowdrop; or The Unbaptised One*. A segunda era uma história das missões no Paraguai, inspirada na obra de Charlevoix[660]. O seu romance fez um relativo sucesso: ao menos 5 edições até o início do século XX[661], publicado em inglês nos EUA[662] e na Holanda[663], traduzido em francês[664] e português[665].

A história começava com um índio que havia sido escravizado pelos espanhóis. Após anos de trabalho forçado, ele decide simplesmente para de obedecer ao seu senhor. Ele, então, é preso e, quando estava à beira da morte, um missionário jesuíta veio ao seu encontro. O bom homem cuidou do índio, que aos poucos foi se recuperando. Quando o missionário ia começar a ensiná-lo sobre o cristianismo, um grupo de selvagens atacou a prisão e o levou como cativo. O índio conseguiu fugir e se estabeleceu em uma cabana isolada de todos. Uma manhã, após uma violenta tempestade, ele foi caminhar na praia próxima a sua casa. Ele encontrou os restos de um navio que havia naufragado. Para sua surpresa, uma criança começou a chorar entre os escombros. Quando ele se aproximou, percebeu que a criança estava sendo segurada pela mãe, ainda viva. Nos poucos instantes de vida que ainda lhe restavam, a mãe implorou que o índio levasse sua filha, Angelina,

---

[660] CADDELL, Cecilia Mary. **A History of the Missions in Japan and Paraguay**. London : Burns and Lambert, 1756.
[661] As edições que conseguimos recuperar: 1848, 1850, 1870, 1890, 1902.
[662] CADDEL, Cecilia Mary. **Little Snowdrop, The Unbaptized One; or The Story of the Three Baptisms**. Philadelphia: H. McGrath, 1872.
[663] CADDEL, Cecilia Mary. **Little snowdrop**. Groningen : Wolters, 1928.
[664] A primeira tradução francesa do livro foi publicada em 1859, em Paris e Tournai pela H. Casterman. O título era *Snowdrop ou les trois baptêmes*. Em 1862, uma nova edição é publicada em Paris, por C. Dillet, com o título *Boule de neige ou l'enfant sans baptême*.
[665] Publicado em folhetim pelo jornal *Estado de Goyaz* em 1892 com o título *Florzinha das neves*.

até um sacerdote para que ela fosse batizada. Todavia, a lembrança da crueldade dos espanhóis impediu o índio de cumprir o desejo daquela mãe por vários anos. O índio, contudo, adotou a criança e ensinou-lhe o pouco que sabia sobre o cristianismo. A menina cresceu e as histórias do "Jesus branco", que o seu pai adotivo contava, não saíam da sua cabeça. Certo dia, enquanto passeava de barco pelo rio, a menina se perdeu. Depois de um tempo, ele aportou próximo a um vilarejo. Sem saber, ela tinha chegado em uma redução dos jesuítas. A primeira coisa que ela ouviu foi o som de crianças cantando e isso despertou sua atenção. Ela tinha chegado no meio da procissão de Natal e a descrição da cena é claramente retirada da tradução inglesa da *Relation des missions du Paraguay*.

Muratori:

> The solemn processions on the feast of St. Mark, the Rogation-days, on the titular festival of the church, and when the stations of a Jubilee are performed, are made to these chapels. The procession goes through the streets, which are all laid out by the line, and have all of them a cross of good workmanship erected at the end. The procession makes a stop before each, the children sing to set music some part of the Christian doctrine, and the people answer in plain song. The procession only leaves the town to enter into the most delightful avenues of Pines, Palms, and Orange Trees set by the line; these reach to the Oratories to which the procession is intended, and are an agreeable shelter from the wind, and the scorching heat of the fun. Thus, everything contributes to promote the devotion of the faithful, without any danger of its being obstructed[666].

Caddell:

> She found herself at the entrance of a long avenue of orange-trees, planted at intervals from each other; between each pair of trees was a neat little dwelling-house [...]. Once more the sweet sounds of music stole upon her ear; and looking towards the place whence it proceeded, she saw a crowd of people advancing up an avenue opposite the one in which she stood. First came a number of men and women, some carrying crosses, all dressed in white [...]; then came a crowd of little children, likewise dressed in white, bearing garlands of flowers and branches of palm and orange-trees in their hands: and theirs were the sweet voices Angelina had heard on the river, for they were singing a hymn as they passed along[667].

Depois dessa visita, Angelina voltou para casa encantada. Ela contou para seu pai adotivo o que tinha acontecido. A princípio, ele teve medo de que a menina tivesse

---

[666] MURATORI, Ludovico. **A Relation of the Missions of Paraguay**. London: J. Marmaduke, 1759. p. 79.

[667] CADDEL, Cecilia Mary. "Little Snowdrop, the Unbaptized One". **Ave Maria**, Indiana, v. V, n. 27, p. 430-432, jul. 1869. p. 430.

encontrado um vilarejo espanhol. Mas, quando ela explicou o que tinha visto, ele percebeu que tinha algo diferente. A menina voltou uma outra vez para a redução. Dessa vez, ela chegou na festa de Corpus Christi. A autora aproveita para descrever em detalhes a festa e, mais uma vez, trata-se de uma adaptação da obra de Muratori, especialmente do capítulo 10, *Their manner of solemnizing the principal feasts of the year in Paraguay*. Dessa vez, Angelina conseguiu falar com um dos padres e explicar que nem ela nem seu pai adotivo eram batizados. O padre se apressou em acompanhar a menina até sua cabana. Chegando lá, ele batizou o pai adotivo dela que, devido uma doença terminal, acabou falecendo instantes depois. Angelina, então, foi morar na redução. Esse é o momento que a autora aproveita para descrever a rotina nas reduções e para falar da comunidade de bens. Mais uma vez, ela inspira-se no autor italiano:

Muratori:

> Besides the lands assigned to particulars, there is a considerable extent of ground, the best and the most fruitful that they can find, which the Indians call Tupambae, that is, the possession of God. The management is committed to some understanding laborious Indians. This is cultivated under their direction by the children of the Reduction, who to the age of fifteen are employed in this work, and who supply by their numbers what they want, in strength. In the morning all these children except those at school, or in the workhouses, after they have said their prayers, got their breakfast and heard mass, repair to the Tupambae [...][668].

Caddel:

> With the first dawn of light, she and the other inhabitants of the reduction repaired to the church to hear Mass and receive instructions from Father Francis. When prayers were over, she went with the other Indian children to work in a piece of ground set apart for this purpose, the produce of which was always reserved by the missionaries for the relief of the poor Indians and wandering strangers who passed by the reduction[669].

Todavia, faltava algo para tornar Angelina verdadeiramente feliz: o batismo. A menina ansiava pelo momento em que finalmente se tornaria cristã. O padre Francis decide que o batismo da menina aconteceria na festa do Corpus Christi. O momento do ano mais importante para as reduções. Quando o grande dia chegou, os índios enfeitaram as ruas e casas, como de costume. Eles trouxeram animais selvagens e os prenderam aos

---

[668] MURATORI, Ludovico. **A Relation of the Missions of Paraguay**. London: J. Marmaduke, 1759. p. 143.
[669] CADDEL, Cecilia Mary. "Little Snowdrop, the Unbaptized One". **Ave Maria**, Indiana, v. V, n. 27, p. 430-432, jul. 1869. p. 567.

altares, como era costume. Angelina estava feliz, acompanhando a procissão que ia em direção à igreja. Ela seria batizada em alguns instantes. Ela não contava que um dos animais selvagens presos aos altares se soltaria. Era um touro enorme, que ia na direção do padre. Angelina não pensou duas vezes e se jogou para salvar o jesuíta e, especialmente, a cruz que ele carregava. O touro atacou a menina e só parou quando um dos índios o enlaçou. O padre Francis correu até ela e a batizou em seus últimos suspiros. E a menina morreu em seus braços.

A história, além da insistência no sacramento do batismo, constrói uma imagem idílica das reduções. A vida nas reduções é perfeita. Não existe conflitos nem problemas sociais. Todos têm o suficiente para viver e cuidam uns dos outros. A obediência aos missionários é sem contestação. Mas essa obediência não é um peso. Ao contrário, ela é um prazer para os índios, que enxergam os jesuítas como verdadeiros pais. Os padres, por sua vez, são o exemplo mais claro da caridade. Eles vivem em função dos índios reduzidos. Todos vivem no ritmo das grandes festas católicas: Natal, Corpus Christi, festa do padroeiro etc. A autora lembra constantemente aos leitores que eles estão diante de uma sociedade baseada na caridade. Esse era o segredo dessa "perfeição". Uma sociedade em que apenas tragédias naturais ou intervenções divinas, como a que tirou a vida da protagonista, podem perturbar a tranquilidade. Cecilia Caddell transformou em romance o que Muratori escreveu.

5.4.3. Tacuati (1863)

A última novela que gostaríamos de abordar foi escrita por Ildefonso Antonio Bermejo e publicada no periódico espanhol *Museo de las familias*. Ildefonso Bermejo era um escritor frequente nos periódicos espanhóis dedicados ao público infanto-juvenil. Ele contribuiu regularmente, além do *Museo das famílias*, para o *Flor de la Infancia*, *La Primera Edad* etc. Ele também era autor de romances dirigidos para o público adulto, como o romance histórico *La capa del rey García* (1850) e, principalmente, ele escrevia para o teatro. Bermejo viveu no Paraguai de 1855 a 1862 e ele faz uso desse "conhecimento local" na sua obra.

A novela Tacuati foi publicada logo depois do regresso de Bermejo à Espanha. Como dito, ela apareceu pela primeira vez no periódico *Museo de las familias*, dirigido por Francisco de Paula Mellado. O periódico, de caráter enciclopédico, trazia desde artigos sobre ciências até novelas e contos. Como seu próprio editor dizia, tratava-se de

um jornal feito para toda família: "Hemos hecho un periódico biblioteca, [...] todos los meses llamamos a las puertas de cuatro mil familias, que las abren apresuradamente, y que nos reciben con afecto filial, y que vamos a conversar con ellas en el hogar doméstico [...]"[670].

Tacuati era, na verdade, a tradução de *Camiré*, novela escrita pelo escritor francês Jean-Pierre Claris de Florian (1755-1794) e publicada em 1792 na sua coletânea *Nouvelles Nouvelles*. Bermejo adapta a tradução de espanhola *Camiré* feita por Gaspar Zavala y Zamora (1762-c.1825) e publicada em Madri em 1799.

A obra original do escritor francês começava com uma introdução, em que o próprio Florian se colocava em cena em um diálogo erudito com um viajante, à moda da *Utopia* de Thomas More. A conversa gira em torno da crueldade da conquista espanhola. Florian admite não compreender como uma época tão bela da história espanhola pode ter sido, ao mesmo tempo, tão nefasta. O seu interlocutor, um viajante espanhol recentemente chegado de Buenos Aires, ouvia o discurso "com educação e algumas lágrimas nos olhos". Em certo momento, quando Florian citou o nome de Las Casas, o espanhol tomou a palavra. Para elogiar o sacerdote dominicano que teria "defendido os índios nas duas Américas", o viajante o compara a Fénelon:

> C'est notre Fénelon, me dit-il: il n'a pas fait Télémaque, mais il a parcouru les deux Amériques pour sauver quelques Indiens; il a traversé les mers pour venir défendre leur cause au conseil de Charles-Quint, comme votre archevêque de Cambray défendit celle des protestants, que vous massacriez aussi dans vos montagnes des Cévennes[671].

O discurso do viajante coloca a *Leyenda Negra* em perspectiva, apontando para as crueldades cometidas por todos os povos da Europa: os portugueses, contra os indianos; os ingleses, contra os católicos; e os franceses contra os protestantes. O discurso termina com o espanhol propondo apresentar a conquista do Paraguai e assim começa a narrativa da história de Camiré.

Gaspar Zavala y Zamora, em sua tradução da obra de Florian, retirou toda essa introdução. O seu texto começa imediatamente com a história de Camiré. Já Ildefonso Bermejo, em sua adaptação para o público infanto-juvenil, toma um outro caminho e substitui a introdução de Florian por uma de sua autoria. Nessa nova introdução, Bermejo

---

[670] MELLADO SALVADOR, Francisco de Paula. "Introducción". **Museo de las Familias**, Madrid, Mellado, 1855.
[671] FLORIAN, Jean-Pierre Claris. **Nouvelles Nouvelles**. Paris : Didot l'aîné, 1792. p. 125.

também se coloca em cena. Ele passeava a cavalo pelas terras paraguaias, quando avistou um grupo de índios paiaguás. Eles estavam preparando uma cerimônia. Curioso e querendo saber mais detalhes dessa misteriosa celebração. Bermejo acompanha os índios até o lugar onde eles moravam. Chegando lá, ele encontra um oficial inglês que trabalhava para o governo do Paraguai. O oficial carregava um manuscrito escrito na língua guarani, que ele não sabia ler. Então, ele pede que Bermejo o traduza para o espanhol para que assim ele possa descobrir seu conteúdo. Bermejo aceita de bom grado. A partir daqui a crônica passa a narrar o que continha o manuscrito. O manuscrito fictício teria sido escrito pelo "missionário das reduções do Paraná, Uruguai e Itati, Bernardo Cabrera y Fuensaldaña, em 1768 e intitulava-se *Tacuati*.

A substituição proposta por Bermejo vai ao encontro daquilo que propunham autores como Rossignol, que analisamos anteriormente. As leituras para o público infantil deveriam ser sempre "temperadas" com reflexões. A instrução sozinha era entediante, mas o prazer sozinho tampouco era aceitável. Era necessário encontrar um equilíbrio entre esses dois polos. Assim, em sua adaptação, Bermejo procura inserir o máximo de conhecimentos possíveis, sejam eles geográficos, históricos ou sobre os costumes dos povos indígenas. Dessa forma, o seu leitorado juvenil poderia se divertir e se instruir:

> Mis excursiones por ese vasto territorio, que bañan el anchuroso Plata y los caudalosos Paraná y Paraguay, con sus ricos y pintorescos afluentes, Tevicuarí, Pilcomayo, Ipané, Aquidaban, Apa y Bermejo, me han suministrado abundantes materiales para dar a mis lectores un entretenimiento tan agradable como instructivo [...][672].

Para tanto, o autor faz uso constante de dois recursos: a utilização de nomes indígenas e o recurso a notas explicativas. Bermejo altera o título da própria novela para Tacuati, nome de um bambu da região e de uma população indígena. Além disso, sempre que possível, o autor insere nomes exóticos e curiosidades sobre o Paraguai. Compare-se os seguintes trechos :

O texto original de Florian em francês:

> Mais regarde où nous sommes, mon père ; regarde ces vastes plaines où le maïs, le manioc, les patates, les ananas, une foule de plantes salubres, croissent à nos yeux, presque sans culture ; regarde ces forêts immenses, pleines de cocos, de limons, de grenadilles, de cédrats, d'autres fruits délicieux, que la nature produit avec moins de peine que vous n'en avez à retenir leurs noms [...][673].

---

[672] TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 258.
[673] FLORIAN, Jean-Pierre Claris. **Nouvelles Nouvelles**. Paris : Didot l'aîné, 1792. p. 139.

A primeira tradução em espanhol, feita por Gaspar Zavala y Zamora:

> Pero repara donde estamos: vuelve la vista à esas fértiles y vastas llanuras, donde el maíz, la yuca, las patatas, los ananás, y otras innumerables plantas utilísimas, crecen a nuestros ojos sin cultivo. Repara esos dilatados bosques llenos de cocos, limones, granadas, cidras, y otras sabrosas frutas que la naturaleza produce con menos trabajo que el que os puede costar a vosotros el retener sus nombres [...][674].

A adaptação feita por Bermejo:

> Pero, mira donde estamos, padre mío; mira estas dilatadas llanuras, donde el maíz, la mandioca, el ananá, **el guavirami** y otra multitud de plantas alimenticias crecen a nuestros ojos y casi sin cultura; observa estos bosques inmensos llenos de cocos, de **iguapunú** y **guayabas** y otros frutos deliciosos que produce la naturaleza con menos trabajo que el que vosotros podéis emplear en retener sus nombres [...][675].

Cada uma dessas palavras era acompanhada de uma nota explicativa que fornecia a instrução necessária para os leitores. Mas as notas explicativas também eram usadas por Bermejo para dar instruções geográficas[676] ou até mesmo atualizar os leitores quanto à situação do Paraguai[677].

A narrativa, porém, seguia de perto a do *Camiré* original. No início do século XVIII, um padre jesuíta foi enviado como missionário para a cidade de Assunção. Um dia, quando caminhava próximo a um rio, ele percebeu um jovem índio chorando. Era um menino que, abraçado a um homem morto, gritava desconsolado. O padre se aproxima e tenta compreender a situação. Mas, sem falar a língua guarani, não tem sucesso. Ainda assim, com delicadeza e bondade, o padre consegue convencer o menino a acompanhá-lo. O sacerdote adota o índio e o ensina a ler e escrever. Quando o jovem índio já sabe falar perfeitamente a língua espanhola, ele conta a sua história. Ele se chamava Tacuati e era um Guarani. Ele e sua família tinham fugido dos colonos espanhóis e se refugiado na floresta. Eles viviam escondidos, quando uma tropa de bandeirantes brasileiros os atacou.

---

[674] FLORIAN, Jean-Pierre Claris. **Novelas Nuevas**. Madrid: Imprenta de la administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799. p. 95-96.
[675] TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 261.
[676] "En todo el radio de la Asunción, no se encuentran más eminencias que el cerro llamado de Lambané, y el cerro de Ipané, distante unas siete leguas de la jurisdicción de la capital. Las eminencias comienzan en el Paraguay, es decir, a unas veinte leguas de la Asunción". In: TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 261.
[677] "Hace ocho meses que este oratorio fue derribado, y hoy forma parte del inmenso terreno de la nueva aduana que está edificando el actual gobierno del Paraguay". In: TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 267.

Eles fugiram, mas os pais de Tacuati morreram durante a fuga. O padre, emocionado com essa história, decidiu ajudar o pobre índio a alcançar uma posição estável na sociedade colonial. Ele propõe ao rapaz a carreira das leis, das armas ou do comércio. Mas o jovem índio, usando todos os lugares comuns do mito de "bom selvagem" – o índio filósofo, a superioridade do estado de natureza sobre a civilização -, recusa a oferta do seu benfeitor. Ele quer continuar a viver uma vida simples.

A situação muda quando a sobrinha do governador da província, Angelina, se muda para Assunção. Tacuati se apaixona pela jovem, que retribui essa afeição. Todavia, o jesuíta, pai adotivo do índio, o adverte que o governador jamais permitiria um tal casamento. A única solução seria oferecer o ouro em troca da mão da jovem, uma vez que o governador era um homem ganancioso. Tacuati revela ao jesuíta que a terra dos Guarani era cheia desse metal, mas que jamais revelaria a localização das minas para o governador, com medo de que o seu povo fosse novamente atacado. Sem saber o que fazer, o índio foge. Meses depois, ele volta e fala para o padre que achou uma solução. Ele transferiu uma enorme quantidade de ouro para uma caverna da região. Tacuati acreditava que, assim, poderia enganar seu futuro sogro. Mas o governador, experiente e ambicioso, acreditava que poderia ganhar mais com toda essa história. Ele nomeia Tacuati seu *adelantado* e o ordena a percorrer a região em busca de outras minas. Desesperado com essa ordem, o jovem índio procura o padre, que o aconselha a casar com a jovem Angelina e fugir para junto do seu povo. Finalmente, é isso que Tacuati faz. Ele, Angelina e o padre fogem para junto dos Guarani, que o recebem de braços aberto. O jesuíta aproveita para pregar para esse povo, que aceita o Evangelho. Os índios pedem que novos padres sejam enviados, com a única condição que nenhum outro espanhol se aproxime de suas terras. Esse seria o início das famosas reduções.

Como se pode ver, boa parte da narrativa se concentra no romance entre Tacuati/Camiré e Angelina. O tema das reduções aparece apenas no final da trama. Mais uma vez, a inspiração nos relatos como os de Muratori, Charlevoix e Peramás é clara. Se a novela dá a entender que existia ouro nas terras dos Guarani, algo que os jesuítas sempre negaram em seus textos, na história de Tacuati os missionários não se aproveitaram dessa riqueza. Todo o necessário era adquirido seja através do escambo seja através do comércio dos produtos retirados das reduções:

> La moderada contribución que se pagaba al rey se desquitaba por el cambio del azúcar, del tabaco, del algodón, productos de un terreno inmenso que se dejaba en común a todas las parroquias, donde cada habitante venía a trabajar dos días cada semana. El

> sobrante de esta recolección era para los huérfanos, para os enfermos, para los ancianos que ya no podían trabajar[678].

O uso das armas de fogo, tão criticado pelos "inimigos das reduções", era feito apenas para proteção dos índios. Como a própria novela dramatizava, os ataques dos bandeirantes brasileiros eram o motivo principal pelo qual os Guarani precisavam se armar:

> Un arsenal particular encerraba las armas del pueblo. Los jóvenes, venían a tomarlas los días de fiesta, y se ejercitaban en su manejo, y al primer ataque de los portugueses ó de los brasileños, salia de cada distrito un batallón de excelentes soldados[679].

Inclusive, nesse ponto, o texto original de Florian cita a *Histoire du Paraguay*, de Charlevoix para mostrar o quanto os índios reduzidos foram úteis à Coroa espanhola, especialmente na guerra pela colônia do Sacramento[680].

Finalmente, essa sociedade idílica, nascida do amor entre um índio e uma europeia e abençoada por um padre jesuíta, tinha tudo o que as cidades do Velho Mundo possuíam. E, melhor ainda segundo o autor, elas estavam livres do "luxo, do vício e da pobreza"[681]. Apesar de todas as críticas, as reduções do Paraguai, concluía o autor, eram o único império "fundado pela persuasão e sustentado pela confiança e pela prática das virtudes"[682].

5.5. Apropriado para menores?

O que torna uma obra originalmente escrita para adultos apta ao público infanto-juvenil? Quais são os elementos que fazem uma adaptação bem-sucedida?

Antes de tudo, para nós, é fundamental enxergar a adaptação como uma obra original fruto de escolhas e estratégias daquele que a adaptou. Não se trata apenas de uma cópia reduzida do original. Entre os exemplos anteriormente analisados, inclusive, é possível perceber usos distintos das diversas adaptações. Em Joseph Reyre, as reduções

---

[678] TACUATI. Museo de las familias, Madrid, v. XXI, 1863. p. 269.
[679] TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 269.
[680] « En 1705, lorsque les Espagnols reprirent sur les Portugais la colonie du Saint-Sacrement, les Guaranis que les jésuites amenèrent au secours des assiégeants, eurent toujours la tête des attaques, et contribuèrent beaucoup au succès des armes espagnoles par leur intrépidité. Lorsqu'ils retournèrent dans leur pays, le gouverneur voulut leur donner cent quatre - vingt mille piastres, qu'ils refusèrent généreusement. (Histoire du Paraguay par Charlevoix) ». FLORIAN, Jean-Pierre Claris. **Nouvelles Nouvelles**. Paris : Didot l'aîné, 1792. p. 163.
[681] TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 269.
[682] TACUATI. **Museo de las familias**, Madrid, v. XXI, 1863. p. 269.

dos Guarani foram transformadas em anedotas, pequenas histórias a serem muito provavelmente ouvidas pelas crianças quer seja na escola quer seja no lar[683]. A insistência de Reyre em fazer os jovens verem a moral cristã a partir das narrativas retiradas da história do cristianismo deixa claro o caráter formativo que elas possuíam. Assim, o autor recolhe nos diversos relatos do século XVIII sobre as reduções exemplos da coragem dos missionários, que armados apenas do breviário e do crucifixo domavam a violência dos selvagens.

Já Rossignol, incluiu as reduções nos seus livros de instrução. Engajado na luta contra o "filosofismo", o ex-jesuíta privilegiou a reflexão sobre a melhor forma de governo. Evitando discussões polêmicas, ele apaga toda referência à comunhão de bens, muito próxima do comunismo que começava a despontar na Europa. Sempre preocupado com a defesa da sua Ordem, a qual ele continuou fiel mesmo após a Supressão, Rossignol não podia admitir que os índios pudessem fugir das reduções. A diminuição da população que se verificava ali era devida às epidemias que assolavam os habitantes de tempos em tempos. Se não fosse essa causa natural, o governo estruturado pelos jesuítas não pararia de receber novos integrantes.

As adaptações diretas dos relatos setecentistas sobre as reduções dadas frequentemente como livros prêmio aos melhores alunos das escolas vão se concentrar na própria atração do objeto livro. Mudança de título, inclusão de gravuras, criação de coleções, todas essas estratégias visavam tornar o objeto ainda mais atrativo para os jovens leitores. As cerimônias de entrega de prêmios aos alunos representavam mais do que a recompensa de um esforço, elas celebravam a benevolência do Estado, que concedia a instrução aos seus cidadãos[684]. O livro conferido aos alunos era um símbolo dessa benesse, dessa forma ele precisava ser um objeto dos mais desejáveis.

Nas narrativas romanescas que analisamos, os relatos sobre as reduções vão ser usados para divertir e instruir. Uma passagem frequente era a descrição das festas celebras nas reduções, especialmente a festa do *Corpus Christi*. Essas descrições não tinham outra função que divertir o jovem leitor com detalhes pitorescos. Mas, além disso, boa parte

---

[683] Cf. Renoux, Christian. « Les anecdotes chrétiennes : trois recueils du premier XIX^e siècle au service de la morale ». In : BOUZINAC, Geneviève ; ESMEIN-SARRAZIN, Camille ; RIDEAU, Gaël et all (Org.). **L'anecdote entre littérature et histoire : À l'époque moderne**. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015.

[684] LE-POTTIER-PREVOST, Nicole. « Les distributions de prix au temps de Jules Ferry : deux exemples tarnais », **Tréma**, n. 12-13, 1997, p. 35-50.

dessas histórias trazia uma grande variedade de informações geográficas, conhecimentos sobre a fauna e a flora do Paraguai ou ainda sobre a língua Guarani.

As adaptações utilizam as mais variadas técnicas para serem efetivas. Empregando o vocabulário cunhado por Genette, podemos falar em "expansão", que aumentaria o realismo das narrativas, mas a técnica mais frequente é, sem dúvida, a "excisão". Os autores das adaptações normalmente retiravam elementos dos textos originais tanto por razões quantitativas, para fazer livros ou relatos menores para as crianças, quanto por razões doutrinárias – retirada de trechos que pudessem causar polêmica religiosa ou política.

O que é claro é que o fascínio pelo empreendimento jesuítico na América do Sul vai continuar ao longo de todo o século XIX e até o início do século XX. Entre 1890 e 1930, o discurso colonialista e o sucesso dos livros de aventura vão transformar as missões no cenário para os périplos os mais diversos[685]. Todavia, os críticos das reduções também vão escrever para os mais jovens. Na pena desses autores, que desconfiavam da sociedade perfeita criada pelos padres da Companhia de Jesus, é possível observar diversos elementos que estarão presentes posteriormente nas distopias, especialmente a desconfiança de todo governo que retira a liberdade dos indivíduos em prol de uma pretensa felicidade[686].

---

[685] Cf. LETOURNEUX, Matthieu. **Le roman d'aventures, 1870-1930**. Limoges : Presse Universitaire de Limoges, 2010 ; VENAYRE, Sylvain. **La gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne, 1850-1940**. Paris : Aubier, 2002.

[686] « Mon père, répliqua lord Edgerton sans amertume, vous vous trompez peut-être ; ce que j'ai vu ici aura une grande influence sur le reste de ma vie ... Je sais faire la part de ce qu'il y a de bon et de simplement graud dans cette société chrétienne dont vous êtes un des chefs ; mais je me sens peu de sympathie, je l'avoue, pour un élat où la liberté individuelle est supprimée sans réserve, où l'individu est sacrifié sans cesse à l'intérêt public, où le scandale est puni plus sévèrement que le crime, où l'espionnage et la délation sont érigés presque en vertus... ». BERTHET, Elie. « Les communistes du Paraguay ». **Revue de Paris**, v. 8, n. 8, 1848. p. 161-225.

Conclusão

Se os séculos XV e XVI conheceram uma renovação do interesse em Platão, o século XVII foi menos entusiástico. A igreja da Contrarreforma via o platonismo com desconfiança, seja porque ele conduzia à heresia (desde Orígenes) seja porque ele conduzia à irreligião (desde Plotino, Porfírio ou Iâmbico). Alguns testemunhos dão conta da pouca estima de que Platão gozava no século XVII. François de La Mothe Le Vayer, por exemplo, dizia, em 1643, que muitos consideravam a leitura de Platão "entediante". Já Richard Simon, em uma carta de 1682, afirmava que os escritos do filósofo grego eram cheios de um "palavrório pomposo", que alguns confundiam com o estilo sublime.

Evidentemente, havia exceções. A Congregação do Oratório, criada em 1611, era um ambiente favorável a Platão. O seu fundador, Pierre de Bérulle, incentivava a leitura dos filósofos neoplatônicos e chegava a chamar a Igreja de "Academia santa". O maior defensor do platonismo no século XVII, Louis Thomassin, era igualmente oratoriano. Em todo caso, a apreciação geral de Platão era desfavorável. A situação muda apenas nos últimos anos do século.

Em 1670, Claude Fleury, preceptor dos Príncipes de Conti, pronuncia um discurso diante da Academia Lamoignon, que marcará um ponto de virada na apreciação de Platão. O discurso foi publicado anos depois, em forma de carta, no *Traité du choix et de la méthode des études*, que lhe garantiu ampla divulgação. Fleury reconhece a pouca estima que seus contemporâneos dedicavam ao filósofo grego. Em linhas gerais, Fleury acusava seus contemporâneos de julgarem Platão como um filósofo obscuro. Sabe-se o quanto a obscuridade era criticada no século XVII, seja pelos cartesianos, seja pelo círculo erudito próximo ao convento de Port-Royal. Todavia, o lugar-comum da obscuridade filosófica não era novo. A *obscuritas* servia a muitos propósitos e, por vezes, era vista como uma qualidade, sobretudo porque ela servia a fins educativos por ser prazerosa. Para Cláudio Galeno, filósofo do século II: "era evidente que obras obscuras eram inúteis, porém não poucas pessoas se deliciavam mais nos textos obscuros do que nos claros". No elogio que dirige a Platão, Fleury se esforça para retomar essa visão positiva da obscuridade e aplicá-la a figura que ele forjava de Platão. Nesse sentido, o filósofo grego seria útil para a educação devido sua eloquência prazerosa.

Fleury louvava a eloquência de Platão, considerando que ele tinha atingido o "último nível" dessa arte. Ele buscava "todos os meios para ser verdadeiramente agradável e se fazer ouvido", dizia. Além da eloquência, outro ponto da doutrina platônica

que Fleury destacava era a moral. Segundo o preceptor dos Príncipes de Conti, comparado a Platão, não havia nada de mais puro em termos de desinteresse, de desprezo pelas riquezas, de amor pelos homens e pelo bem público. Assim como não havia nada de mais nobre no que se referia ao "amor do verdadeiro prazer" e da "soberana beleza". Quer seja em *A República*, *As Leis* ou *Górgias*, Platão sempre recomendava a frugalidade, a vida simples e regrada, bem como a severidade de costumes e a modéstia. Esses eram, para Fleury, os fundamentos de uma moral excelente. Fica claro que Fleury dá um primeiro passo na reabilitação de Platão. A eloquência obscura do filósofo grego é considerada como uma vantagem para o ensino e seu desinteresse como signo de uma moral excelente.

A segunda etapa da reconsideração de Platão foi a tradução em francês de parte dos seus diálogos por André Dacier, publicada em 1699. Como se sabe, a tradução de Dacier teve ampla circulação e foi comentada até mesmo por Voltaire e Madame du Châtelet. No seu próprio discurso sobre Platão, Dacier retoma, e até copia, trechos do discurso de Fleury. O avanço de Dacier é que, além de Platão ser útil para o ensino, ele também o considera útil para a conversão. O prazer suscitado pela eloquência "florida e fluida" de Platão era eficaz para convencer qualquer "espírito razoável" das verdades do Cristianismo. Lembremos que, em 1698, portanto um ano antes da publicação da tradução de Dacier, o arcebispo de Paris, Louis-Antoine de Noailles, faz uma consulta aos bispos de França sobre a situação dos novos convertidos no Languedoc. Seria lícito forçá-los a ir às missas e a receber os sacramentos? A questão era delicada. O intendente da região, Nicolas Lamoignon de Bâville (para quem o discurso sobre Platão de Fleury tinha sido dedicado) era a favor do uso da força, na medida em que se tratava de uma questão de ordem pública. André e Anne Dacier eram, eles mesmos, novos convertidos. Ao que parece, Dacier usa a figura de Platão esboçada por Fleury, mas com outra intenção, a de defender a persuasão em lugar da força. A eloquência platônica, com todas as suas belezas, "seduziria" os protestantes do Languedoc, "cheios de opiniões", sem a necessidade de forçá-los a agirem como católicos.

Cada vez mais, o tema da eloquência platônica se desenha, ou seja, tratava-se de uma eloquência obscura, porém prazerosa e própria à persuasão. Platão é reabilitado por Fleury e Dacier. Mas caberá a Fénelon a composição de um texto a partir dos lugares-comuns platônicos. O texto em questão é: *As aventuras de Telêmaco*.

A eloquência obscura está presente desde o início da obra e ela é representada pela deusa Minerva, que se traveste de mortal para ensinar o jovem filho de Ulisses. O procedimento usado por Fénelon era o *integumentum*, a veste que esconde. Tratava-se de

um artifício usado por Virgílio e Boécio, por exemplo, que concorria para tornar o discurso mais natural e agradável. No final da obra, a estratégia do arcebispo de Cambrai fica evidente. Telêmaco admite que, inicialmente, as palavras do seu mestre pareciam um "sonho". Os ensinamentos pareciam escondidos atrás de "sombras". Mas, pouco a pouco, foram se tornando claras, se imprimindo-se em seu coração. Essa era a expectativa de Fénelon também, ou seja, que os ensinamentos passados através da história de Telêmaco se esclarecessem pouco a pouco na mente do Duque de Borgonha.

Fénelon também coloca em cena a importância da eloquência agradável e propícia à educação através da história de Termosíris. Como se sabe, ao chegarem em Tebas, Telêmaco e Mentor são separados e vendidos como escravos pelo cruel conselheiro do rei, Metófis. Mentor é enviado para a Etiópia. Telêmaco é enviado para o deserto de Oasis. No deserto, ele encontra Termosíris, sacerdote de Apolo. Entre outros elementos, vale notar o elogio que Fénelon endereça a Termosíris através de Telêmaco: "ele narrava tão bem as histórias antigas que era possível vê-las; ele narrava de maneira breve e, assim, as histórias jamais entediavam". Assim como Minerva, no final do livro, a maior excelência da eloquência de Termosíris era "tornar sensível" a sabedoria. Não é por outro motivo que tanto Termosíris quanto Minerva tiveram sucesso em mover Telêmaco para a ação.

Além da eloquência platônica defendida por Fleury e Dacier, Fénelon usa lugares-comuns associados à obra de Platão para compor seu texto. O primeiro desses lugares-comuns é o da felicidade como objetivo do governo. Lembremos o episódio que acontece imediatamente antes do encontro com Termosíris. Telêmaco e Mentor foram levados para Tebas, onde encontrariam o rei Sesótris e seriam julgados. Fénelon, através da boca de Mentor, elogia muito o Egito, a natureza, a cultura e, especialmente, o governo. O motivo para tantos elogios era simples: Sesótris amava seu povo, como a seus próprios filhos, e gozava do prazer de ser amado por ele. O bom rei é aquele que "ama" seu povo e o torna "feliz". De acordo com Jeanne-Lydie Goré, especialista na obra de Fénelon, esse discurso contém toda a ética féneloniana. Uma ética que se baseava na caridade, isto é, no amor desinteressado. No oposto, o rei que governa apenas para satisfazer seus próprios interesses é a "tragédia" de um povo.

O segundo lugar-comum associado a Platão e usado por Fénelon na composição do seu poema épico é a defesa de uma moral modesta, como no episódio da visita de Telêmaco e Mentor a Creta. Goré afirma que Creta pode ser vista como o "esboço" da cidade ideal para Fénelon. Os traços principais desse esboço podem ser apresentados, sumariamente, da seguinte forma: todos vestem roupas sóbrias; as refeições são simples

(consistem em frutas, leite e carne sem molho); bebe-se pouco vinho; as casas são cômodas, mas sem ornamentos e a grande arquitetura é reservada aos templos. Afinal, dizia Fénelon, entre os maiores bens dos cretenses, encontravam-se a abundância de coisas necessárias e o desprezo das supérfluas. Efetivamente, esses são os traços gerais que estarão em Salento, a cidade ideal que Mentor/Fénelon elabora. Estes traços remontam tanto a Platão quanto ao *Les Mœurs des Israélites*, de Fleury.

O último lugar-comum platônico usado pelo arcebispo de Cambrai é a comunhão de bens. Ele aparece no relato da Bética, que Mentor e Telêmaco escutam de Adoão, um navegador fenício. A Bética também era diretamente inspirada nas obras de Platão e Fleury. Os habitantes viviam em paz, tinham tudo o que necessitavam, desprezavam o ouro e não conheciam a guerra. Eles viviam "segundo a natureza", todos os bens eram comuns e não havia luxo.

Desde 1728, os jesuítas das *Mémoires de Trévoux* associavam as reduções a Platão para descrever a experiência no Paraguai. Ao resenharem a recém publicada obra de Juan Patrício Fernandez, *Relación historial de las missiones de los indios que llaman Chiquitos*, os padres de Trévoux diziam:

> [...] où l'on voit réalisé, dans le centre de la plus brute barbarie, ce projet si célebre de la République de Platon, qu'on s'étoit accoûtumé à regarder comme aussi impossible dans l'exécution, que l'idée en étoit merveilleuse ; & réalisé avec tous les avantages que la Religion peut ajouter à la Philosophie[687].

O lugar-comum platônico da modéstia e da moral desinteressada também aparece: os missionários ensinam aos índios apenas a cultivar a terra e, assim, todos têm o necessário para a subsistência. Não há menção ao comércio, inclusive, os índios reduzidos são mantidos intencionalmente isolados dos índios bárbaros e dos colonos espanhóis. Assim, não há lugar para o luxo ou para supérfluos. Junto ao aprendizado dos ofícios "necessários à vida", os padres inspiram seus neófitos a praticarem a moral "mais pura do Evangelho":

> Quand on est venu à bout de rassembler un certain nombre de ces Barbares, on commence par leur enseigner plus en détail les premiers éléments de la Doctrine Chrétienne : mais on a soin en même temps de les mettre en état de subsister, sans qu'ils soient obligez de se débander, avec danger de retourner d'abord à leurs superstitions & à leurs vicieuses habitudes; ce qui ne manqueroit pas d'arriver, pour peu qu'ils rentrassent dans le commerce de leurs Compatriotes, ou de quelques autres Sauvages que ce soit. Pour cela, on leur montre à cultiver la terre, & on leur apprend

[687] MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts. Trevoux: Etienne Ganeau, 1728. p. 892.

> les métiers les plus nécessaires à la vie. A mesure que leur esprit s'ouvre, & que leur cœur se forme, on leur donne des instructions plus relevées, & l'on parvient par dégrez à les établir dans la pratique constante de la plus pure Morale de l'Evangile[688].

Em seguida, a comunhão de bens é imputada à Igreja primitiva e não ao filósofo grego. Compreende-se a hesitação em associar as reduções com a comunhão de bens platônica, uma vez que, como se sabe, Platão defende a comunhão de mulheres e crianças, que era tenazmente criticada pelos escritores cristãos:

> Comme il n'y a point là de maximes d'Etat, ni d'engagement d'intérêt, ni rien qui s'oppose à une égalité entiere entre tous les Membres d'une même Bourgade, & à une dépendance absoluë de la Loi de Dieu expliquée & manifestée par ses Ministres; on a crû pouvoir entreprendre d'établir parmi ces Néophites un Gouvernement qui retraçât au naturel l'image de la Primitive Eglise, où les Fidéles renonçoient à toute proprieté, vivoient en commun, & n'avoient qu'un coeur & qu'une ame; & on y a réussi[689].

A mesma comparação entre as reduções e Platão é sugerida em 1741, na resenha da edição daquele ano das *Lettres édifiantes et curieuses*, e, em 1750, na resenha da *Relación historica del viage à la America Meridional*, de Jorge Juan e Antonio Ulloa. Neste último caso, o resenhista vai mais além e sugere a composição de um paralelo entre as reduções e Platão: "Il ne seroit pas mal-à-propos que quelque politique entreprit de comparer la République du Divin Platon, avec celle du Paraguay"[690].

Apesar das sugestões presentes nas *Mémoires de Trévoux*, o primeiro a usar a eloquência e os lugares-comuns platônicos (tal qual redefinidos por Fleury, Dacier e Fénelon) na apresentação das reduções foi o erudito italiano Ludovico Antonio Muratori. A admiração de Muratori por Fénelon é evidente através de cartas e comentários elogiosos que o erudito italiano fez em diversas ocasiões ao arcebispo de Cambrai. Muratori considerava, especialmente, *As Aventuras de Telêmaco* como um tratado moral agradável que pintava engenhosamente os costumes e os personagens representados. Sugiro que toda essa admiração levará Muratori a compor uma obra inspirada no exemplo de Fénelon. O erudito italiano compõe um ensaio em que demonstra os preceitos da sua filosofia moral através de uma eloquência obscura, mas prazerosa, e de lugares-comuns

[688] MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts. Trevoux: Etienne Ganeau, 1728. p. 899.
[689] MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts. Trevoux: Etienne Ganeau, 1728. p. 900.
[690] MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts. Paris: Briasson; Chaubert, 1750. p. 278.

tradicionalmente associados a Platão, trata-se do *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai,* publicado em 1743. O livro foi um sucesso, como comprova a grande quantidade de edições e traduções, o que contribuiu muito para a consolidação de uma imagem positiva das missões jesuíticas no Paraguai.

Se Muratori usou as reduções para dar a ver sua filosofia moral, o padre jesuíta Pierre Charlevoix lançou mão das reduções como arma contra os jansenistas. A sua *Histoire du Paraguay* visa demonstrar, através do platonismo, os efeitos positivos da teologia e da moral dos jesuítas.

Desde o século XVII, as missões em geral e as do Paraguai em particular eram palco para o debate teológico entre jesuítas e jansenistas. Já em 1669, ano de publicação do primeiro volume de *La morale pratique des Jesuites* - obra que conhecerá um longo sucesso na pena de Antoine Arnauld -, buscava-se associar a teologia dos jesuítas com sua "moral relaxada", resultado de uma confiança excessiva na liberdade humana. Cerca de vinte anos depois do primeiro ataque, é publicado um novo volume de *La morale pratique des jésuites*. Se os primeiros colocavam o acento da crítica sobre as questões teológicas, os seguintes intensificam a polêmica contra a própria Companhia de Jesus, acusada de trabalhar apenas para o seu próprio engrandecimento e não pela expansão genuína da fé. O argumento era que os jesuítas usavam "meios humanos" para alcançar objetivos divinos. E essa estratégia se devia ao amor próprio desregrado que os membros da Companhia sentiam. Evidentemente, dizia o autor anônimo do libelo, isso atingia os "novos cristãos" tanto das Índias Orientais quanto Ocidentais.

Tamanho "amor próprio" levava os jesuítas a entrarem em conflito com diversos bispos, que se viam perseguidos pelo simples fato de cumprirem suas obrigações episcopais. O ataque era claro: a Companhia de Jesus opunha-se à "igreja verdadeira" em prol de seu próprio crescimento. A partir dos exemplos da Índia, Filipinas, México, Peru e Paraguai, o polemista de *La morale pratique* faz o leitor ver a extensão da guerra jesuítica contra a Igreja. Aqui, o exemplo do Paraguai é instrumentalizado pela primeira vez como arma no arsenal jansenista. As reduções são tratadas como lugares de "servidão, desapontamento e violência". Elas eram vistas também como uma ameaça contra a igreja e a monarquia, porque eram fruto de uma moral relaxada, baseada em meios humanos. Em última instância, essa confiança nos "meios humanos" era resultado de uma teologia equivocada, cujo acento encontrava-se na "graça suficiente". O exemplo do que acontecia no Paraguai poderia se estender para toda a Companhia de Jesus. E os jansenistas não mediram esforços para demonstrar que aquilo que estava acontecendo nas missões logo

acometeria os reinos europeus católicos. Daí o interesse particular da assistência francesa em publicar obras de defesa do projeto missionário no Paraguai. Ao invés de um tratado de teologia, Charlevoix compôs uma epopeia da ação missionária no Paraguai, apoiado na leitura de Platão feita por Fénelon. Além da óbvia defesa da Companhia de Jesus, tratava-se de atacar teologicamente os jansenistas. Através da ação dos jesuítas entre os índios, procurava-se demonstrar a suficiência da graça negada pelos jansenistas.

A eloquência obscura e agradável da obra de Charlevoix pode ser percebida através da multiplicação de ornamentos no seu texto. Contra as acusações dos jansenistas, Charlevoix apresentava a experiência missionária do Paraguai. O recurso aos ornamentos e à eloquência não seriam por si só um aceno às concepções teológicas da Companhia de Jesus? Ao contrário dos escritores jansenistas que se atinham ao aspecto moral, os escritores jesuítas como Charlevoix usavam "meios humanos" como a eloquência para tornar a verdade mais agradável. Além disso, contra as acusações de amor próprio desregrado e despotismo, o recurso aos lugares-comuns platônicos dava a ver uma "república" de moral excelente, que respeitava tanto a hierarquia secular quanto a eclesiástica.

Finalmente, chegamos a José Manuel Peramás. Como seus antecessores, a adesão à eloquência platônica é admitida explicitamente. No parágrafo 304 do *De administratione guaranica...,* Peramás diz que, apesar da crítica de Aristóteles ao estilo de Platão, tido como "redundante", Cícero teria rejeitado o Estagirita e imitado o autor de *A República*, e admite fazer o mesmo.

Peramás propõe uma comparação entre o que era feito pelos jesuítas e o que era proposto por Platão. Como vimos, essa comparação já tinha sido indicada em outras ocasiões, mas, sob a pena do missionário espanhol ela ganha concretude. O leitor vê a semelhança entre o ideal platônico e o empreendimento jesuítico. O objetivo imediato do procedimento de Peramás era a defesa da atuação da Companhia em à disputa do Novo Mundo.

Através de um estilo obscuro, inspirado em Platão, Peramás pretende mostrar a semelhança entre o que os jesuítas fizeram no Paraguai e o modelo platônico. A questão é que, de acordo com um *topos* antigo recuperado por Fleury e Dacier, o modelo platônico era, na verdade, inspirado na república ideal dada por Deus aos hebreus. Assim, Peramás demonstra aos "filósofos epicuristas", responsáveis pela Revolução Francesa, que os missionários teriam se aproximado da sociedade ideal. Bastava olhar para aquele exemplo caso se quisesse conquistar a felicidade dos povos.

Diferentemente da tradição historiográfica que interpretou os textos jesuíticos sobre as missões no Paraguai como uma tentativa de apresentar as reduções como "utopias realizadas", este trabalho pretendeu mostrar que esses textos se apropriaram de uma nova interpretação da eloquência e dos lugares-comuns platônicos por eruditos franceses na virada do século XVII para o XVIII. Aqueles que escreveram sobre a experiência missionária entre os Guarani lançaram mão dessa eloquência obscura e agradável para diferentes propósitos. Muratori queria demonstrar os preceitos da sua filosofia moral. Charlevoix queria defender a teologia jesuítica dos ataques jansenistas. E Peramás queria apresentar o modelo das reduções como uma sociedade ideal alternativa à apresentada pelos *philosophes* franceses.

Referências

- **Fontes**

ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belle-Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1759.

ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES. **Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres**. Paris: C. Panckoucke, 1773.

BERGIER, Nicolas-Sylvestre. **Traité historique et dogmatique de la vraie religion**. Paris: Moutard, 1780.

BLAIR, Hugh. **Lectures on Rhetoric and Belles Lettres**. Volume I. Dublin: Colles, Mocrieffe, Gilbert, Walker, Exshaw, White and Byrne, 1789.

BOUHOURS, Dominique. **La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit**. Paris: Veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1687.

BUFFON. **Histoire naturelle générale et particulière. Tome IX**. Paris : Imprimerie royale, 1761.

CARDINAL DE POLIGNAC. **L'Anti-Lucrèce, poëme sur la religion naturelle**. Paris : Hippolyte-Louis Guerin et Jacques Guerin, 1749.

CHARLEVOIX, Pierre. **Histoire du Paraguay**. Paris: Desaint & Saillant; David; Durand, 1756.

CHARLEVOIX, Pierre. Projet d'un corps d'Histoires du nouveau Monde. **Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts**, Paris, v. 1, p. 160-172, Jan., 1735.

CLEMENT D'ALEXANDRIE. **Les stromates. Stromate I**. Paris : Éditions du Cerf, 1951.

CONSIDERAZIONI sopra un famoso libro franzese. Bologna: Constantino Pisarri, 1703.

DE PAUW, Cornelius. Amérique. In : **SUPPLEMENT à l'Encyclopédie. Tome Premier**. Amsterdam : M. M. Rey, 1776.

DE PAUW, Cornelius. **Recherches philosophiques sur les Américains**. **Tome Premier**. Londres: [s.n.], 1771.

DECLAMACION contra los abusos introducidos en el Castellano. Madrid: Imprenta de la viuda de Ibarra, 1793.

DEL TECHO, Nicolao. **Historia provinciae Paraquariae Societatis Jesu**. Leodii: Joan Mathiae Hovii, 1673.

DELL'INCREDULITA, ed Entusiasma degl'Inglesi, con una Idea degli Scritti usciti in Inghilterra da qualche tempo in quà in materia di Religione. **Notizie letterarie oltramontane**, Roma, t. II, parte II, 1743.

DICTIONNAIRE de l'Académie françoise. t.2. Paris: Jean-Baptiste Coignard, 1740.
DIDEROT, Denis. Epicureisme ou epicurisme. In: **Encyclopédie: ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**. Paris: Briasson, David, Le Breton et Durand, 1750.

DORIA, Paolo Mattia. **La vita civile**. Augusta: Daniello Höpper, 1710.

FEIJOO, Benito Jeronimo. **Teatro crítico universal, t. V**. Madrid: Viuda de Francisco del Hierro, 1733.

FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Roterdam : Jean Hofhout, 1717.

FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. **Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai**. v. 1. Paris: Lefèvre, 1835.

FÉNELON, Francois de Salignac de La Motte. **Lettre de Fénelon à Louis XIV**. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 1825.

FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier avec une lettre écrite à l'Académie Françoise**. Paris: Florentin Delaulne, 1718.

FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Lettre à l'Académie française sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire : suivie du Mémoire sur les occupations de l'Académie, du discours de réception et de la correspondance entre Lamotte et Fénelon sur les anciens**. Paris : Belin, 1879.

FÉNELON, François Salignac de la Motte. **Dialogues des morts anciens et modernes, avec quelques fables**. Paris: Dabo & Tremblay, 1819.

FENELON, François. **Réflexions sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire**. Paris : Jean Baptiste Coignard, 1716.

FERNANDEZ, Juan Patricio. **Relacion historial de las misiones de los indios llamados Chiquitos, a cargo de los P.P. de la Compañia de Jesus en el Paraguay**. Madrid: Manuel Fernandez, 1726.

FICINO. **The Letters of Marsilio Ficino. Volume 3 being a translation of Liber IV**. London: Shepheard-Walwyn, 1981.

FLEURI, Claudio. **Las costumbres de los israelitas**. Barcelona: Thomas Piferrer, 1769.

FLEURI, Claudio. **Las costumbres de los israelitas**. Madrid: Juan de Zuñiga, 1737.

FLEURY, Claude. **Les Mœurs des chrestiens**. Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1682.

FLEURY, Claude. **Les Mœurs des Israelites**. Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1681.

FLEURY, Claude. **Mœurs des israelites et des chrétiens**. Paris: Jean Mariette, 1727.

FLEURY, Claude. **Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil**. Nîmes: Pierre Beaume, 1780.

FRAGUIER, Claude-François. « Dissertation sur l'usage que Platon fait des poètes ». **Mémoires de littérature tirez des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717.

FURETIÈRE, Antoine. **Dictionnaire universel. Tome premier.** La Haye et Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1690.

GROU, Jean-Nicolas. **Lettre a M*** , conseiller au parlement de Paris, où on lui propose quelques doutes au sujet de l'edit de banissement des jésuites, porté par Henry IV...** . Roma: Timolisinamt, 1763.

GROU, Jean-Nicolas; Henri Michel Sauvage. **Réponse au livre intitulé: "Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disans Jésuites ont, dans tous les tems et persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, avec l'approbation des supérieurs et généraux**. [s.l], 1763-1765. 4v.

GUÉRIN DU ROCHER, Pierre. **Histoire véritable des tems fabuleux**. Paris: C.-P. Berton, 1776-1777.

HISTOIRE de la persécution de deux Saints Evêques par les Jésuites. s/l: s/n, 1717.

HISTOIRE philosophique et politique des Etablissemens & du Commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Sixième. Amsterdam : [s.n.], 1772.

HUERTA Y VEGA, Francisco Manuel. "Dissertacion sobre si la Mythologia es parte de la Historia, y como deba entrar en ella". In: **Fastos de la Real Academia Española de la Historia. Año II**. Madrid: Antonio Sanz, 1740.

HUET, Pierre-Daniel. **Démonstration évangélique**. Paris : s/n, 1842 [1679].

JOUVANCY, Joseph de. **L'Élève de rhétorique**. Paris : Classiques Garnier, 2019 [1710].

LA MORALE pratique des jésuites. [s.l]: [s.n], 1682.

LA MORALE pratique des jésuites. [s.l]: [s.n], 1689.

LA MORALE pratique des jésuites. [s.l]: [s.n], 1691.

LA MORALE pratique des jésuites. Colônia: Gervinus Quentel, 1669.

LAFITAU, Joseph François. **Moeurs des sauvages américains comparé aux moeurs des premiers temps**. Paris: Saugrain, l'aîne et Charles Estienne Hochereau, 1724.

LAVAUR, Guillaume de. **Conference de la fable avec l'histoire sainte**. Paris: André Cailleau, 1730.

LE BON SENS ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles. Londres: *[s.n]*, 1772.

LE VAYER, François de La Mothe. **Opuscules ou petits traictez**. Paris: Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643.

LETTRES édifiantes et curieuses : écrites des missions étrangères. Paris: Nicolas Le Clerc, 1718.

LOZANO, Pedro. **Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay**. Madrid: en la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez y del Supremo Consejo de la Inquisicion, 1754-1755. 2v.

LUIS DE FLANDES. “Discurso VII. Desengaño IX. Del divorcio de la história , y de la fábula”. In: _____. **El antiguo academico, contra el moderno sceptico. Tomo II.** Madrid: Imprenta del Reyno, 1744.

M. C. y C. P. **Curso elementar de elocuencia**. Barcelona: Imprenta de José Torner, 1827.

MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees and Other Writings**. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1997.

MASSIEU, Guillaume. « Deffense de la poésie ». In : **Memoires de litterature tirez des registres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, Imprimerie Royale, v. 2, 1717.

MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les Gorgones ». In : **HISTOIRE de l’Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746.

MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les grâces ». In: **HISTOIRE de l’Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746.

MASSIEU, Guillaume. « Dissertation sur les Hespérides ». In : **HISTOIRE de l’Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres**. Paris : Imprimerie Royale, 1746.

MAUCROIX, François de ; LA FONTAINE, Jean. **Ouvrages de prose et de poësie**. Paris: Claude Barbin, 1685. n.p.

MÉMOIRES pour l'histoire des Sciences et Beaux-Arts. Paris: Briasson & Chaubert, 1754.

MÉMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts. Paris: Chaubert, 1735.

MEMOIRES pour L'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts. Trévoux: Étienne Ganeau, 1728.

MOLINA, Giovanni Ignazio. **Saggio sulla storia naturale del Chili**. Bologna: Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1782.

MONTESQUIEU. **De l'esprit des lois**. Geneve: Barrillot & Fils, 1748.

MONTOYA, Antonio Ruiz. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Madrid: Impr. del Reyno, 1639.

MORVAN DE BELLEGARDE, Jean-Baptiste. **Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter**. Paris: Jean Guignard, 1697.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo**. Milano: Carlo Turati Tipografo-Editore, 1858.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Della perfetta poesia italiana**. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi**. Lucca: [s.n], 1749.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Epistolario de L. A. Muratori. Edito e curato da Matteo Campori. t. 2**. Modena: Società Tipografica Modenese, 1901.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1743.

MURATORI, Ludovico Antonio. **La filosofia morale esposta e proposta a i giovani**. Verona: Angelo Targa, 1735.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Lettere inedite di Ludovico Antonio Muratori scritte a toscani dal 1695 al 1749**. Firenze: Felice Le Monnier, 1854.

MURATORI, Ludovico Antonio. **Relation des missions du Paraguay**. Paris: Bordelet, 1754.

PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Paris : Seuil, 1963.

PERAMÁS, José Manuel. **La República de Platón y los guaraníes**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946.

PERAMAS, José Manuel. **Vida y obra de seis humanistas**. Buenos Aires: Huarpes, 1946.

PERAMÀS, Josep Manuel. **Platón y los guaraníes**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Padre Antonio Guasch, 2004.

PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1791.

PERAMAS, Josephi Emmanuelis. **De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum**. Faventiae: Archii, 1793.

PLATÃO. **La République de Platon, ou Dialogue sur la justice. Divisé en dix livres**. Tome premier. Trad. Jean-Nicolas Grou. Paris : Humblot, 1765.

PLATÃO. **Les Oeuvres de Platon**. **Traduites en françois par André Dacier**. Paris : Jean Anisson, 1699.

PLATON. **La República de Platón, o coloquios sobre la justicia**. Madrid: Imprenta de Don Josef Collado, 1805.

RAMSAY, Andrew Michael. Discours da la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque. In: FÉNELON, François Salignac de La Mothe. **Les avantures de Télémaque, fils d'Ulysse**. Paris: Florentin Delaulne, 1717.

RANÇONIER, Jacques. **Relation des insignes progrez de la religion chrestienne, faits au Paraquai, province de l'Amerique meridionale, & dans les vastes regions de Guair & d'Uruaig**. Paris: Sebastien Cramoisy, 1636.

RAPIN, René. **Oeuvres du P. Rapin**. Haia : Pierre Gosse, 1725.

Relation des insignes progrez de la religion chrestienne faits au Paraquay [sic]... Paris : Sebastien Cramoisy, 1638.

RIPA, Cesare. **Iconologia overo descrittione di diverse imagini**. Roma: Lepido Faeii, 1603.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape**. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

SIMON, Richard. **Lettres choisies de M. Simon**. Amsterdã: Pierre Mortier, 1730.

TOURNEMINE, René Joseph. Projet d'un ouvrage sur l'origine des Fables. **Mémoires de Trévoux**, Paris, 1702, p . 84-111.

VITORIA, Balthasar. **Theatro de los dioses de la gentilidad**. Salamanca: Antonia Ramirez, 1620.

VOCABOLARIO degli accademici della Crusca. Firenze: Stamperia dell'Accademia della Crusca, 1691.

XARQUE, Francisco. **Insignes missioneros de la Compañia de Jesus en la provincia del Paraguay**. Pamplona: Juan Micòn, 1687.

- **Bibliografia**

ALBRIGHT, Christine Loren. **Pandora's Poetics: Ekphrasis in the Ancient Epic**. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Graduate Faculty of The University of Georgia. Athens, Georgia, 2009.

ALLEN, Don Cameron. **Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971.

ALLEN, Michael J. B. "Marsilio Ficino on Power, on Wisdom, and on Moses". In: OSSA-RICHARDSON, Anthony; MESERVE, Margaret (Ed.). **Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy**. Leiden: Brill, 2018.

ALLEN, Michael J. B.; REES, Valery (Ed.). **Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy**. Leiden: Brill, 2002.

ARMANI, Alberto. **Città di Dio e Città del Sole**. Lo Stato Gesuita dei Guarani (1609-1768). Roma: Studium, 1977.

ARMOGATHE, Jean-Robert ; PHILIPPE, Joutard. « Bâville et la consultation des évêques en 1698 ». **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, v. 52, n. 2, 1972. pp. 157-184.

AUBENQUE, Pierre. **La prudence chez Aristote**. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

BARNES, Jonathan. **Method and metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BAUDIN, L. **Une thèocratie socialiste: l'Etat jesuite du Paraguay**. Paris: Gallimard, 1962.

BENOIT, Jean-Louis. "L'évangélisation des Indiens d'Amérique". **Amerika**, n. 8, 2013. Disponível em http://journals.openedition.org/amerika/3988. Acesso em 12 dec. 2021.

BÉRESNIAK, Daniel. **Les premiers Médicis et l'académie platonicienne de Florence**. Paris: Detrad, 1984.

BOCH, Julie. **Les dieux désenchantés: La fable dans la pensée française, de Huet à Voltaire, 1680-1760**. Paris: Honoré Champion, 2002.

BOTLEY, Paul. **Learning Greek in Western Europe, 1396-1529**. Philadelphia: American Philosophical Society, 2010.

BOTTONI, Diego. "I Decembrio e la traduzione della Repubblica di Platone: dalle correzioni dell'autografo di Uberto alle integrazioni greche di Pier Candido". In: AVESANI, Rino; FERRARI, Mirella; FOFFANO, Tino et. all. **Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich**. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1984.

BOUCHARD, Mawy. **Avant le roman : l'allégorie et l'émergence de la narration française au 16ème siècle**. Amsterdam : Rodopi, 2006.

BOULVE, Léon. **De l'hellénisme chez Fénelon**. Paris : A. Fontemoing, 1897.

CARPANETTO, Dino; RICUPERATI, Giuseppe. **Italy in the age of reason, 1685-1789**. London and New York: Longman, 1987.

CHENU, Marie-Dominique. « Auctor, Actor, Autor ». **Bulletin du Cange**, Paris, t. III, p. 81-86, 1927.

CONCEPCION, Hernando. **Helenismo e Ilustración**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.

CONSTANTINIDOU, Natasha; LAMERS, Han. **Receptions of Hellenism in Early Modern Europe: 15th-17th Centuries**. Leiden: Brill, 2019.

COPELAND, Rita (Ed.). **The Oxford History of Classical Reception in English Literature. Volume I (800-1558)**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CUCHE, François-Xavier. **L'Absolu et le monde. Études sur les écrits du Petit Concile. Bossuet, La Bruyère, Fénelon et leurs amis**. Paris: Honoré Champion, 2017.

CUCHE, François-Xavier. **Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon**. Paris: Édition du Cerf, 1991.

DAGEN, Jean. Voltaire lecteur de Platon. **Revue Voltaire**, 7, 2007, p. 205-221.

DAHER, Andrea. **O Brasil francês: As Singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DAINVILLE-BARBICHE Ségolène de. « Les refus de sacrements (1749-1771) ». In: DAINVILLE-BARBICHE Ségolène de (Dir.). **Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)**. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

DARMON, Jean-Charles. **Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Etudes sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond**. Paris: PUF, 1998.

DELLA TORRE, Arnaldo. **Storia dell'Accademia Platonica di Firenze**. Firenze: Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori in Firenze, 1902.

DENIS, Delphine (Dir.). **L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien régime**. Louvain-la-Neuve: Bruylant Academia, 2007.

EVANS, G. R. **Philosophy and Theology in the Middle Ages**. London and New York: Routldge, 2001.

FABRE, Pierre Antoine; MAIRE, Catherine; et al. **Les antijésuites discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

FIELD, Arthur. **The Intellectual Struggle for Florence: Humanists and the Beginnings of the Medici Regime, 1420-1440**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

FONT JAUME, Alexandre. « La biblioteca del P. Bartolomeu Pou ». **Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana: revista d'estudis històrics**, Nº. 52, 1996, p. 315-338.

FORTUNATI, Vita; TROUSSON, Raymond (Eds.). **Dictionary of literary utopias**. Paris: Honoré Champion, 2000.

FOSSIER, François. « Les ecclésiastiques à l'Académie des inscriptions et belles lettres sous l'Ancien Régime ». **Journal des Savants**, v. 2, n. 1, p. 273–290, 2015.

FOSSIER, François. **L'Académie des inscriptions et belles-lettres sous l'Ancien Régime : de l'apologétique à l'histoire**. Paris : L'Harmattan, 2018. 3v.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANCESCHI, Sylvio Hermann de. **La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce**. Paris: Classiques Garnier, 2017.

FUMAROLI, Marc (Ed.). **Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. (1450-1950)**. Presses Universitaires de France: 1999.

FUMAROLI, Marc. **Le sablier renversé : des Modernes aux Anciens**. Paris: Gallimard, 2013.

FUMAROLI, Marc; SALAZAR, Philippe-Joseph; BURY, Emmanuel. (Eds.). **Le loisir lettré a l'age classique**. Genebra: Droz, 1996.

GARAY, Blas. **El comunismo de las misiones: la Compañía de Jesús en el Paraguay**. Assunção: Librería la Mundial, 1921.

GEANAKOPLOS, Deno John. **Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

GERBI, Antonello. **La disputa del Nuevo Mundo**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1960.

GILOT, Gilot; SGARD, Jean. « Le renouvellement des Mémoires de Trévoux en 1734 ». **Dix-huitième Siècle**, n°8, 1976. p. 205-214.

GORÉ, Jeanne-Lydie. **L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité**. Paris : PUF, 1957.

GOTHEIN, Eberhard. **Lo stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay**. Firenze: La Nuova Italia, 1987.

GOUJARD, Philippe. Le triomphe de l'opinion publique en France. In: _____. **L'Europe catholique au XVIII^e siècle : Entre intégrisme et laïcisation**. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004. Disponível em: http://books.openedition.org/pur/8329.

GOUJARD, Philippe. **L'Europe catholique au XVIII^e siècle : Entre intégrisme et laïcisation**. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004.

GRAHAM, Cunninghame. **A vanished Arcadia: some account of the jesuits in Paraguay (1607-1767)**. Londres: William Heinemann, 1901.

GUION, Béatrice. **Du bon usage de l'histoire : histoire, morale et politique à l'âge classique**. Paris: Honoré Champion, 2008.

HANKINS, James. "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'". **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, London, n. 53, 1990.

HANKINS, James. **Plato in the Italian Renaissance. Volume 1**. Leiden: Brill, 1990.

HANSEN, João Adolfo. “O discreto”. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Libertinos e libertários**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

HARRISON, Stephen; ABBAMONTE, Giancarlo (Ed.). **Making and Rethinking the Renaissance: Between Greek and Latin in 15th-16th Century Europe**. Berlin; Boston: de Gruyter, 2019.

HOEFER, Jean-Chrétien-Ferdinand (Dir.). **Nouvelle biographie générale. t.31**. Paris: Firmin Didot Frères, 1860.

IMBRUGLIA, Girolamo. **The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789)**. Boston, Leiden: Brill, 2017.

IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. Images of Baetica. The ambivalent hispanic reception of Les Aventures de Télémaque. **Culture & History Digital Journal**, [S. l.], v. 8, n. 1, 2019. Disponível em: https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/162. Acesso em: 4 jan. 2022.

IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. La traducción de textos políticos en el siglo XVIII. **Historia de la traducción en España**, [S. l.], Siglo XVIII. Disponível em: http://phte.upf.edu/hte/siglo-xviii/inurritegui/. Acesso em: 4 jan. 2022.

ISRAEL, Jonathan. **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ITTI, Eliane. « Tanneguy Le Fèvre et les époux Dacier entre mécénat privé et mécénat royal ». **Littératures classiques**, 2010, v. 72, n. 2, pp. 21-47.

JEAUNEAU, Edouard. « L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches ». **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, vol. 24, 1957, pp. 35-100.

JONES, Howard. **The Epicurean Tradition**. London: Routledge, 2001.

KAPP, Volker. Introduction générale. In : FLEURY, Claude. **Les moeurs des Israélites**. Paris : Honoré Champion, 2018.

KERN, Arno Alvarez. "Os portugueses e as missões coloniais platinas: Pombal, os jesuítas e os guaranis missioneiros". In: **Colóquio Internacional *Território e Povoamento* – a presença portuguesa na região platina**, 2004, Colonia del Sacramento.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KERN, Arno Alvarez. **Utopia e missões jesuíticas**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

KERN, Arno Alvarez; JACKSON, Robert. **Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata**. Porto Alegre: Palier, 2006.

KONTLER, Laszlo and SOMOS, Mark. (Ed.). **Trust and Happiness in the History of European Political Thought**. Leiden: Brill, 2017.

LACROIX, Jean-Yves. **L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne**. Paris: J. Vrin, 2007.

LALLEMAND, Marie-Gabrielle. « Les ornements rhétoriques du récit historique : l'exemple du portrait ». **Littératures classiques**, n°30, 1997. p. 105-119.

LE BRUN, Jacques. « Les Aventures de Télémaque : destins d'un best-seller ». **Littératures classiques**, 2009, vol. 70, no. 3, pp. 133-146.

LE BRUN, Jacques. « Mutations du débat philosophique et théologique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe ». **Littératures classiques**, v. 59, n. 1, p. 77–92, 2006.

LE BRUN, Jacques. **Le pur amour de Platon à Lacan**. Paris : Seuil, 2002.

LE GUERN, Michel. « Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs ». **Recherches de Science Religieuse**, tome 91, n. 3, 2003.

LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi S. **Epicurus in the Enlightenment**. Oxford: Voltaire Foundation, 2009.

LEDUC-FAYETTE, Denise (Ed.). **Fénelon: philosophie et spiritualité**. Genebra : Droz, 1996.

LEHNER, Ulrich L., PRINTY, Michael. (Eds.). **A companion to the Catholic Enlightenment in Europe**. Leiden: Brill, 2010.

LUCIANI, Gérard; VOLPILHAC-AUGER, Catherine (Dir.). **L'Institution du prince au XVIIIe siècle. Actes du huitième colloque franco-italien des sociétés française et italienne d'étude du XVIIIe siècle**. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2003.

LUGON, Clovis. **A República comunista cristão dos guaranis (1610-1768)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LYONS, John D.. **Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

MAINGUENEAU, Dominique. « L'ornement de la parole dans l'humanisme dévot et le jansénisme ». In : DORNIER, Carole ; SIESS, Jürgen (Ed.). **Éloquence et vérité intérieure**. Paris : Honoré Champion, 2002.

MAIRE, Catherine. « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740 ». **Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie**, n. 38, 2005.

MAISANO, Riccardo; ROLLO, Antonio (Org.). **Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente**. Napoli: Instituto Universitario Orientale, 2002.

MARCEL, Raymond. **Marsile Ficin (1433-1499)**. Paris : Les belles lettres, 1958.

MASSEAU, Didier. **Les ennemis des philosophes**. Paris : Albin Michel, 2000.

MAURER, Christian. **Self-love, Egoism and the Selfish Hypothesis: Key Debates from Eighteenth-Century British Moral Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

MONNIER, Philippe. **Le quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XVe siècle italien**. Tomes second. Paris: Perrin et cie, 1901.

MOREAU Pierre-François, DENEYS-TUNNEY, Anne. (Dir.). « L'épicurisme des Lumières ». **Dix-huitième Siècle**, n°35, 2003.

MORGANTI, Bianca Fanelli. **Invective contra medicum de Francesco Petrarca: tradução, ensaio introdutório e notas**. Tese (Doutorado em Teoria e história literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP : [s.n], 2008.

MORIONES, Ildefonso. **La causa de beatificación de Juan de Palafox**. Historia de un proceso contrastado. Pamplona: UPAEP, 2017.

MUSEE DES BEAUX ARTS DE CAEN. **L'allégorie dans la peinture. La représentation de la charité au XVII^{e} siècle**. Caen: Imprimerie Malherbe, 1986.

NELLES, Paul. "Du savant au missionnaire: la doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les jésuites". **Dix-septième siècle**, 2007, no 4, p. 669-689.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada Babette ; ÉTIENNE, Alexandre (Ed.). **Images de Platon et lectures de ses oeuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles**. Louvain, Paris : Peeters, 1997.

NOVOTNY, František. **The Posthumous Life of Plato**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

OLIN, John C. **Erasmus, Utopia, and the Jesuits: Essays On the Outreach of Humanism**. New York: Fordham University Press, 1994.

PAGE, Carlos (Ed.). **La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri escrita por el P. Gaspar Juárez**. Córdoba: Báez Ediciones, 2012.

PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage**. São Paulo: Edusp, 2001.

PETOLETTI, Marco. "Les recueils de Viris Illustribus en Italie (XIVe-XVe siècles)". In: RICKLIN, Thomas (Ed.). **Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance**. Paris: Vrin, 2006.

PIRES, Edmundo Balsemão; Joaquim Braga. (Ed.). **Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes: Morals, Politics, Economics, and Therapy**. London: Springer, 2015.

PORTES, Laurent. « Claude Sallier (1685-1761) dans la république des lettres ». **Revue de la BNF**, v. 38, n. 2, p. 57–63, 2011.

PREYAT, Fabrice. **Le Petit concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV**. Berlim: Lit Verlag, 2007.

ROSENBLATT, Helena. "The Christian Enlightenment". **The Cambridge History of Christianity**, v. 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SALAZAR, Philippe-Joseph. Les pouvoirs de la fable : mythologie littérature et tradition (1650-1725). **Revue d'histoire littéraire de France**, Paris, v. 91, n. 6, 1991.

SANTOS PUERTO, José. "La censura de la España Primitiva; una aclaración historiográfica". **Hispania**, [S. l.], v. 59, n. 202, p. 547-564, 1999.

SCHANDELER, Jean-Pierre. « La violence sous le verbe académique : Un débat sur les traditions historiques à l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres au XVIIIe siècle ». **Revue d'histoire des sciences**, v. 66, n. 2, p. 299-323, 2013.

SGARD, Jean; WEIL, Françoise. « Les anecdotes inédites des Mémoires de Trévoux (1720-1744) ». In: **Dix-huitième Siècle**, n°8, 1976. p. 193-204.

SIMON, Monika. **Fénelon platonicien ? : étude historique, philosophique et littéraire**. Berlim : LIT, 2005.

SIMONAZZI, Mauro. « Reconnaissance, Self-liking et contrôle social chez Mandeville ». In : TOTO, Francesco ; PENIGAUD, Théophile ; RENAULT, Emmanuel (Ed.). **La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne**. Lyon: ENS Editions, 2017.

SPECTOR, Céline. « Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à L'Esprit des lois de Montesquieu », **Corpus**, n. 43, 2003, p. 23-69.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne en mouvement**. Paris: Gallimard, 1982.

TIETZ, Manfred (Org.). **Los jesuitas españoles expulsos su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII**. Frankfurt am Main: Vervuert, 2001. Disponível em: <http://publications.iai.spk-berlin.de/receive/reposis-iai_mods_00000085?lang=pt>.

TROUSSON, Raymond. **Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes**. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

VARILLON, François. **Fénelon et le pur amour**. Paris : Seuil, 1957.

VIOLA, Corrado. Muratori e le origini di una celebre 'querelle' italo-francese. In: ELLIE, Enrico; LANGELLA, Giuseppe (Org.). **Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini**. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

VIOLA, Corrado. **Tradizioni letterarie a confronto: Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours**. Verona: Fiorini, 2001.

VIROLI, Maurizio. **From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Maire

Université de Lille

Universidade Federal do Rio de Janeiro

École doctorale Sciences de l'Homme et de la Société

Programa de Pós-Graduação em História Social

Centre d'Etudes en Civilisations, Langues et Lettres Etrangères (CECILLE)

Laboratório de pesquisa em história das práticas letradas

Une république heureuse parmi les Guarani

Le platonisme entre Europe et Amérique (XVIIe-XVIIIe siècle)

Résumé long de la thèse de doctorat en régime de cotutelle en Langues et littératures romanes

André Caruso

Dirigée par Mme Michèle Guillemont (Université de Lille) et Mme Andrea Daher (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Introduction

Notre travail porte sur l'écriture de « relations » sur les réductions des jésuites au Paraguay rédigés au XVIIIe siècle. Tout au long des XIXe et XXe siècles, une image utopique de cette expérience missionnaire s'est construite[1], plusieurs auteurs allant jusqu'à définir les réductions comme une sorte « d'utopie réalisée ». Ces relations du XVIIe et XVIIIe siècle auraient pu être associées à l'*Utopie* de Thomas More : les réductions sont présentées avec une architecture géométrique, les biens sont partagés et l'organisation sociale garantit le bonheur de ses habitants. Or, malgré ces lieux communs, aucune référence explicite à l'œuvre de More n'est faite. Elles sont plutôt comparées à la *République* de Platon. L'exemple le plus connu est celui du père Pierre Charlevoix, qui prétendait que les jésuites exécutaient les plans de Platon dans les forêts du Paraguay.

Nous soutenons que cette référence au philosophe grec n'est pas anodine - à la fin du XVIIe siècle, des noms tels que Claude Fleury et François Fénelon reprennent un certain platonisme dans le cadre de l'éducation des dauphins de France. Outre la présence de thèmes platoniciens, nous avançons que la forme même de ces écrits favorables à la Compagnie de Jésus a été façonnée par la figure de Platon qui émerge dans les milieux lettrés français au tournant du XVIIe et au XVIIIe siècle. D'une manière générale, ce que prônaient ces « platonistes », c'était une éloquence obscure mais agréable, propice à l'enseignement, notamment, de la morale.

En ce sens, le premier chapitre de notre texte doctoral trace les contours des différentes figures de Platon qui se sont forgées tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles. Platon était considéré plutôt négativement au XVIIe siècle, parfois même comme obscur et dangereux pour la foi chrétienne. Nous avançons que, sur la base des réflexions de quelques érudits liés à l'Académie Lamoignon et au cercle de Bossuet, cette conception a changé. Claude Fleury, André Dacier et François Fénelon participent à l'instruction de la noblesse et s'intéressent à l'éducation en général. Fénelon, qui était sans aucun doute la figure la plus en vue de ce cercle, va constamment prôner l'importance de l'éloquence dans l'enseignement. Le propos devait être agréable pour qu'il puisse surmonter les «

[1]Voir IMBRUGLIA, Girolamo. *L'invenzione del Paraguay - Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento.* Napoli: Bibliopolis, 1987; MARZAL, Manuel. *La utopia posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549 - 1767).* Lima: Pontificia Universidad Catolica del Peru, 1992; CRO, Stelio**.** *The American foundations of the Hispanic Utopia (1492-1793).* Tallahassee: DeSoto, 1994.

préjugés » et, ainsi, être appris. Le meilleur orateur était celui qui rendait ses enseignements sensibles et facilement appropriables. Parallèlement, l'archevêque de Cambrai est un ardent critique du luxe à la cour de Louis XIV et un défenseur de la « morale du désintéressement ». L'appréciation de l'éloquence et la morale désintéressée sont deux caractéristiques attribuées à Platon par les lettrés liés à Bossuet. Rapidement cette figure de Platon est appropriée par d'autres auteurs français et gagne l'Italie. Ludovico Antonio Muratori s'en sert pour argumenter favorablement pour les « républiques » considérées comme utopiques, concrétisées dans l'expérience jésuite des missions au Paraguay.

De ce fait, notre deuxième chapitre est spécialement consacré à l'ouvrage *Il Cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay* de Ludovico Muratori, largement diffusé parmi les savants européens. Bientôt traduit en français, anglais et allemand, ce texte a contribué à définir les perspectives du XVIIIe siècle sur l'entreprise jésuite sud-américaine. En raison de la transformation de l'utopie en une catégorie explicative du social, le texte de Muratori a été largement interprété comme présentant une société utopique. Or, cette qualification du *Cristianesimo felice* comme une utopie laisse de côté le champ intellectuel auquel appartenait le savant italien, en tant que moraliste, et impliqué dans la Querelle sur le pur amour, une dispute sur la charité chrétienne, prônant l'amour désintéressé, la *charitas,* comme principe du bonheur. Dans ce chapitre, nous verrons que, comme Platon dans *La République*, et Fénelon dans *Les Voyages de Télémaque*, Muratori a élaboré une société idéale dans son ouvrage : la mission jésuite y devient le théâtre de la manifestation de la supériorité d'une société fondée sur la charité.

Notre troisième chapite porte sur le jésuite Pierre Charlevoix (1682-1761). Ayant enseigné la philosophie au Collège Louis le Grand à Paris, envoyé par la cour française en Amérique du Nord puis à Saint-Domingue pour cartographier ces régions, puis agissant comme directeur *de facto* des *Mémoires de Trévoux*, Charlevoix était un personnage multiple. À partir des années 1730, il publie une série d'histoires sur les différentes aires du Nouveau Monde : *Histoire de l'île de Saint- Domingue* (1730), *Histoire de la Nouvelle-France* (1744), *Histoire du Japon* (1754) et *Histoire du Paraguay* (1756). Nous nous intéressons, en particulier, à *Histoire du Paraguay*, ouvrage publié dans un premier temps en trois volumes in-quarto, puis réédité en six volumes in-octavo, à moindre prix, probablement pour une plus grande diffusion. Si la composition de cet ouvrage était un projet qu'avait longuement Charlevoix nourri, sa publication eut lieu à

un moment stratégique. En effet, après la signature du traité de Madrid (1750) entre Espagnols et Portugais, les Bourbons d'Espagne durent composer avec les Guarani et leurs tuteurs jésuites qui refusèrent de céder leurs terres à la Couronne portugaise. Le projet missionnaire, jusque-là protégé par la Couronne espagnole, devenait alors suspect. Les accusations portées par les « *criollos* » et selon lesquelles les missionnaires agissaient indépendamment du reste de la colonie commençaient à gagner du terrain. Aussi, la défense de l'œuvre jésuite au Paraguay devenait-elle plus nécessaire que jamais. Mais pas seulement. Les jansénistes de la cour de France renouvelèrent leurs attaques contre la Compagnie de Jésus, leur vieil ennemi. Les partisans de Port Royal soutenaient que les missions jésuites étaient malheureuses à cause des positions erronées de la théologie ignatienne. De cette manière, nous soutenons que l'œuvre de Charlevoix s'inscrit dans les débats qui plaçaient jésuites et jansénistes dans des camps opposés. À travers un récit aux « airs d'épopée », Charlevoix défend à la fois le projet missionnaire jésuite et la conception théologique de ses coreligionnaires.

Notre quatrième chapitre se concentre sur les écrits de José Peramás (1732-1793), un missionnaire jésuite qui a travaillé dans la province du Paraguay et qui, après l'expulsion de la Compagnie de Jésus de l'empire espagnol (1767), fut exilé à Faenza. Comme on le sait, de nombreux jésuites exilés y exercèrent une intense activité littéraire. Peramás n'agit pas différemment. Dès son arrivée en Italie avec ses compagnons, il commença à écrire et à publier : *Narración de lo sucedido a los Jesuitas del Paraguai desde el día de su arresto hasta la ciudad de Faenza en Italia en carta de 24 de Diciembre 1768, escrita en Turín a un Abate de la ciudad de Florencia* (1768), *De invento novo orbe inductoque illuc Christi sacrificio (1777)*, *Adveniente Faventiam illustrissimo ac reverendissimo D. D. Dominico e marchion. Mancinforte...* (1787), *De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum* (1791) et *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* (1793). Ce dernier ouvrage comprenait deux parties : un ensemble de vies exemplaires et un petit traité intitulé *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*, qui, comme le titre l'indique, était une comparaison entre la république idéale décrite par Platon et les réductions de l'administration guaranitique. Il ne s'agissait pas seulement de défendre le travail missionnaire, mais la Compagnie de Jésus elle-même, en réfutant la plus grande accusation portée contre les jésuites, à savoir qu'ils agissaient dans et pour leur propre intérêt. Pour ce faire, Peramás reprend la thèse de Muratori sur la supériorité d'une société basée sur la *charitas*, et y ajoute ingénieusement des sujets liés au platonisme, accentuant son caractère utopique,

tant valorisé *a posteriori* par l'historiographie. L'objectif, encore une fois, était de défendre le travail désintéressé des jésuites dans la construction d'une société idéale, en utilisant la comparaison entre les réductions et la *République de Platon*, accompagnée des récits de vie des missionnaires.

Les discours du XVIIIe siècle qui constituent le corpus de cette recherche sont le résultat d'une dynamique constante entre reproduction et création.

Cette constellation de textes qui partageait, de manière centrale, l'usage de l'*auctoritas* de Platon pour élaborer des récits apologétiques des missions jésuites est, bien sûr, en contradiction avec les discours scolastiquement autorisés par Aristote sur lesquels les récits missionnaires s'appuyaient jusqu'alors. De plus, c'est l'utilisation de l'*auctoritas* platonicienne par Peramás, Muratori et Charlevoix – bien plus que la référence à l'utopie de Thomas More – qui a conduit à naturaliser la représentation des missions guarani comme si elles étaient une « utopie réalisée ».

Ce qui est surprenant, c'est que Platon était considéré négativement au XVIIe siècle, parfois traité comme obscur et dangereux pour la foi chrétienne. Comment expliquer que les jésuites aient finalement utilisé une *auctoritas* aussi controversée ?

1. L'inscription des réductions du Paraguay dans les querelles des XVIIe et XVIIIe siècles

Si le XVe siècle fut celui de la renaissance du platonisme, des débats sur Aristote et Platon, le XVIe celui de controverses érudites comme celle entre Sepulveda et Las Casas[2], le XVIIe siècle fut moins enthousiaste à l'égard du platonisme. L'église de la Contre-Réforme considérait le platonisme avec suspicion, soit parce qu'il conduisait à l'hérésie (depuis Origène), soit parce qu'il conduisait à l'irréligion (depuis Plotin ou Porphyre). Certains témoignages indiquent la faible estime dont jouissait Platon au XVIIe siècle. François de La Mothe Le Vayer, par exemple, disait, en 1643, que beaucoup considéraient la lecture de Platon comme « ennuyeuse »[3]. Richard Simon, dans une lettre de 1682,

[2] Comme on le sait, la célèbre controverse de Valladolid a porté sur la liberté naturelle des Indiens et le droit a les imposer une guerre juste. Evidemment ce qui était en discussion est l'humanité même de ces populations. Dans ce contexte Platon et Aristote on était mobilisés pour les deux champs. Cf. HANKE, Lewis. *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Chicago: Henry Regnery Company, 1959.

[3] LE VAYER, François de La Mothe. *Opuscules ou petits traictez*. Paris : Antoine de Sommaville & Augustin Courbe, 1643. p. 40.

déclarait que les écrits du philosophe grec étaient pleins d'un « galimatias pompeux », que certains confondaient avec le style sublime[4].

Bien sûr, il y avait des exceptions. La Congrégation de l'Oratoire, créée en 1611, était un milieu favorable à Platon. Son fondateur, Pierre de Bérulle, encouragea la lecture des philosophes néoplatoniciens et alla jusqu'à appeler l'Eglise "Sainte Académie". Le plus grand défenseur du platonisme au XVIIe siècle, Louis Thomassin, était oratorien. Mais l'appréciation générale de Platon était défavorable et la situation ne commença à changer que dans les dernières années du siècle.

C'est en 1670 que Claude Fleury, alors précepteur des Princes de Conti, prononce un discours devant l'Académie Lamoignon, qui marque un tournant dans l'appréciation de Platon. Ce discours fut publié des années plus tard, sous forme de lettre, dans le *Traité du choix et de la méthode des études*, ce qui lui garantit une large diffusion. Fleury y reconnaît le peu d'estime que ses contemporains accordaient au philosophe grec. À un certain moment du texte, il dit :

> On l'accuse de n'être point réglé, de voler si haut, qu'on ne le peut suivre, d'être presque toujours dans les allégories & dans les mystères. On dit qu'il est plein de belles choses, mais qu'elles ne sont point arrangées ; qu'il n'instruit point avec méthode, qu'il n'en reste rien après l'avoir lu ; qu'il est agréable à la vérité, mais qu'il n'est pas solide. En un mot, on en parle comme d'un Auteur de très-peu d'utilité[5].

En général, Fleury blâmait ses contemporains de juger Platon comme un philosophe obscur. On sait combien l'obscurité a été critiquée au XVIIe siècle, soit par les cartésiens, soit par le cercle savant proche du couvent de Port-Royal[6]. Cependant, le lieu commun de l'obscurité philosophique n'était pas nouveau. L'*obscuritas* servait à plusieurs fins et était parfois considérée comme une qualité. Premièrement, cela empêche la personne ordinaire d'avoir accès à la sagesse[7]. Deuxièmement, cela sert à des fins éducatives[8]. Troisièmement, c'est agréable. Pour Claude Galien, philosophe du IIe siècle :

---

[4] SIMON, Richard. *Lettres choisies de M. Simon*. Amsterdam : Pierre Mortier, 1730.
[5] FLEURY, Claude. *Opuscules de M. l'abbé Fleury, prieur d'Argenteuil*. Nîmes : Pierre Beaume, 1780. p. 181.
[6] Cf. DENIS, Delphine. « Approches de l'obscurité au siècle classique ». In: DENIS, Delphine (Dir.). *L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien régime*. Louvain-la-Neuve: Bruylant Academia, 2007, p. 23-38.
[7] BARNES, Jonathan. "Metacommentary". In: BARNES, Jonathan. *Method and metaphysics.* Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 197
[8] HUGONNARD-ROCHE, Henri. « Comme la cigogne au désert : un prologue de Sergius de Rešʿaynā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque ». In : LIBERA, A. ; ELAMRANI-JAMAL, A. ; GALONNIER, A. (Eds.). *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*. Paris: J. Vrin, 1997. p. 92.

« S'il est parfaitement clair que les œuvres obscures sont inutiles, cependant pas mal de gens se plaisent plus aux textes obscurs qu'aux textes clairs » [9]. Dans son *Discours*, Fleury s'efforce de revenir sur cette vision positive de l'obscurité et de l'appliquer à la figure qu'il forge de Platon. En ce sens, le philosophe grec serait utile pour l'éducation, car il enseigne comment rendre l'éloquence agréable.

Fleury loua l'éloquence de Platon, estimant qu'il avait atteint le « dernier niveau » de cet art, puisqu'il cherchait « tous les moyens pour être vraiment agréable et être entendu ». En plus de l'éloquence, un autre point de la doctrine platonicienne que Fleury soulignait était celui de la morale. Selon le précepteur des princes de Conti, en termes de désintérêt, de mépris des richesses, d'amour des hommes et du bien public, personne ne pouvait se comparer à Platon. Surtout, il n'y avait rien de plus noble quand il s'agissait de « l'amour du vrai plaisir » et de la « beauté souveraine ». Que ce soit dans *La République*, *Les Lois* ou *Gorgias*, Platon a toujours recommandé la frugalité, la vie simple et bien réglée, ainsi que la sévérité des mœurs et la modestie. Là était, pour Fleury, le fondement d'une excellente morale.

Le premier pas de la réhabilitation de Platon est clair. L'éloquence obscure du philosophe grec est vue comme un avantage pour l'enseignement et son désintérêt comme un signe d'une excellente morale.

La deuxième étape de la réhabilitation de Platon fut la traduction en français d'une partie de ses dialogues pour André Dacier, publiée en 1699. Comme on le sait, la traduction de Dacier fut largement diffusée et même commentée par Voltaire et Madame du Châtelet. Dans son propre discours sur Platon, Dacier reprend, voire copie, des extraits du discours de Fleury. L'avancée de Dacier est que, en plus de l'utilité de Platon pour l'enseignement, il le considère également utile pour la conversion. Le plaisir suscité par l'éloquence « fleurie et fluide » de Platon était efficace pour convaincre tout « esprit raisonnable » des vérités du christianisme. Rappelons qu'en 1698, donc un an avant la publication de la traduction de Dacier, l'archevêque de Paris, Louis-Antoine de Noailles, consulta les évêques de France sur la situation des nouveaux convertis en Languedoc. Serait-il permis de les forcer à aller à la messe et à recevoir les sacrements ? La question était délicate. L'intendant de la région, Nicolas Lamoignon de Bâville (à qui avait été dédié le discours de Fleury sur Platon), était favorable à l'usage de la force, car c'était une question d'ordre public. André et sa femme Anne Dacier étaient eux-mêmes de nouveaux

[9] BARNES, Jonathan. “Metacommentary”. In: BARNES, Jonathan. *Method and metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 197

convertis. Apparemment, Dacier utilise la figure de Platon esquissée par Fleury, mais avec une autre intention, qui était de défendre la persuasion plutôt que la force. L'éloquence platonicienne, pour toute sa beauté, « séduirait » les protestants du Languedoc, « pleins d'opinions », sans avoir besoin de les forcer à agir comme des catholiques.

De plus en plus, le thème de l'éloquence platonicienne prend forme, c'est-à-dire une éloquence obscure, agréable et propre à la persuasion. Platon est réhabilité par Fleury et Dacier. Mais c'est Fénelon qui va composer un texte basé sur des lieux communs platoniciens. Le texte en question est : *Les Aventures de Télémaque*. L'éloquence obscure est présente depuis le début de l'œuvre et elle est représentée par la déesse Minerve, qui se déguise en mortel (elle prend la forme du sage Mentor) pour donner de leçons au jeune fils d'Ulysse. Le procédé utilisé par Fénelon était l'*integumentum*, le voile qui cache et qui rend le discours plus naturel et agréable. C'était le même procédé qui avait été utilisé Virgile et Boèce, par exemple. La stratégie de l'archevêque de Cambrai est évidente quand Télémaque admet qu'au départ les paroles de son maître ressemblaient à un « rêve » et que les enseignements semblaient être cachés derrière des « ombres ». Mais, petit à petit, ils deviennent clairs, avant de s'imprimer dans son cœur :

> Je crois maintenant concevoir les maximes du gouvernement que vous m'avez expliquées. D'abord elles me paroissoient comme un songe, mais peu à peu elles se démêlent dans mon esprit, & s'y présentent clairement, comme tous les objets paroissent sombres le matin aux premières leurs de l'Aurore, mais qui ensuite semblent sortir comme d'un chaos, quand la lumière, qui croit insensiblement, les distingue, & leur rend, pour ainsi dire, leurs figures, & leurs couleurs naturelles[10].

C'était aussi ce que Fénelon espérait, c'est-à-dire que les enseignements passés dans l'histoire de Télémaque deviendraient peu à peu plus clairs dans l'esprit du duc de Bourgogne.

Fénelon met également en scène l'importance d'une éloquence agréable et propice à l'éducation à travers l'histoire de Termosiris. Comme on le sait, en arrivant à Thèbes, Télémaque et Mentor sont séparés et vendus comme esclaves par le cruel conseiller du roi, Métophis. Mentor est envoyé en Éthiopie. Télémaque l'est dans le désert d'Oasis où il rencontre Termosiris, prêtre d'Apollon. Entre autres éléments, il convient de noter le compliment que Fénelon lui fait à travers Télémaque : « il a si bien raconté les histoires

[10] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Roterdam: Jean Hofhout, 1717. p. 501-502.

anciennes qu'il était possible de les voir ; il l'a raconté brièvement, donc les histoires ne sont jamais devenues ennuyeuses ». Comme Minerve, à la fin du livre, la plus grande excellence de l'éloquence du prêtre d'Apollon était de « rendre sensible » la sagesse. Ce n'est pas une autre raison pour laquelle Termosiris et Minerva ont réussi à mettre Télémaque en action.

En plus de mobiliser l'éloquence platonicienne défendue par Fleury et Dacier, Fénelon utilise des lieux communs associés à l'œuvre de Platon pour composer son texte. Le premier de ces lieux communs est celui du bonheur comme objectif de tout gouvernement. Souvenons-nous de l'épisode qui se déroule juste avant la rencontre avec Termosiris. Télémaque et Mentor ont été emmenés à Thèbes, où ils ont trouvé le roi Sésotris et y ont été jugés. Fénelon, par la bouche de Mentor, fait l'éloge de l'Égypte, de la nature, de la culture et, surtout, du gouvernement. La raison de ces éloges était simple. Sésotris aimait son peuple, comme ses propres enfants, et appréciait le plaisir d'être aimé en retour :

> Heureux, disoit Mentor, le peuple qui est conduit par un sage Roi ! Il est dans l'abondance ; il vit heureux, & aime celui à qui il doit tout son bonheur. C'est ainsi, ajoûtoit-il, ô Télémaque, que vous devez régner, & faire la joie de vos peuples, si jamais les Dieux vous font posséder le Royaume de votre père. Aimez vos peuples comme vos enfants, goutez le plaisir d'être aimé d'eux, & faites qu'ils ne puissent jamais sentir la paix & la joie, sans se ressouvenir que c'est un bon Roi qui leur a fait ces riches présents. Les Rois qui ne songent qu'à se faire craindre & qu'à abattre leurs sujets pour les rendre plus soumis, sont les fléaux du genre humain. Ils sont craints comme ils le veulent être ; mais ils sont haïs, détestez ; & ils ont encore plus à craindre de leurs sujets, que leurs sujets n'ont à craindre d'eux[11].

Un bon roi est celui qui « aime » son peuple et le rend « heureux ». Selon Jeanne-Lydie Goré, spécialiste de l'œuvre de Fénelon, ce discours contient toute l'éthique fénélonienne. Une éthique qui serait basée sur la charité, c'est-à-dire sur l'amour désintéressé. Au contraire, le roi qui ne gouverne que pour satisfaire ses propres intérêts est la « tragédie » d'un peuple.

Le deuxième lieu commun associé à Platon et utilisé par Fénelon dans la composition de son poème épique est la défense d'une morale modeste. L'épisode dans lequel la mobilisation de ce lieu commun est le plus évident est celui de la visite de Télémaque et Mentor en Crète. Jeanne-Lydie Goré remarque que la Crète peut être

[11] FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Roterdam : Jean Hofhout, 1717. p. 21.

considérée comme le « brouillon » de la ville idéale fénélonienne[12]. Ses principales caractéristiques peuvent être résumées comme suit : tout le monde porte des vêtements sobres ; les repas sont simples (composés de fruits, de lait et de viande sans sauce) ; on boit peu de vin ; les maisons sont confortables, mais sans ornements et la grande architecture est réservée aux temples. Après tout, disait Fénelon, parmi les plus grands atouts des Crétois, il y avait l'abondance des choses nécessaires et le mépris du superflu :

> Les habits sont de laine fine & de belle couleur, mais tous unis & sans broderie. Les repas y sont sobres on y boit peu de vin ; le bon pain en fait la principale partie, avec les fruits que les arbres offrent comme d'eux-mêmes, & le lait des troupeaux. Tout au plus on y mange de gros ses viandes sans ragout ; encore même a-t-on soin de réserver ce qu'il y a de meilleur dans les grands troupeaux de bœufs, pour faire fleurir l'agriculture. Les maisons y sont propres, commodes, riantes, mais sans ornements. La superbe architecture n'y est pas ignorée ; mais elle est réservée pour les Temples des Dieux, & les hommes n'oseroient avoir des maisons semblables à celle des Immortels. Les grands biens des Crétois sont la santé, la force, le courage, la paix, & l'union des familles, la liberté de tous les Citoyens, l'abondance des choses nécessaires, le mépris des superflues ; l'habitude du travail, & l'horreur de l'oisiveté ; l'émulation pour la vertu, la soumission aux lois, & la crainte des justes Dieux[13].

En effet, ce sont les caractéristiques générales qui seront dans Salente, la ville idéale que Mentor / Fénelon élabore. Ces caractéristiques remontent à la fois à Platon et aux *Mœurs des Israélites* de Fleury.

Le dernier lieu commun platonicien utilisé par l'archevêque de Cambrai est la communion des biens. Il apparaît dans le récit de la Bétique, que Mentor et Télémaque entendent d'Adoan, un navigateur phénicien. La Bétique s'est aussi inspirée des œuvres de Platon et Fleury. Les habitants vivaient en paix, disposaient de tout ce dont ils avaient besoin, méprisaient l'or et ignoraient la guerre. Ils vivaient « selon la nature », tous les biens étaient communs et il n'y avait pas de luxe.

Pareillement les jésuites des *Mémoires de Trévoux* utilisent, depuis 1728, des lieux communs associé à Platon pour décrire l'expérience au Paraguay. Dans le compte-rendu de l'ouvrage de Juan Patrício Fernandez, *Relación historial de las missiones de los indios que llaman Chiquitos*, les journalistes de Trévoux ont déclaré :

---

[12] FÉNELON, François de. *Les aventures de Télémaque*. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 586.
[13] FÉNELON, François de. *Les aventures de Télémaque*. Édition de J.-L. Goré. Paris : Classiques Garnier, 2009. p. 87.

> [...] où l'on voit réalisé, dans le centre de la plus brute barbarie, ce projet si célèbre de la République de Platon, qu'on s'étoit accoutumé à regarder comme aussi impossible dans l'exécution, que l'idée en étoit merveilleuse ; & réalisé avec tous les avantages que la Religion peut ajouter à la Philosophie[14].

Le lieu commun platonicien de la modestie et de la morale désintéressée apparaît également dans ce compte-rendu. Les missionnaires n'enseignent aux Indiens qu'à cultiver la terre et chacun n'a que ce qui est nécessaire à sa subsistance. Il n'y a aucune mention de commerce. De plus, les Indiens réduits sont volontairement isolés des Indiens barbares et des colons espagnols. Ainsi, il n'y a pas de place pour le luxe ou le superflu. Parallèlement à l'apprentissage des métiers « nécessaires à la vie », les prêtres inspirent leurs néophytes à pratiquer la « morale la plus pure de l'Évangile » :

> Quand on est venu à bout de rassembler un certain nombre de ces Barbares, on commence par leur enseigner plus en détail les premiers éléments de la Doctrine Chrétienne : mais on a soin en même temps de les mettre en état de subsister, sans qu'ils soient obligez de se débander, avec danger de retourner d'abord à leurs superstitions & à leurs vicieuses habitudes; ce qui ne manqueroit pas d'arriver, pour peu qu'ils rentrassent dans le commerce de leurs Compatriotes, ou de quelques autres Sauvages que ce soit. Pour cela, on leur montre à cultiver la terre, & on leur apprend les métiers les plus nécessaires à la vie. A mesure que leur esprit s'ouvre, & que leur cœur se forme, on leur donne des instructions plus relevées, & l'on parvient par degré à les établir dans la pratique constante de la plus pure Morale de l'Evangile[15].

Puis un autre lieu commun platonicien est mobilisé : la communion des biens. Cependant, cette pratique est associée à l'église primitive et non au philosophe grec. On comprend l'hésitation à lier les réductions à la communion des biens platonicienne, puisque, comme on le sait, Platon défend la communion des femmes et des enfants, qui a été vivement critiquée par les écrivains chrétiens :

> Comme il n'y a point-là de maximes d'Etat, ni d'engagement d'intérêt, ni rien qui s'oppose à une égalité entière entre tous les membres d'une même bourgade, et à une dépendance absolue de la Loi de Dieu expliquée et manifestée par ses Ministres ; on a cru pouvoir entreprendre d'établir parmi ces néophytes un gouvernement qui retraçât au naturel l'image de la Primitive Eglise, où les fidèles renonçoient à toute propriété, vivoient en commun, et n'avoient qu'un cœur & qu'une âme ; et on y a réussi[16].

---

[14] *MEMOIRES pour L'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts*. Trévoux : Étienne Ganeau, 1728. p. 892.
[15] *MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts.* Trévoux : Etienne Ganeau, 1728. p. 899.
[16] *MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts.* Trévoux : Etienne Ganeau, 1728. p. 900.

La même comparaison entre les réductions et Platon sera suggérée en 1741, dans le compte-rendu de l'édition de cette année des *Lettres édifiantes e curieuses*, puis en 1750, dans le compte-rendu de la *Relación historica del viage à la América Meridional*, de Jorge Juan et Antonio Ulloa. Dans ce dernier cas, on va plus loin et on propose même la composition d'un parallèle entre les réductions et Platon : « Il ne seroit pas mal-à-proposer que quelque politique entreprît de comparer la République du Divin Platon, avec celle du Paraguay » [17].

2. Ludovico Muratori : une société heureuse basée sur la charité

Malgré les suggestions présentes dans les *Mémoires de Trévoux*, nous soulignons que le premier à utiliser l'éloquence et les lieux communs platoniques (tels que redéfinis par Fleury, Dacier et Fénelon) dans la présentation des réductions a été le savant italien Ludovico Antonio Muratori. L'admiration de Muratori pour Fénelon est évidente. Dès 1700, le célèbre bibliothécaire du duc de Modène écrivit à Carlo Borromeo Arese, magistrat milanais, à propos d'un livre qui aurait « irrité Louis XIV ». C'étaient *Les Aventures de Télémaque*, un roman qui « peignait à merveille » les ambitions du roi de France[18]. Dans la même lettre à Carlo Borromeo Arese, Muratori a déclaré que le travail avait été fait avec « un discernement extrême ». Elle « a inspiré la vertu » et « a enseigné la vraie manière de gouverner » [19]. Des années plus tard, en 1706, dans *Della Perfetta Poesia Italiana*, les éloges sont les mêmes : *Les Aventures de Télémaque* est une « philosophie pratique des plus ingénieuses », a-t-il dit, qui enseigne comment se gouverner lui-même et les autres et apporte « des conseils très utiles » d'une « manière agréable » [20]. Dans *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, de 1735, Muratori

[17] *MEMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts.* Paris: Briasson; Chaubert, 1750. p. 278.
[18] "Vi troverà V.E. dipinta a meraviglia bene l'ambizione di Luigi e lo stato del suo regno, il che ha pur dato occasione di far proibire in Francia quel libro, e forse ha irritato S.M. contro all'autore con tanta persecuzione svegliatagle in Roma". MURATORI, Ludovico Antonio. *Epistolario de L. A. Muratori.* Edito e curato da Matteo Campori. t. 2. Modena: Società Tipografica Modenese, 1901. p. 461.
[19] "Approposito di ciò V.E. procuri di portar seco in villa e leggere Les Aventures de Télémaque, opera di Mons. de Cambray. Quel libro fu dalla sig. principessa di Vaudemont prestato alla sig. contessa, nè fu da me allora pesato. È un romanzo, ma fatto con sommo giuudicio per inspirar la virtù e insegnar la vera maniera di regger popoli". MURATORI, Ludovico Antonio. *Epistolario de L. A. Muratori*. Edito e curato da Matteo Campori. t. 2. Modena: Società Tipografica Modenese, 1901. p. 461.
[20] "Una ben differente, ma però ingegnosissima, e misteriosa Filosofia pratica, si è a' nostri giorni rappresentata mirabilmente in prosa da un famoso Letterato di Francia col Romanzo intitolato le Avventure di Telemaco, da cui con rara loro dilettazione possono i Lettori trarre utilissimi consigli per ben reggere se

disait : le « sage archevêque de Cambrai » démontra « contre l'opinion vulgaire » les maux d'un roi conquérant. Et encore : le « célèbre archevêque », dans son « travail remarquable », a présenté le remède nécessaire contre les passions[21]. En 1749, dans *Della pubblica felicità*, Muratori désignera à nouveau le roman de Fénelon comme une œuvre « ingénieuse et agréable », qui présentait un modèle de bon prince pour inspirer l'imitation[22]. A travers ces quelques exemples, il est possible de voir l'admiration que Muratori avait pour Fénelon, considérant *Les Aventures de Télémaque* comme un agréable traité moral qui peignait ingénieusement les coutumes et les personnages représentés.

Nous proposons que cette admiration conduit Muratori à composer une œuvre inspirée de l'exemple de Fénelon. Le savant italien écrit un essai dans lequel il démontre les préceptes de sa philosophie morale à travers une éloquence obscure mais agréable, et des lieux communs traditionnellement associés à Platon. C'est le cas de son livre *Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, publié en 1743, qui fut un succès, comme en témoigne le grand nombre d'éditions et de traductions. L'ouvrage connut six éditions en italien jusqu'en 1880, la dernière en 1983 ; huit traductions françaises, dont la *Rélation des Missions du Paraguay*, de 1754, qui a eu une large diffusion internationale et a servi de base à d'autres traductions ; trois éditions en anglais seulement au 18e siècle ; une traduction allemande en 1758 ; et une traduction néerlandaise en 1822. Enfin, ce livre a beaucoup contribué à la consolidation d'une image positive des missions jésuites au Paraguay.

Si la traduction française était responsable de la diffusion de *Cristianesimo felice*, elle a également changé le sens du livre. En commençant par le titre : le « christianisme heureux des réductions » est devenu une simple « relation de missions au Paraguay ». Le *Dictionnaire de l'Académie française*, de 1740, définit l'entrée relation comme « rapport, narration qui est faite de ce qui s'est passé, de ce qui a été vu ou de ce qui a été entendu » et suit avec quelques exemples : « relation fidèle, vraie, exacte, large, succinct et bref ».

---

stessi, e per ben governare altrui". MURATORI, Ludovico Antonio. *Della perfetta poesia italiana*. t.2. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 88.

[21] "Una ben differente, ma però ingegnosissima, e misteriosa Filosofia pratica, si è a' nostri giorni rappresentata mirabilmente in prosa da un famoso Letterato di Francia col Romanzo intitolato le Avventure di Telemaco, da cui con rara loro dilettazione possono i Lettori trarre utilissimi consigli per ben reggere se stessi, e per ben governare altrui". MURATORI, Ludovico Antonio. *Della perfetta poesia italiana.* t.2. Modena: Bartolomeo Soliani, 1706. p. 88.

[22] "Anche il celebre Monsignore di Fenelon colla fabbrica d'un'ingegnoso e dilettevol Romanzo ci lasciò un'insigne modello de'cattivi Regnanti, per ispirarne l'orrore, e de'buoni, per incitarne i lor Successori all'imitazione". MURATORI, Ludovico Antonio. *Della pubblica felicità oggetto de'buoni principi.* Lucca: [s.n], 1749. p. 10.

On constate que le choix du mot « relation » a souligné la « véracité » du texte. Le traducteur lui-même dit que ce changement n'avait pas d'autre raison que de « s'adapter au génie de la langue française » [23]. Pour lui, le titre original était très « pompeux ». Mais le traducteur lui-même déclare que la « meilleure façon de faire l'éloge » passe par une « narration pure et simple des faits ». Plus qu'une question stylistique, il y avait probablement une intention de guider la réception du texte de Muratori[24]. Quoi qu'il en soit, la présentation d'une société heureuse fondée sur la charité est devenue la défense de la Compagnie de Jésus.

L'insistance sur la « neutralité » de Muratori est une autre preuve de la nouvelle utilisation vers laquelle l'œuvre était destinée. Le traducteur attire l'attention sur le fait que Muratori n'aurait aucun lien avec la Compagnie de Jésus et, par conséquent, sa relation ne serait pas « suspecte ». Dans le compte-rendu du *Journal de Trévoux*, il y a cette même insistance. De plus, pour les éditeurs du journal, Muratori n'était pas seulement « neutre » dans son évaluation, mais aussi quelqu'un qui s'était même opposé aux jésuites à cause de leurs opinions sur l'Immaculée Conception et le culte des saints. L'éloge de Muratori était presque l'éloge d'un « ennemi », il devait donc absolument être pris en considération[25]. L'auteur du compte-rendu donne un autre indice sur l'usage de propagande que la Compagnie a réservé pour cette traduction. Selon lui, les chapitres sur les gouvernements ecclésiastiques, civils et militaires sont parmi ceux qui « méritent le plus d'attention ». Or ces chapitres traitaient de questions délicates qui soulevaient les soupçons contre des réductions. Après tout, concluait le journaliste de Trévoux, Muratori n'aurait écrit que ce dont il était sûr.

Muratori n'était effectivement pas un défenseur des jésuites. Malgré quelques éloges aux missionnaires de la Compagnie et au zèle dont ils ont fait preuve, son œuvre

---

[23] "M. Muratori a intitulé son Livre : *Il Cristianesimo felic nelle Missioni de Padri della Compagnia di Giesu nel Paraguai;* c'est-à-dire: Le Christianisme florissant dans les Missions du Paraguai, par les soins des Peres de la Compagnie de Jésus. Je l'ai réduit à la plus grande simplicité. J'ai cru ne faire en tout cela que profiter du privilége qu'a tout Traducteur de s'accommoder au génie de la Langue dans laquelle il écrit". MURATORI, Ludovico Antonio. *Relation des missions du Paraguay.* Paris : Bordelet, 1754. p. XI.

[24] "J'ai pourtant encore beaucoup abrégé ; mais ça a été uniquement en resserant le style qui est peut-être un peu trop diffus dans l'Ouvrage de M. Muratori, & en retranchant tout ce qui sentoit trop le Panégyrique. La meilleur maniere de louer, c'est par le récit des faits. Ceux qu'on lit ici, font, je crois, assez éclatans, & font assez par eux-mêmes l'éloge des Missionnaires du Paraguai, sans qu'il soit bésoin d'ajoûter des réflexions qui en fassent sentir le prix & la valeur". MURATORI, Ludovico Antonio. *Relation des missions du Paraguay.* Paris : Bordelet, 1754. p. VIII-IX.

[25] "En un mot, on peut assurer que non-seulement cet Abbé [Muratori] n'a tenu à la Société par aucun des liens qui peuvent rendre un Auteur suspect ; mais qu'il a trouvé même dans la Société de très-grans Adversaires, dès qu'il a été question du mauvais parti qu'il avoit pris à l'égard de l'Immaculée Conception & du Culte des Saints". *MÉMOIRES pour l'histoire des Sciences et Beaux-Arts.* Paris : Briasson & Chaubert, 1754. p. 779.

n'est pas apologétique[26]. Comme l'affirme Muratori lui-même, le but de son livre était d'offrir un « pâturage agréable » dans lequel la « curiosité légitime » des lecteurs pouvait être satisfaite[27]. Muratori a également voulu donner « deux plaisirs » à ses lecteurs. Le premier était le plaisir procuré par les récits de voyage qui offrent « l'opportunité d'apprendre de nouvelles choses » [28]. Le second était « réservé aux bons catholiques » qui jouiraient d'un « immense bonheur » lorsqu'ils verraient comment le christianisme plaçait les populations d'Amérique du Sud dans un « état enviable » [29]. Muratori reconnaît qu'il n'est pas le premier à écrire sur ces missions. Mais, selon lui, aucun de ceux qui avaient écrit auparavant ne permettait de comprendre « l'heureux état » de la religion et les coutumes des réductions chrétiennes. Ainsi, on peut dire que Muratori a voulu montrer, de manière « agréable », ce que serait une société « heureuse », dont « l'état enviable » servirait d'exemple aux gouvernements européens. Dans la préface du deuxième volume de l'ouvrage, il affirme une fois de plus que le plaisir de son travail était dans la possibilité d'admirer, « comme dans un théâtre », les « différents gouvernements » et les « manières louables ou non de vivre ». Ainsi, la traduction en français du *Cristianesimo felice* a été mobilisé pour la défense des jésuites dans un contexte tendu au milieu du XVIIIe siècle.

3. Pierre Charlevoix et l'épopée des jésuites au Paraguay

On sait que la « question janséniste » revint en France en 1749, lorsque l'archevêque de Paris ordonna que les derniers sacrements ne soient accordés qu'à ceux qui présentaient des « billets de confession » signées par des prêtres ayant été soumis à la bulle *Unigenitus*.

---

[26] ROSA, Mario. Jésuitisme et antijésuitisme dans l'Italie du XVIIIe siècle. In: FABRE, Pierre Antoine; MAIRE, Catherine; et al. *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne.* Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.

[27] "Allorchè io mi proposi de compilar l'Operetta, che ora presento al Pubblico, m'immaginai di poter proccurare a i Lettori Italiani un pascolo gustoso all'onesta loro curiosità, e due piaceri nello stesso tempo". MURATORI, Ludovico Antonio. *Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai.* Veneza : Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

[28] "Non può di meno in passegiar per paesi prima sì sconosciuti, che non senta qualche diletto un Lettore, se non per altro, per cagione della novità, o sia dell'apprendere cose nuove: del che si rallegra sempre come d'un'acquisto l'Intelleto umano, purchè la cosa lo meriti". MURATORI, Ludovico Antonio. *Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai.* Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

[29] "L'altro piacere che dovrebbe ricavarsi da queste mio racconto, è riserbato a tutti i buoni Cattolici, i quali al vedere, con quanta felicità ed ampiezza si sia propagata e fissata la santissima Religione di Cristo in tante Popolazioni dell'America Meridionale, che giacevano in addietro immerse nelle tenebre dell'Infedeltà, e considerando l'invidiable stato, in cui ora si truovano quelle novelle Cristianità, non potran di meno di non esultare, perchè il Regno di Gesù Cristo, e la vera Fede si vada sempre più dilatando sopra la terra". MURATORI, Ludovico Antonio. *Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai.* Veneza: Giambatista Pasquali, 1743. n.p.

La querelle culmine en 1752, lorsque le Parlement de Paris dépose une plainte auprès du roi contre la décision de refuser les sacrements à ceux qui ne voulaient pas reconnaître cette bulle. Les jésuites étaient considérés comme les principaux instigateurs de cette situation et se retrouvaient à nouveau la cible d'attaques. Les réductions du Paraguay avaient déjà été utilisées contre les jésuites pour les accuser de despotisme et de poursuivre leurs propres intérêts[30]. Dans ce contexte, il s'agissait de neutraliser une éventuelle arme janséniste à un moment où les réductions, et la Compagnie elle-même, étaient déjà attaquées dans les assistances espagnole et portugaise.

En plus de la traduction du *Cristianesimo felice*, une arme dans l'arsenal des jésuites était les histoires du père Pierre Charlevoix. Son *Histoire du Paraguay* mobilise l'éloquence platonicienne et les lieux communs que nous avons vus pour démontrer les points positifs de la théologie et de la morale des jésuites contre les accusations des jansénistes et de leurs alliés.

Depuis le XVIIe siècle, les missions en général et le Paraguay en particulier ont été l'objet du débat théologique entre jésuites et jansénistes. Déjà en 1669, année de la publication anonyme du premier volume de *La morale pratique des jésuites* (ouvrage qui connaîtra un long succès sous la plume d'Antoine Arnauld), on cherchait à associer la théologie des jésuites à leur « morale relâchée ». Plus que des erreurs de conduite privées, l'auteur déclarait que tout le corps de la Compagnie avait été « abandonné » par Dieu :

> Ce sont ces suites malheureuses où l'on a dessein de faire voir dans ce Recueil que Dieu par un ordre secret de sa providence a abandonné les Jésuites, & l'on montrera particulièrement dans ce premier volume, qu'il les a abandonnés aux deux plus pernicieux dérèglement, qui selon l'Apôtre sont les effets de l'infidélité qu'on a à embrasser les instructions de Jésus-Christ, qui sont de s'enfler d'orgueil, & de s'imaginer que la piété doit servir de moyen pour s'enrichir[31].

La Compagnie de Jésus s'est perdue à cause d'enseignements moraux pernicieux. Et la racine de ce malheur était dans sa compréhension de la grâce. La morale relâchée était le résultat d'un excès de confiance dans la liberté humaine. Quelques années plus tôt, Pascal avait fait ce lien entre les conceptions théologiques et éthiques dans *Les Provinciales*, à la quatrième lettre, dans laquelle il critique les molinistes (les jésuites), qui croyaient que l'homme ne commettait le péché que si Dieu lui donnait la grâce actuelle

---

[30] Cf. MAIRE, Catherine. *De la cause de Dieu à la cause de la nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard, 1998.
[31] *LA MORALE pratique des jésuites*. Colônia: Gervinus Quentel, 1669.

de discerner que l'action était un péché [32]. Si Dieu n'accordait pas à l'homme la possibilité de reconnaître le péché dans son action, sa pratique serait exempte de culpabilité. À la fin de cette lettre, Pascal précise le lien entre la compréhension des molinistes de la grâce et leur laxisme : « Nous l'entendîmes bien ; et quand je fus seul avec mon ami, je lui témoignai d'être étonné du renversement que cette doctrine apportait dans la morale » [33].

Toute l'argumentation de l'auteur de *La morale pratique* se joue sur la confiance des jésuites dans les « moyens humains » :

> On ne doit pas s'étonner de ce qu'on retire quelquefois si peu de fruit des Missions. Cela arrive souvent de ce que les Missionnaires entreprennent cette œuvre toute divine par des moyens purement humains, au lieu d'y employer la prière, la mortification & une vie exemplaire. Car les moyens humains sont tels de leur nature, qu'il n'y a que ceux qui voudroient ne s'en point servir qui les puissent employer utilement[34].

L'exemple de l'Eglise des premiers siècles a été placé, selon le polémiste, comme un paradigme d'une pratique missionnaire correcte. Les apôtres n'avaient pas de « moyens humains » pour accomplir la mission que Dieu leur avait commandée. Si les temps changent, les hommes sont les mêmes. Les païens que rencontrent les jésuites ne sont pas différents de ceux que les apôtres Pierre et Paul connurent. Ainsi, le missionnaire doit s'appuyer sur des moyens divins, comme le firent les premiers chrétiens, pour élargir l'Évangile :

> N'écoutons donc point la voix téméraire de ceux qui disent, qu'il y a bien de la différence entre le temps de l'Eglise naissante & notre siècle ; que le temps des miracles est passé, & qu'ainsi il faut employer d'autres moyens que ceux dont les Saints se sont servis pour prêcher l'Evangile. Un fidèle ministre de Jésus Christ doit se souvenir, que ce sont des hommes semblables à ceux des siècles précédents qu'il doit instruire ; que ce sont les mêmes erreurs qu'il doit combattre, le même Evangile qu'il doit prêcher ; & qu'ainsi il ne doit point chercher d'autres secours que ceux que l'Evangile lui fournit[35].

Dans le deuxième volume de *La morale pratique des jésuites*, publié en 1689, la polémique s'intensifie. La Compagnie de Jésus est accusée de ne travailler que pour son propre agrandissement et non pour une véritable expansion de la foi. En plus de l'utilisation de « moyens humains » pour atteindre des objectifs divins, la Compagnie

[32] PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes.* Paris : Seuil, 1963.
[33] PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Paris : Seuil, 1963. p. 387.
[34] *LA MORALE pratique des jésuites*. [s.l]: [s.n], 1682. p. 399.
[35] *LA MORALE pratique des jésuites*. [s.l]: [s.n], 1682. p. 401-402.

avait un autre mal incurable qui était l'amour propre déréglé et cela a affecté les « nouveaux chrétiens » du Nouveau Monde :

> Profitons, mes Pères, de semblables exemples. Défions-nous de notre amour propre, et soyons bien persuadez qu'une des plus dangereuses parties de l'amour de nous-mêmes, est l'affection excessive que nous pouvons avoir pour un corps particulier dont nous tenons à honneur d'être les membres. Trop occupez de ce qui nous touche, nous oublions sans y penser ce que nous devons à Dieu et à notre Religion. Tout nous semble bon pourvu qu'il nous serve à contenter notre passion dominante. C'est à quoi nous sommes tous sujets, quand Dieu nous laisse à nous-mêmes. Prions donc les uns pour les autres, afin qu'il nous en préserve par sa grâce[36].

Cet amour propre déréglé a conduit les jésuites à entrer en conflit avec plusieurs évêques, qui ont été persécutés pour le simple fait d'accomplir leurs obligations. En d'autres termes, la Compagnie de Jésus était opposée à la « vraie église » en faveur de sa propre croissance. Ainsi, à partir de l'exemple d'un évêque de chacune des grandes missions du monde (Inde, Philippines, Mexique, Pérou et Paraguay), le controversiste de *La morale pratique* démontre l'ampleur de la guerre des jésuites contre l'Église. Ici, l'exemple du Paraguay est utilisé pour la première fois comme arme dans l'arsenal janséniste.

En 1717, une nouvelle édition de *La morale pratique* est publiée et présente un *Mémoire touchant l'établissement des pères Jésuites dans les Indes d'Espagne*. C'était un ouvrage anonyme, publié en 1712 et qui avait déjà été inclus dans l'édition néerlandaise de la *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chily et du Pérou*, de l'explorateur et cartographe Amédée-François Frézier. L'inclusion de cette mémoire renforce l'utilisation du Paraguay comme champ de bataille entre jansénistes et jésuites. La destruction du couvent de Port-Royal (1712) et la promulgation de la bulle *Unigenitus* (1713) ont changé les caractéristiques du groupe qui s'opposait aux jésuites. Dans ce premier quart du XVIIIe siècle, ce que l'on appelle conventionnellement le « second jansénisme », se consolidera. Selon Michel Le Guern, ce second jansénisme était moins anti-moliniste que gallican, c'est-à-dire que la préoccupation centrale était moins théologique que politique. Ce changement est perceptible dans la deuxième édition de *La Morale pratique* où l'accent est moins mis sur la guerre des jésuites contre la « vraie

[36] *LA MORALE pratique des jésuites*. [s.l]: [s.n], 1689. p. 66.

église », représentée par les évêques, que sur la menace des jésuites contre l'ordre politique, c'est-à-dire la monarchie elle-même[37].

Si les premiers écrits jansénistes sur le Paraguay cherchaient à présenter les effets pervers de la morale relâchée sur les chrétiens du Nouveau Monde, les écrits du second jansénisme amplifieraient l'accusation du despotisme des jésuites sur les Indiens, d'indépendance des réductions par rapport à la Couronne espagnole et de l'empressement des missionnaires à cacher les supposés mines d'or et d'argent qui se trouvaient dans les régions sous leur tutelle.

Nous sommes d'accord avec Girolamo Imbruglia selon qui les jansénistes ont réussi à changer l'appréciation générale des réductions du Paraguay grâce à la « campagne de la morale pratique ». Si les jésuites s'efforcent de présenter les réductions comme le fruit le plus abouti de la charité, les jansénistes feront croire au public qu'elles sont le résultat du machiavélisme et de l'ambition de la Compagnie[38]. Cependant, Imbruglia considère ce changement comme le fruit de la logique de Port-Royal. Pour lui, la critique janséniste remettait en cause les documents faisant référence aux réductions, car leur fiabilité ne pouvait être prouvée. Nous ajoutons que la critique janséniste reposait sur trois points de désaccord avec les jésuites : la morale (moyens humains), l'ecclésiologie (amour-propre déréglé) et la politique (despotisme). Les jansénistes ont fait croire que les réductions constituaient une menace contre l'Église et la monarchie, car elles étaient le résultat d'une morale relâchée, basée sur les moyens humains. En fin de compte, c'était le résultat d'une théologie erronée, dont l'accent était mis sur « la grâce suffisante ». L'exemple de ce qui s'est passé au Paraguay pourrait être étendu à toute la Compagnie de Jésus. Et les jansénistes se sont donné beaucoup de mal pour démontrer que ce qui se passait dans les missions allait bientôt affliger les royaumes catholiques européens. Plus que la logique de Port-Royal, était en question le débat théologique entre jésuites et jansénistes. D'où l'intérêt particulier de l'assistance française dans la publication d'ouvrages de défense du projet missionnaire au Paraguay. Cependant, au lieu d'un traité de théologie, Charlevoix a composé une histoire de l'action missionnaire, appuyée par la lecture de Platon par Fénelon. Outre la défense évidente de la Compagnie de Jésus, il

[37] LE GUERN, Michel. Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs. *Recherches de Science Religieuse,* tome 91, n. 3, 2003. pp. 461-488.
[38] IMBRUGLIA, Girolamo. *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789).* Boston, Leiden: Brill, 2017. p. 133.

s'agissait d'attaquer théologiquement les jansénistes. Par l'action des jésuites parmi les Indiens, on cherchait à démontrer la suffisance de la grâce niée par les jansénistes.

L'éloquence obscure et agréable de l'œuvre de Charlevoix se voit à travers la multiplication des ornements dans son texte. L'épisode de l'arrivée des jésuites au Paraguay en 1586 en constitue un excellent exemple. L'ornement choisi ici est la description. Le gouverneur du Tucumán, accompagné de ses officiers, escorte les missionnaires à cheval. En entrant dans la ville, ils sont surpris par les « rues semées de fleurs » et les « arcs de triomphe ». L'évêque les embrasse « avec tendresse et les larmes aux yeux », les conduit à la cathédrale et entonne le *Te Deum*. Comme dans un processus de mise en abîme, la description donne lieu à un autre ornement : l'allégorie. Voir l'extrait suivant :

> Les Hommes Apostoliques trouvent quelquefois de ces occasions, où le grand Maître, qui les envoie, veut qu'ils soient reçus comme ses Ministres ; mais il leur en ménage bien plus souvent, qui leur font connoître qu'ils sont ses Disciples, & qui leur rappellent l'entrée triomphante de ce divin Sauveur à Jérusalem, suivie bien tôt après de toutes les ignominies de sa Passion. Ces Pères & leurs Successeurs se sont bien trouvés de n'avoir point perdu de vue ce divin modèle[39].

L'accueil que les jésuites reçurent à Santiago del Estero sert de point de départ à l'allégorie que Charlevoix établit avec les jours qui ont précédé la Passion du Christ. Selon le célèbre manuel de rhétorique de Joseph de Jouvancy, publié en 1710, l'allégorie : « a lieu quand on fait concevoir une chose, à l'aide d'une autre, avec laquelle elle a de la ressemblance ». Il faut se souvenir aussi de la célèbre définition de Baltasar Gracian, selon laquelle l'allégorie est l'une des façons les plus courants d'habiller la vérité et la rendre plus douce et facile à comprendre[40]. À noter que Charlevoix va au-delà des ornements traditionnellement associés à l'histoire. Le choix de l'allégorie pour embellir un moment aussi important de son récit est également remarquable. Il convient de rappeler qu'il avait été reproché à Platon par ses détracteurs d'utiliser de nombreuses allégories et mystères dans ses œuvres. L'usage de l'allégorie était perçu par certains

[39] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. *Histoire du Paraguay.* Paris: Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 173.

[40] "Una mesma verdad puede vestirse de muchos modos, ya por un gustoso apólogo que, con lo dulce, y fácil de su ficción persuade eficazmente la verdad. [...] El ordinario modo de disfrazar la verdad para mejor insinuarla sin contraste es el de las Parábolas y Alegorías". GRACIAN, Baltasar. **Agudeza y arte de ingenio**. Huesca : Ivan Nogues, 1648. p. 337,339.

comme obscur, tandis que pour d'autres, c'était un aspect fondamental d'une éloquence agréable.

Charlevoix utilise également les lieux communs traditionnellement associés à Platon. Premièrement, l'objectif du gouvernement jésuite ne pouvait être que le bonheur des Indiens :

> Il résulte de tout ce que nous venons de dire, qu'on ne voit nulle part un bonheur aussi parfait que celui dont on jouit dans cette nouvelle Eglise, & que M. Muratori a eu raison d'intituler la Description qu'il en a faite, il Cristianesimo felice. En effet, que reste-t-il à désirer à des Chrétiens qui sont assurés de ne manquer jamais du nécessaire, auquel ils se sont bornés; qui savent même, à l'exemple de l'Apôtre, vivre également dans l'abondance, sans en abuser, & dans la disette, sans se plaindre; qui ne sont jamais tentés de se défier de la Providence, qui leur fait toujours trouver des ressources contre tous les accidents imprévus; dont toutes les actions & les sentiments sont réglés sur les plus pures maximes de la Religion; qui sont sous la conduite de ceux à qui ils sont redevables de tous les avantages dont ils jouissent; enfin qui possèdent tous ceux de la subordination & de la dépendance, sans en ressentir la gêne ?[41]

Deuxièmement, une morale modeste et désintéressée est la caractéristique la plus frappante que Charlevoix attribue aux réductions :

> Un des plus grands avantages qu'on retire de cette Police, est qu'on ne laisse jamais personne oisive ; d'ailleurs elle entretient, non-seulement dans chaque Bourgade, mais encore dans toute cette République, une union parfaite, & dont on est frappé d'abord. On n'y voit jamais ni procès, ni querelles ; le mien & le tien n'y sont pas même connus, parce que c'est n'avoir jamais rien à soi, que d'être toujours disposé à partager le peu qu'on a, avec ceux qui sont dans le besoin, & d'être autant & quelquefois plus occupé pour les autres, que pour soi-même. C'est ainsi que les Auteurs de cet Etablissement se sont servis des défauts mêmes de ces Indiens, pour leur procurer le bien le plus précieux de la Société, & l'exercice continuel de la première des vertus Chrétiennes, qui est la Charité[42].

Enfin, le lieu commun platonicien de la communion des biens est traité avec prudence. Comme nous l'avons déjà vu, Platon proposa la communion des femmes et des enfants, ce qui n'était pas le cas dans une entreprise chrétienne. Charlevoix choisit de

---

[41] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. *Histoire du Paraguay.* Paris: Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 263.
[42] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. *Histoire du Paraguay*. Paris: Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 247.

présenter le « communisme »[43] des réductions comme un mécanisme pour faire face aux imprévus et aux nécessiteux :

> Or ce qu'on ne tire pas de la terre & des rivières, on l'a par échange ; on ne connoît encore là ni l'or, ni l'argent, que pour les autels. Mais outre ces terrains, qui ont été donnés en propre à chaque père de famille, ou qu'on défriche à mesure que les réductions se peuplent, il y en a qui appartiennent à la commune, & dont les fruits sont déposés dans des magasins publics, pour les besoins imprévus, pour l'entretien des Eglises & de tout ce qui concerne le culte divin, pour les veuves, les orphelins, les infirmes, pour ceux qui sont occupés du service des Autels, qui sont commandés pour la guerre ou pour les travaux du roi, pour les caciques, les corrégidors & autres officiers, qui veillent au bon ordre & à la Police ; pour ceux qui sont dans l'indigence, quelle qu'en soit la cause ; pour suppléer aux mauvaises récoltes ; ce qui s'étend même aux autres bourgades, qu'on secourt autant qu'il est possible dans leurs besoins[44].

Contre les accusations des jansénistes, Charlevoix présente l'expérience missionnaire du Paraguay. Le recours aux ornements et à l'éloquence ne serait-il pas à lui seul un clin d'œil aux conceptions théologiques de la Compagnie de Jésus ? Contrairement aux écrivains jansénistes qui s'en tenaient à l'aspect moral, les écrivains jésuites, comme Charlevoix, utilisaient les « moyens humains » comme éloquence pour rendre la vérité plus agréable. De plus, contre les accusations d'amour-propre déréglé et de despotisme, le recours aux lieux communs platoniciens a donné naissance à une « république » d'excellente morale, qui respectait à la fois les hiérarchies séculières et ecclésiastiques.

4. La réalisation d'une société heureuse chez les Guarani : Joseph Emanuel Peramás

Comme nous l'avons dit au début de ce resumé, l'œuvre de Peramás est unique parmi les textes qui traitent des missions jésuites au Paraguay. Même si l'auteur revendique l'autorité de Charlevoix et Muratori, et si la comparaison entre les réductions et le modèle platonicien était déjà indiquée depuis 1728[45], aucun autre texte n'a donné une telle

[43] Dans le sens de ce qui est communal, de la commune.
[44] CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. *Histoire du Paraguay.* Paris : Desaint, David, Durand, 1756. t. 1. p. 245.
[45]« Nous avons depuis longtemps une Histoire assez ample des établissements, qui ont été faits dans le Paraguay par les Jésuites. Le P. Nicolas del Techo , qui en est l'Auteur, y entre dans un fort grand détail de tous les moyens, dont on s'est servi pour former cette grande Province, **où l'on voit réalisé, dans le centre de la plus brute barbarie, ce projet si célèbre de la République de Platon** , qu'on s'étoit accoutumé à

« visibilité » à cette thèse. José Manuel Peramás a rédigé deux compilations de *vitae* de ses coreligionnaires jésuites qui avaient travaillé dans la province du Paraguay. Le premier, *De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum* [46], comprenait six *vitae* et fut publié en 1791. Le second, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* [47], était composé de deux parties : un ensemble de *vitae* et le *De administratione guaranica comparate ad Republicam Platonis commentarius* [48], qui offrait une comparaison entre la république idéale décrite par Platon et les réductions des Guarani[49]. Peramás met côte à côte des extraits de *La République*, ou des *Lois*, et des descriptions de ce qui s'est fait au Paraguay. Ainsi, il entendait démontrer « une certaine similitude » entre le modèle idéal de Platon et ce que vivaient les Indiens[50]. Bien entendu, il appartiendrait au lecteur de juger de la « convenance » de cette comparaison[51]. On sait que, dans le mode rhétorique de production de discours, la convenance est une forme de similitude qui désigne une proximité[52]. En plaçant côte à côte la république idéale de Platon et le modèle des jésuites, Peramás s'est efforcé de montrer cette convenance. Plus qu'une relation externe, la

---

regarder comme aussi impossible dans l'exécution, que l'idée en étoit merveilleuse ; & réalisé avec tous les avantages que la Religion peut ajouter à la Philosophie ». *MEMOIRES pour L'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts.* Trévoux : Étienne Ganeau , 1728. p. 892.

[46]PERAMAS, Joseph Emmanuelis. *De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum.* Faventiae : Archii, 1791. Il existe une traduction espagnole : PERAMAS, José Manuel. *Vida y obra de seis humanistas.* Buenos Aires : Huarpes, 1946.

[47]PERAMAS, Joseph Emmanuelis. *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum***.** Faventiae : Archii, 1793.

[48]Il existe deux traductions espagnoles de cette partie de l'œuvre de Peramás : PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los guaraníes.* Buenos Aires: Emecé Editores, 1946; PERAMÀS, Josep Manuel. *Platón y los guaraníes.* Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Padre Antonio Guasch, 2004.

[49]Parmi les textes les plus célèbres sur les missions jésuites au Paraguay publiés entre le XVIIe et le XVIIIe siècle figurent : RANÇONIER, Jacques. *Relation des insignes progrez de la religion chrestienne, faits au Paraquai, province de l'Amerique meridionale, & dans les vastes regions de Guair & d'Uruaig.* Paris: Sebastien Cramoisy, 1636. RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639. DEL TECHO, Nicolao. *Historia provinciae Paraquariae Societatis Jesu.* Leodii: Joan Mathiae Hovii, 1673. XARQUE, Francisco. *Insignes missioneros de la Compañia de Jesus en la provincia del Paraguay.* Pamplona: Juan Micòn, 1687. FERNANDEZ, Juan Patricio. *Relacion historial de las misiones de los indios llamados Chiquitos, a cargo de los P.P. de la Compañia de Jesus en el Paraguay.* Madrid: Manuel Fernandez, 1726. MURATORI, Ludovico Antonio. *Il cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesú nel Paraguai.* Venezia: G. B. Pasquali, 1743. LOZANO, Pedro. *Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay.* Madrid: en la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez y del Supremo Consejo de la Inquisicion, 1754-1755. 2v. CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. *Histoire du Paraguay*. Paris : Ganeau; Bauche; D'Houry, 1756. 3v.

[50]"Id nunc quaerere instituimus, subitque animum ostendere in America **quiddam simile** extitisse Platonicis inventis inter Guaranios Indos". PERAMAS, Josephi Emmanuelis. *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum.* Faventiae: Archii, 1793. p. 2.

[51] "Is autem nobis scribendi erit modus : ponam compendio quid quaque in revoluerit Plato ; dein dicam quid inter Guaranios fieret, ac tuum esto denique, collatis capitibus, pronunciare, **convenirent** ne invicem utraque instituta, an contra discreparent.". *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum.* Faventiae: Archii, 1793. p. 2.

[52] FOUCAULT, Michel. La prose du monde. In : _____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris : Gallimard, 1966. p. 32-59.

convenance est le signe d'une relation[53]. Quelle parenté pourrait-il y avoir entre le modèle d'une république idéalisée par un « philosophe païen » et le modèle d'une société chrétienne mis en pratique par les jésuites au « centre de la barbarie la plus pure » ?

La prétendue inspiration de Platon dans Moïse est un *topos* remontant aux Pères de l'Église[54]. On trouve dans Clément d'Alexandrie, au IIe siècle, des déclarations telles que : « Platon, dont la philosophie s'est inspirée des traditions hébraïques » [55] ou « Qu'est-ce que Platon, sinon un Moïse athénien ? » [56]. Les mêmes propos sont repris par Eusèbe de Césarée au IVe siècle, ainsi que par Justin Martyr, Origène, Tertullien et Augustin plus tard. Au XVe siècle, Marsile Ficin a même écrit une « Concordance entre Moïse et Platon »[57]. Dans l'Espagne du XVIIe siècle, l'ouvrage la plus populaire sur les fables anciennes, le *Teatro de los dioses de la Gentilidad*, de fray Baltasar de Vitoria, disait :

> Sabida cosa es que los Filósofos, y Poetas antiguos, fueron los Teólogos de la antigua Gentilidad, como lo afirman Lactancio, Firmiano, S. Agustin, y S. Ambrosio, y así los más de los Poetas **procuraron aprovecharse de los libros del sapientísimo Moyses, y de los demás que tocaban à la Sagrada Escritura, sacándola de sus quicios para adorno de sus fabulas**. Así afirman S. Iustino Martyr, Theodoreto, y S. Clemente Alexandrino, por lo cual todas las fabulas que compusieron fue trafagándolas, y traduciéndolas de las verdades Católicas, componiéndolas, y enmascarándolas à su modo gentílico[58].

Si la tradition voyait des parallèles clairs entre la théologie platonicienne et la théologie mosaïque, le groupe de savants français actifs à la fin du XVIIe siècle que nous avons suivi a fait un pas de plus. En 1681, Claude Fleury émet un doute sur l'origine des idées politiques de Platon :

> Platon étudia plusieurs années en Egypte : et il fait dire à Socrate tant de belles choses, fondées sur les principes qu'enseigne Moïse, que l'on **peut le soupçonner d'en avoir eu connaissance**. Les juifs pratiquaient effectivement ce qu'il proposait de meilleur dans sa République et dans ses Lois : de vivre chacun de son travail, sans luxe, sans ambition, sans pouvoir se ruiner, ni se trop enrichir ; comptant la justice pour le

---

[53]« [...] dans ce contenant naturel qu'est le monde, le voisinage n'est pas une relation extérieure entre les choses, mais le signe d'une parenté pour le moins obscure ». FOUCAULT, Michel. La prose du monde. In : _____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966. p. 33.

[54]ALLEN, Don Cameron. *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1971.

[55] CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Les stromates. Stromate I.* Paris : Éditions du Cerf, 1951. p. 50.

[56] CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Les stromates. Stromate I.* Paris : Éditions du Cerf, 1951. p. 153.

[57] ALLEN, Michael J. B. "Marsilio Ficino on Power, on Wisdom, and on Moses". In: OSSA-RICHARDSON, Anthony; MESERVE, Margaret (Ed.). *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy.* Leiden: Brill, 2018. p. 298.

[58] VITORIA, Balthasar. *Theatro de los dioses de la gentilidad*. Salamanca: Antonia Ramirez, 1620. p. 1-2.

> plus grand de tous les biens ; fuyant toute nouveauté et tout changement [59].

André Dacier, quant à lui, dans sa traduction des dialogues platoniciens, ne laisse aucun doute. Il prétend que tout ce que Platon a écrit sur la politique était basé sur le modèle des Hébreux :

> [...] il n'y a rien parmi les païens qui méritent mieux d'être lû et retenu, que le livre de la République et le livre des Lois : ils sont d'une beauté qu'on peut appeler divine ; aussi paroissent -ils une copie d'un original tout divin. **Car cette République dont Platon donne l'idée est le véritable portrait de la République des Hébreux conduits par Moïse**. Dans l'une et dans l'autre on voit la même simplicité des mœurs, même vie et même fin [60].

Si Dacier est encore cité, en 1805, comme référence dans la traduction espagnole de *La République*[61], il convient de noter en particulier le succès que les écrits de Fleury ont eu dans l'Espagne du XVIIIe siècle. Preuve en est que plusieurs ouvrages de l'écrivain français ont été traduits en espagnol au début du XVIIIe siècle : *Catéchisme historique*, traduit par Juan Interián de Ayala, publié en 1713, *Traité du choix et de la méthode des études*, traduit par Francisco del Hierro, et publié en 1717, *Les mœurs des Israélites*, traduit par Manuel Martinez Pingarrón en 1737 et *Les mœurs des chrétiens*, également traduit par Manuel Martinez Pingarrón et publié en 1737. Jusqu'à l'aube du XIXe siècle, le succès de Fleury se fait sentir en Espagne. Il ne serait pas surprenant de supposer que Peramás ait eu contact avec l'interprétation de Platon véhiculée par Fleury et Dacier, notamment dans ses années d'études à Cervera (1750-1754)[62].

À l'Université de Cervera, il y avait un groupe de jésuites passionnés par la langue grecque, parmi lesquels, par exemple, Bartolomé Pou (1727-1802) se distinguait. Ce prêtre était chargé de traduire Hérodote en espagnol et il avait l'intention de traduire les dialogues platoniciens. Pou connaissait les œuvres de Fleury et possédait dans sa bibliothèque personnelle les 17 volumes de l'*Histoire ecclésiastique* [63]. Il est probable que Peramás ait eu des contacts avec ce groupe d'humanistes pendant sa période d'études à

---

[59] FLEURY, Claude. *Les Mœurs des chrétiens.* Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1682.
[60]DACIER, André. « La vie de Platon ». Dans : *Les Œuvres de Platon.* Paris : Jean Anisson, 1699.
[61] PLATON *La République de Platón, les colloques sur la justice.* Madrid: Estampe de Don Josef Collado, 1805. p. VII, XXVII, LXII.
[62]L'Université de Cervera a été créée en 1717 par Felipe V et a existé jusqu'en 1842. Ses statuts, promulgués en 1726, accordaient aux jésuites le privilège d'enseigner le grec et les sciences humaines. CONCEPCION, Hernando. *Helenismo e Ilustración*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975. p. 37-51.
[63] FONT JAUME, Alexandre. « La biblioteca del P. Bartolomeu Pou ». *Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana: revista d'estudis històrics,* nº 52, 1996, p. 315-338.

l'Université de Cervera (1750-1754) et que ce contact ait été rétabli en exil après 1767. En tout cas, ce qui est certain, c'est que Peramás répète le *topos* de l'inspiration mosaïque de Platon dans son *Tredecim virorum Paraguaycorum*. En parlant des croyances de Platon et des anciens philosophes, le missionnaire jésuite prétend qu'ils professaient secrètement le monothéisme. Dans le cas de Platon, en particulier, même lorsqu'il parle de dieux, Peramás entend plus d'échos de « la doctrine des anges apprise des Hébreux »[64] que d'une croyance polythéiste.

Comme on l'a vu, les traductions des œuvres de Fleury étaient parmi les plus lues en Espagne au XVIIIe siècle – et on pourrait en dire autant des œuvres de Fénelon [65]. Ce succès s'explique par plusieurs facteurs, parmi lesquels on peut citer : le gallicanisme exprimé par l'auteur français, qui s'apparente bien au régalisme espagnol, surtout dans la première moitié du siècle ; mais aussi la présentation du christianisme primitif comme modèle social et politique[66]. Ce dernier point nous intéresse particulièrement, car les jésuites qui ont écrit sur les réductions, ainsi que Muratori, l'ont également associé au modèle du christianisme primitif. Plus centrale encore est l'insistance de ces auteurs sur la possibilité d'adopter le mode de vie plus simple, qu'il s'agisse des premiers chrétiens ou des Israélites.

Les ouvrages dans lesquels Fleury articule plus en détail la présentation de ce modèle de société sont *Les mœurs des Israélites* (1681) et *Les mœurs des Chrétiens* (1682), qui ont été traduits en espagnol dans les années 1730. Une traduction a été faite par Jean-Baptiste de Barry et publiée à Paris en 1737, et l'autre, publiée la même année, a été faite par Manuel Martínez Pingarrón et publiée dans Madrid. Les deux traductions espagnoles ont pris en compte le caractère unique de l'œuvre de Fleury, autrement dit *Les mœurs des Chrétiens* était considéré comme le deuxième volume de *Les mœurs des Israélites*. D'après Volker Kapp, Fleury avance que les Hébreux étaient l'image **imparfaite** des chrétiens[67]. Nous avançons que ce lieu commun est « visible » dans la matérialité de l'œuvre elle-même. Fleury lui donne de la visibilité en le présentant comme

---

[64] "[...] ex hausta doctrina ab Hebræis, quorum mysteria in sua illa philosophica peregrinatione didicerat". PERAMAS, Josephi Emmanuelis. *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum.* Faventiae : Archii, 1793. p. 18.

[65] IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. Images of Baetica. The ambivalent hispanic reception of Les Aventures de Télémaque. *Culture & History Digital Journal,* [S. l.], v. 8, n. 1, 2019. Disponível em: https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/162.

[66] IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. La traducción de textos políticos en el siglo XVIII. *Historia de la traducción en España,* [S. l.], Siglo XVIII. Disponível em: http://phte.upf.edu/hte/siglo-xviii/inurritegui/.

[67] KAPP, Volker. Introduction générale. Dans : FLEURY, Claude. *Les mœurs des Israélites*. Paris : Honoré Champion, 2018.

deux volumes d'une même œuvre littéraire. Le premier tome ne représente qu'un reflet de la perfection vue dans le second. C'est en effet ce que conclut la dernière phrase de *Moeurs des Israélites*. Parlant des « vrais Israélites », c'est-à-dire de ceux qui ont maintenu la vie vertueuse de leurs ancêtres, Fleury déclare :

> Ils croyaient d'une fois très ferme aux prophéties et aux promesses de Dieu. Ils attendaient en patience, la rédemption d'Israël et le règne du Messie, après ils soupiraient ; de plus ils voyaient bien, qu'il ne fallait pas borner leur espérance en cette vie : ils croyaient la résurrection et le royaume des cieux. Ainsi, la grâce de l'Évangile venant, sur de si saintes dispositions, **il fut aisé de faire des chrétiens parfaits de ces vrais Israélites** [68].

Les vrais Israélites, avec l'aide de la grâce, sont devenus les premiers chrétiens que le deuxième volume présente. Nous soutenons que Peramás fera quelque chose de similaire à ce que Fleury a fait en présentant les idées politiques de Platon côte à côte avec des descriptions de réductions guarani. Dans le livre de Peramás, la convenance entre les deux devient visible pour le lecteur, dans les pages devant ses yeux. Le philosophe grec, qui a appris de Moïse, a présenté un modèle de société qui ne pouvait être réalisé que par des chrétiens. Un modèle qui aurait été « pratiqué » chez les Indiens de la province du Paraguay.

Les échos de l'œuvre de Fleury dans le texte de Peramás sont très nets. A commencer par l'organisation de l'ouvrage et de ses chapitres. On peut suivre les résonances point par point à travers quelques exemples. Dans les chapitres *Arts et métiers* (Fleury) et *Artes, Desarollo de las artes* (Peramás), les deux auteurs soulignent que les arts ne servaient pas le luxe, mais des fins utiles. Ils n'occupaient pas une place prépondérante parmi les Hébreux ou parmi les Guarani. Après tout, tant chez les uns que chez les autres, tous les efforts étaient tournés vers l'agriculture. Dans les chapitres *Leurs Habitudes* (Fleury) et *Los Vestidos* (Peramás), Fleury et Peramás écrivent contre les changements vestimentaires provoqués par la mode. Chez les Israéliens et les Guarani, les vêtements étaient simples. Ils ne servaient qu'à protéger le corps et non comme des marques de distinction. Et on pourrait ajouter d'autres exemples, tels que : les chapitres *Mariages* (Fleury), *Bodas* (Peramás) ; *Deuil* (Fleury), *Funerales y cementerio* (Peramás) ; ou *Religion* (Fleury), *El Templo y los sacrifices* (Peramás). Les parallèles sont nombreux. Mais nous avons essayé de mettre en évidence les passages où le thème de la modestie ressort. Nous disons depuis le début de cette thèse que l'un des traits de la récupération

[68] FLEURY, Claude. *Les Mœurs des Israélites.* Paris : Veuve Gervais Clouzier, 1681. p. 342-343.

de Platon par des noms comme Fleury et Fénelon était l'insistance sur la morale modeste prétendument présentée par le philosophe grec. Peramás fait parfaitement écho à cette conviction. Le Platon qu'il lit et « applique » aux Guarani défend constamment la modestie comme principe clé d'une société heureuse.

Ainsi, la parenté entre la société imaginée par Platon et les réductions est claire : toutes deux s'inspirent du modèle des Hébreux décrit par Moïse. Pourquoi Peramás n'a-t-il pas comparé directement la « république guarani » avec le modèle hébreu ? Pourquoi passer par Platon ?

On ne peut pas oublier que l'œuvre de Peramás était une attaque contre les « philosophes libéraux »[69]. Le missionnaire jésuite écrit pour convaincre ses lecteurs que seul le christianisme peut garantir le bien public et apporter le bonheur au peuple[70]. Il espérait ainsi « réfuter les attaques téméraires et irrévérencieuses des philosophes »[71]. Pour ce faire, Peramás décide non seulement de comparer les réductions avec les écrits platoniciens, mais aussi d'imiter le « style redondant » de Platon dans *La République,* qui avait également été celui de Cicéron dans *Le Songe de Scipion*[72]. Après tout, comme dirait le philosophe grec, paraphrasé par Peramás, l'homme prudent doit se soucier que son discours soit « excellent »[73]. Ce souci d'éloquence était à prévoir d'un professeur de rhétorique comme Peramás. Cependant, comment définir le « style redondant » présent dans le *De administratione Guaranica* ?

Un premier indice nous est donné par les travaux du professeur de rhétorique à l'Université d'Edimbourg, Hugh Blair (1718-1800). Dans *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, publiées en 1783, Blair définit l'éloquence asiatique comme « diffuse et redondante » [74]. Des années plus tard, en 1827, un *Curso elementar de elocuencia* sous forme de dialogue est publié à Barcelone. Les auteurs donnent la définition suivante du style asiatique :

---

[69] Voir PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 201.
[70] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 27.
[71] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 27.
[72] "En verdad el gran orador y filósofo, Tulio, aprobó y siguió en la exposición de las cuestiones políticas no a Arisóteles, sino a Platón, como aparece suficientemente, en el fragmento que nos queda del Sueño de Escipión". PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 199.
[73] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 199.
[74] BLAIR, Hugh. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres.* Volume I. Dublin: Colles, Mocrieffe, Gilbert, Walker, Exshaw, White and Byrne, 1789. p. 378.

> D. Cuál es el Estilo Asiático?
> M. Es menester hacer diferencia de tiempos. Antes de la edad media el Estilo Asiático era abundante y majestuoso, sin presentar las frases vanas y pomposas que lo caracterizaron después en la edad media. **Es decir, era bastante agudo, muy adornado y algo difuso, sin ser empalagoso y fantástico. De este hablamos ahora, y tal es el de Cicerón**[75].

Les exemples ci-dessus nous amènent à croire que le "style redondant" pratiqué par Platon et Cicéron, dont parlait Peramás, était le style « asiatique », compris comme un style *agudo* et orné. Utilisant la *République de Platon* pour comparer les réductions, Peramás orne son discours d'une « fable » du plus éloquent des philosophes. L'*agudeza* réside dans le procédé de comparaison qui amène le lecteur à percevoir la convenance entre les dialogues platoniciens, la société hébraïque et les réductions[76].

Mais la question qui se pose est aussi « contre qui » Peramás a écrit son œuvre. On peut dire que le missionnaire espagnol vise deux groupes : les détracteurs de la colonisation espagnole et les ennemis de la religion.

Le premier groupe est principalement représenté par les écrivains qui ont participé à la Dispute du Nouveau Monde, une controverse sur l'infériorité des Amériques par rapport à l'Ancien Monde[77]. La thèse de l'immaturité du continent américain est développée pour la première fois dans les écrits de Buffon (1707-1788), notamment dans sa magistrale *Histoire naturelle* (1749-1789). Pour le naturaliste français, les animaux américains n'étaient pas seulement différents de leurs homologues européens, ils leurs étaient aussi inférieurs. Cette hypothèse de l'infériorité des animaux américains s'étend évidemment à l'homme. Les « sauvages » américains sont vus comme des faibles, pas plus que des « automates », incapables de dominer leur environnement. Quelques années plus tard, au début des années 1770, Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) et ses collaborateurs, dont Diderot et d'Holbach, reprennent ces considérations de Buffon sur l'infériorité américaine. Dans l'*Histoire des deux Indes* (1770), les Amériques apparaissent comme un monde jeune qui n'a pas encore atteint la maturité observée en Europe ou même en Asie. Cependant, la thèse de l'infériorité américaine trouvera son plus

---

[75] M. C. y C. P. *Curso elementar de elocuencia.* Barcelona : Imprenta de José Torner, 1827. p. 124.
[76] On sait que l'agudeza est la « rhétorique en acte », c'est-à-dire l'art de trouver le lieu commun plus pertinent dans la bonne occasion. Comme dirait Gracián : "Requiere esta Agudeza dos cosas, Sutileza, y Erudición, esta para tener copia de lugares, y de textos plausibles; aquella para hacerlos ajustar a su ocasión. Consiste su Artificio en la prontitud de hallar la conveniencia de la autoridad con la materia presente, y saberla aplicar con especial gracia, y donosidad". GRACIAN, Baltasar. **Agudeza y arte de ingenio**. Huesca : Ivan Nogues, 1648. p. 235.
[77] GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1960.

grand défenseur dans la figure de Cornelius de Pauw (1739-1799). Plus que de la défendre, de Pauw pousse cette thèse plus loin. Dans ses *Recherches philosophiques sur les Amériquains* (1768), « l'infériorité » devient « la dégénérescence ». La nature, les animaux et les hommes des Amériques sont corrompus (les chiens ne peuvent pas aboyer, les insectes prolifèrent, etc.). De Pauw attribue cette dégénérescence à des « catastrophes physiques » qui auraient frappé le continent il n'y a pas si longtemps. L'infériorité américaine, ou plutôt sa dégénérescence, rend encore plus atroce la conquête violente perpétrée par les Espagnols. De Pauw accuse aussi les *conquérants* d'être des « voleurs » commandés par des hommes de « basse naissance » dignes des « pires tortures ». Ils auraient commis « des milliers de cruautés » parmi le peuple américain. Et en parlant des « Indiens des missions », De Pauw n'est pas moins critique. Selon lui, les missionnaires faisaient des Indiens des « esclaves fanatiques » et non des « hommes »[78]. Raynal et ses collaborateurs étaient du même avis sur la « cruauté » de la colonisation espagnole. Pour eux, l'implantation forcée du christianisme chez les Indiens avait poussé plus de gens à se détourner du catholicisme qu'à générer des conversions [79].

Peramás s'est opposé à ces attaques tant contre les Amériques qu'à la colonisation espagnole. Ses interlocuteurs sont principalement De Pauw et Raynal. Le missionnaire ne s'attarde pas beaucoup sur la nature du Nouveau Monde. D'autres coreligionnaires jésuites l'ont fait[80]. Évidemment, la violence de la conquête est mitigée par Peramás. En ce sens, l'option est toujours de traiter l'autorité espagnole de manière paternelle. Le roi Felipe V, par exemple, avait une « affection particulière » pour les Guarani[81]. On sait que la violence de l'Inquisition a longtemps été l'une des causes qui ont favorisé la *Leyenda Negra*[82] et la critique contre les actions des Espagnols dans le Nouveau Monde. L'église

---

[78] DE PAUW, Cornelius. Amérique. In : *SUPPLEMENT à l'Encyclopédie. Tome Premier.* Amsterdam : M. M. Rey, 1776. p. 354.

[79] *HISTOIRE philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes.* Tome Septième. La Haye : [sn], 1774. p. 149.

[80] Voir MOLINA, Giovanni Ignazio. *Saggio sulla storia naturale del Chili.* Bologna: Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1782.

[81] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 119.

[82] « Les griefs constitutifs de cette légende noire sont donc les suivants : Par intérêt mercantile, l'Espagne a colonisé brutalement l'Amérique. Elle a exproprié les Indiens. Non contente de leur voler leur terre, elle les a exterminés, pratiquant ce que nous appelons un génocide. Les conquérants espagnols ont aussi détruit une culture brillante. L'Église est responsable de cette destruction de la civilisation préhispanique. Servant d'alibi à la colonisation, elle a imposé, par la violence, grâce à la redoutable Inquisition, la foi catholique à des populations arrachées à leurs croyances et à leurs cultes ancestraux. Cette entreprise d'asservissement a été menée conjointement par l'armée des conquistadores et l'appareil non moins répressif de l'Église. Au bout du compte un peuple est décimé par la guerre, réduit à l'esclavage par ses vainqueurs, dépouillé de sa culture et de sa religion, par les prêtres ». BENOIT, Jean-Louis. "L'évangélisation des Indiens d'Amérique". *Amerika,* n° 8, 2013.

espagnole a été accusée d'avoir imposé la foi catholique aux habitants des Amériques. Peramás s'indigne contre cette accusation portée, entre autres, par Cornelius de Pauw et explique que l'Inquisition ne s'est pas occupée des Indiens, qui dépendaient uniquement des évêques. Pour Peramás, c'était une démonstration claire qu'il était impossible de faire confiance à des « philosophes impies » comme de Pauw[83]. Il en allait de même pour l'accusation selon laquelle les jésuites avaient des « esclaves fanatiques », faite par le même philosophe. Peramás n'utilise qu'un seul argument pour la réfuter : de Pauw n'était pas fiable car il n'avait pas une connaissance suffisante du contexte américain.

Si Peramás attaque férocement de Pauw à plusieurs reprises, par rapport à Raynal les choses s'avèrent un peu plus complexes. Pour l'auteur de l'*Histoire des deux Indes*, les jésuites ont établi un gouvernement théocratique au Paraguay. Et l'efficacité de ce régime reposait sur la culpabilisation. L'insistance sur le péché, sur le châtiment divin et sur la confession « a amené le coupable aux pieds du juge »[84]. L'accusé, au lieu de fuir, « a supplié sa punition à genoux »[85]. Aussi, dans le Paraguay jésuite, la religion garantissait-elle le contrôle de la population. Pour Raynal et ses collaborateurs, ce type de régime théocratique serait le meilleur s'il était possible de toujours compter sur « des hommes vertueux et des principes raisonnables »[86]. Et si la religion valorisait « les œuvres de charité et les remords bien fondés » au lieu des « cérémonies bienheureuses et des scrupules puérils »[87]. Peramás est réticent vis-à-vis de Raynal, qu'il qualifie d' « homme libre et trop audacieux »[88] ou encore de « philosophe moderne »[89]. Mais le missionnaire espagnol accepte le caractère théocratique des réductions évoquées dans l'*Histoire des deux Indes.* Si le régime guarani est digne d'éloges, c'est parce qu'il n'est pas « né d'un élan rationnel ou d'axiomes philosophiques ». Il est le fruit des « lois chrétiennes et des

[83] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes*. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 54.
[84] *HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Tome Troisième. Amsterdam : [sn .], 1772. p. 250.
[85] *HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Tome Troisième. Amsterdam : [sn .], 1772. p. 250.
[86] *HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Tome Troisième. Amsterdam : [sn .], 1772. p. 251.
[87] *HISTOIRE philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Tome Troisième. Amsterdam : [sn], 1772. p. 251.
[88] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes*. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 171.
[89] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes*. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 175.

Saintes Ecritures »[90]. Seule la religion peut donner des bases solides à la société et permettre le bonheur public.

De cette manière, Peramás espérait neutraliser les « philosophes modernes » qui disqualifiaient les Amériques et, en particulier, le travail des jésuites. En plus de ceux-ci, il a identifié un autre groupe d'opposants, les « philosophes épicuriens ».

Si l'épicurisme était présent en Europe depuis le XVe siècle au moins, c'est au XVIIIe siècle qu'il prendra de l'importance. Cette philosophie, que Diderot justifie, sera vue par Voltaire, Hume, La Mettrie et bien d'autres comme une doctrine sophistiquée susceptible d'être utilisée dans la guerre contre la superstition[91]. Quant à « l'épicurisme des Lumières »[92], il est surtout marqué par l'accent mis sur le mécanisme : dans cet univers peuplé d'atomes, il n'y a pas de place pour une prétendue spécificité de la vie sur le reste des choses. Tout ce qui se passe dans le monde est mécanique[93]. Ainsi, l'épicurisme devient-il, sous la plume des écrivains du XVIIIe siècle, une arme contre toutes sortes d'idéalismes. Les « superstitions » véhiculées par la religion faiblissent face à la matérialité du monde. Si l'âme est matérielle, composée d'atomes comme tout le reste, elle ne sera pas immortelle. Or la mortalité de l'âme annule la crainte du châtiment éternel qui, par conséquent, met la religion elle-même en échec.

Un autre trait caractéristique de l'épicurisme des Lumières est l'hédonisme. Loin de la caricature faite par ses adversaires, l'hédonisme épicurien choisit la recherche des « plaisirs nécessaires » comme moteur de toute action. La satisfaction de ces plaisirs et l'absence de douleur configureraient l'ataraxie, la tranquillité de l'âme, l'objectif final de la philosophie d'Épicure. Si, dans l'épicurisme antique, l'ataraxie est une quête personnelle, impliquant même un certain apolitisme, dans l'épicurisme des Lumières, c'est le contraire qui est affirmé. Au lieu de s'isoler, le philosophe est appelé à contribuer à l'amélioration de la société. Son rôle est de trouver les moyens de satisfaire les appétits naturels de la société pour atteindre le bonheur collectif [94].

---

[90] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p. 172.
[91] LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi S. *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford : Voltaire Foundation, 2009. p. 1.
[92] MOREAU Pierre-François, DENEYS-TUNNEY, Anne. (Dir.). L'épicurisme des Lumières. *Dix-huitième Siècle ,* n°35, 2003.
[93] MOREAU Pierre-François ; DENEYS-TUNNEY Anne. « Nouveaux visages de l'épicurisme ». *Dix-huitième Siècle,* n°35, 2003. p. 7-16.
[94] FORCE, Pierre. "Helvétius as an Epicurean political theorist". In: LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi S. *Epicurus in the Enlightenment.* Oxford : Voltaire Foundation, 2009.

Les adversaires des Lumières ont tenté, dès le début du XVIIIe siècle, d'associer les idées des *philosophes* à l'épicurisme. L'accusation la plus récurrente était que la philosophie du jardin menait à l'athéisme. La première attaque frontale eut lieu dans les années 1740 avec la traduction et la publication de *L'anti-Lucrèce* du cardinal de Polignac[95]. Jean-Pierre de Bougainville, frère du célèbre explorateur, écrit dans la préface à cet ouvrage : « La chute du système épicurien doit entraîner celle de tous les systèmes enfantés par l'athéisme, ou qui tendent à l'établir »[96]. On voit clairement l'association entre épicurisme et athéisme et la volonté de saper les fondements de la philosophie d'Épicure pour en empêcher toute reprise ultérieure. Quelques années plus tard, l'apologiste Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) va lui aussi s'attaquer aux épicuriens. Dans son *Traité historique et dogmatique de la vrai religion* (1780), il s'efforce de démontrer l'utilité de la religion pour la société. Dans sa démonstration, pas de surprise, les philosophes épicuriens anciens et nouveaux sont les principaux ennemis. Bergier associe les matérialistes, les athées et parfois même les déistes à l'épicurisme.

On sait que Peramás a lu Bergier et a même cité l'auteur dans son *Tredecim virorum*[97]. Pour les deux auteurs, démontrer l'utilité de la religion est le point central. Seule la religion pouvait garantir l'existence de la société et sans elle il n'y a pas de bonheur public. Peramás s'adresse directement aux « philosophes libéraux » qu'il accuse aussi à d'autres moments d'être des « philosophes épicuriens ». C'est la vieille « maladie épidémique » de l'épicurisme qui, selon Bergier et Peramás, s'est à nouveau propagée en Europe à la fin du XVIIIe siècle.

Cet exemple nous montre que sous la pression de la philosophie, l'apologétique chrétienne change dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. L'argument principal de cette nouvelle apologétique est que la religion incite les hommes à la vertu, élément essentiel dans la composition de la société. Selon Didier Masseau, une nouvelle idée émerge à ce moment, qui va se renforcer au XIXe siècle : l'idée d'une « vertu civilisatrice propre à la religion chrétienne »[98]. L'ardeur missionnaire devient l'indice d'une « humanité universelle » que seuls les cœurs authentiquement chrétiens connaissent et c'est le seul sentiment capable de civiliser la barbarie. Cette conception s'oppose à la tradition pour

[95]ALBERTAN COPPOLA Sylviane. « L'anti-épicurisme ». *Dix-huitième Siècle*, Paris, n°35, 2003. p. 309-318.
[96] CARDINAL POLYGNAC. *L'Anti-Lucrèce, poème sur la religion naturelle.* Paris : Hippolyte-Louis Guérin et Jacques Guérin, 1749. p. XXIII.
[97] PERAMAS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes.* Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, 2004. p.166.
[98] MASSEAU, Didier. *Les ennemis des philosophes*. Paris : Albin Michel, 2000. p. 269.

laquelle l'ardeur missionnaire était un don de la Providence pour la conversion des infidèles.

5. « Laissez les petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi » : les réductions de Paraguay dans des ouvrages pour la jeunesse

Si les textes missionnaires des XVIe et XVIIe siècles montraient l'« Indien converti », c'est-à-dire appartenant au corps mystique du Christ[99], les textes du XVIIIe siècle montreront l'« Indien civilisé », qui partage les valeurs de l'humanité, clairement présente dans l'œuvre de Peramás.

L'« Indien civilisé » qui est présenté dans les récits du XVIIIe siècle donnera lieu, au XIXe siècle, à une série d'ouvrages destinés aux enfants et à la jeunesse. L'ardeur missionnaire s'allie à l'élan colonialiste. Selon Francis Marcoin, au XIXe siècle, on assiste effectivement à une « infantilisation de la littérature »[100] (*juvénilisation*) croissante et, par exemple, les écrivains se désignent comme des enfants et les critiques expliquent de plus en plus les œuvres littéraires à cause des premières années de vie des auteurs. Dans ce contexte, le monde du livre pour jeunesse est un marché ouvert dont le centre est Paris. Ce marché sera structuré autour de trois produits. D'abord, les cadeaux de fin d'année (*étrennes*), généralement des ouvrages publiés de longue date, se sont transformés en beaux objets à échanger entre familles. Deuxièmement, les *keepsakes*, sorte de cadeaux de fin d'année destinés davantage aux filles, offraient des collections composées de textes courts et d'images, qui montraient la fille exemplaire. Outre les cadeaux de fin d'année, l'école sera un autre tremplin pour la littérature jeunesse. Rappelons qu'en 1833, les Lois Guizot fondent l'enseignement primaire public en France. Dès lors, chaque ville doit ouvrir une école et la lecture occupe une place centrale dans le curriculum. Les Lois de Guizot incitent de nombreux éditeurs à produire des ouvrages de littérature jeunesse, notamment pour les remettre sous forme de prix à la fin de l'année scolaire. Ces livres devraient être conformes à ce que proposent les lois, à savoir, des textes qui doivent « tendre constamment à faire pénétrer dans l'âme des élèves les sentiments et les principes

[99] DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As Singularidades da França Equinocial, 1612-1615.* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2010.
[100] MARCOIN, François. *Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle.* Paris : Honoré Champion, 2006. p. 121.

qui sont la sauvegarde des bonnes mœurs et qui sont propres à inspirer la crainte et l'amour de Dieu »[101].

Les réductions du Paraguay sont présentes sur ce marché depuis le début du XIXe siècle. L'un des premiers ouvrages à les utiliser est *Anecdotes chrétiennes*, un recueil d'histoires édifiantes publié par Joseph Reyre (1735-1812) en 1801. C'est un ouvrage dédié aux enfants et aux jeunes, comme l'indique l'auteur lui-même. Vers 1825, sept éditions de cet ouvrage seront produites et le succès se poursuivra jusqu'à la fin du XIXe siècle. Le livre se compose de courts récits en prose tirés de différentes périodes historiques.

Reyre explique que la raison pour laquelle il a écrit ce livre est qu'il faciliterait l'appréhension des leçons de morale à travers des exemples. Il a également déclaré que les exemples étaient préférables aux préceptes, car ils permettaient aux enfants de « voir » la possibilité de faire le bien. Or, si l'« histoire profane » était utilisée dans ce sens pour former les jeunes, combien plus l'histoire ecclésiastique serait-elle bénéfique[102]. Cette insistance sur les exemples et la critique des préceptes, surtout lorsqu'on écrit pour des non-érudits, fait écho à ce que dit Charlevoix dans son commentaire des *Essais* de Bacon[103]. De plus, l'insistance à « montrer » la morale évangélique à travers l'histoire[104] renforce ce que nous avons défendu jusqu'ici : le développement d'un réseau de lettrés utilisant une éloquence agréable, inspirée de Platon, et propice à l'éducation. Cette hypothèse devient encore plus pertinente si l'on analyse le premier récit présenté par Reyre : *Le Philosophe qui cherche et qui trouve la Vérité*. Il s'agit d'un bref récit basé sur la vie de Justin Martyr, un philosophe chrétien du deuxième siècle. Comme on le sait,

---

[101] MARCOIN, Francis. *Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle.* Paris : Honoré Champion, 2006. p. 160.

[102]REYRE, Joseph. *Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis***.** Tome premier**.** Lyon : Russand, 1810. p. V.

[103] « Nous voudrions pour cela qu'on se bornât aux maximes principales, à celles dont l'usage est plus essentiel pour la conduite de la vie, & dans les différents états, qu'on les exposât avec la plus grande clarté, en les exprimant avec autant d'énergie, & qu'on les justifiât ensuite par les traits les plus mémorables de l'Histoire soit ancienne, soit moderne ; les exemples aideroient aux préceptes, & les préceptes à leur tour remplaceroient le vuide des faits purement historiques ». *MÉMOIRES pour l'histoire des sciences et des beaux-arts.* Paris : Chaubert, 1735. p. 805.

[104] « Mais si on admire malgré soi, cette sublime morale dans la théorie ; combien plus ne paroîtra-t-elle pas admirable dans la pratique ? Si elle frappe les ennemis même de la Religion, qui ne la voyent pour ainsi dire, qu'en idée ; quelle vive impression ne fera-t-elle pas sur les Fidèles, lorsqu'ils la verront se montrer sensiblement à eux dans les actions d'une infinité de Chrétiens de tout âge et de tout état, qui en ont fait la règle de leur conduite ? Ils ne seront plus tentés alors de regarder l'observation des préceptes et des conseils évangéliques comme une pieuse chimère ; mais ils comprendront que si les incrédules et les libertins les représentent comme impraticables, c'est uniquement parce qu'ils n'ont pas le courage de les pratiquer ». REYRE, Joseph. *Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis.* Tome premier. Lyon : Rusand, 1810. p. V.

Justin était un admirateur de Platon et soutenait que Socrate avait été éclairé par le Logos divin. Si les chrétiens avaient l'avantage de connaître le Logos incarné, Socrate et Platon le suivaient sans discernement exact[105]. Le fait que Reyre ait placé cette histoire au début de son œuvre confirmerait-il sa sympathie pour Platon ? Peut-être pas tout de suite, mais c'est un signe. Ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est qu'il a voulu présenter Platon d'une manière positive aux jeunes. Dans une note, par exemple, il déclare : « Platon, de tous les anciens philosophes, a la doctrine qui se rapproche le plus de l'Évangile »[106].

Un autre indice se trouve dans le *Mentor des enfants*, également écrit par Reyre, et publié en 1765. Outre l'allusion claire du titre à Fénelon, assumée dans la préface[107], l'auteur défend l'usage des fables dans l'éducation des enfants en se basant sur Platon :

> Quand l'histoire ne m'a pas fourni des exemples, j'y ai suppléé par quelques fables dont le sens moral avoit rapport au sujet que je traitois . Tout le monde sait que de tout temps on an employe les fables pour instruire les enfans , & que Platon vouloit qu'on on les fit sucer avec le lait [108].

Comme dit précédemment, ce ne sont que des indications. Il est évident que l'utilisation de l'autorité de Platon était accessible à tout écrivain érudit du XVIIIe siècle. Cependant, il est à noter qu'il s'agit de la seule autorité mentionnée par Reyre dans son *Mentor*. Ceci, ajouté à l'allusion à Fénelon, fait penser à l'adhésion de l'auteur au réseau de savants que nous avons étudiée.

Retour aux *Anecdotes chrétiennes,* la section consacrée aux réductions au Paraguay contient cinq chapitres. Les trois premiers sont basés sur le *Cristianesimo felice* de Muratori et les deux autres sur *Tredecim virorum Paraguaycorum*, de Peramás. Le premier chapitre *Origine des Réductions ou Habitations Chrétiennes du Paraguai* a loué le courage des missionnaires qui ont affronté différents dangers pour trouver les Indiens à qui ils prêcheraient la Bonne Nouvelle. Le deuxième chapitre, *Moeurs des chrétiens du Paraguai,* célèbre la routine enrégimentée et les manières modestes des Indiens réduits,

---

[105] MUNIER, Charles. « La méthode apologétique de Justin le martyr (suite) ». *Revue des sciences religieuses*, v. 62, non. 4, 1988.

[106] « Platon est de tous les anciens Philosophes, celui dont la Doctrine approche le plus de celle de l'Evangile ». REYRE, Joseph. *Anecdotes Chrétiennes ou Recueil de traits d'histoire choisis.* Tome premier**.** Lyon : Rusand, 1810. p. 3.

[107] « Comme l'enfance est l'âge le plus sujet à l'erreur & le plus susceptible des impressions du vice ou de la vertu, il seroit à souhaiter que tous les enfans pussent, comme Télémaque, avoir sans cesse à leurs côté son Mentor, qui, en éclairant leur esprit & en réglant leur cœur, les mît en état de se préserver de tous les pièges qui les environnent, & c'est ce qu'ils trouveront dans ce petit ouvrage qui est destiné à leur servir de guide & de conseil ». REYRE, Joseph. *Le mentor des enfans*. Paris : Charles-Pierre Berton, 1786. p. VII.

[107] REYRE, Joseph. *Le mentor des enfans*. Paris : Charles-Pierre Berton, 1786. p. XII.

[108]REYRE, Joseph. *Le mentor des enfans* . Paris : Charles-Pierre Berton, 1786. p. XII.

qui ressembleraient à celles de l'Eglise primitive. Reyre met l'accent sur le rôle des missionnaires dans la transformation des « sauvages ». Sans le christianisme, ces hommes continueraient à vivre comme des bêtes sauvages. Le religieux cherche à convaincre le public que seule la religion est capable d'extirper les vices qui gangrènent la société. Le troisième chapitre, *Forme de Gouvernement établie dans le Paraguai,* est une attaque frontale contre les *philosophes*. Pour Reyre, le modèle de société que les jésuites appliquaient dans les jungles américaines devait entrer dans les discussions sur « la meilleure forme de gouvernement ». Le modèle de réduction répondait à tous les besoins des Indiens – modestement, bien sûr. Il n'y avait pas de luxe, mais il n'y avait pas non plus de famine. C'était une société basée sur la *charitas* et non sur la recherche du plaisir (*voluptas*). Le quatrième chapitre, *Témoignages des Philosophes, en faveur des Missionnaires du Paraguai*, extrait de Peramás plusieurs citations de savants français favorables aux réductions. Ce qui ressort ici, ce sont les notes de bas de page, dans lesquelles Reyre poursuit la polémique contre les « philosophes ». Le cinquième et dernier chapitre sur le *Paraguay Sage conduit des missionnaires du Paraguay, à l'époque de leur exil* se concentre sur des épisodes de la vie de Johann Mesner, un missionnaire parmi les Chiquitos, écrits par Peramás. Il illustre la bonne conduite des Jésuites lors de l'expulsion de la Compagnie de Jésus de l'empire espagnol.

Toujours dans les premières années du XIXe siècle, un autre ouvrage dédié au jeune public met en évidence les réductions paraguayennes. L'œuvre en question s'intitulait *Détails géographes* (1806), écrit par Jean-Joseph Rossignol (1726-1807), un ancien jésuite français. Après la suppression de la Compagnie de Jésus, les liens que Rossignol avait établis avec le comte Benvenuto Robbio di San Raffaele l'avait amené à Turin, où plusieurs de ses œuvres ont été publiées. San Raffaele était l'un des animateurs de la société secrète *Amitié chrétienne*, qui militait pour la diffusion des « bons livres », c'est-à-dire ceux contraires aux idéaux des Lumières, et Rossignol en était l'un de ses membres[109]. Parmi les livres visés par l'*Amitié chrétienne* se trouvaient en particulier les manuels d'instruction. Il fallait les purifier de tout « philosophisme ».

Les *Détails géographiques* était une suite à la *Géographie élémentaire*, écrit par le même auteur et publié quelques années plus tôt. Les deux œuvres s'inscrivaient dans le projet de « renouveau pédagogique » du Père Rossignol, que celui-ci avait commencé à esquisser alors qu'il était encore en France. Dès 1776, l'archevêque d'Embrun, dans le sud

[109] Voir BONA, Candide. *Le Amicizie. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830).* Torino : Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1962.

de la France, confie la direction de son collège épiscopal à Rossignol, qui peut faire un premier essai de son projet de réforme : diminution de la philosophie scolastique, réduction de l'enseignement du latin et promotion d'un « enseignement expérimental »[110]. Pour la géographie, pas de mémorisation des noms d'empires, de royaumes, de provinces, d'îles, de fleuves et de montagnes[111]. L'auteur propose un enseignement « assaisonné » de considérations philosophiques sur le génie et les mœurs de chaque nation ainsi que sur la nature des gouvernements et des cultes religieux [112]. Tel était l'objectif du *Détails Géographiques*, qui servait de commentaire à la *Géographie élémentaire*. L'un des chapitres s'intitulait « Du Paraguay » et s'inspirait clairement de Muratori. Le texte présentait les réductions sans aucune mention de querelles théologiques (telle la question des moyens humains/divins, par exemple) ou de questions pouvant générer des conflits politiques (comme la question de la communauté des biens, par exemple).

Tout au long du XIXe siècle, les récits écrits par Muratori et Charlevoix seront repris à plusieurs reprises. Les rééditions commencèrent dans les années 1820, une période d'influence conservatrice sur la plupart des monarchies catholiques d'Europe. La première réédition de *Relation des missions du Paraguay* dont nous avons connaissance a été publié par la Société catholique de Belgique, à Louvain, en 1822. L'objectif de cette organisation était de mettre la lecture à la portée de toutes les classes sociales[113]. Les livres étaient distribués dans les villes et les lecteurs pouvaient y accéder avec un abonnement annuel. Dans la même logique, l'association de l'Amitié Chrétienne, créée dans le Duché de Savoie et la Société Catholique Française des Bons Livres, publieront également des tirés à part de Muratori en petit format et à un prix attractif. L'association savoyarde réédite *Il Cristianesimo Felice*, intégralement en deux volumes, et les publie en 1824 à Turin. L'association française, bien sûr, réédite la *Relation des missions*, et le publie à Paris en 1826. Ces rééditions participent de la lutte que mènent les catholiques contre la « mauvaise lecture », notamment au sein des classes populaires[114]. La *Relation* de Muratori sera toujours parmi les premiers livres publiés par ces associations. Cela s'explique à la fois par l'exotisme de son thème, qui séduit le lectorat, et surtout par le message porté sur la force civilisatrice de la religion.

---

[110] Voir CHATELLIER, Louis (dir.). *Religions en transition dans la seconde moitié du 18e siècle.* Oxford : Voltaire Fondation, 2000.
[111]ROSSIGNOL, Jean-Joseph. *Détails géographiques.* Milan : Joseph Marelli, 1806. p. III.
[112]ROSSIGNOL, Jean-Joseph. *Détails géographiques.* Milan : Joseph Marelli, 1806. p. III-IV.
[113] SOCIETE catholique de la Belgique. Bruxelles. [s.n.], 1822. p. 4.
[114] Voir CHARRIER, René. *Jean-Baptiste Loevenbruck (1795-1876). Missionnaire de France et d'ailleurs, Compagnon de Rosmini et de Libermann.* Paris : Karthala, 2012. p. 91-93.

Bien que les jeunes aient été un lectorat ciblé par les éditeurs, aucune des éditions ci-dessus n'a été préparée spécialement pour eux. La première édition proprement faite pour ce public fut publiée à Paris, en 1838, par l'*Imprimerie spécial des écoles chrétiennes et primaires*. Cette édition répondait au besoin croissant de lectures à proposer dans les écoles après la loi Guizot. Il n'est pas encore possible de parler d'adaptation. Bien que l'édition soit destinée aux enfants et aux jeunes, l'œuvre de Muratori a été reproduite sans aucune modification par rapport à l'original.

En 1842, est publiée une adaptation de la *Relation des missions du Paraguay*, intitulée *Nouvelles des missions du Paraguay.* Ce volume fait partie de la collection *Bibliothèque religieuse, morale, littéraire pour l'enfance et la jeunesse*. Le changement de titre était lié à l'inclusion dans la collection, qui comptait aussi avec les *Nouvelles des missions d'Inde et de Chine*, des *Nouvelles des missions d'Amérique* et les *Nouvelles des missions du Levant*. Mais cela indiquait aussi un changement dans le sens du texte. Comme on l'a vu dans les chapitres précédents, le mot « relation » soulignait la « véracité » de ce qui avait été dit et écrit sur les réductions au Paraguay, dans un contexte de dispute théologique. Le mot « nouvelles » renvoie à la fois à la curiosité et au récit romanesque, plus apte à attirer les enfants et les jeunes[115]. Un autre aspect important est l'inclusion d'une gravure au début du volume. On y voit un missionnaire jésuite, en haut, prêchant à un groupe d'indigènes au milieu de la forêt. En dessous, on peut lire : « Beaucoup ont répondu à l'appel d'étendre et d'établir le royaume de Dieu sur ces rives ». L'illustration attire l'attention sur le zèle missionnaire, qui convenait parfaitement à cette France devenue elle-même pays de mission, comme dirait François Marcoin[116]. Le texte est inchangé par rapport à l'original. Mais deux modifications dans les paratextes sont significatifs. Tout d'abord, la suppression de l'« Avertissement du traducteur ». Dans cet avertissement, le traducteur situait l'œuvre dans le cadre du débat sur les réductions du Paraguay. Un point essentiel était la prétendue « neutralité » de Muratori, qui donnerait une légitimité au rapport contre la « calomnie » de ceux dont l'objectif n'était que la destruction de la Compagnie de Jésus. La préface de Muratori a été remplacée par une longue citation du *Génie du Christianisme*, de Chateaubriand, dans lequel l'excès de

[115] Le Dictionnaire de l'Académie française de 1835 définit les « nouvelles », comme : « le premier avis qu'on reçoit d'une chose arrivée récemment. […] se dit aussi de certains romans très courts, de certains récits d'aventures intéressants ou amusants ». *DICTIONNAIRE de l'Académie Française*. Paris : Firmin Didot Frères, 1835. t.2. p. 278.

[116] MARCOIN, François. *Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle.* Paris : Honoré Champion, 2006. p. 201.

confiance dans les informations des voyageurs, tel le baron de Lahontan, et l'incrédulité dans les rapports des missionnaires sont critiqués. Nous pensons que ce changement est dû au choc de plus en plus intense entre une littérature de « bonnes doctrines » et l'« influence désastreuse des mauvaises lectures », comme disait la *Bibliographie Catholique*.

En 1841, l'*Histoire du Paraguay* d'Adélaïde Celliez est publiée. Il s'agit d'une adaptation de l'œuvre homonyme du père Pierre Charlevoix. Mais contrairement aux *Nouvelles du Paraguay*, qui a changé le titre, elle a conservé le texte original de la *Relation du Paraguay*, Celliez laissa le titre mais réécrivit l'*Histoire* de Charlevoix. L'œuvre de Celliez suit de près celle de Charlevoix, tant dans le choix des sujets que dans leur déroulé. Cependant, les trois volumes in-quarto de l'écrivain français deviennent deux volumes en in-18, dans le cas de *Celliez*. La principale exclusion fait référence à l'affrontement entre l'évêque Bernardino Cardenas et les jésuites, qui a abouti à leur première expulsion de la province du Paraguay. La sélection est là encore significative. Or, la persécution de Cárdenas était l'une des plus grandes accusations que les jansénistes avaient porté contre les missionnaires de la Compagnie de Jésus. Cet évêque aurait prouvé l'autonomie des jésuites vis-à-vis des autorités ecclésiastiques locales. Celliez invente également des dialogues et des lignes pour les personnages de l'histoire. Nous croyons que l'utilisation de la parole directe est une forme d'« illustration », puisqu'elle aide à visualiser ce qui est dit. Dans d'autres cas, bien qu'il n'y ait pas d'invention, Celliez résume et détourne les discours. Comme on le voit, l'un des procédés d'adaptation des livres à un public d'enfants est l'effacement des disputes théologiques qui ont fondé ces ouvrages. Petit à petit, ce qui importe le plus, c'est l'attrait « aventureux » et « exotique » du récit.

Cet attrait aventureux et exotique que nous évoquions plus haut a été propice à la création de plusieurs « romans catholiques » au XIXe siècle. En effet, le clergé catholique s'inquiète de plus en plus des lectures des classes populaires en général et des jeunes en particulier. Cette préoccupation suscite un appel pour une littérature catholique dédiée à ce public.

Entre les années 1830 et 1840, certains auteurs commencent à expérimenter dans le domaine de la littérature catholique pour la jeunesse. Et les réductions du Paraguay continuent d'être un sujet privilégié. L'un des premiers exemples que l'on trouve est le roman *Une mission au Paraguay*, publié par le *Journal des jeunes personnes*[117], en 1841.

[117]Journal fondé en 1832 par Louise d'Aulnay (1810-1891), qui utilisait le pseudonyme de Julie Gouraud. Auteur prolifique, originaire de Tours, elle a publié, en plus de la revue en question, plusieurs romans

Il racontait la visite d'un noble anglais à une réduction du Paraguay et son admiration pour la découverte de cette magnifique société.

Les réductions du Paraguay ont attiré les auteurs catholiques non seulement en France. En 1848, Cecilia Caddell, une auteure irlandaise prolifique de livres pour enfants, s'empare du sujet. Entre 1848 et 1856, Caddell a écrit deux ouvrages sur le Paraguay. Le premier, qui nous intéressera particulièrement, était un roman intitulé *The Little Snowdrop; or The Unbaptised One*. La seconde était une histoire des missions au Paraguay, inspirée des travaux de Charlevoix[118]. Son roman connaît un succès relatif : au moins 5 éditions jusqu'au début du XXe siècle [119], publié en anglais aux USA [120]et aux Pays-Bas [121], traduit en français[122] et en portugais[123]. Le point central de l'histoire était le sacrement du baptême, mais la description des réductions et du dévouement des jésuites était la toile de fond de toute l'histoire. Le lecteur termine sa lecture avec l'impression que les réductions étaient le paradis sur terre.

Le dernier roman que nous aimerions évoquer a été écrit par Ildefonso Antonio Bermejo et publié dans le périodique espagnol *Museo de las familias*. Ildefonso Bermejo était un écrivain fréquent dans les périodiques espagnols consacrés aux enfants et aux jeunes. Il a régulièrement contribué, outre le *Museo de las familias*, au *Flor de la Infancia*, *La Primera Edad* etc... Il est également l'auteur de romans destinés à un public adulte, comme le roman historique *La capa del rey García* (1850) et, surtout, il a écrit pour le théâtre. Bermejo avait vécu au Paraguay de 1855 à 1862 et il utilisait ce « savoir local » dans son travail. Le roman Tacuati avait été publié peu de temps après son retour de Espagne.

Tacuati était, en fait, une traduction de *Camiré*, un roman écrit par l'écrivain français Jean-Pierre Claris de Florian (1755-1794) et publié en 1792 dans sa collection

---

édifiants destinés aux filles. Parmi les plus célèbres, citons : Mémoires d'une poupée (1839) et Mémoires d'un caniche (1866). Voir MONICAT, Bénédicte. *Devoirs d'écriture : Modèles d'histoires pour filles et littérature féminine au XIXe siècle.* Lyon : Presse universitaire de Lyon, 2006.

[118] CADDELL, Cecilia Mary. *A History of the Missions in Japan and Paraguay.* Londres : Burns et Lambert, 1756.

[119] Les éditions que nous avons réussi à récupérer : 1848, 1850, 1870, 1890, 1902.

[120] CADDEL, Cécile Marie. *Little Snowdrop, The Unbaptized One; or The Story of the Three Baptisms.* Philadelphie : H. McGrath, 1872.

[121] CADDEL, Cécile Marie. *Little snowdrop*. Groningue : Wolters, 1928.

[122] La première traduction française du livre fut publiée en 1859 à Paris et Tournai par H. Casterman. Le titre était *Snowdrop ou les trois baptêmes*. En 1862, une nouvelle édition est publiée à Paris, chez C. Dillet, sous le titre *Boule de neige ou l'enfant sans baptême*.

[123] Publié dans un feuilleton par le journal *Estado de Goyaz* en 1892 sous le titre *Florzinha das Neves*.

Nouvelles. Nouvelles. Bermejo adapte la traduction espagnole du *Camiré* faite par Gaspar Zavala y Zamora (1762-c.1825) et publiée à Madrid en 1799.

L'œuvre originale de l'écrivain français commençait par une introduction, dans laquelle Florian lui-même se présentait dans un dialogue savant avec un voyageur, à la manière de l'*Utopie de* Thomas More. La conversation tourne autour de la cruauté de la conquête espagnole. Florian admet qu'il ne comprend pas comment une si belle période de l'histoire espagnole a pu être aussi néfaste en même temps. Son interlocuteur, un voyageur espagnol récemment arrivé de Buenos Aires, a écouté le discours « avec politesse et quelques larmes aux yeux ». C'est lorsque Florian mentionne le nom de Las Casas, que l'Espagnol prend la parole. Pour faire l'éloge du prêtre dominicain qui aurait « défendu les Indiens des deux Amériques », le voyageur le compare à Fénelon :

> C'est notre Fénelon, me dit-il : il n'a pas fait Télémaque, plus il a parcouru les deux Amériques pour sauver quelques Indiens ; il a traversé les mers pour venir défendre leur cause au conseil de Charles-Quint, comme votre archevêque de Cambray défendit celle des protestants, que vous massacriez aussi dans vos montagnes des Cévennes [124].

Le discours du voyageur met en perspective la *Leyenda negra*, pointant les cruautés commises par tous les peuples d'Europe : les Portugais, contre les Indiens ; les Anglais contre les catholiques ; et les Français contre les Protestants. Le discours se termine avec l'Espagnol proposant de présenter la conquête du Paraguay et commence ainsi le récit de l'histoire de Camiré.

Gaspar Zavala y Zamora, dans sa traduction de l'œuvre de Florian, avait supprimé toute cette introduction. Son texte commence immédiatement par l'histoire de Camiré. Ildefonso Bermejo, dans son adaptation pour les enfants, prend un autre chemin et remplace l'introduction de Florian par la sienne. Dans cette nouvelle introduction, Bermejo se met également en scène. Il était à cheval à travers les terres paraguayennes, quand il a vu un groupe d'Indiens Paiaguás. Ils préparaient une cérémonie. Curieux et désireux d'en savoir plus sur cette mystérieuse célébration, Bermejo accompagne les Indiens jusqu'à l'endroit où ils vivaient. Arrivé là, il rencontre un officier anglais qui travaillait pour le gouvernement du Paraguay. L'officier était porteur d'un manuscrit rédigé en langue guaranie, qu'il ne savait pas lire. Il demande donc à Bermejo de le traduire en espagnol pour en découvrir le contenu. Bermejo accepte volontiers et la

[124] FLORIAN, Jean-Pierre Claris. *Nouvelles Nouvelles. Paris* : Didot l'aîné, 1792. p. 125.

chronique commence à raconter ce que le manuscrit contenait. Le manuscrit fictif aurait été écrit par un « missionnaire des réductions du Paraná, de l'Uruguay et de l'Itati », Bernardo Cabrera y Fuensaldaña, en 1768 et s'intitulait *Tacuati*.

Le remplacement de l'introduction proposé par Bermejo va dans le sens de ce que proposaient des auteurs comme Rossignol, et que nous avons analysé plus haut. Les lectures pour enfants doivent toujours être « assaisonnées » de réflexions. L'instruction seule était fastidieuse, mais le plaisir seul n'était pas acceptable non plus. Il fallait trouver un équilibre entre ces deux pôles. Ainsi, dans son adaptation, Bermejo cherche à insérer autant de connaissances que possible, qu'elles soient géographiques, historiques ou sur les coutumes des peuples autochtones. De cette façon, le jeune lectorat pourrait être diverti et éduqué. Mais l'originalité de ce roman était de montrer les réductions comme une entreprise faite à la demande des Guarani eux-mêmes. Les jésuites n'auraient accepté que l'invitation de ces peuples qui auraient été subjugués par la douceur des prêtres.

La question qui demeure après l'analyse de ces exemples est de savoir comment des textes écrits dans des moments de dispute théologique ou de polémique apologétique, c'est-à-dire des textes qui, à première vue, s'adressaient à un public strictement adulte, sont-ils adaptés pour les enfants et les jeunes ? Comme nous l'avons suggéré, l'éloquence agréable inspirée de Platon, et qui caractérisait les récits de missions du XVIIIe siècle, a facilité cette métamorphose.

Les adaptations utilisent les techniques les plus variées pour être efficaces. En utilisant le vocabulaire forgé par Gérard Genette, on peut parler d'« expansion », qui augmenterait le réalisme des récits, mais la technique la plus fréquente est sans doute l'« excision ». Les auteurs d'adaptations supprimaient généralement des éléments des textes originaux à la fois pour des raisons quantitatives, pour en faire des livres ou des histoires plus petites pour les enfants, mais aussi pour des raisons doctrinales - suppression de passages susceptibles de susciter des controverses religieuses ou politiques.

Ce qui est clair, c'est que la fascination pour l'entreprise jésuite en Amérique du Sud se poursuivra tout au long du 19e siècle et jusqu'au début du 20e siècle. Entre 1890 et 1930, le discours colonialiste et le succès des livres d'aventures font des missions le décor des voyages les plus divers[125]. Cependant, les critiques des réductions écriront

[125]Voir LE TOURNEUX, Matthieu. *Le roman d'aventures, 1870-1930.* Limoges : Presse Universitaire de Limoges, 2010 ; VENAYRE, Sylvain. *La gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne, 1850-1940.* Paris : Aubie, 2002.

également pour la jeune génération. Sous la plume de ces auteurs, qui se méfiaient de la société parfaite créée par les prêtres de la Compagnie de Jésus, il est possible d'observer plusieurs éléments qui seront présents plus tard dans les dystopies, notamment la méfiance à l'égard de tout gouvernement qui enlève la liberté de individus en faveur d'un prétendu bonheur[126].

Conclusion

Si les XVe et XVIe siècles voient un regain d'intérêt pour Platon, le XVIIe siècle est moins enthousiaste. L'église de la Contre-Réforme considérait le platonisme avec suspicion, soit parce qu'il conduisait à l'hérésie (depuis Origène), soit parce qu'il conduisait à l'irréligion (depuis Plotin et Porphyre). Certains témoignages explicitent le peu d'estime dont jouissait Platon au XVIIe siècle. En 1670, Claude Fleury, précepteur des Princes de Conti, prononce un discours devant l'Académie Lamoignon, qui marquera un tournant dans l'appréciation de Platon. Ce discours fut publié des années plus tard, sous forme de lettre, dans le *Traité du choix et de la méthode des études*, ce qui eut assuré sa large diffusion. Fleury reconnaît le peu d'estime que ses contemporains avaient pour le philosophe grec. D'une manière générale, Fleury accuse ses contemporains de qualifier Platon comme un philosophe obscur. Lui, en revanche, cherche à reprendre la vision positive de l'obscurité philosophique et à l'appliquer à la figure qu'il se forge de Platon. Dans cette vision positive, l'obscurité du philosophe grec serait utile à l'éducation car elle garantissait une éloquence agréable.

Fleury loua l'éloquence de Platon, estimant qu'il avait atteint le « niveau ultime » de cet art. Outre l'éloquence, un autre point de la doctrine platonicienne que Fleury avait mis en avant est la morale. Selon lui, il n'y avait rien de plus pur en matière de désintérêt, de mépris des richesses, d'amour des hommes et du bien public que la philosophie de platonicienne. Si Fleury fit un premier pas vers la réhabilitation de Platon, le second serait la traduction française d'une partie de ses dialogues par André Dacier, publiée en 1699. La traduction de Dacier fut largement diffusée et, dans son propre discours sur Platon,

[126] « Mon père, répliqua lord Edgerton sans amertume, vous vous trompez peut-être ; ce que j'ai vu ici aura une grande influence sur le reste de ma vie ... Je sais faire la part de ce qu'il y a de bon et de simplement graud dans cette société chrétienne dont vous êtes un des chefs ; mais je me sens peu de sympathie, je l'avoue, pour un élat où la liberté individuelle est supprimée sans réserve, où l'individu est sacrifié sans cesse à l'intérêt public, où le scandale est puni plus sévèrement que le crime, où l'espionnage et la délation sont érigés presque en vertus... ». BERTHET, Elie. « Les communistes du Paraguay ». *Revue de Paris*, v. 8, n. 8, 1848. p. 161-225.

Dacier reprit des extraits du discours de Fleury. L'avancée de Dacier est qu'en plus de l'utilité de Platon pour l'enseignement, il l'est aussi pour la conversion des protestants. Le plaisir suscité par l'éloquence « fleurie » de Platon était efficace pour convaincre tout « esprit raisonnable » des vérités du christianisme. Dacier utilise la figure de Platon esquissée par Fleury, mais avec une autre intention, celle de défendre la persuasion au lieu de la force. L'éloquence platonicienne, avec toutes ses beautés, « séduirait » les protestants « pleins d'opinions », sans qu'il soit besoin de les contraindre à agir comme des catholiques.

Désormais, le thème de l'éloquence platonicienne se développe : une éloquence obscure, mais agréable et propre à la persuasion. Platon est réhabilité par Fleury et Dacier. Mais ce serait à Fénelon de composer un texte à partir de lieux communs platoniciens. Le texte en question est : *Les Aventures de Télémaque*.

L'éloquence obscure est présente dès le début de l'ouvrage et elle est représentée par la déesse Minerve, qui se déguise en mortelle pour instruire le jeune fils d'Ulysse. Le procédé utilisé par Fénelon était le *tégumentum*, le vêtement qui cache. C'était un artifice utilisé par Virgile et Boèce, par exemple, qui contribuait à rendre le discours plus naturel et agréable. Au terme des travaux, la stratégie de l'archevêque de Cambrai devient évidente. Télémaque admet qu'au début, les paroles de son maître ressemblaient à un « rêve ». Les enseignements semblaient cachés derrière des « ombres ». Mais, peu à peu, ils devinrent clairs, s'imprimant dans son cœur. C'était aussi l'attente de Fénelon, à savoir que les enseignements transmis tout au long de l'histoire de Télémaque s'éclaireraient peu à peu dans l'esprit du duc de Bourgogne. Outre l'éloquence platonicienne prônée par Fleury et Dacier, Fénelon utilise des lieux communs associés à l'œuvre de Platon pour composer son texte. Le premier de ces lieux communs est celui du bonheur comme but du gouvernement. Le deuxième est la défense des mœurs modestes. Le dernier lieu commun platonicien utilisé par l'archevêque de Cambrai est la communauté des biens.

Nous avons vu que l'usage de ces lieux communs pousse, dès 1728, les jésuites des *Mémoires de Trévoux* à associer les réductions du Paraguay à l'œuvre de Platon. La même comparaison entre les réductions et Platon est suggérée à plusieurs reprises en 1741, dans le compte-rendu des *Lettres édifiantes et curieuses*, et, en 1750, lors du compte-rendu de l'ouvrage de Jorge Juan Antonio Ulloa. Dans ce dernier cas, le critique va plus loin et propose la composition d'un parallèle entre les réductions et Platon.

Malgré les suggestions présentes dans les *Mémoires de Trévoux*, le premier à utiliser l'éloquence platonicienne et les lieux communs (tels que redéfinis par Fleury,

Dacier et Fénelon) dans la présentation des réductions fut le savant italien Ludovico Antonio Muratori. Le savant italien compose un essai dans lequel il démontre les préceptes de sa philosophie morale à travers une éloquence obscure mais plaisante et des lieux communs traditionnellement associés à Platon. Le livre *Il Cristianesimo felice* (1743) fut un succès, comme en témoigne le grand nombre d'éditions et de traductions, ce qui contribua grandement à la consolidation d'une image positive des missions jésuites au Paraguay.

Si Muratori eut recours aux réductions pour présenter sa philosophie morale, le prêtre jésuite Pierre Charlevoix utilise les réductions comme une arme contre les jansénistes. Son *Histoire du Paraguay* vise à démontrer, à travers le platonisme, les effets positifs de la théologie et de la morale jésuites. L'éloquence obscure et agréable de l'œuvre de Charlevoix se perçoit à travers la multiplication des ornements dans son texte. Le recours aux ornements et à l'éloquence ne serait-il pas en soi un clin d'œil aux conceptions théologiques de la Compagnie de Jésus ? Contrairement aux écrivains jansénistes qui s'en tenaient à l'aspect moral, les écrivains jésuites comme Charlevoix utilisaient des « moyens humains », telle l'éloquence, pour rendre la vérité plus agréable. De plus, contre les accusations d'amour-propre dérèglé et de despotisme, le recours aux lieux communs platoniciens laissait entrevoir une « république » moralement excellente qui respectait à la fois les hiérarchies séculière et ecclésiastique.

Enfin, nous arrivons à José Manuel Peramás. Comme ses prédécesseurs, l'adhésion à l'éloquence platonicienne est explicitement admise. Au paragraphe 304 du *De administratione guaranica (...),* Peramás dit que, malgré la critique d'Aristote du style de Platon, considéré comme « redondant », Cicéron aurait rejeté le Stagirite et imité l'auteur de *La République.* Peramás avoue faire de même. Il propose une comparaison entre ce qui a été fait par les jésuites et ce qui a été proposé par Platon. Comme nous l'avons vu, cette comparaison avait déjà été établie en d'autres occasions, mais, sous la plume du missionnaire espagnol, elle devient « visible ». Le lecteur voit la similitude entre l'idéal platonicien et l'entreprise jésuite. L'objectif immédiat de la procédure était de défendre le rôle de la Compagnie dans la Dispute du Nouveau Monde. Mais allant plus loin, Peramás démontre aux « philosophes épicuriens », responsables de la Révolution française, que les missionnaires avaient été les plus proches de la société idéale. Il suffisait de regarder cet exemple si l'on voulait conquérir le bonheur du peuple.

Au final, contrairement à une certaine tradition historiographique qui interprétait les textes jésuites sur les missions au Paraguay comme une tentative de présenter les

réductions comme des « utopies réalisées », ce travail a pris un autre chemin interprétatif. Nous défendons que ces textes s'approprient d'une nouvelle conception de l'éloquence et des lieux communs platoniciens, forgée par des érudits catholiques français au tournant du XVIIe au XVIIIe siècle. Ceux qui ont écrit sur l'expérience missionnaire chez les Guarani ont utilisé cette éloquence obscure et agréable à des fins différentes. Muratori voulait démontrer les préceptes de sa philosophie morale, Charlevoix défendre la théologie jésuite des attaques jansénistes. Et Peramás voulut présenter le modèle des réductions comme une société alternative à celle présentée par les philosophes français.

Références bibliographiques :

ALLEN, Don Cameron. *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971.

BARNES, Jonathan. *Method and metaphysics.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

BONA, Candide. *Le Amicizie. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830).* Torino : Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1962.

CHATELLIER, Louis (Ed.). *Religions en transition dans la seconde moitié du 18e siècle.* Oxford : Voltaire Foundation, 2000.

CRO, Stelio. *The American foundations of the Hispanic Utopia (1492-1793).* Tallahassee: DeSoto, 1994.

DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As Singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2010.

DENIS, Delphine. « Approches de l'obscurité au siècle classique ». In : DENIS, Delphine (Dir.). *L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien régime.* Louvain-la-Neuve : Bruylant Academia, 2007.

FABRE, Pierre Antoine ; MAIRE, Catherine et al. *Les antijésuites discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris : Gallimard, 1966.

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo.* México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1960.

IMBRUGLIA, Girolamo. *L'invenzione del Paraguay - Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*. Napoli : Bibliopolis, 1987.

IMBRUGLIA, Girolamo. *The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789).* Boston, Leiden : Brill, 2017.

IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. Images of Baetica. The ambivalent hispanic reception of Les Aventures de Télémaque. *Culture & History Digital Journal,* [S. l.], v. 8, n. 1, 2019. Disponível em: https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/162.

IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José Maria. La traducción de textos políticos en el siglo XVIII. *Historia de la traducción en España*, [S. l.], Siglo XVIII. Disponível em: http://phte.upf.edu/hte/siglo-xviii/inurritegui/.

LE GUERN, Michel. Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs. *Recherches de Science Religieuse*, tome 91, n. 3, 2003. p. 461-488.

LE TOURNEUX, Matthieu. *Le roman d'aventures, 1870-1930.* Limoges : Presse Universitaire de Limoges, 2010.

LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi S. *Epicurus in the Enlightenment.* Oxford : Voltaire Foundation, 2009.

LIBERA, A.; ELAMRANI-JAMAL, A.; GALONNIER, A. (Eds.). *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet.* Paris: J. Vrin, 1997.

MARCOIN, François. *Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIXe siècle.* Paris : Honoré Champion, 2006.

MARZAL, Manuel. *La utopia posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549 - 1767)*. Lima : Pontificia Universidad Catolica del Peru, 1992.

MASSEAU, Didier. *Les ennemis des philosophes.* Paris : Albin Michel, 2000. p. 269.

MONICAT, Bénédicte. *Devoirs d'écriture : Modèles d'histoires pour filles et littérature féminine au XIXe siècle.* Lyon : Presse universitaire de Lyon, 2006.

MOREAU Pierre-François, DENEYS-TUNNEY, Anne. (Dir.). L'épicurisme des Lumières. *Dix-huitième Siècle*, n°35, 2003.

OSSA-RICHARDSON, Anthony; MESERVE, Margaret (Ed.). *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy.* Leiden : Brill, 2018.

VENAYRE, Sylvain. *La gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne, 1850-1940.* Paris : Aubier, 2002.