



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE

L'ECOLE  
DES HAUTES  
ETUDES  
SCIENTIQUES  
SOCIALES

Tesi di perfezionamento in Discipline storiche

I gesuiti del Paraguay espulsi in Italia.  
Mitologia politica e sociologia dell'esilio.

Candidato:  
Fabrizio Melai

Tutors:  
Daniele Menozzi  
Pierre-Antoine Fabre

Anno Accademico 2011-2012

## **INTRODUZIONE.**

Questa tesi è centrata sulla ricostruzione della storia dei gesuiti della Provincia del Paraguay a partire dal momento della loro espulsione, assieme a tutti i loro confratelli, dai domini del re Carlo III di Spagna. Ricostruzione non facile, a dire il vero, perché il tema della storia dei gesuiti durante il periodo della soppressione della Compagnia di Gesù (1773-1814) gode dell'interesse degli studiosi da tempi relativamente recenti; la bibliografia sull'argomento è, quindi, relativamente recente, e sicuramente non esaurisce l'argomento. La letteratura più antica, più o meno, ignora questo periodo, per diverse ragioni. Innanzitutto, perché la storiografia in generale ha mantenuto a lungo un orientamento volto a privilegiare la storia delle istituzioni e degli istituti, quale quello della Compagnia di Gesù: legalmente soppressa l'istituzione, in mancanza di un archivio a cui fare riferimento, il tema è stato accantonato. In secondo luogo, si deve considerare anche che, fino a tempi recenti (e in parte ancora oggi), la storia della Compagnia di Gesù, come quella degli Ordini religiosi in generale, è stata considerata appannaggio degli storici "interni", gesuiti o religiosi, nei quali riscontriamo spesso un bisogno apologetico che, comprensibilmente, andava a sommarsi alla difficoltà di reperire documenti, col risultato di un sostanziale silenzio, o reticenza, sul periodo in cui la Compagnia non esisteva, mentre i gesuiti continuavano ad esserci, e ad essere più attivi che mai, all'avanguardia nella reazione della Chiesa cattolica e del mondo legato alla società tradizionale contro le idee e le istanze sociali liberate dalla Rivoluzione.

Questa tesi, in particolare, è nata dalla ricerca che avevo svolto per la tesi di laurea, che aveva per argomento il mito delle Riduzioni del Paraguay nel XIX secolo. Già da allora, mi ero accorto come le famose missioni dei gesuiti avessero continuato ad alimentare il dibattito politologico ben dopo la loro fine, con l'espulsione dei loro missionari. La curiosità attorno alla sorte di quei personaggi e alla possibile presenza del mito delle Riduzioni nei loro scritti mi ha spinto a cercare risposte, che spero di aver trovato, al di là della poca storiografia esistente, ma insoddisfacente, per le

ragioni che ho esposto.

La storia della Compagnia di Gesù ha generato una letteratura sterminata, e sarebbe lungo, e forse incongruo, elencare tutte le opere di valore che riguardano sant'Ignazio e il suo Ordine. Per quel che riguarda questa ricerca, mi sono avvalso di alcuni lavori di storia generale, particolarmente per la storia della Compagnia nella sua crisi del XVIII secolo: prima di tutto, la *Storia della Compagnia di Gesù* di William Bangert (Genova, 1990); il piccolo, ma accurato, libro di Sabina Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione* (Roma-Bari, 2004); i due volumi dei *Jésuites*, di Jean Lacouture (Paris, 1991-1992), opera di taglio divulgativo e quasi giornalistico, che ha però il merito di estendersi con abbastanza diffusione sull'intera storia della Compagnia, con un comprensibile occhio di riguardo per le sue vicende in terra di Francia; infine, *I gesuiti. Storia, mito e missione*, di Jonathan Wright (Roma, 2005). Fra le opere generali, naturalmente non si può non menzionare innanzitutto la principale rivista sull'argomento, l'*Archivum Historicum Societatis Iesu*, come anche il *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, curato da Charles O'Neill e Joaquín Domínguez (Roma-Madrid, 2001), lavoro di vasta portata che ha sintetizzato in quattro volumi i risultati di decenni di ricerche sulla storia della Compagnia.

Sull'epoca della soppressione della Compagnia di Gesù e dell'espulsione dei gesuiti dai domini spagnoli (1767-1814), che costituisce il contesto di questa ricerca, la storiografia è relativamente numerosa. Per quel che riguarda i gesuiti spagnoli espulsi in Italia, resta fondamentale il lavoro di Miquel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: Españoles- Hispanoamericanos - Filipinos, 1767 - 1814* (Madrid, 1966); a Batllori dobbiamo i primi passi della storiografia sull'argomento per uscire dalla logica dell'apologetica che, sino ad allora, aveva prevalso. Ma sul tema dei gesuiti spagnoli espulsi, è inaggirabile la produzione degli studiosi dell'Università di Alicante; fra i lavori principali e più recenti, ricordiamo: *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles* (Alicante, 2002), ed *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles expulsos* (Alicante, 2010),

opere curate da Enrique Giménez López; nonché *El destierro del los jesuitas castellanos (1767-1815)*, di Inmaculada Fernández Arillaga, curatrice anche dell'edizione del colossale *Diario* del p. Luengo<sup>1</sup>. Fra i maggiori contributi della storiografia spagnola, vanno anche citati i lavori di St.Clair Segurado, García Gómez, Ferrer Benimeli e Martínez Tornero<sup>2</sup>.

La ricerca di Niccolò Guasti ha avuto il merito di aprire gli studi sul tema in Italia, facendo conoscere la letteratura spagnola sull'argomento e studiando nuove piste di ricerca, con particolare attenzione al tema della integrazione o scontro intellettuale fra i gesuiti spagnoli e la realtà culturale italiana, innovando e approfondendo l'intuizione che era già stata di Batllori della cultura meticcica, "ispano-italiana", degli espulsi, esplorandone i limiti e le motivazioni<sup>3</sup>. Più in generale, sul tema della storia dei gesuiti nel periodo di soppressione canonica della Compagnia, sono anche da segnalare le opere recenti di Inglot e Pavone sulla sopravvivenza della Compagnia di Gesù nell'impero di Russia<sup>4</sup>; di Bianchini relativamente alla presenza ignaziana negli istituti d'insegnamento francesi<sup>5</sup>; di Trampus sulle strategie culturali degli ex gesuiti in Europa centrale<sup>6</sup>, nonché la ricerca di Fontana Castelli sulla figura particolare di Niccolò Paccanari e sulla sua

---

<sup>1</sup> M. Luengo, *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España (1767-1768)*, Alicante (Universidad de Alicante) 2002; Idem, *El retorno de un jesuita desterrado. Viaje del Padre Luengo desde Bolonia a Nava del Rey*, Alicante (Universidad de Alicante) 2004; Idem, *Diario de 1769. La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010; Idem, *Diario de 1808. El año de la conspiración*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010; I. Fernández Arillaga, *El legado del P. Manuel Luengo, S.I. (1767-1815). Diario de la expulsión de los jesuitas de España: colección de papeles curiosos y varios (índices)*, 2 voll., Alicante (Universidad de Alicante) 2003. Sempre di Fernández Arillaga si deve segnalare: *Jesuitas rehenes de Carlos III: Misioneros desterrados de América presos en el Puerto de Santa María (1769-98)*, Cádiz 2009.

<sup>2</sup> A.M. St.Clair Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en al extinción de la Compañía de Jesús*, Alicante (Universidad de Alicante) 2000; M.D. García Gómez, *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010; J.A. Ferrer Benimeli, *La expulsión de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa. II. Córcega*, Zaragoza (Universidad de Zaragoza) 1996; Idem, *La expulsión de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa. III. 1770-1773*, Zaragoza (Universidad de Zaragoza) 1998; C.A. Martínez Tornero, *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la Monarquía borbónica (1767-1815)*.

<sup>3</sup> N. Guasti, *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III. Campomanes e l'espulsione dei gesuiti dalla monarchia spagnola (1759-1768)*, Firenze (Alinea) 2006; Idem, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 2006.

<sup>4</sup> M. Inglot, S.J., *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte bekkka restaurazione generale della Compagnia*, Roma (Pontificia Università Gregoriana) 1997; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli (Bibliopolis) 2010.

<sup>5</sup> P. Bianchini, *Educazione, cultura e politica. I gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Torino (Libreria Stampatori) 2001.

<sup>6</sup> A. Trampus, *I gesuiti e l'illuminismo : politica e religione in Austria e nell'Europa centrale , 1773-1798*, Firenze (Olschki) 2000.

curiosa congregazione<sup>7</sup>.

Ovviamente, sarebbe troppo lungo fare una rassegna storiografica esaustiva di questo tema, che negli ultimi anni ha risvegliato l'interesse degli studiosi, aprendo filoni d'indagine promettenti. In generale, si può però dire che il dibattito storiografico sulla storia dei gesuiti spagnoli dopo l'espulsione e dopo l'estinzione della Compagnia si stia estendendo alla storia delle varie ex Assistenti dell'Ordine soppresso; in particolare, sempre più centrale sembra essere il problema della loro identità, in un mondo culturale che stava rapidamente e radicalmente cambiando; la questione della continuità o delle discontinuità fra la Compagnia estinta nel 1773 e la Compagnia risorta – secondo il lessico usato all'epoca – nel 1814 sembra essere sempre più al centro dell'attenzione, anche in vista del bicentenario di questo ristabilimento, nel 2014.

Sulle Riduzioni del Paraguay, poi, la bibliografia si può credere che sia almeno altrettanto sterminata che sulla Compagnia di Gesù, di cui non di rado sono state ritenute la quintessenza<sup>8</sup>. Come ogni esperienza storica alla base di un "mito", le Riduzioni hanno prodotto una letteratura immensa, di vario genere e valore, delle tendenze storiografiche e anche politiche più variegate. A questo proposito, resta un punto fermo per chi volesse studiare la storia di questo mito l'opera di Girolamo Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento* (Napoli, 1983), che ricostruisce questa particolare storia intellettuale a partire dal suo inizio, con le *Litterae annuae* e le *Lettres édifiantes* gesuite, attraverso tutto il XVIII secolo, fino al suo apparente tramonto con l'espulsione dei gesuiti dal Paraguay<sup>9</sup>. Per avere un'idea delle Riduzioni del Paraguay, si può ancora fare riferimento alla *Città di Dio e città del sole. Lo Stato gesuita dei Guarani, 1609-1768* (Roma, 1977), di Alberto Armani, anche se la sua tesi fondamentale sull'influenza

---

<sup>7</sup> E. Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome. Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Roma (Institutum Historicum S.I.) 2007. Si deve anche ricordare la raccolta, curata da U. Baldini e G.P. Brizzi, *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali*, Bologna (CLUEB) 2010, sulla quale ci si può fare un'idea della storiografia italiana sull'argomento.

<sup>8</sup> Per esempio, da E. Gothein, *L'età della controriforma. Lo Stato cristiano-sociale dei gesuiti nel Paraguay*, Venezia (la Nuova Italia) 1928.

<sup>9</sup> Uno sguardo sulla continuazione di questo mito nel XIX secolo si può trovare in G. Romanato, *Gesuiti, guarani ed emigranti nelle Riduzioni del Paraguay*, Ravenna (Angelo Longo) 2008.

delle dottrine di Campanella nella costruzione del "modello" delle Riduzioni deve essere rivista e ridimensionata alla luce dei più recenti contributi della storiografia e dell'antropologia. In particolare, citiamo i lavori di Bartolomeu Meliá e, più di recente, di Guillermo Wilde, che sono riusciti a ricostruire il volto degli indigeni con cui ebbero a che fare i missionari gesuiti, distruggendo lo stereotipo fondamentalmente colonialista che vedeva in essi soltanto una "massa" malleabile per gli esperimenti politico-religiosi della Compagnia<sup>10</sup>. Fra le opere storiografiche più recenti, che sono riuscite ad allargare la finestra costituita dalle fonti gesuitiche, che sono quasi le uniche sulla storia delle Riduzioni, e a fuoriuscire così dalla loro impostazione, si segnala il lavoro di Martín Morales, *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la antigua Provincia del Paraguay, 1608-1639* (Roma-Madrid, 2005).

Quanto poi alla letteratura esistente sull'espulsione dei gesuiti della Provincia del Paraguay, che costituisce l'argomento specifico di questa tesi, le prime pubblicazioni risalgono all'inizio del XX secolo, quando il gesuita Pablo Hernández, argentino, pubblicò una serie di scritti sulle Riduzioni del Paraguay, inserendosi in una polemica sulla natura politico-sociale delle missioni gesuitiche, che aveva coinvolto anche i massimi intellettuali dell'epoca come Leopoldo Lugones<sup>11</sup>; alle sue due opere maggiori, *El extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III* (Madrid, 1908) e *Organización social de las Doctrinas guaraníes* (Barcelona, 1913), faremo più volte riferimento nel testo di questa tesi. Va però riscontrato che, sebbene il p. Hernández avesse acquisito

---

<sup>10</sup> B. Meliá, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción (Universidad Católica de estudios antropológicos) 1988; G. Wilde, *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires (Ed. Sb.) 2009.

<sup>11</sup> L. Lugones, *El imperio jesuítico: ensayo histórico*, Buenos Aires (Compañía Sud Americana de Billetes de Banco) 1904. A Lugones, importantissimo scrittore argentino, era stata commissionata una sorta di relazione sullo stato in cui si trovavano le terre delle missioni gesuitiche incluse nello Stato argentino; a causa di un'inondazione, non poté effettuare la visita, e si disimpegnò scrivendo questo libro che, se ha poco di storico, ha sicuramente pregi letterari indubitabili, sottolineati dal Prologo che gli dedicò Borges nella riedizione madrilenia del 1985. Tuttavia, il p. Hernández non si fece sedurre dalla bella prosa di Lugones, e in un articolo coevo scrisse che, in effetti, aveva personalmente effettuato una visita nelle ex missioni paraguaiane, che non era impossibile raggiungerle e che Lugones aveva scritto il suo saggio basandosi esclusivamente su una serie di pregiudizi antigesuitici. Cfr. P. Hernández, S.J., *Una Visita a las antiguas doctrinas de indios guaraníes*, in «Razón y fe» 6 (1903) pp. 224-234; 7 (1903) 234-242. Da questa polemica nacque la serie di pubblicazioni di Hernández sulle Riduzioni.

cospicuo materiale documentario e nei suoi testi si trovano, generalmente, informazioni di buona qualità, tuttavia i suoi scritti risentono molto di una impostazione apologetica che, nell'epoca della crisi modernistica nella Chiesa cattolica, sembra a volte essere più attenta a stornare dai gesuiti il sospetto di avere instaurato uno Stato socialista, che a restituire le Riduzioni e i loro missionari alla loro epoca. Sull'espulsione dei gesuiti paraguaiani, oltre al succitato Batllori, ha nel XX secolo lavorato anche un altro studioso gesuita, argentino come Hernández: Guillermo Furlong, bibliografo, che a partire dagli anni '30 del secolo fu autore di una lunga serie di scritti, quasi tutti di piccole dimensioni, dedicati alle bio-bibliografie di alcuni dei più importanti fra i gesuiti paraguaiani esiliati in Italia; troppo lungo elencarne qui i titoli, ma possiamo citare, a titolo d'esempio, un suo lavoro di sintesi, *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (Buenos Aires, 1984). I suoi lavori sono molto accurati dal punto di vista bibliografico, anche se risentono di limiti notevoli e, a volte, grossolane inesattezze sotto il profilo storiografico, anche se hanno il merito di aver affrontato globalmente il tema della produzione letteraria degli espulsi.

Da questi lavori, che hanno per così dire, sgrossato il terreno, ha preso la mia ricerca. Nata, come dicevo, dalla domanda attorno alla presenza del mito politico delle Riduzioni del Paraguay fra i gesuiti paraguaiani espulsi in Italia, essa ha incontrato subito una difficoltà: la pressoché completa assenza di documentazione riguardo ai gesuiti paraguaiani negli archivi, ecclesiastici o civili, della città di Faenza, che fu il luogo principale del loro esilio. Singolarmente, a Faenza si trovano ancora oggi le ossa di alcuni dei personaggi più importanti della Provincia paraguaiana in esilio, come Muriel e Peramás, che incontreremo nella tesi; è possibile persino visitare i luoghi della loro dimora, rintracciarne la quotidianità, ma di loro non esistono tracce particolarmente significative negli archivi. Addirittura, come vedremo, negli archivi ecclesiastici non è conservato niente neanche della breve causa di beatificazione di Muriel.

La questione, dunque, che si è posta, è stata innanzitutto quella di comprendere i motivi di questa specie di impermeabilità fra due realtà storiche, i paraguaiani e i

luoghi del loro esilio. Il fatto poi che la poca documentazione rimasta si trovi, per maggior parte, negli archivi della Compagnia di Gesù a Roma e in Spagna, specialmente a Loyola, non può che significare che gli ultimi paraguaiani sopravvissuti portarono con sé casse di manoscritti, distruggendo o lasciando disperdere il resto; il che è anche curioso, perché quella paraguaiana fu tra le province spagnole della Compagnia che più sentirono il bisogno di conservare la propria identità e la propria memoria.

Al centro della presente ricerca, sta dunque un'indagine sulle modalità di mantenimento e di trasmissione dell'identità gesuita fra gli ex ignaziani della Provincia del Paraguay; in secondo luogo, la loro riflessione sulle Riduzioni Paraguay inteso come paradigma socio-politico. Con questa ricerca ritengo di aver raggiunto essenzialmente due risultati: per prima cosa, di aver dimostrato l'esistenza di una rete di ex gesuiti scrittori, una sorta di minuscola "repubblica delle lettere" centrata nella città di Faenza, in Italia, ma estesa anche in regioni molto lontane, e costruita attorno alla figura carismatica e intellettuale di Domingo Muriel, l'ultimo Provinciale. Sull'argomento specifico dei rapporti europei fra gli ex gesuiti non esiste ad oggi una letteratura a cui fare riferimento. La Compagnia di Gesù fu soppressa, ma sopravvisse una rete di contatti e conoscenze fra i suoi membri; sopravvisse la loro volontà di continuare a riconoscere se stessi e riconoscersi fra loro come gesuiti, nonostante l'estinzione canonica del loro Ordine. Studiando le opere scritte dagli autori che abbiamo preso in esame, attraverso un confronto tematico e filologico, si sono evidenziate le strade che, a volte parallele, a volte convergenti, essi presero per scrivere del tema delle Riduzioni del Paraguay.

Domingo Muriel, personaggio chiave della Provincia del Paraguay prima della soppressione della Compagnia, ma soprattutto dopo, scrisse egli stesso e pubblicò molte opere; attraverso di esse, si adoperò anche per promuovere la scrittura e la pubblicazione di opere di altri religiosi della ex Provincia paraguaiana; in questo senso, il suo fu un lavoro di promotore culturale, perché di fatto commissionò o riuscì a utilizzare il lavoro intellettuale di personaggi che, altrimenti, non avrebbero avute



pubblicate le loro opere. In secondo luogo, creò un indirizzo culturale ben preciso, caratterizzato dalla difesa apologetica della memoria del Paraguay, riprendendo la polemica degli anni '50 sulla ribellione dei guarani e sulla effettiva sovranità del re di Spagna sulle missioni affidate ai gesuiti; a questo indirizzo aderirono liberamente altri suoi ex sottoposti, che non erano stati coinvolti direttamente nella pubblicazione dei suoi lavori, come l'*Historia Paraguajensis*.

In terzo luogo, la figura di Muriel si è rivelata essere stata uno snodo fondamentale nella rete di contatti che gli ex gesuiti mantenevano in tutta Europa, in barba alla soppressione della Compagnia e ai controlli di cui erano oggetto. La Provincia del Paraguay, infatti, come le altre province della Compagnia in America meridionale, era composta per la maggior parte da religiosi di origine ispanica o creola, ma anche da numerosi elementi provenienti da tutta Europa: dagli Stati germanici, dall'Italia, dalla Francia, dalla Gran Bretagna, dall'Ungheria. La posizione di Muriel come capo di una Provincia così composita gli permise, dopo l'espulsione dai domini spagnoli, di avere conoscenze più o meno dirette in tutta Europa. Questa rete di conoscenze non ha lasciato tracce archivistiche, ma è grazie all'analisi delle pubblicazioni di questi personaggi che siamo in grado di ricostruire i reciproci contatti, e di dare così sostanza ai pochi indizi che ci offrono le altre fonti. Grazie a questa rete, di cui purtroppo non sappiamo molto, Muriel era, negli anni 70-'80, uno dei pochi ex gesuiti in Italia ad avere la possibilità di mettersi in contatto con quella parte della Compagnia di Gesù che sopravviveva in Russia.

L'altro risultato rilevante di questa ricerca, a mio avviso, è infatti quello di aver rilevato, attraverso le opere di Muriel e dei suoi seguaci, elementi della gestazione del pensiero intransigente, che avrebbe dominato il cattolicesimo nel XIX secolo, dopo il "trauma" della Rivoluzione. L'Assistenza di Spagna della Compagnia di Gesù, durante l'espulsione dai domini spagnoli e l'esilio in Italia, visse una crisi profonda. Allo choc della deportazione, si sommò la difficoltà di sovvenire alle proprie necessità materiali e il drastico calo dei suoi membri, dei quali moltissimi morirono. A ciò, si aggiungeva una vera e propria crisi istituzionale, perché i gesuiti spagnoli da una parte furono

privati della loro missione, a causa del divieto di svolgere le consuete mansioni di insegnamento e predicazione; dall'altra mancò loro la solidarietà dei membri italiani della Compagnia, e della stessa S. Sede, che esitò a lungo prima di accoglierli negli Stati pontifici.

La Provincia paraguaiana, nell'ambito dell'Assistenza spagnola, fu quella che seppe meglio delle altre reagire a questa crisi, riuscendo a mantenersi salda attorno alla propria identità. Domingo Muriel fu in gran parte l'artefice di questo risultato, sia come provinciale negli anni 1771-1773, sia, dopo la soppressione della Compagnia, come leader carismatico. Cercò nella spiritualità ignaziana e gesuita i fondamenti su cui costruire le basi per la resistenza alla secolarizzazione. In questo modo, riuscì a fondare una spiritualità della "perseveranza" nello spirito della Compagnia di Gesù, nell'attesa che questa tornasse a vivere come istituzione.

Tuttavia, con la scomparsa del quadro istituzionale della Compagnia di Gesù, si determinò una situazione paradossale, per cui Muriel e i suoi seguaci tentarono di restare fedeli a un'identità formalmente scomparsa, di cui cercarono gli elementi essenziali. Crearono così una sovrapposizione spirituale di tipo mistico ed escatologico fra la Compagnia estinta e la Passione del Cristo, fra l'attesa della rinascita della Compagnia e la Resurrezione di Gesù. Attraverso la penitenza si pensò di poter riscattare la sorte della Compagnia e di ottenere dalla divina Provvidenza la revoca dell'ordine di espulsione da parte del re di Spagna. Esiliati, sorvegliati, i gesuiti spagnoli espulsi, e in particolare i paraguaiani, furono piuttosto precoci nel comprendere la distanza abissale che separava la cultura di cui erano portatori e quella nuova, laica, nata dalla riflessione del giusnaturalismo e dei Lumi. La sovrapposizione fra la Compagnia come corpo sociale e il corpo mistico del Cristo determinò, di conseguenza, la coscienza di una insanabile alterità culturale con la società nuova che, nella seconda metà del Settecento, cominciò a manifestarsi in Europa; lo scoppio di queste istanze di libertà e di laicità nella Rivoluzione francese non li colse impreparati. Per Muriel in particolare, fu facile ricostruire la genealogia di questa alterità, trovandone gli antecedenti nella riflessione giusnaturalista e, in

fondo, nel protestantesimo. Perciò, gli ex gesuiti paraguaiani seguaci di Muriel furono un centro dell'elaborazione della reazione intransigente alle nuove forme culturali e sociali; dall'istanza di perseverare nello spirito della Compagnia di Gesù, scomparsa, si passò a riflettere sulla possibilità che a scomparire fossero le forme giuridiche e religiose della società tradizionale. In questo senso, la crisi degli anni 1767-1773 li preparò ad affrontare quella, epocale, della fine del secolo.

Questa tesi si concentra dunque sulle vite e gli scritti di alcuni ex gesuiti del Paraguay. Nella prima parte, percorreremo la storia della Provincia paraguaiana dal momento della sua espulsione dall'America meridionale, accompagnandola per tutto il viaggio attraverso l'Atlantico e il Mediterraneo, fino a seguirne i primi anni di esilio a Faenza. Per questa parte, mi sono avvalso delle pubblicazioni di Hernández, generalmente affidabili per quel che riguarda la ricostruzione dei fatti e la loro cronologia. Nella prima parte si trova anche una piccola escursione sulle vicende di alcuni gesuiti paraguaiani che tentarono di tornare clandestini in Spagna; le carte che li riguardano si trovano, sparse, nell'archivio della Real Academia de la Historia di Madrid, e costituiscono uno spaccato della vita reale, quotidiana degli espulsi.

La seconda parte ha per argomento la vita di Domingo Muriel. Egli fu il personaggio più importante della Provincia del Paraguay in esilio, sia dal punto di vista istituzionale e carismatico, sia da quello letterario e intellettuale. Grazie al fatto che i suoi seguaci tentarono la sua beatificazione, possediamo delle sue biografie, attraverso le quali percorreremo la sua vita e, attraverso questa finestra, cercheremo di ricostruire la storia degli ex gesuiti paraguaiani che gli stavano attorno. La sua produzione letteraria mi ha interessato in modo particolare, e nei suoi scritti rintracceremo il suo percorso intellettuale, le sue reazioni psicologiche alla catastrofe esistenziale rappresentata dall'esilio e dalla soppressione della Compagnia di Gesù, la sua elaborazione spirituale in reazione a questa crisi.

Nella terza parte prenderemo in considerazione gli scritti dedicati al Paraguay in genere, prodotti da alcuni ex gesuiti del Paraguay, e vi cercheremo contatti e distanze rispetto alla riflessione giuridico-politica e storiografica di Muriel, per

cercare di definire i contorni della "repubblica letteraria" che aveva cercato di promuovere e costruire. All'interno dei loro scritti cercheremo anche riscontri alla sua elaborazione politico-religiosa, per constatare come all'influenza letteraria si accompagnava l'influenza ideologica.

La quarta parte, infine, è interamente dedicata alla maggiore opera di questo periodo sulle Riduzioni del Paraguay, il *Commentarius* di Peramás. Questo singolare confronto tra lo Stato ideale di Platone e le missioni gesuite del Paraguay ha fatto colare fiumi d'inchiostro. Attraverso l'analisi del testo, cercheremo di determinare la realtà ideologica del suo autore, di individuarne le fonti culturali, di comprenderne gli scopi; anche in questo scritto, infatti, scopriremo l'influenza delle istanze apologetiche individuate da Muriel, alle quali Peramás senza dubbio aderì.

La seconda, la terza e la quarta parte, quindi, costituiscono il corpo della tesi, costruita attorno alla figura di Domingo Muriel e alla sua influenza culturale, spirituale e ideologica sugli altri elementi della ex Provincia paraguaiana. Sarà dunque attraverso queste tre parti che si seguirà la storia intellettuale di questo gruppo di uomini che, in mezzo alle più grandi difficoltà e anche agli sconvolgimenti della Storia, cercarono di sopravvivere e di far sopravvivere la Compagnia di Gesù, nonostante tutto.

## PARTE PRIMA: L'ESPULSIONE DAL PARAGUAY.

### I.1. ESPULSIONE DEI GESUITI DEL PARAGUAY.

Nel 1766, mentre nella madrepatria si svolgeva segretamente il processo che avrebbe condotto, di lì a un anno, all'espulsione dei gesuiti dai domini del re di Spagna, a Buenos Aires si ebbe un cambio nel governo coloniale. Il governatore Pedro de Cevallos (1715-1778), il militare che era stato incaricato di ricondurre alla normalità la colonia dopo gli sconvolgimenti della guerra guaranítica, che aveva mantenuto rapporti amichevoli con i gesuiti e che dieci anni dopo sarebbe stato rimandato a Buenos Aires quale primo viceré del nuovo vicereame del Río de la Plata, fu sostituito, allo scadere del suo mandato, dal tenente generale Francisco de Paula Bucareli y Ursúa (1708-1775). Militare come il suo predecessore, e proveniente da una famiglia illustre – suo fratello Antonio María era all'epoca capitano generale dell'Avana, mentre un altro suo fratello, Nicolás, era governatore politico e militare di Cadice – Bucareli si insediò al governo il 15 agosto del 1766; di carattere irascibile ed autoritario, si alienò in breve le simpatie della città<sup>12</sup>.

A lui spettò il compito delicato di arrestare ed espellere i gesuiti del suo governatorato. Il decreto di *extrañamiento* fu emanato da Carlo III il 27 febbraio 1767 e il primo marzo il conte di Aranda lo diramò alle varie sedi amministrative territoriali con le sue norme applicative; fu infine pubblicato a Madrid il 2 aprile. A Buenos Aires, a causa della lunghezza delle comunicazioni nell'immenso impero spagnolo, il decreto giunse il 7 giugno, con l'ordine di trasmetterlo anche ai governatorati di Córdoba de Tucumán, di Montevideo e dell'Asunción del Paraguay, sottoposti amministrativamente a quello di Buenos Aires, e persino al capitano generale del Cile, alla *Real Audiencia* di Charcas e al vicereame del Perù, le cui

---

<sup>12</sup> Cfr. J.A. Ferrer Benimeli, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa*, Caracas (Universidad de Zaragoza-Universidad Católica de Táchira) 1996, t. II, p. 298. Un'attestazione della fama di antigesuita di cui godeva Bucareli si ritrova nel diario del p. Luengo, elemento dell'ala "dura" dell'Assistenza spagnola della Compagnia di Gesù: AHL Luengo, Diario, t. XIV, pp. 305-309.

comunicazioni con la metropoli passavano necessariamente dai porti del Río de la Plata<sup>13</sup>. Calcolando le distanze, al fine di coordinare un'azione comune e contemporanea, Bucareli stabilì di agire nel territorio di sua competenza il 21 luglio; tuttavia, l'arrivo al porto di Montevideo di una nave partita dalla Spagna giusto all'indomani della pubblicazione del decreto gli fece temere che la notizia dell'espulsione si diffondesse inopinatamente, permettendo ai gesuiti di prendere le loro contromisure e di occultare i documenti compromettenti, che sperava di trovare; perciò, alla fine decise di procedere immediatamente a Buenos Aires, e diede ordine di attuare il decreto appena possibile negli altri territori di sua spettanza e di mandare poi gli arrestati a Buenos Aires, per inviarli in Spagna.

Nella notte fra il 2 e il 3 luglio, dunque, una compagnia di granatieri, accompagnata da Juan de Berlanga, segretario di Bucareli, bussò alle porte del *Colegio Grande* di Buenos Aires, che ospitava 36 gesuiti, mentre un'altra compagnia di granatieri si occupava del secondo collegio che la Compagnia deteneva in città. Il giorno dopo, fece bandire nella città il decreto di Carlo III, mentre i gesuiti furono messi agli arresti in una casa per gli esercizi spirituali per gli uomini, che la Compagnia possedeva in città. Il 5 luglio l'ordine di Bucareli arrivò ad Agustín de la Rosa, governatore di Montevideo, che procedette ad eseguirlo subito la mattina del 6, arrestando i 4 gesuiti presenti in città; il 13 fu la volta di Santa Fé.

Il 12 era intanto toccato ai gesuiti di Córdoba, sulle cui vicende disponiamo delle dettagliatissime relazioni redatte da José Manuel Peramás, gesuita che vi risiedeva<sup>14</sup>. Dato che la Compagnia disponeva di molte dipendenze nei dintorni della

---

<sup>13</sup> Cfr. P. Hernández, *El extrañamiento de los Jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid (Librería General de Victoriano Suárez) 1908, p. 49 e 58.

<sup>14</sup> Peramás, che incontreremo ancora nel corso di questo studio, ha lasciato due redazioni di questo suo diario dell'esilio. L'una, in spagnolo, intitolata *Diario del destierro*, fu redatta per prima, sicuramente entro il dicembre 1768, e riporta le vicende dell'espulsione dei gesuiti cordobesi fino al loro arrivo a Faenza, nel settembre 1768. L'altra, in latino, intitolata *Annus patiens*, sembra essere una traduzione abbastanza fedele della prima ed arriva fino alla fine di gennaio 1769; completata da alcune annotazioni elogiative dei notabili faentini che avevano favorito gli espulsi al loro arrivo, pare essere stata redatta per divulgare fra di essi le tristi vicende dell'espulsione. Della prima esiste una edizione moderna: J.M. Peramás, *Diario del destierro*, Córdoba (EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) 2004. La versione latina è invece ancora inedita e poco utilizzata, nonostante fosse già usata da Hernández all'inizio del XX secolo; essa si può trovare in ARSI, Paraq. 21. Dato che le due versioni sostanzialmente coincidono nei passi corrispondenti, utilizzeremo quella spagnola, edita, per riferirci agli eventi fino al settembre 1768, e quella latina per gli avvenimenti successivi. Il racconto dell'arresto dei gesuiti del *Colegio Mayor* di Córdoba si trova in Peramás, *Diario*, cit., p. 24.

città, il refettorio del *Colegio Mayor*, l'istituzione educativa principale, fu adibito a luogo del loro concentramento, arrivando ad ospitarne fino a 133 per dei giorni; dopodiché, secondo il piano, il 22 luglio furono messi su carri, che li portarono al porto della Ensenada, presso Buenos Aires, dove Bucareli aveva stabilito di aggregare tutti gli ignaziani, in attesa di spedirli in Spagna: a causa della sostanziale assenza di strade carrabili, il viaggio durò fino al 18 agosto, con grande disagio da parte dei religiosi, che per il loro stato di arresto dovettero rinunciare anche ad adempiere alcuni dei loro doveri spirituali, come Peramás ricorda<sup>15</sup>.

Il 26 luglio furono arrestati i gesuiti di Corrientes, il 30 quelli di Asunción; il 3 agosto quelli di Salta, il 23 quelli di Tarija: tutti questi, imbarcati sul fiume, furono mandati a raggiungere gli altri a Buenos Aires<sup>16</sup>. Intanto, il 26 luglio era giunta al porto di Montevideo la nave *San Fernando*, partita da Cadice il 2 gennaio, che recava a bordo 40 novizi, di cui 20 destinati al Paraguay e 20 al Cile, che non avevano ovviamente ancora ricevuto notizia dell'*extrañamiento*. Ad essi, per ordine di Bucareli fu impedito anche di scendere dalla nave, dopo oltre sei mesi di difficile navigazione, e il decreto di espulsione fu intimato a bordo, dove rimasero confinati; la *San Fernando* fu immediatamente trasferita a Ensenada, sull'altra sponda del Río de la Plata, dove i novizi furono fatti passare sulla fregata *Venus*, che avrebbe di lì a pochi giorni accolto i gesuiti di Córdoba e molti altri.

Quando infine si fu riusciti a raccogliere a Buenos Aires tutti gli ignaziani del Río de la Plata, oltre che, si è visto, quelli di Charcas e Tarija, tranne quelli che si trovavano nelle missioni indiane, per i quali si era previsto un trattamento speciale, si formò un convoglio di navi, capitanato dalla fregata *Venus*, che partì il 29 settembre con 224 gesuiti a bordo; le navi, a causa delle condizioni burrascose dell'oceano, si sparpagliarono un po', e arrivarono al Puerto de Santa María, presso Cadice, fra il 7 gennaio e il 17 febbraio del 1768; addirittura una, il *Príncipe*, fu trasportata da una tempesta fino alla Coruña, dove fece tappa, per poi raggiungere il Puerto de Santa

---

<sup>15</sup> Per esempio, non poterono sostare per celebrare una messa in onore di s. Ignazio il 31 luglio, giorno della sua festa liturgica. Cfr. Peramás, *Diario*, cit., p. 47.

<sup>16</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., pp. 91-105.

María il 9 marzo. Qui, furono sistemati in una grande casa chiamata *Hospicio de las Misiones*, che le Province ultramarine della Compagnia di Gesù possedevano per farvi alloggiare i religiosi che aspettavano di imbarcarsi per le Americhe; questa dimora fu abbastanza gradita dai paraguaiani, anche se era costantemente sorvegliata da un picchetto di granatieri. Qui, Peramás racconta di aver avvertito che, nella generale diffidenza dimostrata dalle autorità verso i gesuiti arrestati, si usavano particolari attenzioni e indagini nei confronti di quelli provenienti dal Paraguay: il mito del regno gesuitico era ancora vivo<sup>17</sup>. Intanto, per tutto il mese di gennaio, continuarono ad arrivare altri bastimenti carichi di gesuiti dall'America, tanto che presto l' *Hospicio de las Misiones* fu insufficiente a contenerli; quindi, il primo marzo i paraguaiani ottennero il permesso per trasferirsi in una casa vicina, chiamata *La Guía* oppure *Eguía*<sup>18</sup>.

Il soggiorno al Puerto de Santa María, che durò alcuni mesi, fu utilizzato dalle autorità spagnole per frantumare la coesione delle Province, cercando di sedurne e sobillarne i soggetti più deboli, fomentando le rivalità interne, prospettando la possibilità di abbandonare la Compagnia e poter così evitare l'esilio. Anche nella Provincia paraguaiana ci furono alcuni che manifestarono la volontà di "secolarizzarsi", cioè cessare di appartenere al loro Ordine religioso, per continuare a vivere da chierico secolare, o addirittura tornare laico, qualora non fossero già stati ammessi agli ordini religiosi. Furono cinque sacerdoti (J. Del Po, R. Rospigliosi, E. Castañares, P. Nogal, F. Gaete), tre studenti o scolastici (J. Rivadavia, F. Martínez, J. Achard) e un coadiutore (P. Arduz): nove in tutto. Tutto sommato pochi, rispetto alla Provincia del Perù, che all'epoca lamentò settantanove defezioni; tuttavia, anche le altre province americane riuscirono, per il momento, ad arginare il malcontento e mantenere così basso il numero degli abbandoni<sup>19</sup>. Per questi che, nell'illusione di poter tornare a casa e probabilmente anche per problemi interni all'Ordine, abbandonavano la Compagnia, gli altri gesuiti ebbero un atteggiamento altero, accusandoli di essersi

---

<sup>17</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 112-117.

<sup>18</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 141; Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 112.

<sup>19</sup> Peramás, *Diario*, cit., pp. 152-153.



lasciati sedurre da fantomatiche promesse di prebende:

La mayor parte de estos desdichados salió de nuestra casa de Eguía. A los pocos que salieron del Hospicio los despidieron con mucha solemnidad los estudiantes que allí había, pues, formados en dos filas, los iban saludando al pasar diciendo á uno : *á Dios Sr. Canónigo*, á otro: *á Dios Ill.mo Sr.*<sup>20</sup>

Allo stesso tempo, in un luogo a parte, furono messi sotto pressione anche i novizi della Provincia del Paraguay, di cui tratteremo più avanti.

Il 15 giugno, infine, tutti i gesuiti americani presenti al Puerto de Santa María furono di nuovo imbarcati, e mandati in Corsica a raggiungere i loro confratelli della metropoli, che nel frattempo vi avevano trovato rifugio<sup>21</sup>. Giunsero ad Ajaccio il 9 luglio e sbarcarono il giorno seguente. Le coste dell'isola brulicavano dei gesuiti espulsi dalla Spagna: a Calvi c'erano quelli della Provincia di Castiglia e parte di quelli dell'Andalusia, che ridondavano ad Algajola; Bonifacio era per quelli dell'Aragona, mentre ad Ajaccio già si trovavano i toledani: qui, per il momento, trovarono spazio anche i paraguaiani<sup>22</sup>. Ad Ajaccio sopravvenne la morte di un giovane paraguaiano, Juan Suárez, di cui Peramás traccia una breve agiografia:

Entró en la Compañía año 61 á 12 de Noviembre, y en el de 63 á 13 del mismo se embarcó con la misión del P. Juan Escandón. Era un sujeto muy esemplar de inculpable vida, muy observante de las Reglas y muy amante de su Religión: por esto fué muy sentida su muerte de todos. Luego que murió vino el P. José de Robles, Procurador de la Provincia, para llevar el cuerpo á tierra. En el muelle estaba esperando la Parroquia y algunos sujetos de Toledo para depositar el cuerpo en la Catedral hasta el siguiente día por la mañana, en que fué el entierro con bastante solemnidad<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 153.

<sup>21</sup> Cfr. N. Guasti, *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III. Campomanes e l'espulsione dei gesuiti dalla monarchia spagnola (1759-1768)*, Firenze (Alinea) 2006, p. 273.

<sup>22</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 169.

<sup>23</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 169-170. Questo racconto sobrio fu il nucleo da cui, molti anni dopo, lo stesso Peramás trasse un'agiografia molto più articolata che, oltre ad analizzare la vita e le virtù del giovane Suárez, arricchì il suo funerale di folle in lacrime, che veneravano in lui il "nuovo san Luigi". Cfr. J.M. Peramás, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793, p. 221. Per i principali dati biografici di Suárez, oltre alla suddetta biografia di Peramás, cfr. H. Storni, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma (Insitutum Historicum S.I.) 1980, p. 279.

In questi giorni i gesuiti paraguaiani di origine tedesca e sarda, che non erano sudditi del re di Spagna e ai quali, dunque, non poteva essere comminato l'esilio, furono imbarcati per farli tornare nelle loro terre d'origine<sup>24</sup>. Infine, ai paraguaiani giunse la notizia di potersi dislocare a Bastia e a San Fiorenzo (oggi St. Florent), dall'altra parte dell'isola, e poterono così lasciare l'affollata Ajaccio, il 19 luglio. Il 30 luglio giunsero a San Fiorenzo, dove fecero appena in tempo a celebrare solennemente la festa di sant'Ignazio, anche se ancora relegati sulle navi, che gli scontri fra le truppe corse e quelle francesi nei dintorni del paese li fecero decidere a spostarsi tutti a Bastia. I francesi si offrirono di trasportarli con le loro navi ma, nel timore di essere preda dei "pirati" corsi, i gesuiti preferirono affrontare il viaggio su piccole barche. Dovendo dividere la Provincia in gruppetti, venne però stabilito di affidare a ciascun suo membro una quota del patrimonio provinciale (50 monete d'argento a testa), da rimettere nella cassa comune una volta giunti al sicuro<sup>25</sup>. È un dato importante, questo, perché ci dà l'indizio di una gestione del denaro comunitario che faceva ancora affidamento sui singoli, cosa che, come vedremo, cesserà con l'arrivo a Faenza; inoltre, questo fatto ci dice anche che la Provincia, nonostante le defezioni che aveva subito in Spagna, era tutto sommato coesa al suo interno, tanto da non temere fughe da parte di individui che avevano ricevuto il denaro.

Finalmente, il 4 agosto sbarcarono a Bastia, mentre la nave principale proseguì

---

<sup>24</sup> I sardi erano Antonio Maria Lugas e Giovanni Gavino Masala, coadiutori laici; i tedeschi, di varia provenienza, erano invece molto più numerosi: i coadiutori Jacob Baur, Leopold Gärtner, Johann Haffner, Anton Harschl, Georg Herl, Joseph Jenig, Paul Karrer, Gerhardt Letten, Anton Mayr, Ocasio Negele, Joseph Ott, Joseph Pollinger, Georg Raith, Conrad Röhl e Johann Michael Salig; con questi, i sacerdoti Joseph Brigniel, Joseph Lehmann, Ladislav Orosz, Gaspar Pfitzer e Nikolas Plantic. In tutto, 27 persone; il che ci dà un'idea di quanto, proporzionalmente, questa partenza incideva sul numero dei paraguaiani presenti allora in Corsica, che dovevano essere attorno ai 300. Molto più di questi erano i tedeschi e i sardi che operavano nelle missioni del Paraguay, specialmente nelle famose Riduzioni guarani; ma la loro espulsione seguì un percorso differente, come vedremo, e non furono perciò imbarcati a questo punto per raggiungere le loro patrie. Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., *passim*. Si segnala anche il caso straordinario di un altro sardo, il p. Giovanni Battista Sanna, che era missionario nella riduzione di Corpus degli indiani guarani e che, come vedremo sarebbe stato espulso nel 1768. Tornato quindi a Cagliari, la sua città d'origine, seguì nel suo ministero missionario, sfruttando la libertà che gli derivò a partire dal 1773 con l'estinzione del suo Ordine, a cui comunque doveva obbedienza. Si dedicò al sacramento della confessione e fu assiduo nel dare gli esercizi spirituali, al punto che, alla morte, la sua salma fu portata a spalle dall'arcivescovo di Cagliari e da altre personalità cittadine; lo stesso arcivescovo, mons. Melano – che, trasferito a Novara, si sarebbe segnalato per alcune ambiguità durante l'occupazione napoleonica – ne raccomandò la memoria in una lettera pastorale dai toni fortemente elogiativi, che il p. Luengo trascrisse in parte nel suo diario: cfr. AHL, Luengo, *Diário*, pp. 365-368.

<sup>25</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 175-182.

il viaggio per sbarcare i "dissidenti" alla Spezia; tutti credettero di essere arrivati al luogo definitivo del loro esilio e gioirono di aver finalmente terminato il loro viaggio:

Pisamos tierra con un gozo cual se puede colegir del tiempo que habíamos gastado en viajes que hemos hecho en un año y 23 días en este orden: 11 días en el refectorio de Córdoba, 28 desde Córdoba á los navíos, 11 días y un mes en la escuadra, 85 días de Indias á Cádiz, 5 meses y 3 días en el Puerto de Santa María, 4 días en la Bahía de Cádiz, 51 días de Cádiz con arribos á Bastía<sup>26</sup>.

A Bastia si trovavano anche i gesuiti delle Province del Perù e del Messico, per cui fu necessaria un'attenta distribuzione negli spazi disponibili; era infatti arrivata una lettera del Generale Ricci ai Superiori delle varie Province, in cui si raccomandava loro di aver particolare cura degli elementi più giovani, onde evitare che defezionassero. Perciò, i Superiori si riunirono fra loro per trovare il modo di ricostituire i collegi che erano istituiti nelle terre di provenienza delle varie Province: riuscirono anche ad avere dai gesuiti di Bastia il permesso di usare della biblioteca del collegio locale, al fine di far riprendere al più presto gli studi degli scolastici<sup>27</sup>.

Nel frattempo, il superiore dei paraguaiani, colui che ricopriva il grado più alto in assenza del Provinciale, rimasto in America, ovvero il p. Robles, si era adoperato per stringere dei buoni rapporti con la popolazione locale. Da una parte, aveva stretto un accordo con un canonico di Bastia, che permise ai paraguaiani di celebrare agli altari della cattedrale, in cambio del pagamento di due soldi a messa. Ma soprattutto, troviamo il curioso episodio del rettore del *Colegio Máximo* di Córdoba che, "per caso", incontrò le truppe di Pasquale Paoli e fu da loro ben accolto<sup>28</sup>; possiamo verosimilmente pensare che si cercasse un accomodamento con gli indipendentisti, dopo averne trovato uno con i francesi, nell'incertezza di come sarebbe andata a finire la guerra in corso.

Purtroppo, queste premure furono inutili, e la speranza degli esuli di aver trovato finalmente un luogo di ristoro si rivelò vana, perché alla fine di agosto gli

---

<sup>26</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 184.

<sup>27</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 185-188.

<sup>28</sup> Ibidem.

ufficiali dell'esercito francese fecero loro sapere che, a causa della guerra contro le truppe di Paoli, non erano in grado di garantire la loro sicurezza e, in definitiva, li obbligavano a imbarcarsi di nuovo, per andare a trovare un posto negli Stati del papa. Il 30 agosto, dopo poco più di un mese di soggiorno corso, i paraguaiani e i gesuiti delle altre Province ripresero dunque la via del mare, mentre con le navi che erano arrivate per raccogliarli e portarli sul suolo ligure della Repubblica di Genova giunsero loro due notizie: la prima, che i "dissidenti" erano stati respinti al porto di Livorno, perché il granduca di Toscana non voleva nessuno degli espulsi nei suoi domini; la seconda che il Generale Ricci, vista l'assenza del Provinciale del Paraguay, nominava Viceprovinciale il procuratore Robles, dopo che Pedro Juan Andreu, che era già stato Provinciale nel 1761-1766, si era rifiutato di assumere l'incarico<sup>29</sup>.

Diretti a Sestri, sulla riviera ligure orientale, furono costretti da una mareggiata a sbarcare a Portofino il 2 settembre: la Repubblica di Genova concedeva infatti loro di passare sulle sue terre per raggiungere il Ducato di Parma, in cambio di un tributo di cinque pesos a testa. Il 6 arrivarono a Portofino anche il nuovo Viceprovinciale coi suoi collaboratori, che erano passati dalla Spezia e da Portovenere. Infine, il 12 settembre i paraguaiani e i peruviani furono messi su piccole barche, e fatti arrivare a Sestri, dove i primi trovarono alloggio presso il convento di San Francesco, mentre i secondi, dotati di minori disponibilità economiche, dovettero accontentarsi dell'ospizio dei poveri<sup>30</sup>. Qui, venduti i bagagli che non potevano essere trasportati nel viaggio fino a Parma, che doveva essere fatto a piedi, il 14 settembre i paraguaiani iniziarono a valicare gli Appennini: Robles rimase a Sestri, ma aveva nominato Escandón superiore per il viaggio<sup>31</sup>. Passando dunque per Varese Ligure e Borgo nella Val di Taro, giunsero a Parma e poi a Reggio il 21 settembre; il 22

---

<sup>29</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 188-189; cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 14.

<sup>30</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 195-199.

<sup>31</sup> Juan de Escandón (1696-1772), si era inizialmente incorporato alla Provincia di Andalusia della Compagnia di Gesù, per poi passare nel 1734 nelle missioni del Paraguay; qui, salì di grado fino ad essere, fra il 1757 e il 1764, procuratore in Europa per la sua Provincia, nel periodo in cui la Compagnia, dopo gli sconvolgimenti della guerra guaranítica, decise di mettere sotto osservazione e rimodellare la gerarchia dei gesuiti del Paraguay. A quest'epoca alcune sue lettere a proposito del governo delle Riduzioni ebbero una qualche diffusione. Al momento dell'espulsione si trovava nel noviziato di Córdoba de Tucumán, quale maestro dei novizi; incarico, questo, che continuò a svolgere anche durante l'esilio a Faenza, dove infine morì. Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 91; G. Furlong, S.J., *Juan de Escandón S.J. Y su Carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires (Theoría) 1965.

attraversarono Modena e arrivarono a Bologna, da dove partirono il 23, dopo aver fatto in mattinata una piccola gita alla certosa e al santuario della Madonna di San Luca: nel pomeriggio, poi arrivarono ad Imola. Infine, il 24 settembre arrivarono a Faenza, dove si trovavano già i confratelli della Provincia di Quito, mentre quelli di Santa Fé erano a Forlì e a Rimini, e i cileni a Imola. Per il momento, furono ospitati nel seminario vescovile, al prezzo di 18 baiocchi ciascuno, anche se molti dovettero essere alloggiati nel vicino convento di Santa Maria dei serviti<sup>32</sup>. Molti altri si stabilirono a Ravenna, come emerge dallo spoglio dei documenti d'archivio<sup>33</sup>.

Ben lungi dall'essere definita, la questione dell'alloggiamento del gran numero di gesuiti spagnoli nelle Legazioni papali era ancora molto fluida, con grandi gruppi appartenenti a Province differenti che abitavano nelle stesse città. Per trovare una soluzione, il Viceprovinciale Robles rimase a Imola, da dove cercava di trovare un accordo con gli altri superiori dell'Assistenza di Spagna e con le autorità dello Stato Pontificio. A Faenza, per esempio, città ormai destinata ad accogliere i paraguaiani, si trovavano diverse centinaia di quiteni, ospitati nel palazzo cittadino del conte Cantoni, notabile "devoto": il 29 settembre, all'arrivo del grosso dei paraguaiani, 300 quiteni lasciarono la città per trasferirsi a Ravenna. La complessa questione dell'alloggiamento fu risolta provvisoriamente grazie all'intercessione della rete sociale che si era intrecciata attorno al locale collegio della Compagnia di Gesù: due gesuiti faentini, i pp. Canestri e Correa, si adoperarono per trovare alloggi presso il convento di San Giovanni di Dio e presso la casa che i filippini avevano accanto alla

---

<sup>32</sup> Peramás, *Diario*, cit., p. 203-217. La seconda redazione del diario di Peramás, l'*Annus patiens*, coincide sostanzialmente con quanto raccontato nella versione spagnola, tranne che nella cronologia, che differisce a partire dall'arrivo dei paraguaiani a Sestri, il 12 settembre; da lì sarebbero poi partiti il 16, per raggiungere Parma e Reggio il 22, Modena il 23, Bologna il 24, Imola e Castel San Pietro il 25: ad Imola sostarono qualche giorno, per sapere se dovevano restarvi o spostarsi a Faenza. Infine, il 27 gli scolastici e i loro insegnanti passarono a Faenza, seguiti il giorno dopo dagli altri. Cfr. ARSI, Paraq. 21, pp. 197-209. La discrasia è facilmente spiegabile considerando che diverse centinaia di individui, quanti erano i paraguaiani e in generale i gesuiti spagnoli espulsi, non potevano muoversi tutti insieme in un viaggio per terra, e dovevano necessariamente dividersi in gruppi più piccoli; è dunque molto probabile che la redazione spagnola del diario di Peramás, la prima a essere stata scritta, si riferisca all'arrivo a Faenza del gruppo di cui lo stesso Peramás faceva parte, mentre la versione latina, destinata ad essere letta dai notabili di Faenza che avevano mostrato benevolenza verso gli esuli – come gli elogi e le poesie che si trovano al termine del manoscritto sembrano indicare – potrebbe ricordare il giorno in cui il grosso della Provincia, dopo essersi raccolto ad Imola, era arrivato in città. Hernández, poi, suggestionato dalle date, preferisce addirittura segnare il 29 settembre quale data dell'arrivo a Faenza, cioè nell'anniversario della partenza per nave dall'America. Cfr. Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 114.

<sup>33</sup> Stormi, *Catálogo*, cit., *passim*.

chiesa del Suffragio, oltre che presso privati cittadini che affittarono stanze delle loro abitazioni<sup>34</sup>. Infine, il conte Cantoni offrì una sua villa suburbana per ospitare i paraguaiani provenienti dal *Colegio Máximo* di Córdoba, fra cui lo stesso Peramás, che con circa ottanta suoi confratelli vi si trasferì nei primi giorni di ottobre, in modo che il collegio, responsabile della formazione dei giovani studenti avviati al sacerdozio e alla professione solenne, si potesse ricostituire. L'operazione fu abbastanza rapida, tanto che il 14 ottobre si poterono iniziare gli annuali esercizi spirituali di sant'Ignazio, che aspettavano di essere fatti dal momento dell'espulsione dal Paraguay. Il 17 giunse al ricostituito collegio il p. Domingo Muriel, con due notizie: la prima, che Robles era stato alla fine nominato Provinciale a tutti gli effetti, mentre il p. Manuel Vergara, che occupava quella carica dal 1766 ed era dovuto rimanere in America, come vedremo, era esautorato; la seconda notizia, che il nuovo Provinciale aveva nominato lo stesso Muriel quale nuovo rettore del *Colegio Máximo*<sup>35</sup>.

Il 29 ottobre, finalmente, gli agenti del governo spagnolo pagarono la pensione che spettava a ciascuno dei sacerdoti e dei coadiutori laici<sup>36</sup>; per quanto non vi fossero ordini da parte del Provinciale, che arriveranno soltanto nel dicembre successivo, il nuovo rettore decise che, per quanto riguardava il suo collegio, le pensioni dovevano essere cumulate in una sorta di cassa comune, per far fronte ai bisogni di tutti<sup>37</sup>. Ci furono ancora due defezioni, il coadiutore Domingo Fernández e lo studente Domingo Rosel, che se ne andarono per cercare, attraverso la riduzione allo stato secolare, di tornare in Spagna<sup>38</sup>. Nonostante l'iniziale sbandamento a causa del problema degli alloggi, tuttavia i superiori della Provincia riuscirono a salvaguardare i giovani, che stavano loro molto a cuore, tanto che ai primi di novembre nel

---

<sup>34</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 209.

<sup>35</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 210.

<sup>36</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 211.

<sup>37</sup> Cfr. [F.J. Miranda], *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel, religioso un tiempo de la abolida Compañía de Jesús y último Provincial de su Provincia del Paraguay, escrita por un discípulo suyo, sacerdote de la misma Compañía*, Córdoba (Tipografía Cubas) 1916, p. 320. Di questo provvedimento preso da Muriel tratteremo anche più avanti, nella seconda parte di questo studio, che gli è specificamente dedicata.

<sup>38</sup> Di Rosel Peramás annota che il probabile motivo del suo passo furono i lunghi e frequenti colloqui avuti con le sorelle durante la permanenza al Puerto de Santa María, anche se egli, da parte sua, adduceva la necessità di avere cura della madre vedova. ARSI, Paraq. 21, *ibidem*.

ricostituito collegio si poterono tenere le annuali gare letterarie, parte integrante della tipica educazione gesuitica.

Proprio il mese di novembre segnò una svolta nella riorganizzazione della Provincia: il 15 giunse da Roma il p. Andreas, mandato direttamente dal Generale Ricci a prendere in mano le questioni ancora aperte sulla sistemazione degli esuli, mentre il Provinciale Robles fece trasferire da Ferrara ad Imola alcuni paraguaiani, in modo da concentrare la Provincia in un luogo geograficamente circoscritto e averne un controllo migliore; diede poi ordine che si ricostituissero delle case comuni e che in ciascuna di esse abitassero circa una dozzina di religiosi, in modo da ristabilire la disciplina religiosa che lo sbandamento e la libertà derivata dalla necessità di abitare da soli avevano intaccato; per finire, Robles si trasferì a Faenza, dove risiedeva ormai la parte più importante, per numero e per qualità, della sua Provincia<sup>39</sup>.

Riscontriamo qui, per inciso, un esempio delle difficoltà che incontrarono tutte le Province espulse nella loro riorganizzazione, derivate da un problema teorico di fondo: basate su un principio di territorialità, che non poteva che godere di un riconoscimento obiettivo, le Province si trovarono a fare i conti – che le autorità governative spagnole avevano ben calcolato, al momento di stabilire le modalità dell'espulsione e dell'esilio – con la necessità di doversi riorganizzare su un principio diverso, che potremmo chiamare di "personalità", in cui cioè la giurisdizione era personale, non più territoriale; di conseguenza e specularmente, l'obiettività delle legittime competenze fu erosa a favore della necessità di fare affidamento sul riconoscimento soggettivo da parte dei singoli della gerarchia interna delle varie Province e della stessa Compagnia, prima indiscutibile<sup>40</sup>. Metaforicamente, si può dire che la Provincia del Paraguay, come le altre dell'Assistenza di Spagna, e prima ancora dell'Assistenza del Portogallo, si trovò nella costrizione di dover agire come corpo sociale, quale era e si concepiva, pur senza poter disporre dello spazio definito di cui ogni corpo, per definizione, necessita, continuando però, per il momento, a

<sup>39</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 211-212.

<sup>40</sup> Di questa contraddizione nei termini si accorsero anche le autorità spagnole, che di lì a poco, come vedremo più avanti, ordinarono alle Province espulse di mutare nome proprio per cancellarne la corrispondenza con una realtà territorialmente definita; la Provincia del Paraguay si intitolò allora a san Giuseppe.

identificarsi con un principio di territorialità, che ne descriveva, se non la collocazione, almeno la provenienza. In questo rapporto ambiguo e conflittuale con lo spazio, che soltanto in parte coincideva con le difficoltà di tutti gli esuli, si inserì l'azione dei superiori provinciali, sia di Robles, cioè, che di Muriel, i quali cercarono di ripristinare una territorialità perduta con la restituzione di case e collegi, ma anche di rafforzare la disciplina interna attraverso provvedimenti come quello di cumulare le pensioni in un fondo comune, istituendo cioè misure nuove che fossero in grado di supplire alla perdita di riconoscimento subita con l'espulsione e le prime fasi dell'esilio. Questo tipo di misure, che cercavano in ciò che possiamo vedere come una "obiettività del denaro" quel che era scomparso dell'obiettività territoriale, costituiva infatti una svolta rispetto all'atteggiamento seguito sino ad allora riguardo alla gestione del denaro e all'autonomia dei singoli: mentre soltanto tre mesi prima, in Corsica, il patrimonio comune era stato parcellizzato e distribuito fra gli individui per essere salvato, a questo punto si cercò di attuare un provvedimento che andava nel senso opposto: in questo periodo, fra l'agosto e il novembre del 1768, possiamo collocare la crisi della coesione interna della Provincia del Paraguay, corrispondente alla fine del principio formativo della territorialità<sup>41</sup>.

Nel dicembre successivo, vista la ristrettezza della villa Cantoni, Robles si adoperò per trovare una nuova sistemazione per il ricostituito collegio, che annoverava circa sessanta studenti e sette docenti; dopo qualche giorno di ricerche, sempre facendo affidamento alla rete di "devoti" locale, trovò la disponibilità del canonico faentino Fanelli a mettere a disposizione una parte di una sua grande casa in città; qui, in attesa del trasloco dei collegiali, Robles stabilì la sede della sua curia provinciale ed emanò nuove regole per la nuova sistemazione del *Colegio Máximo*, che andavano nella direzione di quanto appena detto: innanzitutto, si ribadiva l'autorità di Muriel, costituendolo indiscusso superiore di tutti i gesuiti del collegio e approvando esplicitamente i suoi provvedimenti riguardo alle pensioni, contro cui,

---

<sup>41</sup> In generale, sull'argomento della gestione delle pensioni e della coesione interna delle Province spagnole espulse, cfr. N. Guasti, *L' esilio italiano dei gesuiti spagnoli : identità, controllo sociale e pratiche culturali. 1767-1798*, Roma (Edizioni di storia e letteratura) 2006, pp. 67 e sgg.



evidentemente, c'erano state delle proteste; inoltre, fu ordinato di ristabilire degli orari per le varie attività didattiche e spirituali, di evitare che chiunque uscisse dalla casa Fanelli senza essere accompagnato e senza indossare l'abito religioso, nonché di entrare nelle case di privati cittadini, dato che nessuno di loro aveva da svolgere alcun ministero in città; infine, si stabiliva una rigida segregazione rispetto alle famiglie che abitavano in una parte della casa Fanelli<sup>42</sup>. In queste prescrizioni, se da un lato non possiamo che vedere ribadite le regole che tradizionalmente dirigevano la vita dei religiosi almeno fino al XIX secolo, o anche fino al Concilio Vaticano II, le quali prevedevano una sostanziale e rigida separazione fra i religiosi, anche di "vita attiva", e il "mondo", tuttavia intravediamo anche la traccia dei problemi che i superiori avevano riscontrato: pur permanendo la fedeltà formale alla Provincia e alla Compagnia, alcuni, specialmente fra i giovani, avevano preso a girare in città in abito corto o addirittura vestiti da laici, a frequentare le case di alcuni cittadini e forse a manifestare qualche forma di interesse verso le donne che vi si trovavano, a tutto detrimento del regolare svolgimento degli studi, che il Provinciale e il rettore volevano invece ristabilire strenuamente.

Il primo gennaio 1769 fu un brutto giorno per i gesuiti spagnoli che avevano preso a risiedere a Faenza. Per tutta la notte, infatti, si verificarono scosse di terremoto, di cui si era avuta una prima avvisaglia già il 20 ottobre, poco meno di un mese dopo il loro arrivo in città. Presi dall'ovvia paura dei crolli, molti uscirono dalle case, passando la notte all'addiaccio. Per di più, una folla di donne faentine, suggestionate dalla coincidenza fra l'arrivo degli spagnoli e l'inizio delle scosse sussultorie, si fecero l'idea che fra i due fatti vi dovesse essere una relazione causale e, dopo il panico della nottata, cercarono di dare fuoco alla villa del conte Cantoni, dove risiedevano i gesuiti che, a loro giudizio, erano responsabili del flagello<sup>43</sup>. Forse,

---

<sup>42</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 212-213.

<sup>43</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 213. In quegli anni Faenza fu al centro di uno sciame sismico, che ebbe ripercussioni significative sulla devozione nonché, lo abbiamo visto, sulle superstizioni popolari. Nel 1781 un altro terremoto, di ben maggiore impatto, non fece riportare nessuna vittima, e il "miracolo" fu unanimemente attribuito all'intercessione della Beata Vergine delle Grazie, un'immagine miracolosa della Madonna cui, in passato, si era attribuita la protezione contro le pestilenze; collocata nella chiesa di San Domenico, nel 1765 fu trasferita nella cattedrale cittadina e collocata in una cappella del transetto. A seguito del "miracolo" del 1781, fu istituita una festa patronale cittadina il 4 aprile di ogni anno, anniversario del terremoto, e la cappella dell'immagine fu eretta a

in questo episodio possiamo vedere la traccia dell'ostilità di almeno una parte della popolazione di Faenza, al di fuori degli ambienti "devoti", nei confronti dell'arrivo di un grande numero di religiosi, in un contesto sociale già saturo di clero<sup>44</sup>.

Probabilmente, anche questa disavventura, che faceva seguito a più di un anno di continui rovesci, convinse i superiori a celebrare, il 6 gennaio, dopo la messa dell'Epifania, la consacrazione votiva della Provincia al Sacro Cuore, per mezzo della consacrazione privata di ciascuno dei suoi membri; fu anche stabilito che in seguito ognuno di loro osservasse ogni mese un giorno di digiuno, dedicato alla meditazione delle "ricchezze infinite del Cuore di Gesù", allo scopo di ottenere, per questo mezzo, maggior favore dalla Provvidenza divina, dopo tante traversie: «Faveat votis nostris Sanctissimum Cor», chiosa Peramás a proposito di questa giornata<sup>45</sup>. Il mese di gennaio del 1769 si chiuse con il trasloco del collegio dalla villa del conte Cantoni alla casa cittadina del canonico Fanelli; il vescovo di Faenza, mons. de' Buoi, permise anzi al nuovo collegio di accedere all'indulto concesso da Clemente XIII nel novembre precedente a tutti gli espulsi, in modo che nella piccola cappella del nuovo collegio fossero costruiti più altari, in modo da permettere ai sacerdoti che vi risiedevano di celebrarvi quotidianamente la messa<sup>46</sup>.

Con questo avvenimento si conclude il diario di Peramás che ci ha fatto da guida in queste fasi iniziali della presenza dei gesuiti paraguaiani a Faenza. Prima però di proseguire nella ricostruzione della loro storia, bisogna tornare indietro, in America, per seguire le fasi dell'espulsione dei gesuiti che operavano nelle missioni della Provincia del Paraguay, che a quest'epoca non erano ancora arrivati a Faenza. Innanzitutto, si procedette all'espulsione dei missionari operanti nelle quindici missioni del Chaco australe, comprese nella zona delle attuali repubbliche di Argentina e del Paraguay e dipendenti all'epoca dal governo militare di Santa Fe. La notizia dell'espulsione giunse inopinatamente prima dell'arrivo nelle missioni delle truppe incaricate di attuarla, per cui cominciò a serpeggiare fra gli indigeni una certa

---

santuario diocesano.

<sup>44</sup> Cfr. Guasti, *L' esilio italiano*, cit., pp. 175 e sgg.

<sup>45</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 213.

<sup>46</sup> ARSI, Paraq. 21, *ibidem*.

inquietudine; per esempio, nella missione di San Javier, dove le truppe arrivarono il 7 agosto, fu necessario che il missionario, il tedesco Florian Paucke, rimanesse lì ancora qualche giorno, per convincere gli indios mocobì a non sollevarsi o, come avevano minacciato, a non tornarsene nelle terre selvagge, ma ad aspettare con fiducia l'arrivo del nuovo missionario, non gesuita. Lo stesso accadde nella missione di Belén degli indios mbayà, una porzione del popolo guaycurù, al momento dell'arresto del p. Sánchez Labrador, appena rientrato da una esplorazione dei territori selvaggi fra le missioni del Chaco e quelle dei Chiquitos, a nord verso il Perù<sup>47</sup>. Si incontrò invece un problema più grave il 10 agosto presso San Ignacio degli indios toba, sempre nel Chaco meridionale, dove gli indigeni, arrestato e deportato il missionario, p. Francisco Oroño, se ne andarono, forse dietro suggerimento dello stesso Oroño<sup>48</sup>. Alla fine, furono presi tutti i gesuiti delle missioni del Chaco australe e, fra il 6 settembre e il 4 ottobre, trasferiti su carri a Buenos Aires, dove furono reclusi, come era già accaduto ai loro confratelli, fino al 6 maggio 1768, quando furono imbarcati sulla fregata *Esmeralda* alla volta dell'Europa. Giunsero al Puerto de Santa María il 22 agosto, e furono di nuovo reclusi nell'*Hospicio de las misiones* e, successivamente, in alcuni conventi dove, nel marzo del 1769 ricevettero finalmente la notizia della loro destinazione: gli spagnoli furono inviati a raggiungere gli altri paraguaiani in Italia, mentre i diciotto tedeschi furono lasciati liberi di tornare nelle loro terre d'origine; costoro, a spese dell'erario spagnolo, affittarono un naviglio che li portò in Olanda, da cui poi si sparpagliarono nei paesi tedeschi<sup>49</sup>.

Le missioni del Chaco settentrionale presso gli indios chiquito – dieci nel 1767 – e il collegio di Tarija non rientravano, come si è detto, nel territorio di pertinenza del governatorato del Río de la Plata, ma in quello della Real Audiencia di Charcas, suddivisione amministrativa del vicereame del Perù. A Charcas il decreto di *extrañamiento*, trasmesso da Bucareli, giunse il 19 luglio 1767 e Victorino Martínez de Tineo, presidente *ad interim* della Real Audiencia, stabilì di procedere nella

---

<sup>47</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 133-151.

<sup>48</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 152.

<sup>49</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 159-162.

seconda metà di agosto. Il 21 di questo mese, infatti, partì con una compagnia di ottanta soldati di cavalleria e, non incontrando le difficoltà che vi erano state nel Chaco meridionale, entro il 6 settembre riuscì a venirne a capo. Fra il 2 novembre 1767 e il 2 aprile 1768 partirono tre spedizioni di soldati che accompagnarono gli espulsi a imbarcarsi per l'Europa. Diversamente che per quelli di cui abbiamo detto finora, l'itinerario seguito per i gesuiti di questa zona non passò per Buenos Aires ma, attraversate le Ande passando per Santa Cruz de la Sierra, Cochabamba, Oruro, giunsero sulle coste dell'oceano Pacifico dove, ad Arica, salirono su un'imbarcazione che già trasportava alcuni gesuiti della Provincia del Cile; da lì, risalirono la costa fino a Lima, dove furono reclusi nell'ex collegio gesuita di San Pablo. Ripresa la navigazione, arrivarono allo stretto di Panama, che attraversarono a piedi, per rimbarcarsi a Portobelo, su una nave che li trasportò sino a Cartagena de Indias, nell'attuale Colombia, dove furono trattenuti nei primi mesi del 1769. Fatta una nuova tappa all'Avana, attraversarono finalmente l'Atlantico, per essere di nuovo messi in reclusione un anno nel Puerto de Santa María. Infine, da lì raggiunsero i loro confratelli in Italia nel 1770, dopo tre anni di viaggio<sup>50</sup>.

Per l'*extrañamiento* dei missionari che operavano nelle famose Riduzioni guaraní, Bucareli adottò cautele tutt'affatto particolari, differendola effettivamente di un anno. Questa prudenza eccezionale si fondava su due ragioni, ciascuna delle quali a suo modo ragionevolmente fondata. Una era la difficoltà a trovare immediatamente un numero di chierici, secolari o regolari, che si facessero carico della cura pastorale delle missioni, in un contesto ecclesiale, quale quello rioplatense ed americano in generale, caratterizzato da una cronica penuria di clero – in confronto con l'abbondanza, anche eccessiva, che contemporaneamente si osservava in Europa<sup>51</sup>. Ma la principale, consisteva nel timore insinuato dal ricordo di quanto era accaduto pochi anni prima con la rivolta dei guaraní, che aveva portato gli eserciti coloniali di Spagna e Portogallo a confrontarsi per due anni con le milizie delle Riduzioni,

<sup>50</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 162-184.

<sup>51</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 200-203; cfr. G. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari (Laterza) 1992, pp. 74-113.

durante la cosiddetta "guerra guaranítica". Nonostante infatti la critica storica sia a tutt'oggi in dubbio su quale sia stato il ruolo realmente svolto dai missionari gesuiti nell'orientare gli indios delle sette riduzioni transuruguaiane durante la ribellione, e nonostante che già all'epoca risultasse acclarato dalle inchieste giudiziarie che i vertici della Compagnia avevano cercato di facilitare l'attuazione del Trattato di Madrid, tuttavia rimanevano, e rimangono ancora, numerose questioni aperte in proposito, che all'epoca diedero slancio alla letteratura antigesuitica, ispirata direttamente da Pombal, sul "regno gesuitico" del Paraguay. In ogni caso, non sembra logico supporre che Bucareli temesse soltanto che i missionari sobillassero gli indiani, ma anche che i guaraní stessi si opponessero spontaneamente all'allontanamento dei loro pastori, come del resto era accaduto nelle missioni del Chaco meridionale<sup>52</sup>.

A questo scopo, Bucareli replicò i provvedimenti presi dal governo spagnolo all'indomani del Trattato di Madrid, coinvolgendo nell'affare i vertici della Compagnia in Paraguay: poiché il Provinciale del Paraguay si trovava nelle Riduzioni guaraní in visita, gli scrisse una lettera, imponendogli di rimanervi fino a nuovo ordine e chiedendogli di comandare al Superiore delle missioni, p. Lorenzo Balda, e a tutti i missionari di preparare gli indios alla partenza dei gesuiti e alla loro sostituzione con altri chierici. Il Provinciale, p. Manuel Vergara, si trovava in quel momento nella riduzione di Yapeyù, la più popolosa, e lì rimase, secondo gli ordini, fino al momento dell'arresto. Inoltre, Bucareli chiese al p. Vergara che ordinasse di inviare a Buenos Aires il *corregidor* indigeno di ogni riduzione (cioè, la più alta autorità municipale), insieme al cacicco (cioè, capo tribù) più importante. Costoro giunsero a Buenos Aires ai primi di agosto 1767 e li ricevettero da Bucareli

---

<sup>52</sup> Negli ambienti politici e diplomatici dell'epoca si era inoltre diffusa la voce che gli inglesi cercassero di aiutare i gesuiti delle Riduzioni a rimanere nel Paraguay allo scopo di alimentare quello "Stato nello Stato" che costituiva un elemento di debolezza nel dominio spagnolo sulla regione: cfr. Ferrer Benimeli, *La expulsión*, cit., pp. 292-296. Questa voce, destituita di ogni fondamento, non è altro che la spia del clima di sospetto in cui si svolse l'*extrañamiento* dei missionari delle Riduzioni, ed è motivo di ironia storica, quando si pensa alle congetture del p. Hernández che, seguendo l'interpretazione complottistica della storia radicata negli ambienti dell'intransigentismo cattolico otto-novecentesco, affermava che l'espulsione dei gesuiti dal Paraguay fu decisa sotto l'influenza di Richard Wall, diplomatico britannico, protestante e massone, che intendeva così spianare la strada alla penetrazione commerciale inglese nel Sud America e, al contempo, colpire il cattolicesimo romano. Cfr. Hernández, *El extrañamiento*, cit., pp. 19-34.

un'accoglienza ottima: il governatore li vezzeggiò in ogni modo, regalò loro decorazioni e vestiti alla moda spagnola e, soprattutto, li convinse che, dopo la partenza dei gesuiti, avrebbero potuto godere sempre di quel tipo di prosperità, grazie al frutto del lavoro delle Riduzioni, che i missionari avevano sino ad allora tenuto per sé<sup>53</sup>. I notabili guarani, colpiti da tutto ciò, scrissero quindi lettere ai loro villaggi, raccontando tutto e divulgando così la convinzione che, con la partenza dei gesuiti, si sarebbe diffusa maggiore ricchezza fra tutti.

Infine, prese tutte le sue cautele e messo insieme un corpo armato corrispondente al pericolo percepito, Bucareli decise di guidare di persona la spedizione per procedere all'arresto dei missionari delle Riduzioni guarani: la colonna di trecento soldati mosse da Buenos Aires il 24 maggio 1768 ed arrivò ad entrare nel territorio pertinente alle Riduzioni il 16 giugno: a quel punto, il corpo di spedizione si divise in tre gruppi, di cui due al comando di due capitani dell'esercito, incaricati di eseguire l'ordine di arresto nel vasto territorio delle missioni guarani. Al comando del terzo troncone, Bucareli mosse quindi alla missione di Yapeyù, giungendo alle sue porte il 15 luglio; due giorni dopo procedette all'arresto dei gesuiti lì presenti, compreso il Provinciale Vergara<sup>54</sup>. Fra il 7 e il 22 di agosto furono arrestati anche gli altri gesuiti presenti nelle Riduzioni, 78 in tutto, e immediatamente trasportati a Buenos Aires navigando sul Paranà, l'Uruguay e il Río de la Plata. Nella capitale del governatorato rimasero reclusi fino al primo novembre, quando furono imbarcati su una nave che lasciò l'America il giorno 8 dicembre, per arrivare a Cadice il 7 aprile 1769; da lì, furono trasferiti, come di consueto, al Puerto de Santa María, dove rimasero circa un anno in attesa di essere di nuovo imbarcati: durante questa detenzione, il 15 maggio 1770, morì anche il p. Vergara che, come abbiamo visto, aveva effettivamente cessato di essere Provinciale del Paraguay da più di un anno. Infine, anche i missionari delle famose Riduzioni guarani, gli ultimi ad essere rimasti in Paraguay, furono mandati a raggiungere gli altri loro confratelli in Italia<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 185-192.

<sup>54</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 210; Storni, *Catálogo*, cit., p. 302.

<sup>55</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 218-220; AHL Luengo, *Diario*, t. III, pp. 263-266.

## I.2. I NOVIZI.

Un'ultima categoria di persone ad essere espulsa nel 1767 furono i novizi; categoria a parte, perché per loro il decreto di *extrañamiento* non prevedeva necessariamente un destino uguale a quello dei gesuiti; non avendo, infatti, ancor pronunciato alcun tipo di voti religiosi, i novizi non erano considerati gesuiti a tutti gli effetti e si dava loro la possibilità lasciare l'abito ignaziano e tornarsene alle proprie case o, nel caso, incorporarsi in un altro ordine religioso<sup>56</sup>. Una parte dei novizi del Paraguay, circa quaranta, non misero effettivamente mai piede in America: furono quelli che i procuratori Robles e Muriel avevano messo insieme in Spagna nel 1767; di questi, circa la metà giunse sulla nave *San Fernando* a Montevideo all'indomani della pubblicazione del decreto di *extrañamiento*, come abbiamo già detto; dell'altra metà, una piccola parte si trovava già al Puerto de Santa María, in attesa di imbarcarsi per l'America, ma la maggioranza di essi era ancora sparpagliata in varie case e collegi spagnoli, in procinto di andare a formare la seconda spedizione per il Paraguay<sup>57</sup>. Dei novizi che già erano in Paraguay, nelle istituzioni educative della Provincia a Córdoba, invece, esiste il racconto delle loro vicissitudini, conservato in un manoscritto da un autore anonimo<sup>58</sup>. Come per tutti i gesuiti

---

<sup>56</sup> Soltanto dopo il 1773, quando la Compagnia fu estinta, il governo decise di concedere loro una piccola rendita. Cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., p. 13; I. Fernández Arillaga, *Los novicios de la Compañía de Jesús: la disyuntiva ante el autoexilio y su estancia en Italia*, in E. Giménez López (a cura di), *y en el tercero perecerán: gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje al p. Miquel Batllori i Munne*, Alicante (Universidad de Alicante) 2002, pp. 251-277.

<sup>57</sup> Per esempio, Martín Ugarte, Inocencio González e José Antonio Serrano si trovavano nel noviziato di Medina del Campo, presso Valladolid, mentre Cayetano Escudero, Manuel Gea, Tomás Guinea, Francisco Ortega e Felipe Santiago Parra erano a Siviglia, forse sulla strada per raggiungere il Puerto de Santa María. Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., *passim*. Le traversie dei novizi del Paraguay e del Cile imbarcati sulla *San Fernando* sono raccontate nella relazione che Juan Arqueiro, uno dei novizi cileni, scrisse in Italia per il p. Luengo: cfr. AHL Luengo, Papeles, T. III, pp. 1-21.

<sup>58</sup> Archivo Histórico de Loyola (d'ora in poi AHL), Misiones 19/3. Il manoscritto è anonimo, anche se Furlong lo attribuisce con qualche dubbio al p. Francisco Miranda, espulso paraguaiano che incontreremo spesso nel corso di questo studio; però, a un esame del manoscritto, la grafia, per quanto simile, non sembra essere la stessa di altri scritti attribuiti a Miranda. Cfr. G. Furlong, S.J., *Francisco J. Miranda y su Sinopsis (1772)*, Buenos Aires (Theoría) 1963, p. 42. Perciò è, in conclusione, prudente ritenere che, anche tenendo conto dell'autorità di Furlong come bibliografo, questa relazione può essere attribuita a Miranda, pur se non ne abbiamo la certezza; per maggiore sicurezza, qui lo considereremo senz'altro anonimo. A questo stesso manoscritto ha attinto anche Hernández, *El*

residenti a Córdoba, il decreto di *extrañamiento* fu loro intimato il 12 luglio 1767: gli undici novizi presenti furono quindi reclusi nel refettorio del *Colegio Máximo* con tutti gli altri, finché, il 14, non furono trasferiti nel convento cittadino di San Francisco allo scopo di separarli dalla loro comunità religiosa e tentare così di far loro abbandonare la Compagnia di Gesù<sup>59</sup>. Qui, furono chiusi nell'infermeria del convento per otto giorni, durante i quali i frati francescani cercarono con vari argomenti di persuaderli ad abbandonare i gesuiti al loro fosco destino. Fra i novizi intanto cominciava a formarsi la convinzione di dover seguire i gesuiti nell'esilio, grazie in particolare all'ardimento con cui uno di essi, Clemente Baigorri, rispose alle argomentazioni di un frate, sostenuto in questo anche da suo padre, un notevole cittadino di ambiente "devoto"<sup>60</sup>. Grazie alla determinazione dimostrata, poterono quindi godere di relativa tranquillità, tanto che decisero di sollecitare le autorità civili a venirli a prendere per ricongiungerli con gli altri gesuiti che, dopo aver affermato davanti a testimoni di volersi mantenere nella Compagnia, raggiunsero il 22 luglio, per essere insieme a loro caricati su carri e trasportati a Buenos Aires, come abbiamo visto<sup>61</sup>.

Come gli altri, arrivati ad Ensenada, furono imbarcati sulla fregata *Venus*, salvo che, dopo dieci giorni, furono fatti scendere per ordine di Bucareli, il quale decise di sottoporli a un ulteriore esame, recludendoli nella casa che i gesuiti usavano a Buenos Aires per gli esercizi spirituali delle donne; qui, furono raggiunti da otto dei novizi che erano giunti a Montevideo sulla *San Fernando*. Il p. Escandón, rettore del *Colegio Máximo* di Córdoba, per mezzo di un biglietto fatto passare

---

*extrañamiento*, cit., pp. 115-132. La "resistenza" dei novizi di Córdoba ebbe risonanza fra i gesuiti spagnoli più "duri", come testimonia il fatto che il p. Luengo, della Provincia di Castiglia, ne trascrisse la corrispondenza fra le sue carte. Cfr. AHL Luengo, Papeles, T. I, pp. 135-137; 149-153; 224-281.

<sup>59</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 6-7.

<sup>60</sup> Da questo momento iniziò a formarsi la fama di santità di Clemente Baigorri, il cui nome si incontra ancora nei menologi della Compagnia del XIX secolo, nel contesto della promozione dei "santi giovani" che caratterizzò il cattolicesimo ottocentesco. Cfr. G.A. Patrignani-G. Boero, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù che fiorirono in virtù e santità*, Roma (Civiltà Cattolica) 1859, vol. I (*Mese di gennaio*); R. Rusconi, *Una Chiesa a confronto con la società*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma (Viella) 2005, pp. 340-341. Baigorri, nato nel 1746, era entrato nella Compagnia di Gesù a venti anni, pochi mesi prima dell'*extrañamiento*; rimase fedele all'abito ignaziano e morì a Faenza nel 1770. La sua figura da subito fu ricordata fra i paraguaiani, che ne tracciarono diverse agiografie; cfr. Peramás, *De vita et moribus tredecim*, cit., pp. 329-363; AHL, *Ilustres* 20/7. Anche Luengo lo ricorda in una pagina del suo diario: AHL Luengo, *Diario*, T. V, p. 36.

<sup>61</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 11.



clandestinamente, decise che uno fra loro, che era già stato ordinato sacerdote, avrebbe fatto da superiore per il piccolo gruppo, cercando, attraverso la gerarchia, di mantenervi la disciplina e l'attaccamento all'abito<sup>62</sup>. In questa casa furono oggetto di visite da parte di religiosi francescani e domenicani, che cercarono al solito di persuaderli a lasciare l'ordine ignaziano, facendo leva sulle avversità che avrebbero dovuto patire; questo genere di argomentazione riuscì effettivamente a toccare due della *San Fernando*, reduci da un difficile viaggio per mare, che abbandonarono, non senza essere trattati da "codardi" dai rimasti<sup>63</sup>. Infine, il giorno 11 settembre i 17 novizi rimanenti furono imbarcati sulle navi in rada nel Río de la Plata, per essere portati con gli altri gesuiti del Paraguay in Europa; i novizi del collegio di Córdoba salirono sulla *Venus* ma, per mancanza di spazio, i sei rimasti della *San Fernando* furono imbarcati su un brigantino chiamato *Príncipe*, dove furono posti sotto la direzione del p. Cosme Agulló, un ex missionario del Chaco<sup>64</sup>.

La *Venus* giunse al Puerto de Santa María il 5 gennaio 1768, come detto. Durante il lungo viaggio per mare, intanto, tre novizi avevano pronunciato i voti semplici, divenendo gesuiti a tutti gli effetti. Quindi, il 22 gennaio gli otto novizi rimasti furono portati via dall'*Hospicio de las Misiones* dove si trovavano i paraguaiani, per essere chiusi nel locale convento di San Francisco, dove furono in breve raggiunti dai novizi delle altre Province americane. Si cercò assiduamente di farli desistere dal loro proposito; fra le altre cose, si raccontavano loro cose terribili sulle sofferenze che i gesuiti di Spagna, ormai in Corsica, stavano patendo, ma aggiungendo anche che l'espulsione dal regno di Spagna segnava, in effetti, la fine della Compagnia di Gesù<sup>65</sup>. Tuttavia, nessuno di questi argomenti riuscì nell'intento di distogliere i novizi dalle pratiche spirituali che avevano messo in campo per rafforzarsi nel loro proposito: «La devoción del Sagrado Corazón de Jesús se encendió fuertemente en los Novicios. Las visitas al Santísimo Sacramento eran continuas. No sabían salir de aquel Coro. Las disciplinas iban corrientes, tanto que el

<sup>62</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 15.

<sup>63</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 17.

<sup>64</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., p. 123.

<sup>65</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 19-20.

P. Guardián nos ofreció la compañía de sus Frailes. Y aunque una noche les envió a decir el mismo P. Guardián que dispensaba la disciplina, ellos, haciéndose cargo que con aquello no les mandaba que no la tomasen, agradecieron la dispensa, pero no se valieron de ella»<sup>66</sup>. Non ottenendo niente, i paraguaiani e gli altri novizi furono trasferiti, il 2 maggio, a Jerez de la Frontera, la cui municipalità li dislocò nel convento di Santo Domingo. Qui rimasero fino al 24 maggio, quando l'alcalde della città procedette all'ennesima lettura del decreto di *extrañamiento*, chiedendo ancora se ci fosse qualcuno che volesse utilizzare la possibilità di lasciare l'ordine ignaziano e andarsene: gli otto paraguaiani rifiutarono, mentre due della Provincia di Santa Fe accettarono l'offerta; poco dopo, a questi si aggiunsero un paraguaiano e uno della Provincia di Lima<sup>67</sup>.

Alla fine, a quelli che avevano perseverato nel loro proposito di restare nella Compagnia di Gesù fu lasciata la libertà di raggiungere i gesuiti nel loro esilio, purché a loro spese e senza indossare l'abito religioso; il 10 dicembre, dunque, lasciarono a piedi Jerez e si spostarono al Puerto de Santa María, dove ottennero l'aiuto di donna María de Borja, della famiglia del santo gesuita Francesco Borgia, che diede loro il denaro per affittare un naviglio per andare in Italia. Partirono il 27 gennaio 1769 e, dopo un viaggio un po' burrascoso, in cui toccarono le coste della Spagna, della Francia, della Sardegna, della Corsica e della Liguria, sbarcarono infine a Civitavecchia. Il primo aprile giunsero a Roma, dove furono ricevuti dal Generale Ricci, che li inviò a raggiungere le Province di appartenenza nel luogo di esilio. I sette paraguaiani arrivarono a Faenza il 26 aprile e, obbedendo agli ordini del Generale, rinnovarono i loro voti semplici il primo maggio seguente. Alcuni mesi dopo, anche l'unico fuoriuscito dei novizi di Córdoba si riaggregò ai confratelli, raggiungendoli in Italia<sup>68</sup>.

Prima di lasciare i novizi del Paraguay, però, dobbiamo tornare un momento ai sei novizi del *San Fernando* che a Buenos Aires erano stati imbarcati sul brigantino

---

<sup>66</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 27.

<sup>67</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 33-36.

<sup>68</sup> AHL, Misiones 19/3, p. 43-47.

*Príncipe* in compagnia del p. Agulló. Evidentemente perseguitati dalla cattiva sorte, furono sballottati da una tempesta per l'Atlantico, che li costrinse a sbarcare, invece che al Puerto de Santa María, nel porto di Ferrol, in Galizia, da dove furono subito trasferiti alla Coruña. Due di loro, come già i loro colleghi cordobesi, avevano pronunciato i voti semplici in mare, e furono perciò mandati al Puerto de Santa María. Gli altri quattro, reclusi per un mese, furono sottoposti ai colloqui con religiosi che abbiamo visti adoperarsi per i cordobesi; tuttavia, forse per le traversie che avevano subito questi giovani, questa volta le pressioni raggiunsero il loro scopo: di quattro, uno decise di tornare alla casa paterna, uno si fece certosino, un terzo francescano. Soltanto uno, José González Durán, rimase ostinato nella sua idea di seguire i gesuiti e gli fu infine concesso, alle stesse condizioni poste a quelli di Jerez, nel febbraio del 1768. Vagò per la Spagna per mesi, racimolando con l'elemosina il denaro necessario a pagarsi il viaggio per l'Italia; ad agosto si imbarcò a Barcellona e alla fine si trovò ad aspettare l'arrivo dei gesuiti del Paraguay a Bologna, il 24 settembre 1768<sup>69</sup>

Ai quattordici novizi sin qui seguiti, dei quali cinque ormai gesuiti a tutti gli effetti per aver pronunciato i voti religiosi, si devono poi aggiungere i circa venti che costituivano la seconda metà della spedizione che, alla data dell'*extrañamiento*, era in procinto di formarsi per portarli in Paraguay; abbiamo già accennato al fatto che pochi di essi si trovavano al Puerto de Santa María, mentre i più erano in altre località spagnole. Nessun racconto ci ha lasciato un'idea di quel che fu il loro percorso. Da un'analisi dei dati riportati dal *Catálogo* di Hugo Storni, già più volte citato, vediamo innanzitutto che soltanto tre di loro lasciarono la Compagnia, a quanto emerge dai documenti: si tratta di Manuel Valdivieso, Francisco Ortega e Ignacio Javier Balzola; questi seguirono i gesuiti nel viaggio di esilio in Italia, se non altro per andare a Roma a chiedere al Generale di accettare le loro dimissioni; dopodiché, di loro non si hanno altre notizie<sup>70</sup>. Di altri tredici sappiamo che morirono in diverse città italiane,

---

<sup>69</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 206. Invece, Hernández, forse per un refuso, riporta il 23 ottobre; cfr. *El extrañamiento*, cit., p. 131-132.

<sup>70</sup> Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., pp. 30, 207 e 294.

molti anni dopo, e da ciò possiamo forse arguire che rimasero fedeli all'abito ignaziano, almeno all'epoca dell'espulsione, e perciò furono costretti a restare in esilio; mentre dei cinque che, in pieno XIX secolo, morirono in Spagna, non possiamo dirlo con altrettanta probabilità, visto che non sappiamo a che epoca vi abbiano fatto ritorno; tranne che per il caso di uno, che morì nel 1832 a Loyola, indizio che ci fa facilmente propendere per il suo attaccamento alla Compagnia. Di altri tre, infine, non sappiamo nemmeno dove morirono, e perdiamo presto le loro tracce: forse si secolarizzarono? Oppure cercarono di tornare clandestinamente in patria, come vedremo che fecero alcuni loro confratelli? Certo è che l'esistenza dei novizi rimasti a perseverare nella Compagnia, al di là del fervore che caratterizzava la loro scelta, fu ancora più difficile degli altri gesuiti. Non riconosciuti come ignaziani da parte del governo spagnolo, decisero di seguire spontaneamente i loro istitutori nell'esilio e perciò non fu elargita loro la pensione che era riconosciuta agli espulsi, come parziale risarcimento del provvedimento preso nei loro confronti, ma anche come efficace mezzo per controllarne gli spostamenti e, all'occorrenza, limitarne le attività ricattandoli con la minaccia dell'interruzione dei pagamenti<sup>71</sup>. Alla fine dei conti, insomma, possiamo pensare che i novizi del Paraguay che scelsero la via dell'esilio furono almeno una trentina, anche se non sappiamo quanti, a parte i quattordici di cui abbiamo potuto seguire il percorso passo dietro passo, si siano poi effettivamente ricongiunti alla Provincia paraguaiana, di cui in effetti non avevano prima di allora fatto parte che per mero desiderio, e non abbiano invece seguito le loro Province di provenienza.

### I.3. ANDAMENTI DEMOGRAFICI.

La preoccupazione verso gli elementi più giovani della Provincia tradiva il

---

<sup>71</sup> In particolare, si minacciava della sospensione della pensione tutti coloro che avessero pubblicato scritti tesi a difendere la Compagnia di Gesù dalle accuse che le erano state mosse e che ne aveva determinato l'espulsione dei domini spagnoli, nonché tutte le opere che denigrassero in qualche modo il governo e la monarchia di Spagna. Cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., p. 13.

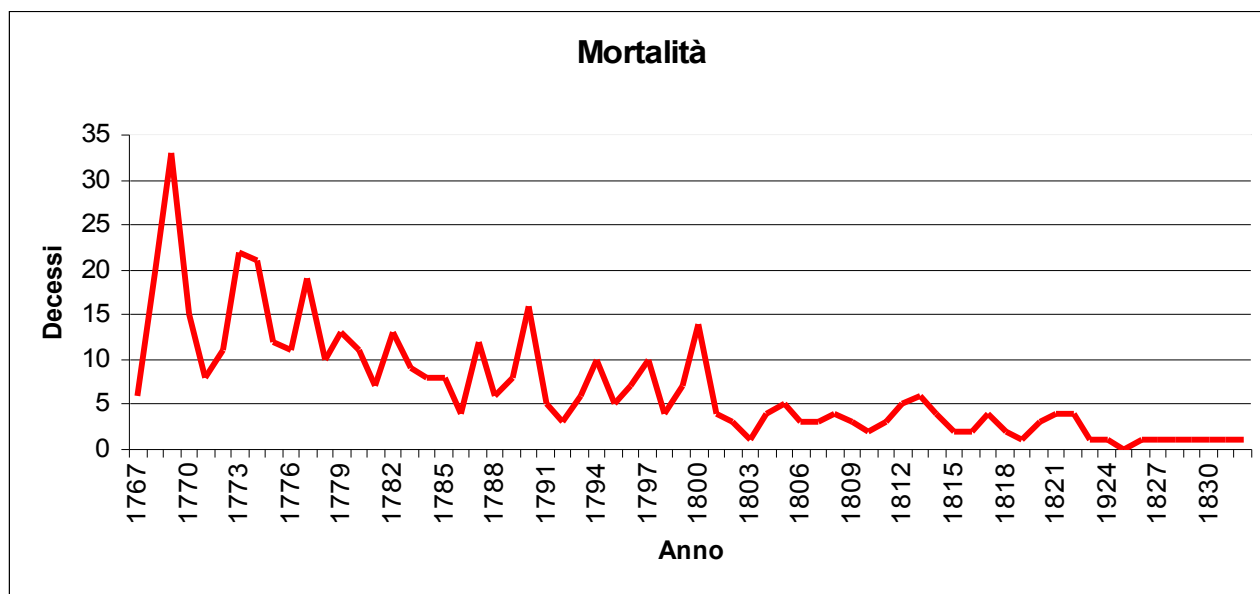
timore che non sopravvivesse alla catastrofe la loro stessa identità di gesuiti, o più esattamente di gesuiti del Paraguay: il nome delle famose Riduzioni del Paraguay costituì infatti un elemento non secondario per la definizione della loro identità sociale di fronte a una crisi cruciale, come quella dell'espulsione. Che di crisi si sia trattato, è evidente anche soltanto analizzando brevemente i dati demografici che riguardano gli espulsi: in effetti, la storia dell'esilio della provincia paraguaiana può essere agevolmente letta come la storia della sua progressiva, inesorabile morte. Innanzitutto, era loro impedito di accogliere nuovi novizi e, alla luce di questo fattore, possiamo peraltro comprendere la cura gelosa con cui si cercò di far arrivare il maggior numero di quei giovani all'emissione dei voti solenni, al fine di avere qualcuno a cui affidare le speranze di sopravvivenza dell'identità del gruppo, superata la catastrofe e mutati i tempi. Inoltre, gli enormi disagi del lunghissimo viaggio per mare, stipati nelle navi in condizioni igieniche molto precarie, decimò letteralmente il loro numero, colpendo in particolare i più anziani e malati e i più giovani, ovvero gli individui più deboli. Un'idea di quel che significò, in termini di morti, il viaggio dal Paraguay all'Italia, la si può formare considerando questo grafico, basato sui dati raccolti da Storni<sup>72</sup>.

Il grafico riportato, ricavato dall'elaborazione dei dati di Storni, ci dà l'idea dell'andamento della mortalità fra i paraguaiani, dal momento dell'espulsione sino alla morte del loro più longevo elemento, nel XIX secolo inoltrato. Come è ovvio, la linea procede per balzi e cali perché, a un picco della mortalità che falciava gli elementi più deboli del gruppo preso in esame, succedevano degli anni in cui il

---

<sup>72</sup> Mi baso sul lavoro di Storni perché è l'unico che dia affidabilità documentaria, fondato com'è sulla consultazione di elenchi e registri parrocchiali, che gli hanno permesso di stabilire per ognuno degli espulsi rintracciati le principali date biografiche; tuttavia, probabilmente il suo elenco non è esaustivo. Secondo alcune fonti, di cui è piuttosto difficile stabilire la credibilità, il numero di 455 espulsi deve essere corretto in eccesso; così per esempio testimonia un foglietto conservato nell'Archivio della Real Accademia de la Historia di Madrid, probabilmente vergato da un ex gesuita residente a Faenza, secondo cui il numero totale dei Paraguaiani al momento dell'espulsione ammontava a 490 individui, ridottosi poi a 196 nel 1784, laddove per Storni, sempre nel 1784, erano 206. Onestamente, è difficile stabilire da dove l'anonimo estensore della nota conservata a Madrid abbia attinto i suoi numeri, e perciò definirne la credibilità. Per esempio, afferma anche che il totale degli espulsi appartenenti all'Assistenza spagnola ammontava nel 1767 a 5351, soggiungendo però immediatamente che «otros dicen 4677», evidenziando come le sue fonti fossero notevolmente aleatorie; cfr. RAH, leg. 97272. Ad ogni modo, ai fini di avere un'idea di quanto abbia inciso la mortalità nei primi anni dell'esilio, possiamo tranquillamente seguire il lavoro di Storni, che si presenta peraltro assai affidabile.

numero dei decessi era proporzionalmente inferiore, proprio perché a sopravvivere erano naturalmente i più forti e meglio in salute.



Dei 455 gesuiti della Provincia paraguaiana, 59 ovvero circa il 13% morirono fra il 1767 e il 1769, nel periodo compreso fra il viaggio e il primo anno di permanenza in Italia. Un dato comprensibile alla luce dei disagi del viaggio, certo, alla cui interpretazione non può essere estranea la considerazione del particolare stato di prostrazione in cui gli esiliati si dovettero venire a trovare<sup>73</sup>. Rimanendo alle considerazioni demografiche, possiamo trovare conferma a quest'interpretazione notando come il secondo "picco" maggiore di mortalità in tutto il periodo preso in considerazione corrisponde agli anni 1773 e 1774, con ben 43 decessi; considerando che alla fine del 1772 l'intera Provincia non contava che 362 elementi, in seguito alla soppressione sparì il 12% circa degli elementi ancora in vita, senza poterne trovare ragione, se non in considerazioni di carattere fondamentalmente sociologico. A questo proposito ci viene in soccorso quanto annotò, riguardo allo spettacolo dell'afflizione degli ex gesuiti, un osservatore esterno coevo, sotto forma di una profezia messa in bocca a Benedetto XIV:

<sup>73</sup> Una conferma documentale di questo dato oggettivo si trova nel diario di Luengo, il quale nel 1770 annotava, a proposito dell'espulsione dei suoi confratelli paraguaiani, che a loro fu riservato un trattamento caratterizzato da "inumanità e barbarie": «De ella nació necesariamente que murieron a docenas de aquellos pobres Jesuitas en aquella penosissima navegacion, como ya se ha insinuado otra vez, en medio de que aquí se nos ocultan mil cosas». AHL Luengo, Diario, T. III, p. 265.

Si vous persistez dans votre obstination, le saint siège sera obligé de se prêter aux vœux de la Politique des Princes, alors vous serez dispersés, et comme des brebis égarées vous courrez les champs, ou vous vous trouverez isolés dans des villes étrangères. Dans cet état de désolation que fera la Société? Que deviendront vos frères, que deviendront ces vieillards accablés sous le poids des années; ces religieux accoutumés à une vie sédentaire, adonnés par état à la contemplation, et livrés à un enchainement de devoirs qui les tenoient en vie, maintenant sans exercices, sans obligations, périront de langueur<sup>74</sup> .

Ovviamente, non si può dire che tanti decessi possano essere etichettati semplicemente come "morti per tristezza". Tuttavia, lo stato di prostrazione psicologica a cui furono umanamente sottoposti questi individui, che in pochi anni videro in due riprese sconvolti e annullati i loro orizzonti sociali, non poté che incidere negativamente su una situazione materiale già di suo assai compromessa. Mi pare insomma verosimile ipotizzare, che a contribuire all'aumento dei decessi in questi due particolari momenti, sia stata la consapevolezza della tragedia a cui i gesuiti erano sottoposti in quanto ordine religioso: la prima volta, durante lo smarrimento seguito al trasferimento in Italia, con la confusione che ne seguì anche dal punto di vista organizzativo; la seconda, con la coscienza della dispersione della Compagnia e dell'annullamento delle strutture sociali in cui avevano trovato un precario rifugio. L'identità gesuitica ovvero la coscienza di corpo sociale costituiva per loro un completo orizzonte esistenziale, il cui venir meno ebbe come conseguenza di acuire di molto il disagio e la ristrettezza dell'esilio, che certamente furono la causa materiale dei picchi della mortalità. In effetti, dopo i primi anni in cui, nonostante gli sforzi in contrario da parte dei superiori, i gesuiti spagnoli espulsi videro svanire la loro organizzazione comunitaria sotto la spinta delle istanze individualistiche di cui abbiamo già parlato, e che le autorità spagnole cercavano abilmente di sollecitare insistendo sul pagamento *pro capite* delle pensioni

---

<sup>74</sup> [A. Goudar], *La mort de Ricci, dernier Général des Jésuites, avec quelques reflexions generales sur l'extinction de la Société*, Amsterdam 1776; cfr. A.A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Hildesheim (Olms) 1986, vol. III col. 363. Ange Goudar (1708-1791), avventuriero e pubblicista, si trovava in Italia nella prima metà degli anni '70; su di lui: J. C. Hauc, *Ange Goudar: un aventurier des Lumières*, Paris (Champion) 2004; G. Dioguardi, *Ange Goudar contro l'ancien régime*, Palermo (Sellerio) 1988; L. Neppi Modana, *Un avventuriero del '700: Ange Goudar pacifista e riformatore dell'Europa*, Milano (Giuffrè) 1978.

governative, il problema principale a cui dovettero fare fronte fu, com'è noto, l'insufficienza dei loro redditi per mantenere una vita dignitosa, a causa di un tasso di cambio sfavorevole alla moneta spagnola, ma soprattutto per l'erosione del valore reale delle pensioni causata da un'inflazione crescente<sup>75</sup>.

Durante gli ultimi anni di vita della Provincia del Paraguay, inoltre, l'Assistenza spagnola dovette far fronte, oltre all'altissima incidenza delle morti, all'emorragia dei suoi membri che chiedevano di lasciare la Compagnia, in cerca di un avvenire migliore. Gli studi di Giménez López e Martínez Gomis hanno mostrato come l'incidenza delle secolarizzazioni fu, per la Provincia paraguaiana, tutto sommato lieve, in relazione alle altre Province<sup>76</sup>. Da questi studi, emerge che il momento in cui gli abbandoni toccarono il loro più alto numero fu, in effetti, quello immediatamente successivo all'arresto: il periodo peggiore, per le Province ultramarine (le americane e la filippina), fu il 1768-69, corrispondente ai travagli dell'espulsione, con tutte le difficoltà che abbiamo visto furono incontrate. Dopodiché, il flusso generale delle secolarizzazioni andò scemando sempre più, fino all'estinzione della Compagnia del 1773. La Provincia del Paraguay in questo fu simile alle altre, tranne che per un singolare aumento nel 1771, che forse, come vedremo, sarà da mettere in relazione con una crisi organizzativa interna alla Provincia. Ma il dato sicuramente più interessante è costituito dall'incidenza che gli abbandoni ebbero sul numero totale degli espulsi, comparata alle altre Province espulse. Così, se la media delle secolarizzazioni sul totale degli *extrañados* fu del 17,5%, il Paraguay fu invece nettamente al di sotto di questa cifra, attestandosi sul 6%, di gran lunga inferiore alle Province più colpite, come quella di Toledo (24,1%) e di Andalusia (22%), e soprattutto del Perù (55,1%), per le quali le secolarizzazioni corrisposero effettivamente alla sostanziale scomparsa come corpo sociale. Poiché le vicende specifiche dell'espulsione incisero molto sul morale degli espulsi,

---

<sup>75</sup> Sui cambiamenti del valore reale delle pensioni regie, N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli*, Roma (Edizioni di storia e letteratura) 2006, pp. 13 e sgg..

<sup>76</sup> Cfr. E. Giménez López – M. Martínez Gomis, *La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)*, in «Hispania Sacra», vol. 47, n. 96 (1995), pp. 421-471. Quest'articolo è stato poi trasposto in E. Giménez López (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante (Universidad de Alicante) 1997, pp. 259-303.



spingendone tanti a dare le dimissioni dall'Ordine (per le Province metropolitane il picco delle secolarizzazioni fu toccato durante il difficile anno passato in Corsica), queste percentuali devono essere confrontate facendo attentamente la distinzione fra le Province spagnole e quelle ultramarine: così, mentre le prime conobbero una media del 16,9% di abbandoni, queste ultime li subirono per il 18,3%, e questo ci porta a capire che la Provincia del Paraguay fu, anche in confronto alle altre che avevano subito modalità simili di espulsione, una di quelle che meglio ressero all'emorragia delle secolarizzazioni, seconda soltanto alla Provincia filippina, che però, essendo numericamente molto piccola, probabilmente al suo interno mantenne una maggiore possibilità di controllare ciascuno dei suoi membri.

Andando a guardare i dati più da vicino, notiamo come soltanto 7 dei 72 studenti che si formavano nei collegi del Paraguay per divenire gesuiti a pieno titolo lasciarono la Compagnia fra il 1767 e il 1773, pari al 9,7%, mentre gli abbandoni dei sacerdoti e dei coadiutori toccarono rispettivamente il 5% e il 6,1%. Da questi dati comprendiamo bene l'attenzione che i vertici della Provincia dimostrarono, come vedremo meglio in seguito, nei confronti dei loro elementi più giovani, i quali non soltanto erano destinati a portare su di sé le speranze di sopravvivenza della Provincia, ma erano anche i più soggetti alla tentazione di lasciare la Compagnia per cercare un altro sbocco per la loro vita. In ogni caso, grazie ai provvedimenti presi per preservare la loro vocazione ignaziana, la loro percentuale di abbandono fu molto bassa fra tutte le Province espulse, e di gran lunga inferiore alla media generale (24%); l'unica Provincia ad avere dati migliori è il Cile (6,9% fra gli studenti). Lo stesso si deve dire delle secolarizzazioni fra i sacerdoti, gli elementi meglio formati e integrati della Compagnia: il 5% di secolarizzazioni conosciuto in questo ambito dalla Provincia paraguaiana è pari praticamente a un terzo della media generale (14,3%), e seconda soltanto alle Filippine (2,5%). Ma il dato migliore e, forse, più interessante, è quello dei coadiutori, dove la percentuale di abbandoni dei paraguaiani non soltanto è di gran lunga inferiore alla media generale (20,3%), ma è anche in assoluto la più bassa. Considerando che l'elemento di criticità all'interno della

Compagnia è storicamente stato il contrasto fra i differenti stati e ruoli riservati ai coadiutori e ai sacerdoti, ai quali soltanto era riservata la professione solenne dei famosi quattro voti, dobbiamo concludere che la Provincia del Paraguay si dimostrò, nel momento della sua massima crisi, del tutto coesa nella propria organizzazione interna.

Un altro picco della mortalità nel periodo preso in esame può essere attribuito facilmente a questo stato di miseria materiale in cui buona parte di loro si trovò con gli anni: corrispondente al periodo finale degli anni '80, in cui sappiamo che dei cambiamenti climatici, legati alla lunga fase della "piccola glaciazione" dell'età moderna, portarono a una generale crisi agricola in Europa, che non fu estranea ai sommovimenti sociali che sarebbero sfociati nella rivoluzione in Francia, come lo studio dei *Cahiers de doléance* presentati in preparazione alla riunione degli Stati del 1789 ha dimostrato<sup>77</sup>. D'altronde, a sovvenire a questo stato di crescente perdita del potere d'acquisto a fronte di un innalzamento dei prezzi, il governo spagnolo prese ad attuare una politica sempre più benevola nell'elargizione di "supplementi" alle pensioni degli esuli, sulla base dei loro meriti letterari o patriottici<sup>78</sup>. L'insieme dei paraguaiani ancora viventi nel 1785, sia pure in contesti geografici differenti, ammontava infatti a 198 individui; nel 1791 ne troviamo in vita soltanto 147, con un calo del 26% circa.

A questo drastico picco della mortalità, ne seguì un altro alla fine degli anni '90, quando l'invasione francese dell'Italia settentrionale da una parte causò gli sconvolgimenti economici che può causare un esercito che basa il proprio vettovagliamento sulle requisizioni effettuate nei territori occupati, dall'altra comportò l'interruzione delle linee di credito del *Real Giro* spagnolo, attraverso cui passavano le pensioni governative elargite agli espulsi. In particolare destarono preoccupazione nel governo iberico le condizioni sempre più miserevoli degli ex gesuiti che avevano ottenuto la secolarizzazione e che, di frequente, si erano sposati

---

<sup>77</sup> Cfr. M. Pinna, *Storia del clima. Variazioni climatiche e rapporto clima-uomo in età post-glaciale*, Roma (Società Geografica Italiana) 1984, pp. 165-183; F. Furet-D. Richet, *La Rivoluzione francese*, Bari (Laterza) 1974, pp. 92-98.

<sup>78</sup> Cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 22 e sgg.

mettendo su una famiglia spesso numerosa, per la quale non poteva bastare la sempre più misera pensione governativa; ma si guardò con apprensione anche all'inasprirsi della politica anticlericale delle repubbliche giacobine, contro la quale non pochi ex gesuiti spagnoli erano incappati.

Venendo incontro alla situazione degli esuli, il governo iberico del conte di Floridablanca decise quindi nel 1798 di permettere agli *extrañados* di mettersi al sicuro nella madrepatria, pur mantenendo in vigore formalmente il decreto di *extrañamiento* e del processo che lo aveva motivato. Molti ex gesuiti non vollero accettare di rientrare senza una riabilitazione completa, ma molti altri scelsero di cogliere l'occasione per tornare a casa. Affollatisi a Genova in cerca di una nave che li trasportasse in Spagna, purtroppo non trovarono una buona accoglienza nel loro paese: con la vigenza del decreto di *extrañamiento* furono quasi tutti costretti a vivere confinati e quasi in clandestinità. Con l'emanazione da parte di Pio VII del breve *Catholicae Fidei* (7 marzo 1801), che riconosceva e approvava formalmente la sopravvivenza in Russia della Compagnia di Gesù, lo stesso governo spagnolo tornò ad un atteggiamento di timore nei confronti degli ex gesuiti e ne decretò di nuovo l'espulsione, che fu attuata fra il maggio 1801 e il dicembre 1802<sup>79</sup>. Con tutte queste vicissitudini, sofferte fra l'Italia e la Spagna, si spiega il picco di mortalità che si ebbe sullo scorcio del secolo: fra il 1796 e il 1801 morirono 39 paraguaiani, ossia approssimativamente un terzo di quelli ancora viventi.

Nel contesto di quest'ultima vicenda del ritorno a casa e della nuova espulsione dei gesuiti spagnoli, si colloca anche la straordinaria avventura del p. Diego León de Villafañe, l'ultimo dei gesuiti del Paraguay. Originario di San Miguel de Tucumán, all'epoca dell'espulsione era uno dei novizi di Córdoba e seguì i suoi maestri nell'esilio. Quando nel 1798 si diede il permesso agli ex gesuiti di tornare nei domini spagnoli, si imbarcò immediatamente per Barcellona e da lì attraversò la penisola iberica per andare a Cadice, a cercare una nave che lo portasse nel suo paese d'origine, in America, che nel frattempo era entrato a far parte del vicereame del Río

<sup>79</sup> Cfr. N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali. 1767-1798*, Roma (Edizioni di storia e letteratura) 2006, pp. 93-111.

de la Plata, nato nel 1777 accorpando i governatorati del Río de la Plata, del Paraguay, del Tucumán e di Santa Cruz de la Sierra, quest'ultimo distaccato dal vicereame del Perù; tutto l'ambito territoriale, insomma che abbiamo visto già dipendere di fatto dal governatorato di Buenos Aires all'epoca dell'espulsione dei gesuiti. Giunse a Córdoba alla fine del 1799, dove incontrò il canonico Funes, con cui era rimasto legato anche con un rapporto epistolare. Nel marzo del 1800 passò in Cile, dove arrivò con l'incarico di prefetto apostolico per le missioni presso gli araucani ma, non riuscendo ad entrarvi, tornò nel Tucumán nel 1801, dove gli fu intimato di nuovo l'*extrañamiento*. A questo punto, le autorità municipali di San Miguel presero le difese di Villafañe, mettendone in luce le virtù ed evidenziandone l'età avanzata presso il viceré Joaquín del Pino, il quale scrisse a Madrid per ottenere una deroga a favore del gesuita. In mancanza di una risposta dalla metropoli, non furono presi provvedimenti.

Villafañe si adattò a vivere pacificamente in questa sorta di cono d'ombra burocratico, tentando nel 1808 e nel 1818 di entrare nel paese degli araucani per svolgere il ministero missionario che gli era stato affidato. Alla notizia del ristabilimento della Compagnia di Gesù nel 1814, desiderò reincorporarsi all'Ordine, ma l'indipendenza delle colonie americane, e in particolare dell'Argentina nel 1816 glielo impedirono, permanendo nei nuovi Stati il bando nei confronti dei gesuiti. Morì a San Miguel de Tucumán, quasi novantenne, nel 1830, e con lui scomparve quanto era sopravvissuto dell'antica Provincia del Paraguay<sup>80</sup>.

Soltanto l'anno prima era morto a Roma un altro dei "giovani" dell'antica Provincia, il p. Pedro Ramón de Ganuza, che dal 1824 era divenuto l'Assistente di Spagna per la "nuova" Compagnia<sup>81</sup>. Un altro che si reincorporò nel 1814 fu il p. Joaquín Lucas Usón, che aspettò la rinascita della Compagnia per pronunciare i suoi voti solenni a Roma, e morire due anni dopo in Spagna<sup>82</sup>. A reincorporarsi nella rinata Compagnia furono anche i pp. Francisco Iturri e Juan Francisco Ocampo<sup>83</sup>, mentre il

<sup>80</sup> Cfr. Hernández, *El extrañamiento*, cit., pp. 327-331; Storni, *Catálogo*, cit., p. 305.

<sup>81</sup> Storni, *Catálogo*, cit., p. 110.

<sup>82</sup> Storni, *Catálogo*, cit., p. 291.

<sup>83</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., pp. 317-319; Francisco Javier Iturri (1738-1822) era di origine rioplatense;

p. Gaspar Juárez fin dagli anni '90 si era affiliato alla Compagnia di Gesù sopravvissuta in Russia<sup>84</sup>. Purtroppo, allo stato attuale della storiografia sulla Compagnia di Gesù durante la sua soppressione e la sua "rinascita", non è possibile stabilire quanti e quali furono i membri della "vecchia" Compagnia, per esempio gli appartenenti alla Provincia del Paraguay, che si reincorporarono effettivamente nella "nuova", a quale data, in che luogo e in che modo: sono tutte domande, queste, che rimangono a tutt'oggi aperte.

Di sicuro possiamo però dire che, al momento dell'espulsione, pur rimanendo viva ancora per anni la speranza, più che la convinzione, prima di una prossima riabilitazione dei gesuiti spagnoli, poi del ristabilimento della Compagnia di Gesù, apparve fin da subito chiara la necessità di preservare la vocazione ignaziana degli elementi più giovani e di conservare la disciplina religiosa in tutti, nella consapevolezza che avrebbero potuto passare degli anni prima che l'oggetto delle loro speranze sorgesse e che, di conseguenza, soltanto un gruppo il più possibile numeroso e "giovane" lo avrebbe visto con i propri occhi. Purtroppo, però, per quel che riguarda la Provincia paraguaiana non sono a disposizione dello studioso

---

entrato nella Compagnia nel 1753, al momento dell'espulsione si trovava nel collegio di Asunción del Paraguay. Esiliato a Faenza, dopola soppressione dell'Ordine si spostò a Roma e nel 1798 rientrò, come molti suoi ex confratelli in Spagna, con la sospensione dell'ordine di *extrañamiento* da parte del governo iberico; qui rimase fino al 1802 quando, pur avendo ottenuto il permesso per tornare in America, fu di nuovo espulso dai domini spagnoli con gli altri ignaziani. Tornato a Roma o nei suoi dintorni, vi rimase fino al 1818-19, quando infine passò di nuovo in Spagna, a Barcellona, dove si spense. Al 1797 risale l'unico suo scritto che, postumo, ha ricevuto pubblicazione: la *Carta crítica sobre la Historia de América del Señor D. Juan Bautista Muñoz*. Juan Francisco Ortiz de Ocampo (1729-1816), rioplatense come Iturri, fu come lui espulso dal collegio di Asunción. Come lui approfittò della sospensione del decreto di *extrañamiento* per tornare in Spagna, dove diede alle stampe una *Novena a la Virgen Maria de Monserrate* (Barcellona 1799); cacciato di nuovo in Italia, morì a Roma. Su di loro, cfr. Storni, *Catálogo*, cit., pp. 147 e 209; sulle opere di Iturri e la biografia di Iturri, cfr. G. Furlong, S.J., *Francisco Javier Iturri y su «Carta crítica» (1797)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955; cfr. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles (Schepens)-Paris (Picard) 1890-1900, vol. IV, coll. 688-689; vol. V, col. 1859. Sulla *Carta crítica*, nel contesto della "disputa del nuovo mondo", cfr. A. Gerbi, *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica. 1750-1900*, Milano-Napoli (Ricciardi) 1955, pp. 321 e sgg.

<sup>84</sup> Hernández, *El extrañamiento*, cit., pp. 314-315. Gaspar Juárez (1731-1804), originario del Río de la Plata, fu sorpreso dall'ordine di espulsione a Córdoba de Tucumán. Esiliato in Italia, nonostante la sua affiliazione alla Compagnia sopravvissuta in Russia continuò a risiedere a Roma, dove morì. In questa città diede alle stampe alcune opere di argomento botanico, oltre che un *Elóquio de la Señora María Josepha de Bustos, Americana* (Puccinelli, 1798), dedicato a una "beata" che, dopo la partenza dei gesuiti, continuò la pratica degli Essercizi spirituali a Córdoba; nonché una *Vida Iconológica del Apostol de las Indias S. Francisco Xavier de la Compañia de Jesús* (Puccinelli, 1798). Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 151; cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. VIII, coll. 1355-1356. Sulla sopravvivenza della Compagnia di Gesù nell'impero russo, M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma (Pontificia Università Gregoriana) 1997; S. Pavone, *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli (Bibliopolis) 2010.

documenti che permettano di seguire con continuità questa storia: gli sconvolgimenti dell'espulsione e, ancor di più, della soppressione dell'Ordine fecero cessare la storia della Provincia come corpo sociale ben definito, frantumandola in una serie di storie individuali che illuminano parzialmente il quadro complessivo da angolazioni diverse. Di conseguenza, lo studio delle singole biografie, o anche delle bibliografie, nell'assenza dei documenti, è l'unico mezzo che abbiamo per restituire questi sprazzi di luce, che ci aiutano a formare un'idea del quadro generale.

#### I.4. IL RITORNO IN SPAGNA: CASI DI FUGA DALL'ESILIO.

Se anche il tema del ritorno dell'esiliato alla patria lontana e della sua nostalgia è vecchio quanto il mondo, non è frequentato dalla letteratura scientifica sui gesuiti spagnoli espulsi. Quel poco che si trova, è riferito soltanto all'ambigua riammissione del 1798, di cui molti approfittarono, e che peraltro non pochi tralasciarono orgogliosi o scettici<sup>85</sup>. Sul periodo precedente, a nostra conoscenza, non è stato pubblicato niente: né crediamo di poter spingere il nostro contributo molto più in là di questa segnalazione.

Tuttavia, nell'Archivio della Real Accademia de la Historia di Madrid, detentore di un fondo di carte gesuitiche la cui vastità rimane ancora molto inesplorata, abbiamo avuto la fortuna di trovare alcune carte che, pur senza dirci molto sul fenomeno generale, possono costituire un buon sondaggio dell'argomento. Naturalmente, non possiamo qualificare in nessun modo il valore scientifico di questa operazione, la cui estrema circostanzialità non lascia inferire conclusioni per la storia generale degli espulsi, ma piuttosto sembra tendere all'aneddotica. Eppure, nell'ambito della demografia storica dei paraguaiani in esilio e a partire dal vuoto

---

<sup>85</sup> Riguardo a questa effimera e contraddittoria riammissione in patria degli espulsi, cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 93 e sgg.; J. Pradells Nadal, *La cuestión de los jesuitas en la época de Godoy: regreso y segunda expulsión de los jesuitas españoles (1796-1803)*, in Giménez López (a cura di), *Y en el tercero*, cit., pp. 531-560; J. Pradells Nada-I. Fernández Arillaga, *El regreso del exilio: la imagen de España en el diario del P. Manuel Luengo (1798-1801)*, ivi, pp. 561-586; I. Fernández Arillaga, *La persecución de los jesuitas que no juraron la constitución de Bayona*, ivi, pp. 587-609.

storiografico che abbiamo segnalato sull'argomento, crediamo non inutile trattare anche di queste vicende, se non altro perché possono aiutare a dare volto a personaggi di cui, altrimenti, percepiremmo soltanto la tipicità; in fondo, anche senza assecondare il paradigma metodologico della microstoria, lo storico – orco di Bloch – subisce la seduzione del vissuto, quando lo trova come cristallizzato in carte, come quelle che vado a presentare dopo questa modesta apologia dello storico.

Dicevamo, che il fondo gesuitico dell'archivio della Real Accademia de la Historia sembra poco esplorato: sarebbe meglio dire che mancano indicazioni di bibliografi ed archivisti che si siano assunti il lavoro improbo di scartabellare quei centosessanta faldoni – più o meno -, molto eterogenei quanto a età, argomento e provenienza; i più furono assemblati in quel fondo dall'ammasso degli archivi gesuitici al momento dell'espulsione del 1767, principalmente nella Provincia di Castiglia. L'apertura di uno di questi legacci può riservare qualche sorpresa, e lo studioso non può esattamente prepararvisi, neanche ascoltando i suggerimenti e le intuizioni del personale dell'archivio, spesso non inutili. Così, può capitare di trovarsi di fronte a processi riguardo ad ex gesuiti che erano rientrati in patria nonostante il divieto.

Sappiamo che il governo spagnolo, dopo l'espulsione, emanò ordinanze piuttosto severe affinché nessuno dei gesuiti esiliati tornasse sul suolo iberico: nonostante le promesse fatte ai primi secolarizzati, fin dalla fase corsa dell'espulsione, nessuno, per nessun motivo fu riammesso a calcare il suolo d'origine<sup>86</sup>. Sulla pietà e sulla giustizia, prevaleva il sospetto verso gli ignaziani e i loro fiancheggiatori, ritenendo impossibile la distinzione fra individuo e ordine, fra gerarchia e soggetti; talvolta, il sospetto di qualche funzionario periferico, timoroso che qualche gesuita sotto mentite spoglie si infilasse nel territorio del regno, aveva per conseguenza la cattura di un individuo losco.

---

<sup>86</sup> L'obiettivo del governo spagnolo, fin dall'emissione del decreto di *extrañamiento*, fu infatti quello di isolare il più possibile gli espulsi e di impedire loro vanamente – ogni contatto con i sudditi del re di Spagna che ancora risiedevano nella madrepatria o nella colonie; in effetti, al centro del provvedimento, c'era il sospetto che tutti i gesuiti, in generale, facessero parte di una congiura ai danni della monarchia spagnola: perciò tutti i membri di questa supposta cospirazione dovevano essere resi inoffensivi. Cfr. Guasti, *Lotta politica e riforme*, cit., p. 250.

È quel che accadde a Pamplona il 7 dicembre 1776, quando fu arrestato uno strano personaggio che andava in giro dicendo di essere un gesuita fuggito dall'Italia: dichiarava di chiamarsi Francisco Betancourt. Nella sua cella tuttavia trovarono documenti relativi a don Nicolás Villa, ex gesuita paraguaiano, il quale aveva ottenuto la secolarizzazione fin dal maggio del 1771 ed era stato incardinato come sacerdote nella diocesi di Imola. Indagini successive attestarono, grazie alla testimonianza dello stesso Villa e del console spagnolo a Genova, Juan Cornejo, che quei documenti erano stati rubati al loro legittimo proprietario nella stessa Dominante. Non sappiamo se quel tale Betancourt fosse realmente un gesuita; certo, il furto dei documenti lascia supporre in lui piuttosto un ciarlatano, che potrebbe aver pensato di trarre qualche vantaggio ammantandosi dell'aura nera del gesuita. Se non altro, la sola presunzione della sua condizione di gesuita comportò un dilungamento delle pratiche giudiziarie che lo riguardavano. Simili stratagemmi, da parte di vagabondi senz'arte né parte, non dovevano d'altronde essere infrequenti, se fin dal 1770 giaceva nelle carceri di Toledo un tale José Michilena, che asseriva, senza produrne documentazione, di essere un gesuita del Paraguay<sup>87</sup>; morì nella sua cella nel luglio del 1775, senza che se ne potesse determinare l'identità, oltre la constatazione dell'assenza del suo nome dalle liste dei gesuiti paraguaiani espulsi nel 1767<sup>88</sup>. Non possiamo sapere nient'altro di quest'uomo, ma forse la sua vicenda ci può dare indizi importanti: prima di tutto, che soltanto il millantare l'identità gesuitica comportava da parte delle autorità il ricorso a una cautela straordinaria, determinata dal sospetto che gli espulsi avessero ancora degli infiltrati nel territorio del regno; in secondo luogo, il tentativo patetico di Michilena, forse nient'altro che un povero vagabondo, ci dice qualcosa su quanto profondamente operasse nella popolazione spagnola il mito del gesuita, specialmente paraguaiano. E' esagerato supporre che un pover'uomo, vagando per città e villaggi della Spagna, cercasse di farsi forte agli occhi di altri sventurati millantando di venire dal famoso Paraguay dei gesuiti, che aveva tenuto in scacco gli eserciti di Spagna e Portogallo pochi decenni

<sup>87</sup> In effetti, il suo nome è assente dal *Catálogo* di H. Storni.

<sup>88</sup> Le vicende di questi due personaggi e i dossier che li riguardano si trovano in RAH, leg. 97309.



prima e di cui si favoleggiavano il potere e le ricchezze? Malauguratamente, qualcuno fece la spia all'autorità pubblica, e il poveretto finì i suoi giorni in galera.

Una cella in qualche fortezza militare era infatti il più frequente ospizio che, prima del permesso di tornare del 1798, lo stato spagnolo offriva a chi avesse contravvenuto all'ordine di bando. Così accadde a quell'uomo che, giunto a Barcellona, si presentò al comandante della piazzaforte militare il 18 gennaio 1780, per mettersi al servizio del re nel suo esercito; l'ufficiale, chiedendogli le generalità, venne a sapere di trovarsi di fronte a Sebastian Díaz, ex scolaro gesuita: immediatamente lo fece recludere nella torre "di San Giovanni" della fortezza<sup>89</sup>; agli ufficiali che lo interrogavano, Díaz diede una spiegazione piuttosto curiosa, che qualcuno ebbe cura di riferire a Madrid per avere istruzioni:

Sebastian Diaz, Nat. de la Villa de los Infantes, Provincia de Toledo, venido de Parma en el transporte que llegó á este Puerto en 14 de los corrientes, á declarado de su motu proprio que dice aver executado igualmente al Comisario de la Corte de Parma al tempo de filiarle[?]; aver sido espulso de este Reyno quando á la edad de 16 anos se hallava ser escolar de la que fue Comp.a de Jesus; y que avendo contraido matrimonio en la Ciudad de Genova con Clara Zoppi, con la que este sujeto residia, y recibia por cuenta del Rey la pencion mensual, pasó á la de Parma en busca de su muger que se ausento, y avendo tenido aviso que aquella se avia venido a España, tomó partido de soldato para el servicio de este Reyno, por ver si podia con este medio encontrar con el tiempo á su esposa; todo lo qual alega, por no incurrir en el R. Desagrado<sup>90</sup>.

Questa volta abbiamo un vero ex gesuita: Sebastian Díaz, nato il 19 gennaio del 1747 nella regione di Ciudad Real, entrato nella Compagnia nel 1765, nel marzo del 1767 si preparava a raggiungere il Paraguay, quando l'ordine di espulsione lo trovò a Siviglia<sup>91</sup>; da lì, come gli altri appartenenti alla provincia paraguaiana che si trovavano in madrepatria, fu portato a Cadice, ad aspettare l'arrivo dei confratelli dall'America, e cogli altri si imbarcò per la Corsica dove, come risulta dalle sue dichiarazioni del novembre 1780, prese la decisione di secolarizzarsi e si stabilì a

<sup>89</sup> Il fascicolo sul caso di Sebastian Díaz si trova in RAH, leg. 97328.

<sup>90</sup> Ivi.

<sup>91</sup> Storni, *Catálogo*, p. 83.

Roma. Questo episodio non trova conferma nel racconto che Peramás fece del viaggio di espulsione; a proposito del passaggio in Corsica, nell'estate del 1768, degli espulsi provenienti dai territori ultramarini, accenna sì ad alcuni soggetti che, fin dalla partenza da Cadice, avevano manifestato scontento, ma fra loro non figura Díaz<sup>92</sup>. Questi poi affermava, nella succitata dichiarazione, che fu ad Ajaccio che prese la decisione di lasciare la talare: proprio ad Ajaccio, cittadina da cui effettivamente passarono i paraguaiani per qualche giorno intorno alla metà di luglio del 1768, manca ogni accenno da parte di Peramás a qualsiasi defezione<sup>93</sup>. D'altronde, la vicenda corrisponde molto bene agli studi che sono stati fatti sul periodo corso dell'espulsione, che vide l'acme delle secolarizzazioni, soprattutto per l'intervento fattivo degli agenti del governo spagnolo, i quali cercarono in tutti i modi di favorirle, anche con la promessa – menzognera – di un prossimo ritorno in patria<sup>94</sup>. Questi stessi studi confermano che nel biennio 1768-1769 si ebbero alcune secolarizzazioni anche fra gli scolari paraguaiani, in particolare nel 1768<sup>95</sup>. Effettivamente, possiamo anche spiegare il silenzio totale di Peramás con quell'intento apologetico che già cominciava a dare ai suoi scritti e che è stato ben evidenziato dalla bibliografia scientifica che lo riguarda<sup>96</sup>: troppo contrastava col suo scopo la menzione delle defezioni. Cosicché, sebbene non abbiamo un riscontro documentario all'affermazione di Díaz, possiamo credergli, perché il suo racconto corrisponde alle note vicende di molti fra coloro che cercarono la secolarizzazione, scoraggiati dalle prove che l'espulsione e l'esilio imponevano. Quindi comprendiamo abbastanza chiaramente il motivo del suo viaggio a Roma, dove questa categoria di persone andava a cercare la riduzione allo stato laicale presso la Penitenzieria Apostolica o

---

<sup>92</sup> J. M. Peramás, S.J., *Diario del destierro*, Córdoba (EDUCC – Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) 2004, pp. 151-153.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 168-172.

<sup>94</sup> E. Giménez López – M. Martínez Gomis, *La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)*, in E. Giménez López (a cura di), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante (Publicaciones de la Universidad de Alicante) 1997, pp. 259-303

<sup>95</sup> Ivi, pp. 296-302. Pare che dei 72 scolari paraguaiani, soltanto 7 scelsero la secolarizzazione, in tutto il periodo di sopravvivenza istituzionale della Compagnia di Gesù; proporzionalmente, è una delle cifre più basse fra tutte le province dell'Assistenza spagnola.

<sup>96</sup> Cfr. E. Giménez López – M. Martínez Gomis, *La llegada de los jesuitas expulsos a Italia según los diarios de los padres Lungo y Peramás*, ibidem, pp. 197-211.

presso la Curia generalizia della Compagnia di Gesù: a questo scopo, ad Ajaccio aveva ricevuto 30 pesos da parte dei commissari reali La Forcada e Coronel. Dopodiché passò cinque anni a Roma, il rifugio dei secolarizzati, che era frequente incontrare nella zona intorno all'ambasciata di Spagna<sup>97</sup>. Dopo questo periodo, si trasferì per qualche mese a Bologna, infine a Genova, dove si sposò con una certa Clara Zoppi. Alla fine di aprile del 1780 le autorità giudiziarie e il Consejo extraordinario riuscirono a stabilire che effettivamente l'ex scolaro Sebastian Díaz, residente a Genova, risultava presente nella città ligure alla distribuzione del quarto trimestre di pensione del 1779, ma assente alla distribuzione del primo del 1780, il 3 gennaio. In questo periodo deve essere collocato, presumibilmente, l'abbandono da parte della moglie e il suo inseguimento per mezza Italia; finché avuta notizia della sua partenza per la Spagna, ovvero per l'unico paese d'Europa a lui proibito, decise di rientrarvi in qualche maniera. Dunque si imbarcò per la madrepatria, presumibilmente da Genova, speranzoso di ritrovare con un po' di fortuna sua moglie e arrivato a Barcellona si presentò per arruolarsi nell'esercito, forse perché ormai senza più mezzi per vivere.

Sappiamo che assistenza ricevette dalla sorte: nella torre "di San Giovanni" passò ancora lunghi mesi. Infine, dopo complesse consultazioni e ripensamenti, il Consejo extraordinario prese una risoluzione a suo riguardo, decretando che fosse nuovamente espulso dal regno; cosicché il 30 giugno 1781 il malcapitato fu tratto finalmente dal carcere, accompagnato alla frontiera francese e lì lasciato libero, con una dotazione di 30 pesos perché raggiungesse nuovamente Genova, il più presto possibile. In effetti, dopo più di un anno di lontananza dalla sua città di residenza, e di conseguenza altrettanto tempo senza riscuotere un soldo di pensione, la mancanza di denaro doveva costituire, nelle intenzioni delle autorità spagnole, un sufficiente stimolo a raggiungere l'Italia rapidamente.

In effetti di Díaz non sapremmo altro, se non fosse per la sua situazione economica disastrosa: aver passato quasi due anni lontano da Genova, per di più

---

<sup>97</sup> Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 205-206.

senza ricevere un soldo di pensione, aveva riempito la sua casa di debiti. Quindi, non sappiamo a che data, lo troviamo ancora a scrivere al Consejo extraordinario per avere soccorso, dicendo di se stesso:

Que hallandose el Supp.e casado en Genova, con dos hijos, al mismo tiempo oprimido de algunas deudas, se me ausentó mi Muger de Genova; porto que me fue preciso el ir en su seguimiento á Venezia, en donde me dijeron se hallaba; y como no la encontré faltó de consejo, y de dinero, para poder alimentarme; pues el dinero el trimestre del año setenta y nueve, lo gasté en el viaje que hize, y hallandome en Parma é ignorando las penas en que incuria, el ir á Espana, la misma necesidad me obligó á que sentarse plaza el servicio de mi Soberano; y luego que llegué á Barcelona me delate por Jesuita, y estado preso diez y ocho messes en la R. Torre de la Ciudadela, con el conto pre[ill.] de un R. devellon, y vuelto a mi destino á Genova, y hallandome con la obligacion de satisfaccion a los acreedores y no tener modo de cumplir, portanto:

A V. Ex. supp.ca sentitamente sea de su agrado servirse mandar que del abraso de las pensiones denegadas, que S.M. C. servicio conceder á los individuos de la extincta Comp.a y el tempo que estaba preso ó á lo menos alguna cossa para poder satisfacer mi deudas; pues el Ex.mo Senor D Juan Cornejo, Ministro en Genova de S.R.M.C. en savior de mi pobreza; Gracia que el supp.e espera ancanzar de su piadoso corazon, por lo que recevire merced<sup>98</sup>.

La situazione che emerge da questo biglietto, espressa in un curioso grammelot, specie di mistura fra il castigliano e l'italiano, è drammatica: mentre Díaz passava diciotto mesi chiuso in carcere a Barcellona, dopo aver speso tutto il suo patrimonio alla ricerca della moglie, la sua famiglia per vivere fu costretta a coprirsi di debiti, che lui immancabilmente si trovò a dover onorare una volta tornato a Genova. Tuttavia, grazie anche all'appoggio del console spagnolo a Genova, Cornejo, che con una lettera allegata a questo biglietto attestava la sincerità del supplicante, Campomanes accordò, a nome del Consejo extraordinario, di rifondergli la pensione non riscossa per appianare i debiti<sup>99</sup>.

La strana avventura di Díaz ebbe ancora delle conseguenze nel seno dello stesso Consejo. Incuriosì la situazione di un ex gesuita che, pur continuando a

---

<sup>98</sup> RAH leg. 97328.

<sup>99</sup> Ivi, atto del 7 novembre 1781.

riscuotere la pensione da chierico della Compagnia soppressa, aveva completamente abbandonato la sottana e si era addirittura sposato. La discussione generata da questo fatto fece prendere coscienza che buona parte dei secolarizzati sposati si trovavano in uno stato economico simile: le stesse ricerche storiche recenti hanno in effetti provato che il numero dei figli erodeva esponenzialmente la già misera pensione dei secolarizzati, a cui non bastava l'esercizio di un mestiere per compensare la perdita. Cosicché, mentre ancora Díaz giaceva nella sua cella di Barcellona, in una seduta del 28 maggio del 1781, Campomanes espose al Consejo la sua idea di far rientrare i secolarizzati sposati in Spagna: il fatto che avessero messo su famiglia era considerata una garanzia del loro abbandono dello "spirito gesuitico" che tanto preoccupava il governo; per di più, suggeriva il Fiscal, si poteva utilizzare queste famiglie prolifiche per ripopolare le regioni più abbandonate della Spagna, come la Sierra Morena o le isole del Mediterraneo<sup>100</sup>. Tuttavia quest'idea di Campomanes, ispirata al più tipico popolazionismo settecentesco – e come non ricordare quel che Voltaire scriveva dell'*Abbé* nel 1765? - dopo aver animato per qualche tempo i dibattiti del Consejo, rimase infine senza attuazione.

Díaz rappresenta un caso particolarmente sfortunato: i sospetti nei suoi confronti lo portarono a vivere, recluso, una situazione di incertezza per molti mesi, per poi trovarsi di nuovo in Italia, peggio di quando era partito. Il caso di Julián Nieto fu per certi versi migliore, poiché il suo tentativo di tornare in patria, sia pure frustrato, non incorse in eccessivi sospetti da parte delle autorità spagnole e, se non altro, la sua vicenda si risolse con maggior rapidità.

Di Nieto sappiamo già qualcosa di più. Nato ad Orgaz nel 1748, divenne gesuita nel 1763 e, dopo il noviziato, fu incorporato nella Provincia del Paraguay, verso il quale si imbarcò; giunto a Montevideo con altri giovani gesuiti il 25 luglio del 1767, ebbe immediatamente coi compagni notificato l'ordine di espulsione. Non fu permesso loro nemmeno di scendere dalla nave: dopo aver passato l'Atlantico, dovettero attraversarlo di nuovo per tornare in Spagna e di lì in Corsica, infine in

---

<sup>100</sup> RAH leg. 97328, carte interpolate.

Italia<sup>101</sup>. A differenza di Díaz, perseverò nella Compagnia fino allo scioglimento, risiedendo prima a Faenza, poi a Genova<sup>102</sup>. Nel corso dei suoi anni a Faenza ebbe anche modo di farsi notare con un libercolo di argomento ecclesiastico<sup>103</sup>.

Nella notte dell'11 gennaio del 1784 fece ritorno nella sua Orgaz, si presentò alla famiglia e, subito dopo, andò a denunciare la propria presenza all'alcalde. In uno dei giorni successivi scrisse una lettera all'indirizzo del Consejo extraordinario, per supplicare l'autorità di lasciarlo restare nella sua città natale; in essa, dopo aver riassunto molto brevemente la storia del suo esilio, espone con tono patetico le sue ragioni:

Entre todos sus desconsuelos ha estimado por el mayor el que le ha resultado de la noticia que posteriormente hubo de una prolongada y peligrosa enfermedad de su pobre anciana Madre, y sus ansias, y angustias de morir sin ver a su hijo, el esponente, despues de tan larga ausencia; y el desconsuelo incomparable de quitar su pobre anciano Padre, y tres pequeñas Hermanas en el mayor desamparo: esta humana y natural piedad, y la consideracion de la innata y singular Real benignidad del Rey N.S. le movieron eficazm.te de venir en esta Villa su Patria con el dissimulo, y cautela, que discurrió a fin unico de tener siquiera el consuelo de darsele a [ill.] su Madre, y recibir su altissimo abrazo y bendicion; y juntam.te con la idea de deletarse, y confessar sencillam.te a V. SS. I. esta determinacion y arroso; confido tambien en que por ventura hallaria suavizadas las R. ordenes, y por lo mismo mas facil de conseguirse la tolerancia aun sin exemplar de un individuo de la citada Compania extinguida<sup>104</sup>.

Nieto era uno dei meglio inseriti fra gli ex gesuiti: aveva preservato la sua identità gesuitica e aveva vissuto peraltro in uno degli ambienti dove questo poteva essere più facile, o meno difficile, la comunità di Faenza, sotto la tutela di quel campione del gesuitismo che fu l'ex Provinciale del Paraguay Domingo Muriel. Eppure, dopo molti anni di questa vita, dopo aver potuto persino pubblicare un suo scritto –

---

<sup>101</sup> Storni, *Catálogo*, p. 200.

<sup>102</sup> La residenza di Nieto a Faenza è documentata nelle liste di ricevute delle pensioni che, quattro volte all'anno, i commissari reali spagnoli distribuivano agli espulsi. Cfr. AHN leg. 224,6.

<sup>103</sup> J. Nieto, *Opusculum de pietate, ac religione in sacro peragendo necessariis, ac de tempore, quod illi impendi debet*, Faenza (Archi) 1776.

<sup>104</sup> RAH leg. 97328; queste stesse ragioni giunsero all'orecchio del p. Luengo, che a Bologna le trascrisse nel suo diario assieme a tutta la vicenda giudiziaria di Nieto: AHL Luengo, *Diario*, t. XVIII, pp. 104-118.

occasione che non capitava a tutti: quanti manoscritti sono rimasti di opere inedite di ex gesuiti, e quanti sono scomparsi, facendo perdere per sempre quei lavori! – decise di tornare in patria. Alla luce di questo fatto possiamo infatti leggere il suo spostamento a Genova, il luogo dove meglio si poteva attendere l'opportunità di passare in Spagna. Ovviamente, non possiamo sapere molto delle ragioni che lo spinsero a osare l'infrazione del bando; tuttavia, a dare credito alla sua lettera, è evidente che era spinto da motivi legati alla vita della sua famiglia in Spagna<sup>105</sup>. Concretamente, sembra che la sua nostalgia si limitasse soltanto alla sfera familiare, e che il sotterfugio adottato per addentrarsi nel territorio spagnolo, che gli era proibito, cessasse di fronte alla speranza di poter menare una vita tranquilla nella sua città natale. In effetti, non sappiamo niente della sua famiglia, a parte quel che lui stesso dichiara; tuttavia alcuni indizi ci spingono a immaginare che essa non fosse delle minori nella città: se non altro, non pare che Nieto abbia dovuto patire l'umidità del carcere, dopo aver palesato la sua identità.

Superata la sorpresa iniziale, l'autorità municipale, che non nutriva alcun dubbio sull'identità del gesuita – certificata anche dal riconoscimento da parte del padre – si mise a controllare che egli non avesse un doppio fine: ma in effetti, al termine di una perquisizione, non fu trovato in possesso, oltre alle vesti, che di un breviario e dei certificati che attestavano la sua condizione sacerdotale.

Nel frattempo, non sembra che il Consejo extraordinario si fosse premurato di prendere decisioni, finché la situazione non fu sbloccata da un biglietto piuttosto singolare vergato il 31 gennaio nel palazzo reale del Pardo e firmato da Floridablanca.

Enterado el Rey de que en la Villa de Orgaz se halla detenido por aquellas justicias Julian Nieto Aguilera, presbitero, de los expulsos de la extinguida Compañía; al mismo tempo que se ha delatado al mismo por medio de un memorial, en que ha implorado la real clemencia, ha resuelto

---

<sup>105</sup> Questo del resto attestò lo stesso console spagnolo a Genova, J. Cornejo, il quale, avendo saputo della fuga di Nieto, si diede a investigare sul suo motivo, dato che fino ad allora l'ex gesuita veva goduto di un'ottima reputazione; il risultato della sua inchiesta furono appunto alcune voci sulle angustie che in Nieto creavano le notizie che riceveva dalla sua famiglia. RAH leg. 97328, lettera del 22 marzo 1784.

S.M. que se le vuelva a sacar del Reino. Lo participo a V.S. de real orden para que el consejo extraordinario disponga se execute asi: dandose gracias en el real nombre à aquellas justicias por su fidelidad y vigilancia<sup>106</sup>.

Evidentemente, Nieto aveva saputo far arrivare la sua supplica fino ai piedi del re, che decise specialmente il suo allontanamento dal regno; in effetti, l'interessamento regale significò una procedura straordinaria e privilegiata. Per prima cosa Campomanes diede ordine che Nieto fosse posto agli arresti, il 10 febbraio, al fine di evitarne la fuga; ma soltanto due giorni dopo fu decretata dal Consejo extraordinario la sua espulsione secondo modalità molto precise: che si prendesse Nieto da Orgaz, lo si scortasse con due ufficiali fino alla città di Alicante; che lì il governatore della città lo chiudesse in carcere fino a che non si potesse metterlo su una nave per Genova; che lì infine fosse ricevuto da J. Cornejo, rappresentante spagnolo presso la Repubblica. La spedizione si faceva a spese della città di Alicante, che avrebbe poi potuto rivalersi sul fondo delle Temporalidades del Collegio di Alicante.

In un biglietto da Alicante lo stesso Nieto, alla data del 13 marzo, ci rassicura di aver viaggiato bene, e della sua buona salute testimonia ancora il console a Genova Cornejo in una rapporto del 22 marzo del 1784 al Consejo. Di questa vicenda non sappiamo altro, ma possiamo aggiungere che Nieto, di cui ignoriamo ogni altra vicenda successiva, riuscì a rientrare ancora in patria, approfittando della sospensione del decreto di espulsione nel periodo dal 1797 al 1802: negli elenchi del 1798 dei pensionati residenti a Genova, accanto al suo nome figura una nota: «en Esp[aña]»<sup>107</sup>.

Come dicevamo, non è possibile inferire alcuna conclusione generale da questi pochi casi; tuttavia, è doveroso mettere in evidenza i dati che emergono costantemente e che possono essere considerati, quindi, il risultato di questo sondaggio, consapevolmente inadeguato e perciò provvisorio.

Innanzitutto troviamo confermato l'atteggiamento di sospetto che le autorità spagnole nutrivano nei confronti della possibilità che i gesuiti tornassero clandestini;

---

<sup>106</sup> RAH leg. 97328, lettera del 31 gennaio 1784.

<sup>107</sup> AHN leg. 227,4.



il timore, evidentemente, era che qualche ignaziano pervicace si mischiasse a quella folla di vagabondi che errava per ogni parte del regno, fomentando rivolte e riannodando quelle sodalità, che i *manteistas* speravano di aver spezzato una volta e per sempre con l'espulsione del 1767; perciò il primo provvedimento che veniva preso nei confronti di un sospettato era l'isolamento in carcere e in secondo luogo – paradossalmente, rispetto alle abitudini di polizia odierne – la perquisizione, alla ricerca soprattutto di scritti che provassero la sua appartenenza alla “scuola gesuitica”. Inoltre, abbiamo visto come questa procedura fosse ampiamente discrezionale: la profilassi della carcerazione fu applicata senza indugi nei confronti del sedicente José Michilena e dell'infelicemente coniugato Díaz, e fu protratta a lungo, mentre il Consejo deliberava a loro riguardo con ogni agio; ben diversamente accadde a Nieto, il quale poté godere in diversi modi di rapporti privilegiati coi detentori del potere. Questa discrezionalità metteva del resto il Consejo straordinario nelle condizioni di poter gestire con piena libertà la detenzione e l'espulsione dei clandestini, dopo averne verificato l'identità e gli scopi; e, come nel caso di Nieto, gli consentiva di ponderare attentamente lo stato del detenuto, mettendosi al riparo dai problemi derivanti da possibili conflitti di potere con consorterie e clientele.

Dall'altra parte vediamo che, contrariamente alle attese del governo spagnolo e nonostante il luogo comune, nel nostro piccolo campionario di gesuiti – o presunti tali – clandestini mancarono i congiurati; non uno di quelli che abbiamo preso in esame sembra aver nascosto il fine recondito di complottare ai danni della monarchia, o altro. Le motivazioni dei gesuiti di sicura identità che cercarono di tornare in Spagna sono tutte riconducibili all'ambito privato e sulla realtà di questo dato mi sembra non possano sussistere dubbi. Semmai, alla vigilia del primo comparire storico del discorso nazionale, è un dato interessante che, da quanto emerge dagli incartamenti che li riguardano, più che la nostalgia della patria, ad averli spinti a violare la Prammatica di bando sia stata la nostalgia della famiglia. L'aura di mistero di cui il gesuita del mito è contornato non sembra davvero che aleggiasse su Díaz e

Nieto; piuttosto, un certo alone losco offusca le vicende dei dubbi Francisco Betancourt e José Michilena; in effetti, tutto sommato, non ebbero molto a guadagnare dall'aver millantato l'appartenenza alla ex Compagnia di Gesù, anche se è verosimile che la loro menzogna dovesse essere almeno diretta a recepire il sostegno, interessato o meno, di qualche ambiente popolare. A questo proposito, la storiografia conferma come fosse soprattutto nell'ambito popolare e, specialmente, nei conventi femminili che si svilupparono le maggiori attese per un ritorno dei gesuiti dall'esilio<sup>108</sup>; non mi pare azzardato ipotizzare che quei vagabondi andassero a cercare questo tipo di simpatie.

---

<sup>108</sup> L'esempio meglio studiato di questo genere di manifestazione del sentimento popolare è, ovviamente, quello delle "pitonesse" di Valentano, in Italia, nei primi anni '70: cfr. M. Caffiero, *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentano (1774-1775)*, in «Cristianesimo nella storia» 20/3 (1999), pp. 595-637.

## **PARTE SECONDA: DOMINGO MURIEL, ULTIMO PROVINCIALE DEL PARAGUAY.**

L'esilio dei gesuiti paraguaiani avrebbe avuto presumibilmente altri esiti, se essi non avessero avuto Domingo Muriel per superiore provinciale, negli ultimi anni precedenti l'estinzione canonica della Compagnia di Gesù. La sua opera fu talmente significativa, da meritargli la memoria grata da parte di alcuni suoi ex soggetti, ma anche la stima generale nell'ala "intransigente" della ex Assistenza spagnola, in cui era famoso per il rigore con cui seppe custodire lo spirito della Compagnia estinta; per questi motivi, oltre che per i suoi costumi particolarmente austeri, negli anni 1796-1798 si tentò di canonizzarne la memoria, senza tuttavia riuscirvi. Per rilevanza, la storia dell'esilio dei gesuiti paraguaiani deve necessariamente ammettere per lui un'escursione prosopografica, forse influenzata dalla natura spesso agiografica delle fonti che lo riguardano, pur col fermo proposito di non trattenersi nella biografia, se non nella misura della sua utilità ancillare verso il fine storiografico generale della nostra ricerca.

### **II.1. PRIMI ANNI E CARRIERA NELLA PROVINCIA PARAGUAIANA.**

Domingo Muriel nacque nel 1718 a Tamames, nei pressi di Salamanca, da una famiglia della piccola nobiltà; il padre lo mandò a compiere gli studi presso il famoso collegio gesuitico di Villagarcía de Campos, dove maturò la vocazione religiosa, entrando nella Compagnia non appena compiuti i sedici anni, proseguendo poi la formazione a Santiago di Compostela<sup>109</sup>. Come di consueto per i novizi di nascita nobile, fu indirizzato al conseguimento degli ordini sacri; consacrato sacerdote, si

---

<sup>109</sup> Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 196; F. Miranda, *Vida del Venerable Sacerdote Don Domingo Muriel religioso un tempo de la abolida Compañía de Jesús y ultimo Provincial de su Provincia del Paraguay, escrita por un discípulo suyo, sacerdote de la misma Compañía*, Córdoba (Cubas) 1916, p. 19 e sgg.; B. Masdeu, *In morte del Signor D. Domenico Muriel, ultimo Provinciale della Compagnia di Gesù del Paraguai*, Lugo (Melandri) 1796, p. 9. Entrambi questi testi furono scritti, in reciproca dipendenza, nel periodo successivo alla morte di Muriel, quando i suoi seguaci cercarono di promuoverne la beatificazione. Perciò, sulla loro valutazione e sul loro contesto torneremo più avanti, alla fine di questa parte.

fece notare per la devozione con cui attendeva al suo ministero: ne è testimonianza uno scritto, successivo di qualche anno, in cui spiegava a un suo allievo, appena ordinato sacerdote, come svolgere le funzioni di celebrare la messa, confessare e predicare<sup>110</sup>; pare che dedicasse molta cura a compiere devotamente l'ufficio divino, cercando di svolgere con zelo i doveri del suo stato. Più ancora, durante gli anni della sua formazione si distinse per la cura con cui si atteneva alle regole e alle consuetudini più austere dell'Istituto ignaziano, tanto che di lui un suo ex condiscipolo, ancora a distanza di molti anni, poteva dire: « Si las reglas de la modestia que nos dejó San Ignacio se huvieran perdido, para hallarlas, bastaría el poner los ojos y considerar atentamente al P. Muriel »<sup>111</sup>.

In questi anni maturò in lui l'aspirazione a vivere il suo ministero nelle terre di missione, forse infervorato da quei resoconti un po' agiografici e un po' geografici che pervenivano in vario modo ai giovani dei noviziati gesuitici, nutrendo in loro il sogno delle Indie. Quindi chiese diverse volte di poter svolgere il suo ministero nelle terre di missione, una volta fatta la professione solenne, ma la sua richiesta non fu subito accolta; purtroppo, ignoriamo le ragioni del rinvio, che solitamente era motivato, in casi analoghi, da ragioni di ordine personale, come l'immaturità del soggetto, o da ragionamenti di opportunità di vario tipo<sup>112</sup>. Alla fine, fu destinato alle Filippine, ma un banale contrattempo gli impedì prendere in tempo la nave che l'avrebbe portato nell'Asia orientale<sup>113</sup>; si decise così la sua sorte perché, scritta una lettera al Generale per ottenere una destinazione alternativa, fu finalmente indirizzato al Paraguay<sup>114</sup>.

Giunse a Buenos Aires dopo pochi mesi e, in breve, trasferito a Córdoba, nella regione del Tucumán, dove la Provincia paraguaiana teneva il suo principale centro di formazione, il *Colégio Máximo*, in cui trovò alcuni impieghi adeguati alla sua preparazione culturale e spirituale, insegnando filosofia ed esercitando il ministero

---

<sup>110</sup> *Carta instructiva del Siervo de Dios a un nuevo Sacerdote Jesuíta sobre los ministerios de celbrar, confesar y predicar*, in F. Miranda, *Vida*, cit., pp. 525-542.

<sup>111</sup> Si tratta del P. Ordoñez, della Provincia di Castiglia, interrogato da Miranda dopo la morte di Muriel. Cfr. Miranda, *Vida*, cit., p. 49-50.

<sup>112</sup> Cfr. G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino (Einaudi) 2001, pp. 166-178.

<sup>113</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 79-81.

<sup>114</sup> Ivi. Era il marzo del 1748.

della confessione. Presto ottenne anche dei posti di maggiore responsabilità, e fu nominato sorvegliante degli *juniores*, come erano chiamati quei gesuiti che avevano concluso il biennio di noviziato e ne intraprendevano un altro di ulteriore formazione; cominciò così quella carriera che lo avrebbe portato ai vertici della Provincia di lì a venti anni<sup>115</sup>. La sua ascesa fu rapida e promettente fin dagli inizi, se nel 1751, subito dopo aver emesso i voti solenni, ovvero il famoso “quarto voto” dei gesuiti, fu promosso ministro dello stesso *Colégio Máximo*, cioè rettore vicario, nel cui ufficio promosse in particolare il rispetto delle regole e degli usi della Compagnia, che aveva con appreso appassionatamente durante la sua formazione in Spagna<sup>116</sup>. Il suo ossequio verso le regole, tuttavia, se da un lato lo mise in luce di fronte ai superiori, dall’altro creò qualche ostacolo alla sua ascesa nell’ordine; pare infatti che nel 1756 fu obbligato a lasciare l’incarico per assumere la cattedra di teologia morale. Il motivo di questa rimozione fu, a quel che dicono le fonti, la sua mancanza di riguardi nel distribuire punizioni, seguendo in questo il rigore originale delle regole dell’Istituto, ma contravvenendo all’uso che era invalso nel tempo, e che stava causando notevoli attriti nella Compagnia, di distinguere sostanzialmente fra i vari gradi interni (scolari, coadiutori, sacerdoti)<sup>117</sup>. Un altro motivo per il suo temporaneo accantonamento potrebbe essere trovato in uno scontro fra i gruppi che dominavano la Provincia; stando infatti a quanto scritto dal gesuita fuoriuscito Ibáñez de Echavarrri nel libello dal titolo *Reyno jesuítico*, erano le consorterie degli italiani, dei tedeschi, dei castigliani e degli aragonesi a contendersi gli incarichi di maggior prestigio, lasciando da parte coloro che provenivano da altre regioni, nonché quelli che, come Muriel, contestavano questa pratica ufficiosa, contraria alle regole dell’Ordine<sup>118</sup>.

Tuttavia, forse possiamo ravvisare in questo temporaneo spostamento anche un indizio di contrasti dovuti, oltre che alla personale caparbia di Muriel, anche a un mutamento nella cultura devota di cui era uno dei tanti portatori. In particolare

---

<sup>115</sup> Ibidem, p. 105 e 127-129.

<sup>116</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 146 e sg.; 160 e sg.

<sup>117</sup> Ivi, p. 185.

<sup>118</sup> B. Ibáñez de Echavarrri, *Regno gesuitico del Paraguay dimostrato co' documenti piu classici de' medesimi Padri della Compagnia, i quali confessano, e mostrano ad evidenza la regia sovranità del R.P. Generale con indipendenza, e con odio verso la Spagna. Anno 1760*, Lisbona (Stamperia Reale) 1770, pp. 71 e sgg. Sul significato di questo libello e sulla sua influenza, all’epoca della sua pubblicazione in Italia, nella carriera di Muriel, torneremo più avanti in questa stessa parte dello studio.

Muriel, pur aderendo sicuramente all'immacolismo ufficiale della Compagnia, fece scalpore nell'ambiente devoto cordobese per la sua netta opposizione al cosiddetto voto di sangue, che definì frutto di superstizione, secondo una terminologia cara, se non all'Aufklärung cattolica, di cui non sappiamo quanto sapesse all'epoca, quanto meno al movimento di regolazione e rischiaramento del culto religioso, di cui Muratori era proprio in quegli anni il principale pensatore<sup>119</sup>. D'altronde, come vedremo di seguito, Muriel, pur restando sempre e sempre più attaccato alle bandiere della sua Compagnia, dimostrò per tutta la sua vita di essere anche attento a ciò che si muoveva nella vita culturale esterna, spesso per combattere battaglie di controversia o apologia, più raramente per accoglierne alcuni aspetti innovativi. D'altronde, la sua erudizione gli permetteva agevolmente di seguire gli sviluppi di diversi ambiti del sapere: conosceva, oltre al castigliano, il latino, il francese, l'italiano e il portoghese, e possedeva rudimenti di greco ed ebraico; fra le varie materie, era particolarmente versato nel diritto canonico, conoscenze che ebbe modo di dimostrare nella sua attività di scrittore negli anni che seguirono e che, insieme alla fedeltà rocciosa all'Istituto gesuita e a una certa austerità tetragona, costituirono la solida base per la sua futura ascesa negli anni del tramonto della Compagnia<sup>120</sup>.

Nel 1757, a causa dei dubbi sulla condotta dei missionari gesuiti durante le rivolte indigene al Trattato di Madrid, la cosiddetta "guerra guaranitica", i vertici della Provincia paraguaiana furono rinnovati e il p. Alonso Fernández fu nominato nuovo Provinciale; era interesse della Compagnia, visti in parte compromessi i rapporti con le corti iberiche, fare in modo che la situazione in Paraguay fosse al possibile distesa, evitando i contrasti che, continuamente in passato, avevano opposto i coloni europei e le missioni, e insieme cercare di rintuzzare le accuse di tradimento e insubordinazione che erano state mosse contro di essa; in quest'ottica, furono scritte anche opere di carattere palesemente apologetico, come la *Declaración de la Verdad* del p. Cardiel, che avevano per obiettivo di stornare dai missionari gesuiti il sospetto di aver capeggiato la rivolta dei guaraní per proteggere il dominio temporale che di

---

<sup>119</sup> Per questa opinione subì anche una censura da parte dei superiori. Miranda, *Vida*, cit., p. 201-209

<sup>120</sup> Ivi, p. 192 e sg.

fatto l'Ordine aveva assunto in Paraguay<sup>121</sup>. A questo cambiamento si lega anche la nuova fortuna di Muriel, che si vide nominare prima rettore del Real Colegio de Nuestra Señora de Monserrat, una delle istituzioni educative che i gesuiti gestivano a Córdoba, poi, nello stesso anno, segretario personale dello stesso Provinciale Fernández. Svolgendo queste mansioni, poté agevolmente venire a conoscenza di tutte quelle informazioni sullo stato e la natura delle Riduzioni e, soprattutto, sugli eventi della guerra guaranítica, che avrebbero costituito, anni dopo, uno degli oggetti principali della sua attività di scrittore<sup>122</sup>.

Nel breve periodo in cui si diresse il Real Colegio di Córdoba, attuò alcuni provvedimenti, come vedremo, annunciavano quelli che, molti anni dopo, avrebbe preso come ultimo Provinciale del Paraguay: applicò rigorosamente le regole dell'Istituto della Compagnia di Gesù e della Ratio Studiorum e ne promosse il rispetto, caldeggiò la devozione al ss. Sacramento e a s. Giuseppe, pose particolare cura affinché gli esercizi spirituali fossero dati in modo corretto<sup>123</sup>; fin da queste date, quindi, possiamo vedere in lui un personaggio di indirizzo profondamente conservatore, se non addirittura restauratore, nel senso architettonico del termine. Pare infatti che la peculiarità per cui fin d'allora è notato dai suoi superiori e che quindi fu la base della sua carriera futura, fosse proprio il suo attaccamento convinto, quasi viscerale, all'osservanza della disciplina interna e alla promozione delle devozioni tipiche dell'Ordine, pur non essendo, come abbiamo visto, uno dei più "arrabbiati". Dunque la sua promozione nel 1757 può essere facilmente letta alla luce della necessità che fosse restaurato l'ordine all'interno della Provincia paraguaiana, scombussolata dalle vicende piuttosto fosche della recente guerra guaranítica; un personaggio come Muriel, con le caratteristiche che abbiamo ricordato, poteva essere agevolmente inserito in un'operazione di disciplinamento di rafforzamento dei legami di obbedienza interni, per ristrutturare l'ossatura gerarchica della Provincia; in

---

<sup>121</sup> José Cardiel (1704-1781), di origine castigliana, riuscì a essere inviato nelle missioni del Paraguay nel 1729; al momento dell'espulsione si trovava nelle Riduzioni guaraní in cui, per le vicende che abbiamo descritto, fu arrestato nel 1768. Deportato in Italia, morì a Faenza. Esploratore e cartografo, cercò di trasferirsi a Milano nel 1779 per cercare miglior fortuna, raggiungendo il suo confratello del Paraguay e poligrafo Ramón María de Termeyer, senza però riuscirci. Su di lui, Storni, *Catálogo*, cit., p. 52; G. Furlong, S.J., *José Cardiel y su Carta-Relación*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1953.

<sup>122</sup> Miranda, *op. cit.*, p. 223 e sg.

<sup>123</sup> Ivi, p. 212 e sg.

particolare, la sua condotta di vita austera e la sua profonda conoscenza dei regolamenti canonici e la sua compenetrazione dei costumi e dei meccanismi della Compagnia gli consentirono di svolgere egregiamente le sue mansioni<sup>124</sup>.

In breve, gli furono attribuite responsabilità superiori, dato che fu nominato visitatore generale della Provincia, fatta eccezione per le Riduzioni guaranì, ancora sconvolte dalla guerra; questo incarico, significativo della fiducia che il nuovo Provinciale riponeva in lui, esigeva che facesse un'indagine approfondita sullo stato della Provincia, visitandone tutti gli stabilimenti. Durante questo giro d'ispezione, fu particolarmente attento, come suo solito, a riscontrare le modalità in cui erano applicate le regole dell'Istituto; tanto che nel collegio di Monserrate di Córdoba, di cui era stato rettore, riscontrando che le rigorose disposizioni che vi aveva imposto erano state tralasciate, depose senz'altro il nuovo rettore, nominando al suo posto il p. Orosz, di origine ungherese<sup>125</sup>. Grazie a questi interventi, contribuì da un lato il disciplinamento della Provincia, e d'altro lato, di conseguenza, riuscì a ottenere un parziale ritorno dei gesuiti nella stima delle autorità paraguaiane; all'esterno, dimostrò che i vertici della Compagnia avevano compreso i motivi di preoccupazione della Corte spagnola riguardo alle sospette vicende della ribellione dei guaranì, mentre all'interno, rafforzando la disciplina e l'attaccamento alle basi fondamentali dell'Ordine, aiutò la Provincia ad affrontare i tempi duri in cui quelle stesse vicende l'avevano precipitata<sup>126</sup>.

Nel 1760 giunse, il p. Niccolò Contucci, ex Provinciale del Cile, come Visitatore generale speciale, incaricato dal Generale in persona di compiere un'ispezione completa della Provincia paraguaiana che, a seguito delle vicende dell'espulsione dei gesuiti dal Portogallo, era sempre più al centro delle polemiche e dei pamphlet<sup>127</sup>. Muriel, probabilmente a causa della sua recente esperienza di

---

<sup>124</sup> «La elección de tal secretario, specialmente en tan críticas circunstancias, fué de suma y general aprobación de la provincia, la qual jamás tuvo secretario más prudente, más imparcial, ni más impuesto de las cosas de la provincia, ni en nuestro instituto». Ivi, p. 231.

<sup>125</sup> Ivi, p. 241 e sg.

<sup>126</sup> Ivi, p. 250 e sg.

<sup>127</sup> Come accennato, la ribellione dei guaranì aveva dato il via a una serie di libelli antigesuitici, che accusavano la Compagnia di avere assunto di fatto la sovranità del Paraguay; questa campagna pamphlettistica, fomentata e in parte ispirata direttamente dal ministro portoghese Pombal, nell'ambito della sua politica antigesuitica e anticlericistica, ebbe la massima diffusione con la pubblicazione del *Reyno jesuítico* di Bernardo Ibáñez de Echavarrí e con le anonime *Noticias del Paraguay y de Nicolao I* (Salamanca, 1756), tradotte e divulgate col titolo



visitatore, fu scelto da Contucci quale suo assistente durante quell'incarico<sup>128</sup>; in ricompensa del servizio svolto, nonostante la sua richiesta di essere inviato a servire come missionario nelle Riduzioni, il generale Ricci lo prepose ai cosiddetti "tercioneros", ovvero quei gesuiti che, pur avendo dopo aver emesso i voti semplici, aver completato il noviziato ed essere stati ammessi al sacerdozio, fanno per la terza volta un anno di "probazione", ovvero di riflessione ed esame, prima di pronunciare i voti solenni e diventare professi o, come si diceva allora, "di quarto voto", a causa del famoso quarto voto di obbedienza speciale al Papa *circa missiones*<sup>129</sup>.

Come si può vedere, la sua carriera, nonostante la battuta d'arresto del 1756, fu rapidissima a partire dal 1757, in coincidenza col cambio di vertice della Provincia paraguaiana e col tentativo, deciso fin da Roma, di riportarvi ordine dopo la crisi determinata dalle guerre guaranitiche e dalle susseguenti ondate polemiche che avevano colpito la Compagnia a furia di libelli; perciò, Roma non era del tutto estranea alla sua ascesa: abbiamo visto che la stessa Curia Generalizia era informata delle sue mosse e ne era soddisfatta, e gli consentì di percorrere rapidamente le tappe del *cursus honorum* gesuita. Presumibilmente, la sua familiarità, seppure indiretta, con la Curia determinò il suo ulteriore avanzamento, allorché nel 1764 fu scelto come secondo procuratore della Provincia in Europa, insieme al confratello di origine andalusa Robles. In questo modo, arrivò ai massimi gradi della scala gerarchica della sua Provincia e della Compagnia, si potrebbe dire a un passo dal provincialato<sup>130</sup>.

## II.2. LA LETTRE À L'AUTEUR DE L'ARTICLE JÉSUIITE.

---

di *Histoire de Nicolas I, roy du Paraguay et empereur des Mamelus*, il cui spunto era tratto dalla notizia riportata dalla Gazzetta d'Olanda (novembre 1755), secondo la quale erano circolate a Madrid monete riportanti l'effigie del fantomatico re. Cfr. Guasti, *Lotta politica e riforme*, cit., p. 39. Sull'argomento della guerra guaranitica e sulla sua letteratura polemica torneremo più avanti.

<sup>128</sup> « No sabré decir de cierto, si lo tomó por su propia elección o porque se lo señalassen de Roma, donde era el P. Muriel bien conocido del p. General, por los informes anteriores, siempre buenos, y por los posteriores, sempre mejores, que de él tenía. Mas parece mas verosímil que se lo diessen de Roma, porque siendo el P. Domingo actualmente secretario de la provincia, era cosa irregular y poco conforme a la buena política, que lo privasse de él el P. Contucci de su propia autoridad. Por otra parte, ignorando el nuevo visitador el estrado de la provincia, el numero y calidad de los sugetos y la realidad de lo acaecido en las misiones de los guaraní, era naturalísimo que dicesse Roma un secretario perfectamente instruído en todo esto, y que perfectamente lo pudiesse instruir a él». Miranda, *Vida*, cit., p. 262 e sg.

<sup>129</sup> Ivi, p. 264 e sg.

<sup>130</sup> Ivi, p. 276.

Non sappiamo di preciso quale fu la sua attività in Europa; verosimilmente ebbe a che fare con le incombenze che la sua nuova carica implicava. Certo è che per questi affari dovette risiedere spesso a Madrid e fece anche un viaggio fino a Roma, dove trattò personalmente con Lorenzo Ricci, Preposito generale della Compagnia<sup>131</sup>. Per il resto, il suo biografo principale, Miranda, ci dice che fu molto indaffarato nella scrittura di alcune opere, che in parte aveva già preparato in America, tutte di carattere spiccatamente apologetico: tra di esse notiamo la traduzione in latino dell'*Histoire du Paraguay* del p. Charlevoix e la stesura dei *Fasti Novi Orbis*, che furono poi pubblicati durante l'esilio italiano e di cui ci occuperemo più avanti; in effetti, prima del 1767, durante il suo servizio di procuratore della Provincia, non riuscì a ottenere il visto della censura spagnola, forse proprio a causa del particolare tono apologetico delle sue opere<sup>132</sup>, di cui vedremo i riflessi quando affronteremo la sua produzione nell'esilio.

Le stesse considerazioni, del resto, si debbono fare anche per quanto riguarda quella che, senza dubbio è la più controversa opera di Muriel, che proprio a queste date, durante la sua procura in Europa, risale; si tratta della *Lettre à l'Auteur de l'Article Jésuite dans le dictionnaire Encyclopédique, ou Compte Rendu de cet Article à son Auteur*. Il libro si presenta fin dal principio eccentrico, per diversi motivi. Innanzitutto, la datazione: il volume riporta la data del 1766 ed è anonimo; per quanto sia possibile che la data sia fittizia, tuttavia essa pare congruente con lo spunto polemico dello scritto, che più volte, soprattutto nei capitoli finali, fa cenno all'espulsione di alcuni gesuiti dal regno di Francia, che avvenne a partire dal 1764; mentre d'altra parte, non fa cenno a nessun avvenimento notevole successivo alla metà degli anni 1760, in particolare non vi si trova alcun riferimento alla soppressione della Compagnia di Gesù<sup>133</sup>. Inoltre, soprattutto, l'attribuzione a Muriel

---

<sup>131</sup> Ivi, p. 184.

<sup>132</sup> Gli altri scritti furono una *Relación de las misiones vivas del los Jesuitas del Paraguay* e una *Vida del Apostolico P. Joseph Pons, jesuita missionero de la provincia del Paraguay*. Ivi, p. 281 e sg.; queste due opere, le tradusse poi in latino e le inserì in appendice alla *Historia paraguajensis*, che fu infine pubblicata nel 1778.

<sup>133</sup> Di diverso avviso è Furlong che, nella sua bibliografica dedicata a Muriel, non esita a dubitare, oltre che della data, anche del titolo: «es evidente que ése no puede ser el título de la obra, y la fecha de 1766 no puede ser la del año en que se publicó»; tuttavia questa sua affermazione non è giustificata da nessun argomento. Cfr. Furlong, *Domingo Muriel, S.J. Y su Relación de las Misiones (1766)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955, p. 80.

può suscitare perplessità: nessuno dei suoi contemporanei, di quelli che ebbero con lui rapporti abbastanza intimi, glielo attribuisce: nemmeno Miranda, l'autore della sua minuziosa biografia, fa il minimo cenno a questo scritto, pur avendo elencato persino le opere di cui Muriel, nel periodo in cui fu procuratore del Paraguay, aveva appena preparato il manoscritto, o apprestato la prima stesura<sup>134</sup>; ad attribuirlo a Muriel, che effettivamente conosceva il francese, fu il bibliografo gesuita Diosdado Caballero, forse nei primi anni del XIX secolo. Seguendo la sua autorità, tutti i principali bibliografi della Compagnia di Gesù hanno confermato l'attribuzione, senza tuttavia portare nuovi elementi a suo favore<sup>135</sup>. Furlong, con una critica un po' impressionistica, afferma di riconoscere nello scritto lo stile di Muriel<sup>136</sup>.

Più modestamente, possiamo a nostra volta esporre alcuni argomenti a favore di questa attribuzione. Innanzitutto, per quanto di lingua castigliana, Muriel, come abbiamo visto, padroneggiava anche altre lingue fra cui il francese, la cui conoscenza era peraltro notoriamente molto diffusa all'epoca. È vero che l'autore dimostra una conoscenza profonda non soltanto dei contenuti dell'articolo *Jésuite* pubblicato sull'*Encyclopédie*, ma anche delle vicende complesse che portarono all'espulsione di molti gesuiti dalla Francia in seguito all'estinzione di quella Provincia nel 1762; tuttavia non si può trascurare che molti di questi espulsi furono accolti, spesso clandestinamente, dai loro confratelli spagnoli, in particolare da quel gigante dell'ala dura dell'Assistenza spagnola che fu il provinciale di Castiglia, il p. Idiáquez<sup>137</sup>. Muriel si trovava in effetti in una delle migliori posizioni per seguire le vicende francesi, sia per il suo ministero che lo metteva in contatto diretto con i massimi vertici della Compagnia di Gesù e dell'Assistenza di Spagna, sia perché proprio a partire dal 1764 si trovava in Europa, principalmente a Madrid, ovvero nel momento più acuto della crisi. Quanto poi allo stile, non sappiamo se acconsentire

---

<sup>134</sup> Ovviamente, lo stesso si deve dire dell'orazione funebre di Masdeu, largamente in debito con l'opera di Miranda, come vedremo più avanti.

<sup>135</sup> Così E. Rivière, *Supplement au De Backer-Sommervogel*, p. 602, Toulouse, 1911; J. E. Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas*, t. 1, p. 402, n° 1181, Madrid, 1904; J. T. Medina, *Los expulsos de 1767*, p. 260, Santiago de Chile, 1913.

<sup>136</sup> «Todo el estilo del libro es característico de Muriel, y no nos cabe duda que es él su autor». Furlong, *ibidem*. Anche se va detto che lo stesso Furlong, pur fidandosi dei bibliografi che lo hanno preceduto, non manca di stupirsi del fatto che un'opera così vivace e riuscita sia sfuggita all'elencazione di un biografo accurato come Miranda.

<sup>137</sup> Sulla vicenda, e sul modo in cui essa si inserì nel contesto del processo politico che portò all'espulsione dei gesuiti dalla Spagna nel 1767, cfr. Guasti, *Lotta politica e riforme*, pp. 76-90.

all'apprezzamento di Furlong; certo è che l'opera, come vedremo fra poco, è notevole per i toni che utilizza nella descrizione e nell'analisi dei fatti di Francia e che denunciano il suo autore come un accorato partigiano del "gesuitismo", quale successivamente si dimostrò Muriel, specialmente negli anni dell'esilio. Peraltro, anni dopo Muriel, nella sua *Carta sobre el modo de conservar el espíritu religioso de la Compañía de Jesús*, redatta presumibilmente nel 1773 e di cui parleremo più avanti, dimostrò di essersi interessato all'attacco che i gesuiti francesi subirono negli anni 1760, citando la *Destruction des Jésuites en France* di d'Alembert<sup>138</sup>. Resta, tuttavia, che l'opera è quanto meno eccentrica nel quadro della produzione di Muriel ma, nonostante che non vi sia altra testimonianza di quest'attribuzione, specialmente in autori, come Miranda, che furono personalmente molto vicini a Muriel, seguiamo provvisoriamente l'indicazione di Caballero, in mancanza di prove contrarie che risolvano indiscutibilmente la questione.

Come è esplicito fin dal titolo, la lettera si rivolge, in modo fittizio, all'autore dell'articolo *Jésuite* contenuto nell'ottavo volume dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, che era uscito alla fine del 1765; l'articolo, attribuito alla penna di Diderot<sup>139</sup>, può essere scomposto dall'analisi in tre parti: nella prima, c'è una breve cronotassi della storia della Compagnia di Gesù; nella seconda, una stringata descrizione della struttura dell'ordine e dell'obbedienza che vi regna; nella terza, una riflessione politica sulla presenza dell'Ordine gesuita negli Stati europei. L'anonimo della *Lettre*, che provvisoriamente supponiamo essere Muriel, si rivolge ironicamente all'autore dell'articolo ringraziandolo per aver assemblato in così poco spazio tante falsità sui gesuiti, così che possano essere agevolmente sbugiardate<sup>140</sup>. Attraverso quest'artificio, Muriel individua nell'incredulità di ispirazione illuminista il principale difetto dell'articolo, ovvero vi

---

<sup>138</sup> Cfr. D. Muriel, *Carta sobre el modo de conservar el espíritu religioso de la Compañía de Jesús, extinguida la religión*, in F. Miranda, *Vida*, cit., p. 509.

<sup>139</sup> Cfr. F. Diaz, *Scritti politici di Denis Diderot con le "voci" politiche dell'Encyclopédie*, Torino (UTET) 1967, p. 616-618.

<sup>140</sup> «Le malheur des Jésuites de France me les a rendus plus estimables et plus chers; je suis sensible à tout ce qui les justifie. Vous venez de leur rendre un service dont en verité je vous ai pour eux la plus grande obligation. L'idée que vous avez, ce semble, entrepris d'en donner à vos Lecteurs, c'est que ce Corps est inattaccabile par le vrai, puisque la haine même la plus éclairée et la fureur la plus réfléchie ne l'attaque que par le faux. Etoit ce là votre dessein en composant votre article *Jésuite*? J'aime à le croire». [D. Muriel, S.J.], *Lettre à l'Auteur de l'Article Jésuite dans le Dictionnaire Encyclopédique; ou compte rendu de cet Article à son Auteur*, 1766, p. 5.

individua un vizio fondamentale ideologico; si tratta di un antigesuitismo pregiudiziale che ha dato origine alle polemiche che hanno accompagnato la crisi della Compagnia in Francia, vero vincolo di unione fra Lumières e giansenisti nel “disegno” di distruzione della Compagnia di Gesù.

N'est-ce pas là confirmer à tout le monde ce dont personne ne doutoit? N'est-ce pas crier sur les toits que les *gens de Lettres* sans Religion se sont ligüés contre les Jésuites avec les Jansénistes sans conscience, et que la partie a été bien liée entre ces deux espèces d'honnêtes gens pour travailler de concert à la ruine des ennemis communs de l'irréligion et de l'hérésie? N'est-ce pas dire que le fruit de leurs union et des secours mutuels qu'ils se sont prêtés, a été de fournir le prétexte et le moyen de destruction qui a réussi? Et quel moyen? celui de ramasser tout ce qui a été dit depuis deux cents ans par l'hérésie, par la haine, par la jalousie, par la passion, par la prévention, contre l'Institut, contre la Doctrine, contre la conduite des Jésuites, et d'en former un tas d'imputations, de suppositions, de calomnies, si effrayant et si spécieux, qu'il pût satisfaire et séduire un nombre suffisant de Magistrats, en fournissant à plusieurs un prétexte qu'il cherchoient, et en tendant à plusieurs un piège dont ils ne se défioient pas<sup>141</sup>.

Il tono è quello dell'invettiva, gli idoli polemici sono individuati senza esitazione: come vedremo in seguito, in questo scritto emerge, sia pure limitata alla storia recente dei gesuiti, una sorta di teoria del complotto già dotata di tratti di compiutezza. Si noti l'espressione *crier sur les toits* qui utilizzata che, di chiarissimo ambito apocalittico<sup>142</sup>, fa immediatamente appello a un'istanza superiore di verità, a cui è affidata la giustizia dei torti subiti. Allo stesso tempo, è anche un'analisi politica molto acuta, che rivela una conoscenza profonda degli avvenimenti francesi e delle dinamiche istituzionali che portarono alla soppressione dell'ordine gesuita in Francia attraverso la contrapposizione fra Corona e Parlamenti; significativo che ai parlamentari venga attribuita la responsabilità di aver trovato, nei libelli e nelle leggende dell'antigesuitismo, il mero pretesto per una operazione politica che già avevano in animo. Interessante anche la distinzione fra tre forze scese in campo contro i gesuiti: i magistrati, i giansenisti, i “letterati”, queste ultime due categorie veri e proprio motori ideologici del conflitto.

<sup>141</sup> Ivi, p. 9-10.

<sup>142</sup> Lc 12,3; Mt. 10,27.

Per quanto riguarda quella che, per comodità d'esposizione, abbiamo denominato la prima parte dell'articolo di Diderot, basterà un breve esempio per dare l'idea del tono polemico e dell'approfondimento erudito che l'autore utilizza nella sua replica. Un esempio piuttosto tipico del procedere dell'autore della *Lettre* è il brano che riguarda l'assassinio di Enrico IV di Francia. Diderot aveva scritto, come punto di un lungo elenco di crimini ed episodi oscuri: «En 1610, Ravallac assassine Henry IV. Les *Jésuites* restent sous le soupçon d'avoir dirigé sa main ; et comme s'ils en étoient jaloux, & que leur dessein fût de porter la terreur dans le sein des monarques, la même année Mariana publie avec son institution du prince l'apologie du meurtre des rois». Muriel ribatte colpo su colpo, sviscerando l'intera affermazione in ogni dettaglio, per confutarla, concentrandosi particolarmente sulle tesi di Mariana, parte integrante della leggenda nera antigesuitica:

Qu'on ouvre le Livre de Mariana. Malgré quelques principes dangereux qui s'y trouvent au milieu des excellentes choses qu'il contient, je défie qu'on montre l'*Apologie* ni de l'horrible attentat de Ravallac, ni d'aucun des parricides que la France déteste avec tant de raison. Ce Livre n'approuve pas même l'action de Jacques Clément dont il parle, et malgré les préventions et les préjugés de l'Espagne où l'auteur écrivoit, il ne canonise pas ce forfait, comme le Parlement, la Sorbonne, les Curés de Paris, et presque toute la France l'avoient fait dans ce temps de délire. [...] Enfin, quand Mariana auroit été encore plus loin qu'il n'est allé dans son Livre, Mariana n'est pas *les Jésuites*: et son Livre fut désapprouvé par le Général des Jésuites, et hautement condamné, supprimé avec soin par les Jésuites de France, long-temps avant qu'il eût été dénoncé dans ce Royaume<sup>143</sup>.

Inoltre, continua, Ravallac stesso, pur avendo studiato presso i collegi dei gesuiti, in punto di morte confessò di aver concepito il proprio delitto durante la sua frequentazione degli ambienti parlamentari, che sono da Muriel, con una notevole forzatura storica, identificati con quelli, impregnati di giansenismo, che avevano preparato la rovina della Compagnia in Francia<sup>144</sup>. Eppure, a parte questo artificio polemico, l'autore dimostra una conoscenza approfondita della storia della Compagnia di Gesù in Francia, notevole se si confronta con le poche parole che

---

<sup>143</sup> *Lettre*, pp. 119-120.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 125-126.

spende per uno dei casi più critici per i gesuiti dell'epoca, ovvero proprio quelle Riduzioni paraguaiane che Muriel dovrebbe conoscere molto bene e su cui, all'epoca, come abbiamo visto, stava scrivendo o aveva appena scritto un'apologia, la *Relación de las misiones vivas del los Jesuitas del Paraguay*<sup>145</sup>. Ignoriamo i motivi per cui Muriel, l'autore presunto della *Lettre*, non abbia dato maggiore spazio al caso paraguaiano, che pure conosceva molto profondamente, anche se possiamo ipotizzare che si debbano ricercare nel tema stesso del libello, completamente incentrato sulle vicende francesi dei primi anni 1760.

Altri passi della *Lettre* riguardano poi la critica che Diderot, nel suo articolo, aveva fatto della Compagnia di Gesù nel suo complesso, incentrata soprattutto attorno al problema annoso della struttura dell'obbedienza dei gesuiti al proprio Preposito generale e al papa, su cui erano già scorsi fiumi d'inchiostro. Diderot, senza alcuna originalità, aveva svolto le argomentazioni classiche in una chiave giurisdizionalista verosimilmente ispirata alla campagna libellistica orchestrata da Pombal pochi anni prima, durante il processo che portò all'espulsione dei gesuiti domini portoghesi e al processo al p. Malagrida<sup>146</sup>.

Leur régime est monarchique; toute l'autorité réside dans la volonté d'un seul. Soumis au despotisme le plus excessif dans leurs maisons, les *Jésuites* en sont les fauteurs les plus abjects dans l'état. Ils prêchent aux sujets une obéissance sans réserve pour leurs souverains; aux rois, l'indépendance des loix & l'obéissance aveugle au pape; ils accordent au pape l'infailibilité & la domination universelle, afin que maîtres d'un seul, ils soient maîtres de tous.

Nous ne finirions point si nous entrions dans le détail de toutes les prérogatives du général. Il a le droit de faire des constitutions nouvelles, ou d'en renouveler d'anciennes, & sous telle date

---

<sup>145</sup> «Je n'en voudrais pour exemple que la fable qu'il renouvelle sur les Jésuites du Paraguay, qui, «en 1755, conduisent en bataille rangée les Habitantes de ce Pays, contre leurs légitimes Souverains». Il n'importe que les Relations les plus authentiques aient prouvé que les Jésuites n'ont fait que porter à la soumission ces Indiens que l'on vouloit assujétir malgré eux aux Portugais; il n'importe, qu'indépendamment de toute Relation, on sente d'abord le ridicule d'un conte si mal imaginé; ce conte s'est répandu: on a voulu l'ériger en fait historique: on est allé jusqu'à vouloir l'accréditer par les monuments: qui pourra douter d'un fait attesté par la médaille frappée au coin du *Roi Nicolas*, Frère Jésuite, devenu Roi du Paragay [sic!] en 1755? Qui pourra douter, qu'il n'ait conduit *en bataille rangée les Habitantes du Pays*, ses nouveaux Sujets, *contre leurs légitimes Souverains*? Mais on a eu beau faire: et le Roi Nicolas, et sa médaille, et les armées du Paraguay conduites par les Jésuites contre leurs légitimes Souverains, ne font aujourd'hui que couvrir d'odieux et de ridicule ceux qui débitent ces visions: Et ces visions viennent encore figurer dans l'*Abrégé chronologique*!

Voilà, M.[onsieur], tout ce que je dis à mon ami, me réservant d'expliquer d'avantage vis-à-vis à vous». Ivi, p. 185-186. Per la *Relación de las misiones vivas*, vedi sopra.

<sup>146</sup> Cfr. J.E. Franco, *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, Lisboa (Gradiva) 2006, pp. 319-352, 411-436, 546-551.

qu'il lui plaît; d'admettre ou d'exclure, d'édifier ou d'anéantir, d'approuver ou d'improver, de consulter ou d'ordonner seul, d'assembler ou de dissoudre, d'enrichir ou d'appauvrir, d'absoudre, de lier ou de délier, d'envoyer ou de retenir, de rendre innocent ou coupable, coupable d'une faute légère ou d'un crime, d'annuler ou de confirmer un contrat, de ratifier ou de commuer un legs, d'approuver ou de supprimer un ouvrage, de distribuer des indulgences ou des anathèmes, d'associer ou de retrancher; en un mot, il possède toute la plénitude de puissance qu'on peut imaginer dans un chef sur ses sujets; il en est la lumière, l'âme, la volonté, le guide, & la conscience.

Si ce chef despote & machiavéliste étoit par hasard un homme violent, vindicatif, ambitieux, méchant, & que dans la multitude de ceux auxquels il commande il se trouvât un seul fanatique, où est le prince, où est le particulier qui fût en sûreté, sur son trône ou dans son foyer?

Les provinciaux de toutes les provinces sont tenus d'écrire au général une fois chaque mois; les recteurs, supérieurs des maisons, & les maîtres des novices, de trois mois en trois mois

Il est enjoint à chacun des provinciaux d'entrer dans le détail le plus étendu sur les maisons, les collèges, tout ce qui peut concerner la province; à chaque recteur d'envoyer deux catalogues, l'un de l'âge, de la patrie, du grade, des études, & de la conduite des sujets; l'autre, de leur esprit, de leurs talens, de leurs caractères, de leurs mœurs: en un mot, de leurs vices & de leurs vertus.

En conséquence, le général reçoit chaque année environ deux cens états circonstanciés de chaque royaume, & de chaque province d'un royaume, tant pour les choses temporelles, que pour les choses spirituelles.

Si ce général étoit par hasard un homme vendu à quelque puissance étrangère; s'il étoit malheureusement disposé par caractère, ou entraîné par intérêt à se mêler de choses politiques, quel mal ne pourroit-il pas faire?

Centre où vont aboutir tous les secrets de l'état & des familles, & même des familles royales; aussi instruit qu'impénétrable; dictant des volontés absolues, & n'obéissant à personne; prévenu d'opinions les plus dangereuses sur l'aggrandissement & la conservation de sa compagnie, & les prérogatives de la puissance spirituelle; capable d'armer à nos côtés des mains dont on ne peut se défier, quel est l'homme sous le ciel à qui ce général ne pût susciter des embarras fâcheux, si encouragé par le silence & l'impunité il osoit oublier une fois la sainteté de son état?

Dans les cas importants, on écrit en chiffres au général.

Mais un article bizarre du régime de la compagnie de Jésus, c'est que les hommes qui la composent sont tous rendus par serment espions & délateurs les uns des autres<sup>147</sup>.

A questo brano, per la verità un po' lungo, che esprime alla perfezione i timori di

<sup>147</sup> Cfr. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Nouvelle édition*, Genève (Pellet) 1778, t. XVIII, p. 260.



radice giurisdizionalista dal marcatissimo accento illuminista, quando si tratta di temere il “fanatismo” di chi è al potere, la risposta di Muriel è piuttosto complessa. Da un lato, mira innanzitutto alla demistificazione del vero e proprio mito che si era creato attorno all’obbedienza gesuitica *perinde ac cadaver*<sup>148</sup>; pur senza affrontare le sfumature della spiritualità ignaziana che temperano questo vincolo, riporta tutto sotto la luce volutamente banale dell’obbedienza religiosa, della morale cristiana, rendendo così il temuto gesuita un cittadino comune della società cristiana:

Qu’il est terrible en effet, qu’il est illimité, qu’il est permanent le despotisme d’un Chef à qui le Corps donne l’autorité, à qui il peut l’ôter, qui reçoit du Corps des loix pur la transgression desquelles il peut être retranché du Corps par le Corps même!<sup>149</sup>

Vous ne dites pas serieusement que «le Général possède toute la plénitude de puissance qu’on peut imaginer dans un Chef sur les sujets, puisqu’il en est la lumière, l’ame, la volonté, le guide et la conscience»: puisque ceux qu’on appelle *ses sujets* peuvent, même indépendamment de lui, s’assembler et le retrancher du Corps: puisque s’il leur commande ce que Dieu défend, ils peuvent, et ils doivent lui dire: J’ai un Supérieur au dessous de vous, qui me défend de faire cette chose que vous me commandez<sup>150</sup>.

Questa contestualizzazione dell’istituto gesuita nei costumi dell’antico regime è poi spinta fino in fondo, fino a mostrare quanto radicata sia la Compagnia nelle istituzioni religiose e politiche, fino a essere di fatto sconsiderato distinguere, nella difesa, l’una dalle altre:

Mais vous êtes comique sur-tout, quand vous dites du Général: “Si ce Chef despote et Machiavelliste étoit par hazard un homme violent, vindicatif, ambitieux, méchant, et que dans la multitude de ceux auxquels il commande il se trouvât un seul fanatique, où est le Prince, où est le Particulier qui fût en sûreté sur le Trône ou dans son foyer?” que c’est-là bien peindre les précautions d’une prudence, ou les alarmes d’une frayeur dont vous voulez faire railler! Vous avez sans doute prétendu que quelque badin vous repliquât: Oui, vîte, il faut se défaire de ce Général:

---

<sup>148</sup> Mito, che però aveva alla base una pratica che, fin dai primi tempi della Compagnia, aveva generato disagio e persino divisioni attorno alla sua applicazione; sull’argomento, cfr. M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell’ordine gesuitico tra ’500 e ’600*, Brescia (Morcelliana) 2009.

<sup>149</sup> *Lettre*, p. 57.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 59.

comme il faut détruire tous ceux qui gouvernent, parce que *par hazard* ils pourroient devenir méchants. Il faut détruire les Souverains pour la sûreté des Sujets, les Sujets pour la sûreté des Souverains: il faut tuer tout le monde, afin que personne ne soit tué<sup>151</sup>.

Si nota, in queste righe, un salto significativo del discorso, che da semplice replica, ancorché acre, cerca di proporre un modello interpretativo che travalichi la polemica contingente e sposti lo scontro su un terreno sfavorevole all'avversario: l'analogia che lega, retoricamente, le sorti dei gesuiti a quelle del Trono è speculare all'affermazione di Diderot per cui essi erano «i fautori più intransigenti» del dispotismo monarchico. Abilmente, l'autore rovescia l'affermazione contro Diderot, sottolineando implicitamente che, se è vero che gli ignaziani sono stati un sostegno delle monarchie assolute, la loro disgrazia potrebbe corrispondere al disegno di erodere le basi stesse dello stato monarchico. Con le stesse argomentazioni, sembra voler dire, con cui si giustifica l'eliminazione dei gesuiti in ragione della supposta struttura dispotica del loro istituto, si può giustificare il rovesciamento del Trono; in tal modo, ritorce contro Diderot quelle tesi monarcomache che, nell'articolo, aveva attribuito a esponenti significativi della Compagnia, fra tutti il classico Mariana. Con piglio polemico enumera anzi i gesuiti i cui scritti sono stati per qualche motivo censurati, per poi sottolinearne l'esiguità<sup>152</sup>.

L'atteggiamento polemico di Muriel nel forzare le argomentazioni diderotiane per farne apparire gli intenti reconditi, cercando, nella vis apologetica, di smascherare il presunto complotto che ha portato alla rovina dei gesuiti francesi, è in fondo la cifra essenziale di questo scritto, che nelle conclusioni acquista toni inquietanti, animati da una tensione quasi apocalittica. Cosicché, affrontando ancora il tema delle “vere” costituzioni della Compagnia di Gesù, arriva a scrivere:

Pour ce qui est de la vraie Histoire de l'Eglise, avouée par elle, et trasmise dans les Fastes, elle a déjà consacré la véritable idée de l'Institut de la Compagnie de JESUS, et la memoire des grands biens que cet Institut a procuré à la Religion Catholique dans tous les pays du monde. Les outrages faits à la Puissance spirituelle par les opprobres dont on vient de charter dans un Royaume chrétien

---

<sup>151</sup> Ivi, p. 61.

<sup>152</sup> Ivi, p. 203.

cet Institut appelé *pieux* par l'Eglise, et les calomnies énormes dont on a chargé ceux qui la professoient, ont aussi une place dans l'Histoire Ecclésiastique; et la France, si elle conserve la foi, desiderera, mais en vain, de voir ces traits effacés des annales de la Religion. Les fausses idées qu'on a entrepris de donner de l'Institut, y figureront, avec les déclamations de Guillaume de Saint-Amour contre les Instituts de S. Dominique et de S. François: et les faussetés inventées pour décrier ceux dont le zele pour la foi étoit tout le crime, seront conservées dans les Fastes de l'Eglise, comme des témoignages de la ressemblance de l'hérésie avec elle même dans tous les siècles<sup>153</sup>.

L'immagine che Muriel arriva a prospettare è quella di una Francia che, traviata dai *philosophes*, arriva a «perdere la fede»; immagine potente senza dubbio, ma è ancor più potente, a nostro giudizio, quella immediatamente successiva, che vede la stessa Francia implorare la Chiesa di cancellare la memoria dell'onta di aver distrutto sul proprio territorio la Compagnia di Gesù. Certamente, vi ravvisiamo la tradizionale ambizione gesuitica di identificare in larga parte il proprio Ordine con la Chiesa stessa; ma anche alla luce di questa tradizione retorica<sup>154</sup>, come non essere impressionati dal leggere un'invettiva di questo tenore contro la Francia? Il pensiero, spontaneamente, fugge in avanti, alle invettive che Burke, Barruel e poi Chateaubriand avrebbero scagliato contro la Rivoluzione; forse è per quest'analogia che Furlong, come abbiamo notato, ritiene che la data del 1766 non sia esatta per questo scritto. Tuttavia, resistendo alla tentazione dell'esercizio forse inutile di cercarvi annunci di eventi futuri – che comunque lo scritto, abbiamo già detto, non contiene, fermandosi tutti gli eventi a cui fa cenno al 1765 – e analogie con i toni degli scrittori antirivoluzionari e tradizionalisti, possiamo, con una mente più modesta, forse, ma anche più fondata, fare qualche riflessione sulle informazioni che questo scritto può darci a proposito di questo periodo della vita di Muriel.

Innanzitutto, notiamo come questi, in questo periodo di procura generale della

---

<sup>153</sup> Ivi, p. 240-241. Guillaume de Saint-Amour fu filosofo scolastico e prete secolare; nel XIII secolo, di fronte all'ascesa dirompente dei nuovi ordini mendicanti negli insegnamenti universitari a Parigi, si fece portavoce dell'avversione del clero secolare nei loro confronti. Lo scontro, senza riuscire a diminuirne la fortuna, grazie alle altissime protezioni di cui, ormai, francescani e domenicani godevano, determinò anzi la disgrazia di Saint-Amour. Cfr. J. Le Goff, *San Luigi*, pp. 165-166 e 492-493.

<sup>154</sup> Esempio principe di questo "trionfalismo", che alimentò l'avversione di altri ordini religiosi, è senz'altro la pubblicazione della *Imago Primi Saeculi* (Anversa, 1640), raccolta di emblemi tesa a glorificare la Compagnia, in cui non è infrequente la sovrapposizione fra l'Ordine ignaziano e la Chiesa stessa. Per una sua valutazione storico-artistica e per consultarne le tavole, cfr. L. Salviucci Insolera, *L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù*, Roma (Pontificio Istituto Biblico) 2004.

sua Provincia a Madrid, fosse molto interessato a ciò che stava accadendo in Europa, a quel processo di dissoluzione che, iniziato pochi anni prima nel Portogallo pombaliano, stava rapidamente portando la Compagnia all'estinzione. In questo senso, gli avvenimenti francesi del 1765, che venivano a chiudere un periodo di tolleranza di fatto e di sostanziale perpetuazione della tradizionale protezione di cui i gesuiti avevano sempre goduto da parte dei Borbone di Francia, dopo la battaglia persa contro i Parlamenti animati dai giansenisti nel 1762, costituirono un'evento importante, un nuovo terreno di lotta anche per i gesuiti spagnoli. Questi, dopo aver perduto il consueto ascendente sulla famiglia reale, si ingegnarono nel soccorrere, nonostante il divieto governativo, i propri confratelli espulsi dalla Francia; la *Lettre* di Muriel – se la sua attribuzione è corretta – ci fa segno della sua implicazione, almeno intellettuale, nel disegno, tipico dell'ala più intransigente della Compagnia, di privilegiare in ogni caso lo spirito di corpo anche a costo di andare contro la nascente sensibilità nazionale, che pure aveva trovato seguaci in parti notevoli dell'Ordine, e anche in Francia. Davanti alla perdita di potere da parte della Compagnia in molti Stati europei, i vecchi disegni di riforma dell'Ordine in un senso “nazionale” non potevano che essere accantonati, mentre ascendeva sempre più la coscienza di dover rafforzare i vincoli interni per far fronte alle difficoltà che, sempre più ardue, si presentavano davanti.

Abbiamo già visto che Muriel dovette i suoi primi avanzamenti nella carriera di gesuita proprio al suo rigore nel far seguire le regole e i costumi dell'ordine; con questo scritto vediamo come già alla metà degli anni '60, durante il suo soggiorno europeo, avesse una percezione piuttosto esatta del fatto che la crisi della Compagnia non potesse essere compresa che tenendo conto della sua dimensione globale e che questa crisi non si limitasse alla perdita di influenza politica, ma a un cambiamento epocale nella cultura, che poteva sconvolgere l'assetto tradizionale dell'Europa. Perciò, se anche i toni che usa possono stupire, così come alcune immagini di cui si serve e che ci aspetteremmo semmai in un periodo successivo, tutti questi aspetti trovano una spiegazione da una parte nel profilo spirituale e culturale di Muriel, così animato dall'esigenza di contrastare la decadenza dell'Ordine con la perpetuazione

delle sue regole; dall'altra nella posizione di potere che in quel momento occupava e che gli permetteva di accedere a informazioni e di intrecciare relazioni in tutta Europa: non dobbiamo dimenticare, inoltre, che l'una e l'altra cosa dovevano essere strettamente legate, e che se aveva avuto accesso a una tale posizione era anche perché la sua azione di "moralizzazione" della Provincia paraguaiana – intesa come restaurazione dei suoi costumi – aveva avuto, agli occhi dei superiori, successo. Infine, non possiamo non notare che l'analisi di Muriel, benché inquinata in parte dalla cattiva pubblicistica polemica gesuitica, fosse sostanzialmente corretta per quel che riguarda lo svolgersi della caduta della Provincia gallica ed esatta nell'individuare le sue cause: in primo luogo, i "fanatici" giansenisti, che dominavano il Parlamento parigino, i quali però sembrano quasi, nel racconto di Muriel, essersi lasciati strumentalizzare dai molto meno potenti, ma forse più abili *philosophes*.

Più che un annuncio di quel mito del complotto, che avrebbe trovato, trent'anni più tardi, in Barruel il suo araldo più significativo, possiamo dunque vedere in queste pagine un segnale importante di quel brodo culturale che stava bollendo nel calderone delle ali più rigide della Compagnia di Gesù, di fronte al rapido processo storico che la stava portando alla sua morte. In questo senso è piuttosto acuta l'analisi dell'autore nel vedere in questo mutamento un passaggio epocale, che non si limitava soltanto al proprio Ordine, ma a un ordine ben più vasto, fino a coinvolgere generalmente la stessa struttura sociale tradizionale; ed è altrettanto significativo, fin da queste date, il suo atteggiamento di completa contrapposizione ad esso, accompagnato dalla ricerca di nemici individuabili – illuministi, giansenisti – da ricondurre nel consueto alveo della polemica dottrinale e della controversistica, ovvero della battaglia erudita, campi in cui esisteva una lunga tradizione letteraria all'interno della Compagnia.

Quanto poi al fatto che in tutta la *Lettre* non si trovino cenni alla situazione spagnola, si deve considerare innanzitutto che, nella finzione polemica, la lettera avrebbe perso buona parte della sua efficacia se non fosse sembrata scritta da uno di quei gesuiti che nel fra 1762 e 1765 aveva visto la Compagnia soppressa e bandita in Francia, se insomma non avesse affrontato personalmente quelle vicende. Potremmo forse farne anche una spia di ciò che Muriel, dalla sua posizione di responsabilità

nell'Assistenza spagnola, prevedeva sarebbe accaduto in Spagna di lì a pochi anni; tuttavia, sarebbe una strada troppo oscura da seguire e comporterebbe anche ipotesi contraddittorie, in mancanza di dati concreti: per esempio, vi si potrebbe leggere sia una previsione positiva, secondo cui i gesuiti in Spagna, pur dopo alcuni rovesci, non avrebbero subito una sorte così dura come i loro confratelli francesi; ma anche una previsione negativa, leggendo nella scrittura stessa della *Lettre* un'occasione per parlare, celatamente, della situazione futura dell'Assistenza spagnola.

In mancanza di ipotesi fondate, possiamo però, alla luce di quel che sappiamo sulla storia del periodo e di quel che emerge da questo testo, fare alcune considerazioni. Innanzitutto, non risulta che, fino alla metà del 1766, la situazione della Compagnia in Spagna fosse così grave da far temere, pur in mezzo a un clima internazionale così sfavorevole, un esito così estremo; anzi, in occasione della crisi francese del 1765, molti collegi spagnoli, benché molto prudentemente e spesso in clandestinità, si sentirono abbastanza sicuri da dare ospitalità ai vertici della ex Assistenza gallica<sup>155</sup>. D'altra parte, è evidente il pessimismo che, pur in mezzo alla polemica più accesa, pervade l'intero scritto, fino ai toni apocalittici che emergono nelle sue ultime parti. Possiamo quindi ipotizzare, con un qualche fondamento, che Muriel giudicasse molto gravi gli eventi di Francia, forse temendo, visto il clima internazionale sfavorevole alla Compagnia di Gesù che aveva preso avvio dal processo di espulsione dell'Assistenza lusitana, una sorta di "contagio", maturato nel sempre più aspro scontro sulle regalie in atto fra lo stato spagnolo e la s. Sede<sup>156</sup>. In questo senso, potremmo quindi ipoteticamente inserire la *Lettre* nell'attività scrittoria

---

<sup>155</sup> Campomanes si cimentò in questo primo confronto con il potere della Compagnia cercando di evitare che i gesuiti francesi cercassero asilo in Spagna; l'Assistenza spagnola, dal canto suo, aveva da tempo instaurato rapporti privilegiati coi gesuiti francesi e si riteneva ancora abbastanza forte da poter ignorare l'opposizione del presidente del Consiglio di Castiglia. Sostanzialmente, i gesuiti francesi che trovarono ospitalità nei collegi spagnoli della Compagnia, vi giunsero in una sorta di clandestinità ufficiale: non si ignorava la loro presenza, ma era opportuno non considerarla, data la rilevanza politica che aveva ormai acquistato. Cfr. Guasti, *Lotta politica e riforme*, cit., pp. 76 e sgg.

<sup>156</sup> Il punto centrale fu il problema della manomorta ecclesiastica. Nel 1765 giunse al culmine il dibattito politico sulla questione se il sovrano avesse il diritto regale di limitare l'acquisizione di proprietà laicali da parte di enti ecclesiastici che, com'è noto, godevano di ampi diritti di esenzione dalle imposte. Nel corso delle trattative con la Curia romana per trovare una soluzione diplomatica alla questione, i gesuiti e la consorte politica loro collegata, e ormai minoritaria, presero decisamente un atteggiamento curialista, contro le opinioni regaliste di Campomanes. Questi, peraltro, si fece autore di un *Tratado de la Regalia*, in cui sferrò un attacco poderoso alla Compagnia di Gesù, vista come la quintessenza degli eccessi del potere ecclesiastico. Quando infine il progetto di riforma delle regalie fallì, lo stesso Campomanes ebbe buon gioco nel far apparire tale insuccesso come una macchinazione dei gesuiti. Cfr. Guasti, *Lotta politica e riforme*, cit., pp. 91 e sgg.

che Muriel svolse nel periodo della sua procura a Madrid, fra 1764 e 1768, e di cui questo scritto sarebbe allora l'unico testimone a essere giunto alla pubblicazione, per quanto in forma anonima; un'attività, come abbiamo visto, piuttosto tesa allo svolgimento di un'apologetica nei confronti della sua Provincia agli occhi della Corte e della pubblica opinione spagnole. La *Lettre*, in conclusione, potrebbe essere letta come un episodio di questa vasta operazione apologetica, incentrata nel caso alle vicende della Compagnia di Gesù in generale.

### II.3. L'EXTRAÑAMIENTO.

L'incarico di Muriel quale procuratore della sua Provincia si concluse drasticamente con l'ordine di *extrañamiento* di tutti i gesuiti dal regno di Spagna, bandito per ordine del re Carlo III a partire dal 31 marzo del 1767. Muriel fu arrestato il 3 aprile, mentre si trovava al Puerto de Santa María; negli anni precedenti era riuscito a radunare un gruppo di novizi da destinare al Paraguay, come si è detto; tuttavia, non essendo riuscito a trovare le due navi necessarie a effettuare il passaggio dell'Atlantico in una volta, ne aveva mandati avanti una metà su una nave, sotto la supervisione del provinciale della provincia Cilena che si trovava a dover andare anch'egli in Sud America, mentre aspettava con l'altra metà un altro naviglio<sup>157</sup>. Cominciò così la parte più significativa della sua vita, in cui acquisì fama fra i suoi confratelli nella sventura.

Posto agli arresti assieme agli altri gesuiti, mostrò di affrontare le nuove circostanze con uno stato d'animo sereno, quasi con rassegnazione; semplicemente, cominciò da allora una vita piuttosto appartata, si direbbe quasi ritirata, preso da meditazioni spirituali. Nell'attesa delle navi che li avrebbero portati, lui e i suoi confratelli, verso il luogo dell'esilio, che ancora non era conosciuto, si dedicò alla traduzione in castigliano dell'*Imitatio Christi* e di alcuni salmi di Davide, che

---

<sup>157</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 287 e sgg. Circa la metà della spedizione preparata da Muriel si era imbarcata sulla nave *San Fernando*, i cui novizi, giunti a Montevideo all'indomani dell'ordine di *extrañamiento*, furono protagonisti delle vicende che abbiamo narrato nella prima parte di questo studio.

potremmo agevolmente individuare come i sette salmi penitenziali<sup>158</sup>. Tuttavia, questo atteggiamento penitente, che potremmo interpretare come una reazione alla disgrazia intervenuta da parte di un animo profondamente spirituale e da sempre amante del rigore, fu caratterizzato anche da azioni particolari, che il suo biografo e discepolo Miranda, nell'agiografia che gli dedica, interpreta come ulteriori penitenze offerte al Dio che lo stava così duramente provando, mentre noi, alla luce delle nostre conoscenze psicologiche, potremmo facilmente vedere come sintomi di uno stato di profonda prostrazione, a cui trovava forse rimedio nel ricorso continuo a pratiche devozionali e nello svolgimento dei suoi obblighi sacerdotali, come la messa e l'ufficio<sup>159</sup>; questa esperienza, come vedremo, ebbe una profonda influenza su di lui per il resto della sua vita, segnando anche la sua attività al servizio della Provincia paraguaiana in esilio. Così passò i tre mesi in cui fu trattenuto, in arresto, al Puerto de Santa María, finché non fu portato con gli altri prima a Cartagena, poi in Corsica, ad attendere per mesi ad Ajaccio l'arrivo del grosso della sua Provincia, i gesuiti che erano stati espulsi dall'America. Qui si diede subito a studiare l'italiano, al fine di ambientarsi nella terra del suo esilio; ma si interessò anche al greco e all'ebraico, per approfondire la conoscenza delle sacre Scritture, evidenziando anche in questo una particolarità del suo carattere, a cui non mancava né lo spirito pratico e la conoscenza del mondo, né una spiritualità profonda e zelata<sup>160</sup>.

Nell'agosto 1768, a causa dell'evolversi della crisi corsa, fu con altri caricato su una nave francese e trasferito in Italia, ma, a differenza degli altri componenti della sua Provincia, non sbarcò a Sestri, ma raggiunse gli Stati Pontifici attraverso la Toscana; forse, questo itinerario differente fu dovuto alla necessità che lui, procuratore generale del Paraguay, si adoperasse per spianare la strada ai suoi confratelli, preparando loro un posto in cui stare. Queste incombenze lo trattennero alcuni giorni, anche se per mancanza di documentazione non siamo in grado di stabilire dove e in che modo impiegò questo tempo; quel che è certo, è che il 17

---

<sup>158</sup> Ivi, pp. 300-302.

<sup>159</sup> «Cuando no se empleaba o en oír la missa, o en rezar el officio divino, o el rosario, se estaba sentado horas enteras sobre un baúl, sin hablar, sin mirar, sin moverse, como si fuera una estatua, o mejor dirè, un cuerpo espiritualizado, mostrando bien con aquella su exterior compostura quàn habituado estaba en toda circunstancia a tratar con su Dios, con quien entonces se trataba dulcemente», ivi, p. 310.

<sup>160</sup> Ivi, p. 313.



ottobre del 1768 giunse a Faenza<sup>161</sup>, il luogo stabilito per il loro esilio, in ritardo rispetto ai suoi confratelli paraguaiani che vi erano giunti fin da settembre<sup>162</sup>. Muriel giunse là già con l'incarico di rettore del rinato Collegio di Córdoba che, intanto, si era stabilito nei pressi della città, nella villa detta "l'Isola" messa a disposizione del conte Francesco Cantoni, un notabile che cercava di facilitare i gesuiti esiliati; si ritrovò così a capo di una comunità di circa ottanta religiosi, composta da giovani ancora in formazione e dai loro insegnanti<sup>163</sup>. Certamente, al conseguimento di quest'incarico contribuì la sua passata esperienza come rettore del Real Colegio di Córdoba de Tucumán; ma è lecito supporre che sia stata soprattutto la prova che aveva dato di sé come preposito dei *tercioneros*, ovvero dei gesuiti che svolgevano la Terza Probazione, a motivare il suo nuovo impiego. In effetti, con l'esilio della Provincia in Italia, cessava di avere utilità e funzioni la carica di Procuratore Generale, sia a causa della riduzione degli affari da curare, sia perché, con la Provincia tutta riunita nel raggio di poche miglia e per di più così vicino a Roma, il Provinciale ne aveva molto meno bisogno. Non sappiamo molto della composizione della nuova curia provinciale, per cui non sappiamo se vedere questo nuovo incarico come un declassamento; il Provinciale, il p. Robles, si era stabilito a Imola con la Provincia del Cile, e a Faenza Muriel era uno dei principali fra i paraguaiani, insieme a due ex Procuratori giunti dall'America. Tuttavia, alla luce della storia successiva della Provincia, possiamo sospettare che anche in questo caso, come già era avvenuto negli anni '50 in America, Muriel sia stato messo temporaneamente da parte, a causa delle logiche di spartizione che le consorterie interne alla Provincia continuavano ad attuare<sup>164</sup>.

I suoi primi provvedimenti come rettore del collegio ristabilito furono tutti diretti a ristabilire fra i giovani la disciplina, secondo il rigore che aveva

---

<sup>161</sup> ARSI, Paraquaria 21 – Annus Patiens, p. 210.

<sup>162</sup> Cfr. Peramás, *Diario del destierro*, Córdoba (EDUCC – Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) 2004, p. 217; ARSI, Paraquaria 21 – Annus Patiens, p. 208. Riguardo alla discrasia fra le diverse redazioni del racconto di Peramás riguardo all'arrivo a Faenza, v. sopra.

<sup>163</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 318.

<sup>164</sup> «Die XVII. Venit Dominicus Muriel, Rector designatus Collegii Cordubensis. Navigavit ex Corsica cum P. Josepho Robles, quem Præpositus Generalis Provincialem Paraquariæ Provinciae præfecerat. Venerant ambo olim Procuratores ex America: et cum jam jam cum supplemento sociorum navigaturi essent, jussi sunt cum Sociis omnibus Hispanis exulare. Provincialis Robles Imolæ restitit». ARSI, Paraquaria 21 – Annus Patiens, p. 210.

caratterizzato e mosso la sua carriera fin dal periodo americano; si può anzi vedere in questo uno delle ragioni principali che, agli occhi dei suoi superiori, lo avevano reso adatto per il nuovo incarico. Dopo un viaggio lungo più di un anno, attraversato l'Atlantico e il Mediterraneo, con appena un mese di sosta in Corsica per potersi riorganizzare, è facile comprendere che, specialmente per gli elementi più giovani della Provincia, doveva essersi creata una gran confusione di vita, una "libertà" che difficilmente si poteva coniugare con la vita religiosa che il loro abito comportava. Soprattutto, verso la fine del mese di ottobre<sup>165</sup>, dunque pochi giorni dopo il suo arrivo, Muriel prese una decisione della massima importanza per la tenuta della vita collettiva del Collegio: unificò la riscossione delle pensioni<sup>166</sup>. Dalla storiografia che si è occupata dell'argomento nei tempi più recenti, sappiamo che fu proprio questa misura a costituire spesso la differenza fra le Province che riuscirono a sopravvivere e quelle subirono un'enorme emorragia dei propri componenti<sup>167</sup>. In seguito, questa misura fu confermata dall'autorità del Provinciale Robles<sup>168</sup>.

Quanto al resto, ristabilì tutte alcune consuetudini che erano state in uso nel vecchio Collegio di Córdoba, in America, col fine di restaurare anche per loro mezzo la disciplina e il rigore necessari alla vita religiosa, specialmente nel momento in cui i giovani, sollecitati dalle circostanze, davano segni di irrequietezza; non disdegnò così di dare lui stesso l'esempio, rimettendo in vigore l'antico uso religioso di servire a turno a tavola e in cucina<sup>169</sup>. Soprattutto, però, pose molta attenzione a che fossero rispettate molte pratiche devozionali e spirituali, in grado di dare sostanza e senso alla vita religiosa che stavano faticosamente cercando di riprendere; curò inoltre che si facessero quelle esercitazioni e quei premi letterari che costituivano la tradizionale caratteristica della pedagogia gesuitica.

---

<sup>165</sup> «Die XXIX. Data nobis est pensio Regis Catholici ministris ad mensis alimenta: cum vix jam esset, quo cibum emeremus. Adeò Deus favit in tempore», ivi, p. 211.

<sup>166</sup> «Y porque entre los desórdenes que el desbarato de las cosas había introducido, y en cierto modo casi necesario, uno era que cada uno fuese como procurador de sí mismo, teniendo en su poder el dinero de la real pensión, del qual servía para proveerse de lo necesario, por no haver todavía fijado el pie en ninguna parte; el nuevo rector exhortó a todos en dicha plática, a que ahora que ya se habían establecido en casa formal, cada uno depositase los realillos que tenía en poder del P. Ministro, para restaurar de este modo la vida común». Miranda, *op. cit.*, p. 320.

<sup>167</sup> Cfr. Guasti, *Lotta politica e riforma*, cit., pp. 323 e sgg. Sull'impatto del flusso di secolarizzazione sulla Provincia del Paraguay in confronto con le altre Province dell'Assistenza di Spagna, vedi sopra, nella considerazioni demografiche svolte nella prima parte di questo studio.

<sup>168</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 212-213.

<sup>169</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 324.

En esta su casa de estudios, [fueron] las mismas distribuciones religiosas de oración, exámenes de conciencia, lección espiritual, rosario, pláticas de comunidad, triduos de renovación, ejercicios anuales de San Ignacio, silencio, penitencias, culpas en el refectorio, catecismo a los criados y a los pobres en la postería y, en una palabra, todo quanto usábamos en los colegios más observantes antes de nuestro destierro; y en quanto a la disciplina literaria, los mismos maestros de las facultades que en el Collegio Máximo de Córdoba, con su prefecto de estudios: las mismas funciones literarias, con tanta aplicación de los maestros como de los discípulos, de manera que parecía no haver havido otra variación que la mudanza de un collegio a otro<sup>170</sup>.

Muriel affrontò dunque la crisi che rischiava di travolgere i giovani del Paraguay col consueto rigore con cui aveva dato prova di sé in passato; anzi, si può agevolmente supporre che il motivo per cui gli fu affidato un incarico tanto delicato, fosse proprio che ci si aspettasse da lui questa rigida restaurazione della vecchia disciplina, facendo anche affidamento sull'esempio che, con la sua nota austerità, poteva dare in tempi così difficili. Tutte quelle pratiche dovevano tenere occupata la mente e le forze dei giovani, chiuderli a tutto ciò che poteva venire a perturbarli dall'esterno della Provincia, aiutarli a restare su quel cammino ormai ristrettissimo che era la progressiva incorporazione nella Compagnia di Gesù. Non è, crediamo, un caso, che Miranda sottolinei, sia pure con l'enfasi dell'agiografo, che « parecía no haver havido otra variación que la mudanza de un collegio a otro ». L'obiettivo di Muriel e ciò che da lui presumibilmente si aspettavano i suoi superiori e l'intera Provincia, era di sottrarre il più possibile i giovani alla tentazione della secolarizzazione, nella speranza di non seguire la Compagnia di Gesù nella disgrazia; soltanto con un'applicazione costante delle regole e con una spiritualità forte, presente, oseremmo dire pressante era possibile instillare in loro la fedeltà nei confronti dell'Ordine e la disposizione a sopportare perciò le ristrettezze e gli sconforti dell'esilio. Non fu senza risultato, visto che soltanto due dei giovani a lui affidati scelsero la via della secolarizzazione<sup>171</sup>.

Inoltre, Muriel fu anche abile nel procurarsi la benevolenza personale di alcuni

---

<sup>170</sup> Ivi, pp. 326-327.

<sup>171</sup> Ivi, p. 323.

dei personaggi più in vista di Faenza, primo fra tutti il vescovo Vitale Giuseppe de' Buoi; grazie alla sua intercessione il 24 gennaio 1769 il ricostituito Collegio di Córdoba riuscì a trovare ospitalità nella città di Faenza, presso il palazzo del canonico Fanelli, nel quale, come abbiamo visto, fu trasferito il ricostituito collegio della Provincia<sup>172</sup>. Sembra soprattutto che de' Buoi fosse rimasto particolarmente colpito dalla fama di santità che si andava formando a proposito di Muriel<sup>173</sup>; già abbiamo considerato come egli fosse accompagnato, fin dall'America, ma a maggior ragione a partire dal momento dell'espulsione, dalla stima generale dei suoi confratelli, che riusciva a guidare in circostanze così difficili. A partire da questo periodo, ovvero durante il suo rettorato, questo generico, sebbene alto, sentimento di stima, si trasformò in una sorta di venerazione, che avrebbe coinvolto principalmente i gesuiti della Provincia paraguaiana, ma che avrebbe comunque trovato riscontro, non senza contraddizioni, anche nel contesto cittadino faentino.

A queste date, non ci è consentito stabilire con certezza le motivazioni biografiche di questa opinione di santità, né la loro reale diffusione; tuttavia possiamo supporre che quell'atteggiamento austero e profondamente dimesso che aveva adottato fin dal momento dell'espulsione abbia favorito la sua identificazione con quella particolare categoria di penitenti, o confessori, che con le loro continue asceti hanno costellato attraverso i secoli la pietà cristiana. Abbiamo ipotizzato che a tale atteggiamento non fossero del tutto estranee motivazioni di ordine psicologico: è impensabile che la disgrazia che aveva colpito l'Assistenza spagnola non si riverberasse con luce fosca negli animi dei suoi membri. Eppure è anche vero che Muriel, in circostanze così tristi, si fece notare dagli altri per il suo comportamento particolarmente ritirato. Fatta salva, dunque, la possibilità di una sua spiegazione psicologica, notiamo che non si trattò di un mero ritiro dal mondo, ma che esso fu interpretato dai suoi confratelli e compagni di sventura come una scelta di vivere spiritualmente le sventure della Compagnia, attraverso penitenze ed asceti; una sorta di rivendicazione muta, eppure eloquente, dell'innocenza del proprio Ordine e delle sue istituzioni, di cui in effetti Muriel era gelosissimo e tetragono custode. Non è

---

<sup>172</sup> Ivi, pp. 327-330; ARSI, Paraquaria 21 – Annus Patiens, p. 213.

<sup>173</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 341-342.

quindi difficile immaginare che, agli occhi almeno di alcuni segmenti sociali – soprattutto quelli più legati a gli ambienti “devoti” – della città di Faenza, in cui si trovava confinato coi suoi compagni e discepoli, egli, anche mediante l’immagine che ne era ormai fatta dagli altri gesuiti, venisse visto come un soggetto che assumeva su di sé e quasi riassumeva le miserie visibili della Compagnia, quanto meno della Provincia paraguaiana. Tuttavia, non si può non notare che questa presunta fama di santità di cui era oggetto, almeno a queste date, non trovava diffusione che nei ristretti ambienti frequentati dai gesuiti come lui; come vedremo meglio in più avanti, la santità di Muriel fu sempre legata al suo ruolo istituzionale e in funzione alle vicende del suo ordine.

Muriel comunque operò bene come rettore del rinato Collegio, riuscì a limitare fortemente l’abbandono dell’Ordine da parte dei giovani, ovvero dell’ultima risorsa di sopravvivenza della Provincia. D’altro canto, se la sua azione fu di un rigore esemplare, non si poteva dire altrettanto del Provinciale, il p. Robles, contro il quale negli anni si moltiplicarono le lamentele presso il Generale Ricci, che a Roma esortava gli scontenti a portare pazienza e a mantenersi fedeli alla gerarchia provinciale<sup>174</sup>. Sembra che il problema principale della Provincia fosse, sul piano interno, costituito dalla consueta spaccatura fra le diverse nazionalità, che era già stata denunciata a suo tempo da Ibáñez de Echavarrri nel suo *pamphlet*: in particolare, furono i gesuiti originari del Paraguay a lamentare di essere tenuti al margine da quelli di origine spagnola, che detenevano tutti i posti di vertice della Provincia. In una risposta al p. Araoz, del 3 febbraio 1770, Ricci scrive:

ut [ill.] respondam postremae epistulae R.V. gratias Deo P.P. Paraguanicenses, quos ego ut coeteres omnes societatis filios paterno affectu complector excludendos esse a gravioribus provinciae muneribus tamquam illis ferendis [ill.] nec sentio nec nunquam sensi. Quod si nullos ad ea munera promovo non mihi de vobis male ratiendi sed informatoribus metuendum est a quibus forte receptus sum<sup>175</sup>.

<sup>174</sup> Lo sappiamo grazie a un documento, per quel che ci risulta sinora inedito: si tratta di un copialettere redatto da un anonimo gesuita del Paraguay, in cui è annotata la corrispondenza, anche segreta, fra il Provinciale Ricci e alcuni paraguaiani, fra cui spicca il p. Araoz, suo informatore segreto nella Provincia. Trascritte di fretta, forse di nascosto, queste brevi lettere non sono del tutto leggibili, anche se è possibile comprendere il senso generale di tutte. Si trovano in ARSI, Paraq. 3.

<sup>175</sup> ARSI, Paraq. 3, f. 11 verso.

E sullo stesso tono scrisse al p. Araoz due lettere successive, del 24 febbraio e del 10 marzo; anzi, in quest'ultima data promise infine di tenere conto delle osservazioni avanzate da Araoz, che purtroppo ignoriamo, qualora si presentasse l'occasione di nominare dei nuovi vertici provinciali. Dello stesso tenore dovette essere la denuncia del p. Gutiérrez, il quale, a giudicare dalla risposta del Generale, rese noto che non soltanto la ripartizione degli incarichi di responsabilità nella Provincia era iniqua, ma anche che il p. Robles lo aveva obbligato in malo modo a versare completamente la sua pensione nelle mani del coadiutore Antonio Perreira – che non risulta fra le liste dei paraguaiani e che, a giudicare dal cognome, potrebbe essere stato un gesuita portoghese che Robles aveva preso nella sua Provincia. A questa doglianza, Ricci risponde di aver dato disposizioni affinché Robles lasci che ciascuno potesse amministrare una piccola parte della propria pensione<sup>176</sup>. La stessa denuncia di sperequazione fra gli americani e gli europei nella Provincia fu poi reiterata anche dal p. Boza, residente a Ravenna, e dal p. Carranza e di nuovo dal p. Gutiérrez, al quale, infine, nel gennaio del 1771 Ricci scrive di cessare di rendere pubbliche le lamentele, per non correre il rischio di spaccare ulteriormente la Provincia<sup>177</sup>. Ma ebbero seguito anche le querimonie riguardo all'amministrazione delle pensioni, come nel giugno del 1771 testimonia una risposta al p. Miranda, che non aveva avuto la licenza di ricevere in dono del denaro da un altro paraguaiano, poiché il denaro era stato requisito dal Provinciale<sup>178</sup>. Ben più serie poi sono le accuse di rilassamento della disciplina

<sup>176</sup> «Quam statui diligentiam adhibere ut in posterum pro uniuscuiusque meritis [ill.] nationum ratione principes provinciae vestrae munera confirmare velim R.V. [ill.] me adhibiturum et [ill.] ut quae cogitavi et statui perficiam; verum haec non statim perfici possunt. Interim gratias ago R.V. quod de quibusdam in sua epistula mentionem fecerit quos aptiores indicat ad ea munera tum [ill.] Hos prae oculis habebō cum de constituendis rursus superioribus agetur. H. alteram epistulae partem in qua de pecuniam quam mittet sibi tradi pro subsistentia Fr. Antonio Perreira (Lutierno), quem domui suae recipit [ill.] P.V. P.lis [ill.] se quidquam nunquam pro[ill.] ipsius alimentis et quamvis domestica curet quae curanda essent a seculari cui [ill.] ex omnium pensione tribuenda essent [ill.] curabo ut aliquid ab ipso R.V. [Pli] R.V. traditur. De coeteris de quibus scribit monui iam P. Plem, nec dubito ipsum diligenter curaturum ut superiores [ill.] muneri qui nova [ill.] ad in primos [ill.] et vestra». ARSI, Paraq. 3, f. 12 recto.

<sup>177</sup> «Ea omnia de quibus in proxima sua epistula disserit R.V. habebō prae oculis cum respondebo iis, quae communi nomine ex habita consultatione, mihi proposita sunt et ea statuam quae pro rerum nostrarum circumstantiis statuenda esse iudicaverō. De spiritu rationalitatis non erat cum pluribus ageretur in consultatione aliis affirmantibus aliis negantibus in Provincia vestra origine et si [vigeat], vix quidquam generatim statui posse, quo malum [ill.]. [ill.] hac de re agendum est, et id mihi proposui. Interim duo velim. Primum ut querelis parcatis: iis enim malum non extinguitur sed augetur. Alterum ut cavetis argumenta prudentiae ac religiosae virtutis, quibus tuto fidere possim. Ego enim in confirmandis superioribus nulla [ill.]. Nationum ratione id mihi semper proposui et proponam ut vos praeficiam quos ex informationibus optimos iudicaverō, curabo autem ut informationes sincere ad me perveniant». ARSI, Paraq. 3, f. 13 recto e verso.

<sup>178</sup> «De dubio quo haberet liberam facultatem facio accipiedi pecuniam, quam scribit sibi dono oblatam ab uno ex

religiosa e le lamentele sull'organizzazione interna che furono mosse da diversi soggetti della Provincia, in particolare dal p. Arnal nell'agosto del 1770<sup>179</sup>. Riandando a quanto già detto, ricordiamo come proprio nel 1771, per la Provincia del Paraguay, si toccò il picco massimo delle secolarizzazione, alle quali non era certamente estranea la situazione di intima divisione in cui si trovava la Provincia, che pure in questo campo aveva dato, negli anni precedenti, una eccezionale prova di resistenza.

Fu forse a causa di queste dinamiche interne alla Provincia del Paraguay, oltre che alle sue sperimentate doti di custode instancabile delle istituzioni gesuitiche, che nel settembre del 1771, allo scadere del mandato di Robles, il Generale Ricci scelse Muriel come nuovo Provinciale<sup>180</sup>. Inoltre, possiamo anche pensare che alla promozione di Muriel non fosse del tutto estranea la pubblicazione, nel 1770, della traduzione italiana del famoso *Reyno Jesuítico*, di Bernardo Ibáñez de Echávarri, ex gesuita della Provincia paraguaiana, cacciato dalla Compagnia a causa dei suoi contrasti coi superiori e da allora protetto dai nemici dell'Ordine ignaziano<sup>181</sup>. Quel libello, a cui abbiamo già accennato, diede un contributo determinante alla propagazione delle idee dell'antigesuitismo alla vigilia dell'estinzione dell'Ordine; in esso si descriveva come le missioni del Paraguay, tanto celebrate da essere divenute un vanto della Compagnia di Gesù, fossero ormai una sorta di Stato di fatto indipendente, di cui il Generale dei gesuiti aveva la sovranità e le rendite. Fra i mezzi per mantenere tale regime, il libellista indica anche la scelta, per la gestione diretta delle Riduzioni, degli elementi meno intelligenti della Provincia, in modo da evitare problemi di insubordinazione o inopportune crisi di coscienza.

Il secondo mezzo fu, il porre tra questi popoli certi Gesuiti, che tra essi solamente potessero far

---

pensionariis provinciae vestrae, eaque tuta conscientia utendi tum in suos tum in [ill.] religiosos usus. Unum tamen velim ut si [ill.] aut tota aut fore tota pecunia summa supersit [ill.] ejus aliqua in [ill.], cui praeest aut Provinciae utilitatem [ill.]». ARSI, Paraq. 3, f. 13 verso.

<sup>179</sup> ARSI, Paraq. 3, f. 13 recto.

<sup>180</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 345-346; Storni, *Catálogo*, cit., p. 241. Robles si fece molti nemici durante nella Provincia durante il suo mandato che, come abbiamo visto, finì nel vituperio. Dopo l'estinzione della Compagnia lasciò Faenza e la sua comunità per andare nel ducato di Massa e Carrara, come risulta dalla lista delle pensioni del 1775: AHN, Clero-Jesuitas, 224,6. Continuò a vagare in area ligure; l'ultima notizia che lo riguarda lo dà a Genova nel febbraio del 1789. Si ignorano la data e il luogo della sua morte.

<sup>181</sup> B. Ibáñez de Echávarri, *Regno Gesuítico del Paraguay dimostrato co' documenti più classici de' medesimi Padri della Compagnia, i quali confessano, e mostrano ad evidenza la regia sovranità del R. P. Generale con indipendenza, e con odio verso la Spagna. Anno 1760*, Lisbona (Stamperia Reale) 1770.

comparsa per quello che riguarda i suoi lumi, e la sua cultura; persone incapaci di superare nessuno de' pregiudici della loro primiera educazione, e per conseguenza lontani tutti dal sospettare malizia segreta in un metodo canonizzato per la lunga serie di tanti anni, e per la pratica di tanti Padri suoi predecessori [...]. io conobbi per molti anni in Castiglia, mentre vi studiavano, i Padri Giuseppe Quiroga, Domenico Muriel, Lorenzo Casado, Giuseppe Matilla, Giovanni Antonio Ribera, e Giovanni Manuel Gutierrez, i quali tutti cavò dalla Provincia di Castiglia il P. Diego Garvia Procuratore di essa. I tre primi erano, e sono di molta abilità, e studiosi nelle lettere; i tre ultimi eran poco meno, che negati per gli studi, e per quello, che si chiama *cultura*. Io veggo, che questi son fissi in queste Missioni, e che quelli passano la lor vita ne' Collegi delle città di Spagna<sup>182</sup>.

Si può, dunque, dalla lettura di questo testo, supporre che la carriera di Muriel, già di suo lanciata verso i gradini più alti fin dalla crisi che convulse la Provincia paraguaiana in seguito alla guerra guaranítica, abbia ricevuto una spinta ulteriore, che non sapremmo quantificare, dalla diffusione di questo testo dell'antigesuitismo negli ambienti culturali ed ecclesiastici italiani; un testo dove, come abbiamo visto, Muriel è presentato come uno degli elementi migliori della sua Provincia e, implicitamente, uno dei meno coinvolti nella sua gestione abnorme. Spinta che andò a rafforzare l'esigenza di mettere ordine nella Provincia, in cui ormai, come abbiamo visto, le lamentele erano pubbliche e l'autorità del Provinciale doveva essere appoggiata esplicitamente dagli ordini del Generale.

La Compagnia di Gesù stava ormai, più o meno nella consapevolezza generale, vivendo una crisi sempre più profonda, e da Roma provenivano sempre più frequenti voci sulla possibilità che l'Ordine fosse definitivamente sciolto, e tutti i suoi membri secolarizzati. In qualità di nuovo Provinciale, Muriel si adoperò per non lasciare che questa prospettiva allentasse la disciplina fra i suoi sottoposti, specialmente fra i giovani, di cui continuò ad avere una cura speciale; secondo un gustoso aneddoto, una volta, accorgendosi che un giovane gesuita dava del tu a un altro, secondo un modo di trattare improprio, secondo i canoni dell'epoca, per un ecclesiastico beneducato, esclamò: «Hijo, no nos secularizaremos antes de tiempo»<sup>183</sup>. La premura nei confronti degli scolastici era motivata, lo abbiamo detto, a una strategia precisa,

---

<sup>182</sup> Ivi, p. 75.

<sup>183</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 347.



tesa ad assicurare le massime possibilità di sopravvivenza alla Provincia e alla Compagnia, affidando agli elementi più giovani la speranza di sopravvivere alla soppressione, che sembrava sempre più vicina; perciò, caso non raro nelle province iberiche espulse, si affrettò a far pronunciare i voti solenni – i quattro voti dei gesuiti professi – a tutti quelli che avessero l'età richiesta, ovvero, tradizionalmente, i trentatré anni<sup>184</sup>. Analogamente, si adoperò, con l'accordo facilmente presumibile da parte dell'autorità episcopale locale, per far avere gli ordini sacri a tutti coloro che e avessero l'età canonica, al fine di dare loro la possibilità di procacciarsi di che vivere attraverso il loro stato, una volta che la Compagnia fosse stata estinta<sup>185</sup>.

Erano provvedimenti, questi, segnati da una notevole urgenza, normalmente permessi in deroga alle regole della Compagnia e alle leggi canoniche soltanto in casi di massima emergenza, segnatamente *in articulo mortis*. Si trattava di forme di carità che si usavano nei confronti di moribondi, al fine di far loro ottenere lo stato religioso a cui avevano aspirato nella loro vita. Il carattere eccezionale di questi provvedimenti non può mancare di farci pensare che, metaforicamente, l'emergenza oggettiva in cui si trovava la Compagnia di Gesù, in qualche modo poteva motivare deroghe alle norme, che sappiamo Muriel fosse massimamente restio a derogare, anche soltanto in minima parte. Crediamo che su questo punto si possa ritenere che Muriel, di fronte alla crescente probabilità e infine alla certezza di un imminente crollo dell'Istituto ignaziano, abbia ritenuto suo dovere abbracciare quello che ai suoi occhi doveva apparire come un male, quale la promozione agli ordini sacri o alla professione solenne di giovani non ancora adeguatamente formati, al fine di evitare il male maggiore del loro allontanamento dalle regole di vita della Compagnia di Gesù.

[...] en esto no tenía otra mira superior, y era, porque si llegassen a secularizarse por la supresión de la Compañía, no viniessen a disiparse con los encantos y riesgos de la nueva libertad de un siglo tan estragado, y no se cuidassen ya del sacerdozio, que era uno de los hilos de su vocación, y acaso de su predestinación. Todos , efectivamente, se ordenaron de sacerdotes; y debe creerse, en general,

<sup>184</sup> Ivi, p. 348. Fu il caso di alcuni gesuiti, che sappiamo aver emesso i voti di professione solenne durante il provincialato di Muriel. Ad esempio, nel 1772 divennero “professi” F. J. Iturri e F. Th. Machain, nati nel 1738, e P. N. López, nato nel 1739. Ma il caso più eclatante fu quello di F. Urrejola, che emise il suo quarto voto nel 1773, a ridosso dell'estinzione della Compagnia, quando aveva soltanto 23 anni. Cfr. Storni, *Catálogo*, pp. 147; 166; 169; 291.

<sup>185</sup> Miranda, *ibidem*.

que por este medio se han conservado, aunque no ya jesuítas en el hábito ni en el nombre sí, empero, en el corazón, en su edificativa conducta y en su activo zelo de que hasta el día de hoy, por la divina misericordia, nos están dando grandes pruebas y exemplos muchísimos de ellos, trabajando gloriosa y fructuosamente, con la licencia y bendición pontificia, en ayuda de las almas, en Faenza, Ravena y otras muchas ciudades del Estado Pontificio y fuera de él<sup>186</sup>.

Furono dunque disposizioni motivate da un'ottica che legava strettamente il soccorso materiale, come l'offrire ai giovani gesuiti la possibilità di avere di che vivere una volta che la Compagnia fosse stata soppressa, alla cura per la salvezza dell'anima, che si sostanziava nel favorire il perseguimento della loro vocazione sacerdotale; sopra a tutto questo, la preoccupazione per la sopravvivenza della Compagnia di Gesù, attraverso la loro formazione spirituale. In effetti, l'eccezionalità del provvedimento poteva trovare una motivazione, perché a trovarsi *in punto di morte* erano, secondo il punto di vista di Muriel e dei più intransigenti dei gesuiti, sia i giovani scolastici, sia la Compagnia di Gesù; per questa, si moltiplicavano i segnali di un'imminente soppressione; quelli, avrebbero corso un grande pericolo, se a causa di quest'evento fossero stati lasciati in balia della eccessiva libertà del secolo, per di più impediti a seguire la loro primitiva vocazione nell'Istituto ignaziano.

Appena iniziato il suo provincialato, decise di compiere una visita a tutte le case in cui risiedevano i suoi sottoposti, disperse fra le città di Faenza, di Ravenna e di Brisighella. Compì il viaggio a piedi, fatto che il suo agiografo Miranda attribuisce univocamente alla sua costante volontà di menare penitenza; del resto, la povertà del suo stesso abbigliamento colpì molto i gesuiti che incontrò<sup>187</sup>. Durante questa visita e

---

<sup>186</sup> Ivi, pp. 348-349.

<sup>187</sup> Ivi, p. 350 e p. 352. Lo stesso attesta, del resto, la stessa orazione funebre di Masdeu, con qualche dettaglio significativo dello stile di Muriel, così attento a conservare rigorosamente le regole gesuitiche, da non permettere assolutamente che si confondessero con pratiche che, per quanto virtuose, non vi erano prescritte: « Egli era alieno da ogni spasso, e non portavasi mai in Campagna a villeggiare. Eppure condiscendeva co' Sudditi in tutti i divertimenti convenevoli: anzi volle, che non ostante l'Esiglio, non ostante la comune indigenza, non ostante la difficoltà di trovare una Villa, capace di tanti Scolari co' loro Lettori, tutti uniti insieme avessero, come pur l'ebbero, questa ricreazione per sollevarsi dalle letterarie fatiche in quel modo che praticatasi ne' Collegi. Che bella condotta di Padre! Usava seco Domenico i rigori di Penitente, di cui dissi, o altri di cui dirò. Ma non volea, neppur permetteva tali penitenze in quelli che dirigeva, o governava. Anzi essendo Superiore in questa Città, geloso, che non prescrivesse in consuetudine l'uso, per altro frequentissimo de' Gesuiti, di fare, oltre l'astinenza comandata del Venerdì, anche quella del Sabato; egli uomo sì mortificato, vi prese una volta la cena, per mantenere col suo esempio la libertà in tutti di servirsene, come veniva esibita, appunto a questo fine. Che sollecitudine! Che amorevolezza veramente di Madre!». Cfr. B. Masdeu, *In morte del Signor D. Domenico Muriel, ultimo Provinciale della Compagnia di Gesù del Paraguai*, Lugo (Melandri) 1796, pp. 66.67.

immediatamente dopo emanò alcune disposizioni, tutte volte a rinforzare lo spirito comunitario dei paraguaiani e il loro attaccamento alla Compagnia. Prima di tutto, ordinò di “custodire le regole di s. Ignazio”; cosa che ormai abbiamo imparato aver sempre corrisposto al suo modo di intendere la vita religiosa nella Compagnia e che caratterizzava fin dagli inizi la sua azione di governo all’interno della Provincia paraguaiana. In secondo luogo, dispose che le “pratiche” di comunità, ovvero quegli esercizi di devozione e di studio che caratterizzavano la vita dei collegi e delle case dei gesuiti, non fossero più poste sotto la direzione soltanto dei superiori delle comunità, ma che a quel compito si avvicendassero a turno tutti i sacerdoti gesuiti presenti. Analogamente, che tutti i sacerdoti gesuiti si avvicendassero a turno nel dirigere le sessioni settimanali di casistica morale, e non più soltanto i moralisti.

Con questi provvedimenti, come acutamente sottolinea Miranda, Muriel intendeva promuovere presso i suoi sottoposti l’osservanza delle regole dell’Ordine, in modo che tutti le tenessero sempre ben presenti; lo stesso provvedimento sulla casistica morale è da vedere come un invito ad affrontare regolarmente i problemi che poneva la necessaria discrasia fra il precetto morale imposto dalle norme ignaziane e dagli usi tradizionali della Compagnia, e l’adattamento a cui dovevano addivenire i religiosi nella realtà concreta dell’esilio. Nella stessa città di Faenza, curò che si tenessero mensilmente “pratiche” di questo tenore, allargate al maggior numero possibile di gesuiti, le quali egli stesso dirigeva personalmente o faceva dirigere ai suoi sottoposti più affidabili. L’oggetto precipuo di queste riunioni generali era il «mantener el espíritu de la Compañía en medio de tantas ocasiones de disipación»; tale ne fu il profitto spirituale che ne ricevevano i partecipanti, che agli ignaziani paraguaiani presenti a Faenza, normalmente si aggiungevano decine di gesuiti di Castiglia, Andalusia e Quito<sup>188</sup>.

Indicativo dell’aria di penitenza e di misticismo che si respirava in queste riunioni, è un episodio accaduto durante una di esse. Il 31 marzo 1772, i paraguaiani residenti a Faenza si riunirono per una “pratica” nella cappella del Collegio, che sappiamo essere stato ospitato all’epoca nel palazzo del canonico Fanelli, di cui

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 353.

abbiamo detto. Nell'occasione, il fervorino d'uso doveva essere tenuto da uno degli elementi più anziani, Cosme Agulló, il quale, presa la parola, mise da parte il discorso che si era preparato e accusò lungamente se stesso di non avere abbastanza seguito le regole della Compagnia e i dettami del Vangelo; dopodiché, d'improvviso, morì. Passato l'ovvio trambusto causato dall'evento luttuoso, furono recuperati i fogli che aveva con sé e seduta stante la sua orazione fu tenuta, al posto suo, da un altro degli elementi più ragguardevoli della Provincia, il p. Peramàs, come lui catalano; inutile dire quanto furono colpiti i presenti quando, dopo aver assistito a quella scena tragica, scoprirono che il discorso che Agulló aveva preparato sosteneva che le sofferenze che la Compagnia stava sopportando erano la giusta punizione dei peccati e delle mancanze che aveva commesso in passato<sup>189</sup>.

Muriel fu dunque il principale promotore di questo clima penitenziale, che era poi un tentativo di fare fronte, attraverso il ricorso a pratiche spirituali severe e al mantenimento degli usi gesuitici tradizionali, alla crisi sempre più cupa in cui stava precipitando la Compagnia. Tuttavia, anche queste devozioni severe non chiudevano del tutto la via della speranza che la sorte cambiasse e che gli espulsi fossero autorizzati a tornare nei domini spagnoli, ma anzi le erano complementari; lo stesso Muriel di adoperò anche per dare diffusione a profezie e miracoli che, in quegli anni, alimentavano una mistica attesa del risorgimento della Compagnia<sup>190</sup>. Tuttavia, il suo provincialato non fu esente da ombre, perché i nodi lasciati dal suo predecessore Robles rimasero. Se infatti fu posto al vertice della Provincia proprio per il suo "rigorismo" nel far applicare le regole interne all'Ordine, tuttavia già dall'epoca del provincialato di Robles alcuni si erano lamentati dell'andamento delle cose nella casa di probazione che egli dirigeva, cioè, supponiamo, della sua eccessiva severità<sup>191</sup>. Durante il provincialato, poi, nel tentativo di portare ordine in una comunità che rischiava di sfaldarsi sempre più impose ai suoi sottoposti persone che non riscuotevano dell'approvazione generale, come si evince da questa risposta del

---

<sup>189</sup> Ivi, p. 354. Un migliore e più suggestivo racconto dell'episodio si può trovare nella biografia che lo stesso Peramàs dedicò al p. Agulló, in J. M. Peramàs, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793, p. 402 e sg.; Storni, *Catálogo*, cit., p. 4.

<sup>190</sup> Miranda, *op. cit.*, p. 360.

<sup>191</sup> ARSI, Paraq. 3, f. 13 recto.

Generale Ricci al p. Canelas, residente a Ferrara, datata 22 aprile 1772, ovvero dopo meno di un anno di provincialato di Muriel:

Non dubito R.V. quae scribit, scripsistis solo charitatis ac pacis studio. Hunc aliquid passum esse ex concilio et consilio a P. P. li nuper optimo quidem animo non ex mea sine plurium offensione ac perturbationi suscepto constituendi P. Ocampo consultorem ac procuratorem Domus tum ex R.V. tum ex aliorum litteras intelligo non sine [ill.] animi mei dolore quod nihil magis cupiam quam ut in hac exilii nostri calamitate charitas inter nos ex pace integra servetur. Haec ut in integrum restituantur pro meliori futura ratione per novum P. P. lem cui quam primum renuntiabitur diligenter curabo<sup>192</sup>.

Juan Francisco Ortiz de Ocampo era un gesuita originario del Tucumán, e il suo invio a Ferrara quale superiore dei paraguaiani lì presenti rientra nella logica di dare maggiore spazio agli americani, per cui in definitiva era stato designato Muriel; tuttavia questa nomina scontentò il p. Canelas, che pure era anch'egli originario del Tucumán e che reiterò le sue istanze in una lettera successiva, cui il Generale rispose nel luglio del 1772. Da questo traiamo argomento per ritenere che i problemi organizzativi e disciplinari che erano emersi durante il provincialato di Robles non cessarono con l'ascesa di Muriel, e che il Generale dovette continuare a intervenire per calmare i soggetti più riottosi, ribadendo sempre la necessaria autorità del nuovo Provinciale.

#### II.4. LA PRACTICA DE LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO.

Un esempio dell'azione spirituale di Muriel, che univa la custodia gelosa delle regole e della memoria ignaziana al fomento dello spirito comunitario, è dato dal libro che diede alle stampe nel 1772: la *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio por el P. Ignacio Dierstins de la Compañía de Jesús*. Si tratta di uno scritto singolare sotto molti aspetti. Innanzitutto, perché fu la prima traduzione in castigliano della *Praxis Meditationum S. P. Ignatii Loyolæ* del p. Dierstins (Roma, 1698)<sup>193</sup>; in secondo

<sup>192</sup> ARSI, Paraq. 3, f. 14 recto.

<sup>193</sup> Ignacio Iparraquirre, S.J., *Comentarios de los Ejercicios Ignacianos (Siglos XVI-XVIII)*, Roma (IHSI) 1967, p. 74

luogo, perché fu la prima volta che le meditazioni degli Esercizi Spirituali ignaziani furono distribuite in tutti i giorni dell'anno, invece che nel classico mese, pur mantenendo per comodità la classica suddivisione in quattro settimane. Era un'iniziativa volta ancora a rinsaldare nei suoi sottoposti il sentimento di appartenenza all'Ordine, giacché la *Praxis* originale del Diertins era specificamente diretta ai gesuiti che svolgevano la terza probazione, e possiamo facilmente immaginare che Muriel vi si sia familiarizzato quando, ancora in America, era preposto proprio ai *tercioneros*<sup>194</sup>. Ma era anche un'operazione a cui egli stesso attribuì una grande importanza, tanto che ebbe cura di far stampare una copia del suo scritto per ciascuno dei paraguaiani e di consegnare ogni copia personalmente ad ognuno di loro, con tanto di nome e cognome vergato sul frontespizio<sup>195</sup>. Nonostante infatti nell'introduzione del libro si indirizzasse a tutte le persone, di ogni categoria, che, non potendo prendersi un intero mese di tempo per fare gli esercizi ignaziani, potevano almeno dedicare loro un'ora ogni giorno, numerosi riferimenti interni indicano senza ambiguità che i destinatari delle sue fatiche erano sacerdoti, o quanto meno religiosi. Un esempio chiaro ne è la meditazione XLVI della quarta settimana, assegnata al 26 novembre, in cui, considerando la nona apparizione del Risorto su un monte della Galilea, paragona gli apostoli e i discepoli che gli salivano incontro al sacerdote che sale all'altare per la celebrazione della messa, citando anche esplicitamente le preghiere ai piedi dell'altare, in particolare il salmo 42: «E. Dirian las palabras del Psalmo: *Embía tu luz, y tu verdad. Ellas me han movido, y traido à tu santo monte*. Ps. 42. Lo mismo debemos nosotros decir, quando subimos al altar»<sup>196</sup>. Ricorre spesso questo riferimento a *nosotros*, un «noi» che significa soltanto «noi sacerdoti», o meglio «noi gesuiti». Fra tanti altri, Muriel ha anzi scelto proprio il libro del Diertins proprio perché fa oggetto delle meditazioni sia le virtù apostoliche, che soprattutto le regole dell'Istituto ignaziano.

---

<sup>194</sup> Lo stesso Muriel afferma, nell'introduzione del volume, di aver integrato personalmente il testo del Diertins, attingendo anche alle opere di insigni maestri della spiritualità gesuitica, quali G. Agnelli, L. de La Palma, A. Le Gaudier, L. de La Puente. Cfr. I. Diertins, *Practica de los Ejercicios de S. Ignacio*, trad. D. Muriel, Faenza (Archi) 1772, pp. 5-6.

<sup>195</sup> Furlong, *Domingo Muriel, S.J. y su Relación*, cit., p. 33.

<sup>196</sup> *Practica*, cit., p. 321; affermazioni simili si possono trovare anche alle pp. 156, 174, 246, in cui, sebbene non altrettanto esplicitamente, lascia capire con facilità che è sua intenzione rivolgersi a religiosi.

Per quanto, infatti, il testo sia incontestabilmente di natura spiccatamente spirituale ed ascetica, in conformità al suo originale, presenta comunque alcune rugosità, specialmente nelle parti in cui si riferisce alle regole gesuitiche; si tratta di alcuni angoli che sembrano aprire uno spiraglio nell'universo delle realtà eterne per lasciarci gettare uno sguardo sulle vite dei nostri gesuiti. Lo spiraglio è indirettamente offerto dalle meditazioni attorno al terzo grado ignaziano di umiltà, cuore della vita spirituale gesuitica:

La terza umiltà è perfettissima e si ha quando, includendo la prima e la seconda e consentendolo un'uguale lode e gloria della divina maestà, desidero e scelgo, per imitare e rassomigliare più effettivamente a Cristo nostro Signore, la povertà con Cristo piuttosto che la ricchezza, le ingiurie con Cristo, che ne è ricolmo, piuttosto che gli onori, e preferisco essere stimato stupido e pazzo per Cristo, che per primo fu ritenuto tale, anziché saggio e prudente in questo mondo<sup>197</sup>.

A questo, si accompagna il tema dell'esame di coscienza relativo, tutto concentrato nella distinzione fra Dio e mondo, conformemente alla contemplazione delle due Bandiere, che di poco lo precede:

Accompañan a este modo de humildad, amor perfecto de Dios solo: ser Dios fortaleza, y refugio del humilde, seguridad, y quietud del animo, que de el aparta todo espanto de temor<sup>198</sup>.

La proposta spirituale è insomma di riscattare la tranquillità dell'animo e la sicurezza con l'affidamento totale dell'esercitante all'Onnipotente. In effetti, è posta un'alternativa fra Dio, quale rifugio e sicurezza, e il timore e l'inquietudine del mondo, analogamente al famoso esercizio delle due Bandiere, che invita a considerare la vita spirituale come una scelta fra la sequela dello stendardo di Cristo e di quello di Babilonia. Naturalmente, il riferimento alle distrazioni o alle inquietudini mondane sono un tratto tipico e, diremmo anche, trasversale della generalità dei

---

<sup>197</sup> I. di Loyola, *Scritti*, Torino (UTET)1977, p. 133; questo stesso brano, ovviamente in lingua castigliana, si ritrova nel volume che esaminiamo, nella meditazione 77 della seconda settimana, assegnata al giorno 5 maggio, festa di s. Pio V: *Practica*, cit., p. 133. Anche in questa coincidenza possiamo, forse, intravedere un indizio della destinazione essenzialmente religiosa e sacerdotale della *Practica*, dato il significato spiccatamente culturale della commemorazione del papa che aveva riformato il messale dopo il concilio tridentino.

<sup>198</sup> *Practica*, cit., ibidem.

trattati d'ascetica; tuttavia, possiamo cogliere alcune allusioni, che ci danno la possibilità di spiare la realtà quotidiana a cui mirava Muriel. Ecco dunque una riflessione che, prendendo spunto dalla contemplazione della Passione, pare alludere perfettamente alle vicende che i gesuiti paraguaiani avevano attraversato nel corso dell'espulsione:

E. Consideremos quanto padeció, siendo arrastrado para la muerte, atormentado con las violencias de la prision, despojado, abandonado de los suyos, tratado como ladron. Refl. Qué comparacion tiene con esto lo que nosotros padecemos?<sup>199</sup>

Torna quel «nosotros», che riguarda, l'abbiamo visto, essenzialmente religiosi: ma quanto questa è una usuale meditazione sulla Passione, e non piuttosto un suggerimento di proiettare sulla storia sacra il tempo presente, le effettive vicende biografiche dei gesuiti, che avevano davvero patito la prigione, l'abbandono dei familiari, l'ignominia con l'*extrañamiento* a cui erano sottoposti? Quanto non una proiezione delle angustie presenti nei tormenti del Cristo, nel tentativo di una identificazione spirituale attraverso quell'affidamento, in cui consiste essenzialmente il terzo grado ignaziano di umiltà?

La stessa umiltà perfetta si applica nel testo precipuamente a un aspetto della vita religiosa: quello dell'obbedienza ai superiori, unici sicuri interpreti della volontà divina. Soltanto dal superiore dipende la possibilità che l'esercitante prosegua nel suo cammino spirituale; analogamente, in conformità alle regole ignaziane, l'ordine impartito dal superiore deve equivalere, per il religioso, alla stessa volontà di Dio, come si evince chiaramente da questo passo:

Accusemonos y arrepintamonos de esta falta [ovvero, l'obbedienza non perfetta ai superiori]: y en adelante haviendo propuesto el superior la cosa, dexemos-le todo el cuidado, teniendo por mejor lo que ordinare, sin replicas, sin hazer instancia, persuadendonos que lo que ordinare sera lo que mas conviene para el divino servicio, y nuestro maior bien<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Ivi, p. 223.

<sup>200</sup> Ivi, pp. 153-154.



È richiesta dunque un'obbedienza cieca, incondizionata, simile a quella che prestarono i servi dello sposo di Cana agli ordini del Cristo, per rammentare l'episodio evangelico dalla cui meditazione prende spunto l'aspirazione che abbiamo appena citato. Un richiamo a stringersi attorno all'organizzazione gerarchica della Chiesa e, per trasposizione, della Compagnia, giunge poi in un altro passo, se possibile ancora più esplicito; riflettendo sulla condizione dei discepoli che, dopo la Risurrezione, ancora increduli viaggiavano da Gerusalemme a Emmaus, dove sarebbe avvenuta la teofania, è fatta questa considerazione:

Aquellos discipulos se apartaban de Pedro, y de los otros Apostoles, que les pudieran aconsejar, y ayudar en su desconsuelo. Reflex. Nosotros tal vez recansamos pedir consejo al superior, ó al confesor<sup>201</sup>.

La disobbedienza o l'obbedienza imperfetta sono messe in stretta correlazione alla desolazione, all'aridità dell'anima, alla stessa tentazione diabolica; di più, l'obbedienza al superiore e persino al confessore è fatta discendere gerarchicamente dagli apostoli, addirittura dal fondamento del principio gerarchico cattolico, quale è la figura di Pietro.

Nella meditazione, inoltre, sull'episodio evangelico della tempesta sedata dal Cristo mentre camminava sul lago di Tiberiade – episodio che ha sempre richiamato riflessioni ecclesiologiche – ecco che, di nuovo, la Compagnia di Gesù è inserita in un cosmo gerarchico, vera e propria mediazione fra la Chiesa e il singolo, e baluardo necessario nell'avversità e nella tentazione:

Pero si con Christo entramos en la nave, ó de su Iglesia, ó de la Religion, ó del interior de nuestro corazon; facilmente calmará el viento, conoceremos y adoraremos al Hijo de Dios<sup>202</sup>.

L'immagine della barca sul punto di essere sommersa dai flutti, tradizionalmente utilizzata come metafora della Chiesa circondata da un mondo ostile e da forze oscure ma salvata dal Cristo, nelle ristrettezze degli anni seguenti

---

<sup>201</sup> Ivi, p. 297.

<sup>202</sup> Ivi, p. 174.

all'espulsione del 1767 non avrà certo mancato di richiamare i nostri gesuiti, i gesuiti di Muriel, a riflettere sulla loro vita, a cercare un significato alla crisi istituzionale e biografica che stavano vivendo. Verosimilmente, questo era anche l'intento di Muriel, quando tradusse, pubblicò e distribuì questi esercizi, la cui particolarità, lo ricordiamo, era di non richiedere, a differenza della loro forma tradizionale, un ritiro o un romitorio: ognuno poteva farli nella vita di tutti i giorni, ritagliando uno spazio relativamente piccolo nelle loro giornate. Viene quasi da sospettare che, sullo scorcio del pontificato di Clemente XIII, grande difensore della Compagnia, di fronte al crescere dei suoi oppositori e della probabilità che fosse sciolta, secondo le richieste delle corti borboniche, in particolare della spagnola; viene allora da sospettare che Muriel abbia di proposito cercato, attraverso questo libro, di assicurare ai suoi sottoposti una via attraverso cui continuare la pratica degli Esercizi ignaziani, vero fondamento della spiritualità gesuitica e anima della vita della Compagnia, per mezzo di questa *Practica* che, in fondo, non richiedeva altro che un po' di applicazione e la direzione spirituale di un confessore.

Ma possiamo anche non fare di Muriel un profeta della sventura; la situazione dei suoi sottoposti era già, sotto molti aspetti, gravissima: l'espulsione e l'esilio avevano già condotto i gesuiti spagnoli a disperare della giustizia terrena, visto che era in loro forte la convinzione di subire un provvedimento che non avevano affatto meritato, nella loro generalità. È significativo dunque che i passi che meglio potevano richiamare la loro situazione reale, sia pure velati dal linguaggio tipico dell'ascetica, si trovino sempre accompagnati da un riferimento all'umiltà perfetta. Orbene, è anche da notare che, benché la natura, dicevamo, ascetica degli Esercizi spirituali miri costantemente a portare l'esercitante a una condizione di perfezione, vista più come limite a cui tendere, che come necessaria tappa sulla via della santificazione cristiana; nonostante ciò, il riferimento alla perfezione non rimanda a questioni astratte o mistiche, ma trova, per così dire, incarnazione e concretezza nel richiamo implicito alla vita quotidiana degli espulsi. Sembra quasi, insomma, ciò che non è necessario per la salvezza dell'anima, divenga necessità per la sopravvivenza dei corpi, e soprattutto del Corpo per eccellenza che è quello della Compagnia, che muore

soltanto con lo scioglimento del vincolo di obbedienza gerarchica fra i suoi membri<sup>203</sup>.

## II.5. GLI ULTIMI ATTI DA PROVINCIALE.

Giunse anche l'anno 1773, e con esso si moltiplicarono le voci e i segni, che manifestavano come sempre più probabile la soppressione della Compagnia; in particolare, i gesuiti residenti a Faenza furono impressionati da alcune perquisizioni ai collegi di Roma e di Bologna<sup>204</sup>. Muriel, fin dall'inizio del suo provincialato, era stato largo nell'ammettere i gesuiti giovani all'emissione dei voti solenni, non appena ne avessero i requisiti di formazione, d'accordo col Generale Ricci, allo scopo esplicito di contrastare, per mezzo delle loro promesse, lo spirito mondano che inevitabilmente si insinuava nella sua Provincia, a causa dell'impossibilità di dare un'organizzazione adeguata a case e collegi. Ancor di più, data la sempre più alta probabilità della soppressione dell'Ordine, volle che ricevessero gli ordini sacri, compreso il sacerdozio<sup>205</sup>: l'unico requisito richiesto, era che gli ordinandi avessero raggiunto l'età canonica. Il motivo di queste misure, fu il timore che i giovani, qualora la Compagnia fosse abolita, vedessero inaridirsi la loro vocazione religiosa e si mondanizzassero troppo, abbandonando perfino l'abito talare. Da ultimo, quando ormai era imminente la soppressione della Compagnia, fece sì che tutti, indistintamente, fossero ordinati ed emettessero almeno i voti semplici, accompagnando quest'atto con una lettera indirizzata a tutti i suoi sottoposti, in cui suggeriva come conservare lo spirito della Compagnia di Gesù dopo la sua

---

<sup>203</sup> In effetti, conformemente con la tradizione dell'ascetica cristiana, anche Ignazio di Loyola distingue fra la perfezione e la santità; cosicché, dei tre gradi di umiltà, negli Esercizi Spirituali uno solo, il primo, è detto necessario per la salvezza eterna, mentre gli altri due costituiscono progressi successivi e, al limite, inattuabili, della perfezione terrena nella sequela e imitazione del Cristo sofferente. Cfr. I. di Loyola, *Scritti*, cit., p. 133.

<sup>204</sup> Cfr. Miranda, *Vida*, cit., pp. 356-357; sulle perquisizioni che precedettero la soppressione della Compagnia e sul loro contesto diplomatico, cfr. W. V. Bangert, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova (Marietti) 1990, p. 422.

<sup>205</sup> «En estos trabajosos tiempos de la inminente abolicion de la Compañía, en los cuales las circunstancias presentes hacían más difícil y delicado el gobierno, para exercitarlo con mayor acierto, se las entendía el nuevo provincial con nuestro P. General en todas dudas y dificultades ocurrentes; y de acuerdo con él siguió dando las profesiones solemnes de quatro votos a los que tenían los requisitos que pedían las constituciones de San Ignacio. Y para asegurar más en su vocación a los hermanos estudiantes, procuró que todos los que tenían la edad competente recibiesen todos los órdenes sagrados, hasta el sacerdocio inclusivamente». Miranda, *Vida*, cit., p. 348.

soppressione canonica<sup>206</sup>.

Notiamo di passaggio, come fra breve faremo più profondamente nell'analisi della lettera, come ancora una volta e sempre più esplicitamente per Muriel spiritualità ed istituzioni andassero di pari passo, quasi che non potessero, a suo giudizio, essere separate; infatti, sembra che sia stato del tutto convinto che, dal momento che i suoi sottoposti, compresi quelli più giovani, avevano preso la decisione di diventare gesuiti per rispondere a una vocazione religiosa a cui si sentivano chiamati, fosse suo dovere fare in modo che tale decisione, che evidentemente attribuiva al concorso della Grazia divina, dovesse essere in ogni modo favorita e facilitata, perché attraverso di essa passava la loro stessa salvezza eterna. E' questo, ci pare, un tratto peculiare di Muriel, che da un lato si lega alla sua consueta attenzione all'aspetto istituzionale e, per così dire, regolamentare della vita religiosa, dall'altro è diretta conseguenza della sua pubblicazione della pratica degli Esercizi Spirituali nel 1772.

Leggendo in continuità i suoi atti negli anni 1772 e 1773, possiamo agevolmente vedere come egli abbia prima voluto che i suoi sottoposti riscoprissero le ragioni profonde, spirituali, della loro vita religiosa, attraverso la pratica del Dierins diretta proprio a preparare i gesuiti all'emissione dei voti solenni e a dare così coronamento e compimento alla loro vocazione; e abbia poi suggellato questo approfondimento col crisma istituzionale dell'emissione dei voti e, per tutti, dell'ordinazione sacra. Naturalmente, vediamo una discrasia nei requisiti adottati per ammettere i giovani a questi due passi: mentre infatti tutti, indiscriminatamente, ricevettero gli ordini sacri, soltanto coloro che avevano terminato la formazione emisero i voti solenni. Non che a questa differente valutazione corrisponda una differente considerazione delle due istituzioni, quasi che l'Ordine fosse più importante della Chiesa.

Certo, è evidente che una tale procedura non avrebbe potuto essere seguita senza il favore dell'ordinario diocesano di Faenza, il filogesuita de' Buoi, che teneva

---

<sup>206</sup> Ivi, p. 357. Abbiamo notizia di almeno un giovane che, in quei frangenti, ricevette l'ordinazione sacerdotale in anticipo rispetto all'età canonica; si tratta di Francisco Urrejola che, nato nel 1750, fu ordinato nel 1773, prima dell'estinzione dell'Ordine, a 23 anni non ancora compiuti, in deroga ai 24 anni prescritti dai canoni. Cfr. Storni, *Catálogo* cit., p. 291.

in grande considerazione Muriel; ma non credo si può neanche da questo arguire una maggiore larghezza di de' Buoi, contrapposta a una rigidità di Ricci. Semmai, credo che si possa trovare una risposta nella differente natura delle due istituzioni, di fronte all'imminenza della soppressione della Compagnia di Gesù. Infatti con l'estinzione canonica dell'Ordine, tutti i voti solenni sarebbero stati considerati anch'essi dissolti, al contrario dei voti semplici, che erano peraltro necessari per l'ordinazione sacra a partire dal suddiaconato. Quindi, soltanto i voti semplici avrebbero avuto possibilità di essere mantenuti, in caso di soppressione della Compagnia, a patto che i suoi emissari avessero ricevuto gli ordini sacri.

Grazie a questo espediente, Muriel conseguì dunque due risultati importanti per i suoi sottoposti, specialmente per i più giovani. Innanzitutto, che tutti portassero a un qualche compimento la loro formazione gesuitica, sia pure negli stadi inferiori, e per mezzo di loro, di conseguenza, si tramandasse tale formazione, inclusa la spiritualità che la caratterizzava; in altre parole, che venisse rinsaldata fino all'ultimo l'identità gesuitica, nella speranza di un futuro ristabilimento canonico dell'Ordine. In secondo luogo, si dava comunque a tutti la possibilità di sopravvivere al di là delle sempre più depauperate pensioni erogate dal governo spagnolo, particolarmente misere per gli scolastici, grazie all'ordinazione sacra, specialmente il sacerdozio, che apriva le porte all'eventuale conseguimento di qualche beneficio o ufficio ecclesiastico<sup>207</sup>.

Purtroppo, per la dispersione delle fonti e dei destini dei gesuiti paraguaiani, è estremamente difficile stabilire quanta riuscita abbiano avuto le misure prese da Muriel. Certo, abbiamo già visto che, anche grazie a lui, nella Provincia paraguaiana si ebbero meno secolarizzazioni che in altre; tuttavia, non è dato sapere se, dopo la soppressione della Compagnia, il senso di appartenenza e la vita religiosa dei paraguaiani abbia retto, ovvero quali cedimenti abbia avuto. Ci rimane, complessivamente, soltanto la testimonianza di Miranda, che asserisce che, nella maggior parte, gli ex gesuiti paraguaiani si mantennero fedeli allo spirito della Compagnia, specialmente grazie al fatto di avere pronunciato i voti semplici, mercé la loro ordinazione clericale.

---

<sup>207</sup> Cfr. G. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari (Laterza) 1992, pp. 98 e sgg.

Todos , efectivamente, se ordenaron de sacerdotes; y debe creerse, en general, que por este medio se han conservado, dunque no ya jesuítas en el hàbito ni en el nombre sí, empero, en el corazón, en su edificativa conducta y en su activo zelo de que hasta el día de hoy, por la divina misericordia, nos están dando grandes pruebas y exemplos muchísimos de ellos, trabajando gloriosa y fructuosamente, con la licencia y bendición pontificia, en ayuda de las almas, en Faenza, Ravena y otras muchas ciudades del Estrado Pontificio y fuera de èl<sup>208</sup>.

È lecito ovviamente dubitare della testimonianza di Miranda su questo punto, dato il carattere sostanzialmente agiografico del suo scritto e data l'importanza esiziale che attribuisce alla capacità di governo di Muriel per la costruzione del suo profilo di santità. Per di più non sappiamo affatto se, in caso, la “tenuta” della provincia paraguaiana dopo l'estinzione canonica fosse in linea, o maggiore, o minore rispetto a quella di altre province. Tuttavia, se anche non possiamo affatto misurare l'esito degli sforzi di Muriel, possiamo certamente affermare che gli diedero una fama notevole fra i suoi confratelli più intransigenti, specialmente per quel che riguarda la sua lettera *Sobre el modo de conservar el espíritu religioso de la Compañía de Jesús, extinguida la religión* , di cui ora andiamo a parlare<sup>209</sup>.

## II.6. LA CARTA SOBRE EL MODO DE CONSERVAR EL ESPÍRITU RELIGIOSO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

Questa lettera fu scritta qualche tempo prima dell'estinzione canonica, quale atto di autorità di Muriel in quanto Provinciale. Destinata a tutti i suoi sottoposti, diede ordine che fosse letta nel refettorio dei collegi e delle case occupate dai paraguaiani, come lettura edificante; tuttavia, nel timore di incorrere in sanzioni da

<sup>208</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 356-357.

<sup>209</sup> Ne è testimonianza il fatto che il castigliano Luengo, a Bologna, trascrisse per intero questa lettera nella sua raccolta di scritti vari, aggiungendola all'elogio funebre di Muriel; a fornirgli entrambi gli scritti fu, del resto, lo stesso p. Miranda. Cfr. AHL, Luengo, *Papeles varios*, t. 20, pp. 263-309; forse alla mano dello stesso Miranda è da attribuire la copia della lettera conservata in AHL *Ilustres* 20\12; lo stesso Luengo, contemporaneamente, annotò nel suo diario: «[...] escribio poco ante de la extincion de essa [la Compagnia] un hermoso papel con el titulo de carta a sus subditos sobre le modo de conservar el espíritu religioso, extinguida la Compañía ». AHL, Luengo, *Diario*, t. XXIX, p. 54. Faremo però qui riferimento al testo della lettera pubblicato da Hernández in Miranda, *Vida*, cit., pp. 493-524.

parte dell'autorità di controllo spagnola, sempre vigile verso ogni risorgenza di "gesuitismo", questa pratica fu sospesa prima della soppressione dell'Ordine<sup>210</sup>. Dunque, per collocare cronologicamente questo scritto, dobbiamo pensare a un periodo a cavallo fra gli ultimi mesi del 1772 e la prima metà del 1773. I suoi destinatari erano evidentemente tutti gli appartenenti alla Provincia paraguaiana, ma possiamo supporre che ne fossero partecipi anche i membri di altre province che si trovavano a Faenza e Ravenna, come abbiamo già riscontrato essere avvenuto nella frequentazione delle "pratiche" spirituali. In particolare, risalta la consueta attenzione di Muriel nei riguardi dei più giovani, ancora in formazione, tanto da prescrivere la lettura pubblica della lettera durante i pasti che prendevano in comune nel refettorio del collegio ricostituito.

Il motivo conduttore dello scritto e la sua divisa si trova immediatamente nel suo incipit, che riporta secco la massima paolina *Spiritum nolite extinguere*<sup>211</sup>; e nel tono imperativo ci è restituita tutta l'autorità del Provinciale che, finché può, esige l'obbedienza dai suoi sottoposti. Ma è anche il tono profetico di chi si predice sciagure.

La lettera inizia infatti verbalizzando quel timore che serpeggiava in generale presso tutti gli ignaziani, in quello scorcio di tempo: la probabilità sempre maggiore che infine le potenze borboniche riuscissero ad ottenere lo scioglimento della Compagnia di Gesù, ma insieme anche l'incertezza del futuro, che lasciava senza garanzie di sorta.

Todas las cosas tienen su tiempo; y no es necesario advertir, que todo puede suceder: que la Compañía de Jesús se destruya, y que se conserve; que se destruya para siempre, y que se destruya para reedificarse. *Tempus destruendi, et tempus ædificandi* (Eccl. 3, 3). *Tempus spargendi lapides, et tempus collegendi* (Eccl. 3, 5). Las piedras de este edificio por mitad están dispersas, y por mitad congregadas. En el día que está para venir, se congregarán la dispersas o se desparramarán las que están juntas? No es necesario saber eso. Basta saber que los tiempos y la suerte que en ellos ha de caer, está en las manos del Todo-Poderoso, y reservada a su saber [cit. Act. 1, 7]. Lo que importa, es recibir y conservar el espíritu de Dios en todo acontecimiento, en todo lugar, en todo tiempo, en

<sup>210</sup> Così appare da un appunto di Luengo, che sappiamo essere solito ricevere questo genere di notizie da Miranda; tuttavia, è curioso che Miranda non vi faccia cenno nella sua biografia. Cfr, AHL, Luengo, *Diario*, t. XXIX, p. 54.

<sup>211</sup> Cfr. I Ad Thessalon. 15, 19; Miranda, *Vida*, cit., p. 493.

todo contratiempo, specialmente en el caso de la temida inminente abolición<sup>212</sup>.

Nell'incertezza generale, mancando lumi sul futuro, è esplicito l'invito a rivolgersi allo Spirito di Dio, ovvero da una parte a riporre speranza in un'istanza oggettiva a cui è demandato di far giustizia delle loro sofferenze, dall'altra a meditare sull'imponderabilità e l'enormità di ciò che sta accadendo, tale che non è possibile neppure tentare qualche rimedio. L'unica possibilità di fare argine alla catastrofe imminente, sta nella conservazione dello "spirito" della Compagnia, del cuore stesso della loro vita religiosa.

Para todos es tiempo de morir, si es verdad lo que amenaza el tiempo, que se va a apagar la luz con que hemos vivido, con que vivimos y con que deseamos vivir hasta la muerte. No ostante, me atrevo a decir que esta revolución temida, por estraña que sea, importa poco, si en todo tranze conservamos el espíritu de esta religión, que de ninguna potencia se nos puede quitar<sup>213</sup>.

Nella retorica adoperata da Muriel, lo Spirito divino si sovrappone e si confonde con lo spirito della Compagnia, in modo tale che, implicitamente, si suggerisce che abbandonare l'uno significa abbandonare l'altro, facendo riferimento alla terribile ammonizione biblica rivolta a chi pecca contro lo Spirito<sup>214</sup>.

Per descrivere la situazione della Compagnia, Muriel fa ricorso, in un brano piuttosto lungo e denso, a una metafora di ampio uso, in cui paragona l'Ordine a un albero da frutto; è un riferimento esplicito all'*Arbre Géographique contenant les Etablissements des Jésuites par toute la Terre et le Nombre des Sujets*, stampa polemica di ispirazione antigesuitica, prodotta in Francia per iniziativa degli ambienti vicini allo Choiseul, in cui i nomi delle assistenze della Compagnia erano scritte sui rami più grossi, sui più piccoli quelli delle province, sulle foglie quelli delle città in cui i gesuiti erano presenti con le loro case o con collegi<sup>215</sup>.

Trátase en este tiempo de arrancar de la tierra una planta, de que nosotros somos ramos [...]. Si con

<sup>212</sup> Miranda, *Vida*, cit., 493-494.

<sup>213</sup> Ivi, p. 494.

<sup>214</sup> Cfr. Mt. 12, 31; 1 Gv. 5, 16.

<sup>215</sup> Cfr. W. V. Bangert, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova (Marietti) 1990, p. 419.



effecto se arrancarà, sábel Dios. Lo que a nosotros toca, es procurar que en essa planta arrancada y en sus ramos se conserve el vigor con que vivía, florecía y fructificaba, quando más arraigada en la tierra. Un milagro es menester para esto; pero al poder de Dios le cuesta poco el hacerlo, y por su bondad está pronto para ello. Sólo quiere que de nuestra parte se hagan algunas diligencias para que la planta arrancada viva, y reciba inmediatamente del cielo las influencias vitales, que por la raíz había de recibir de la tierra [...]. En distinguido lugar de su viña o de su Iglesia, plantó Dios la Compañía de su Hijo, para que fuesse como oliva vistosa, fecunda, fructifera. De frutos, ramos y renuevos llenó la tierra en todas las quatro partes del mundo entre fieles e infieles. Trátase arrancarle. Las causas en que se fundará la sentencia del humano juicio (si llega a suceder), quales serán? Las miras de Dios en permitirlo (si el caso llega), tengo por cierto que son: o por quitarle a la planta algún vicio o vano follage arraigado en ella, o para que cayendo y tocando en la tierra, multitud de bástagos, todos cada uno de por sí, prendan, se arraiguen y broten con más fuerza. No sabemos lo que Dios tiene reservado en su poder. Lo que importa es procurar que los ramos, si se cortaren y dividieren, no se sequen ni se pierdan, antes de echar raíces. El Sol de Justitia se descubra y derrame su benignidad sobre estas plantas; y nosotros, en ningún tiempo dejemos de acudir unidamente a su cultivo y conservación.

Havrà diez anhos, que se divulgó una estampa rapresentando la Compañía como un árbol, cuyos ramos son las diferentes asistencias de que se compone. Representábase España como ramo seco y de amortiguado color; Portugal, cortado y caído; Francia, pendiente de la cortezza. No sé como se representaría en el día de hoy la asistencia de Italia, de Polonia y de Alemaña, ni en qué figura se podría pintar el tronco, y todo el árbol al fin del año en que vivimos. Los tres primeros reinos, que se representan más maltratados, han perdido mucho de su lozanía; pero dos de ellos, Francia y Portugal, todavía conservan algún vigor y fuerza, y dan fruto en las misiones de la Canada, de la Syria, Maduré y en otros países infieles del Oriente. Sola España no da frutos, ni señales de vida apostólica. Con todo esso, confío que no está seco este ramo; que aún vive en él el espíritu de San Ignacio; que, sepultado al presente con lo impetuoso del tiempo, ha de brotar en su primavera más florido y más fecundo que jamás. Las misericordias que vimos derramar a Dios por el zelo de los jesuitas españoles en uno y otro hemisferio, me dan esta confianza, y sucedará, sin duda, si aquel espíritu, con la duración de las pruebas y con arreciarse el viento, no se apaga: *Spiritum nolite estinguere*. No lo dejen apagar, dunque al rigor del invierno se siguan los horrores de la muerte. No lo dejen apagar, aun quando los miembros de todo el cuerpo sean desquartzados<sup>216</sup>.

Si tratta di un brano complesso, che rivela una profonda e lucida analisi del momento

---

<sup>216</sup> Muriel, cit., pp. 495-496.

storico: la crisi della Compagnia toccava ormai il culmine, coinvolgendo tutte le sue diramazioni territoriali; pareva ormai che la scure fosse sul punto di colpire anche il tronco, che l'Ordine fosse prossimo al tracollo finale. Tuttavia, Muriel è in grado, in mezzo a tanta desolazione, di cogliere degli elementi positivi. Innanzitutto, dobbiamo notare che il ricorso alla metafora dell'albero serviva anche a dare ai destinatari della lettera l'immagine icastica della natura della Compagnia secondo la concezione che Muriel cercava di mantenere e portare avanti: quella di un organismo unitario, pur con notevoli differenze per funzioni e aspirazioni fra le sue parti; tuttavia, la sofferenza di una parte colpiva tutto l'organismo, come dimostrava il fatto che l'attacco contro le singole assistenze aveva ormai finito per arrivare al cuore stesso dell'Ordine, per metterne in causa l'esistenza. Asserisce poi che qualcosa delle assistenze francese e portoghese, che pure avevano subito una repressione simile a quella spagnola, continuava a dare segno di vita apostolica, sia pure in zone marginali e lontane.

La stessa metafora dell'albero ha una ricchezza di significati, che oltrepassa il riferimento esplicito alla stampa antigesuitica, per caricarsi di segni di rinascita. Come prima cosa, notiamo una velatissima allusione a un "miracolo" necessario perché l'albero della Compagnia continui a fiorire; si tratta di un rimando, volutamente occulto e criptico, al famoso miracolo di Cuenca, in cui una monaca aveva sognato un albero, di nuovo metafora della Compagnia, che fioriva in pieno inverno. L'episodio fu immediatamente interpretato come segno celeste dell'imminente ritorno dei gesuiti nella loro patria, del loro rientro nel favore regale; interpretato in questa maniera, ebbe una notevole diffusione anche fra i gesuiti spagnoli espulsi, e in particolare Muriel se ne fece propagatore presso i suoi sottoposti<sup>217</sup>. In mezzo alla continua aggressione da parte delle potenze secolari, ecco che non mancano da parte della Provvidenza divina segnali che diano conforto ai perseguitati e li riconfermino nella fiducia sull'esito della vicenda. Infine, fra queste allusioni a immagini che erano piuttosto note ai suoi destinatari, Muriel percorre ancora la metafora dell'albero per suggerire una lettura provvidenzialistica e perciò

---

<sup>217</sup> Miranda, cit., p. 360.

ottimistica della storia in cui i gesuiti si trovavano a vivere. Si fa evidentemente ricorso alla metafora della vigna, tradizionale immagine biblica per designare Israele, poi utilizzata dalla teologia cristiana per alludere alla Chiesa. Si dichiara poi esplicitamente che Colui che ha piantato la Compagnia nella vigna spirituale della Chiesa, è anche Colui che ora, provvidenzialmente, la sta sottoponendo a prova, secondo mire imponderabili. Si afferma, cioè, che non può appartenere alla volontà divina che l'Ordine da essa stessa voluto, sia adesso completamente annullato; semmai, si tratta di un'umiliazione, una correzione dei vizi di cui si era macchiato nel lungo periodo in cui aveva goduto del favore di Dio e degli uomini: una tappa, per quanto amarissima, nella vita della Compagnia di Gesù, di cui Muriel non riesce ad immaginare altro che il trionfo finale, attraverso percorsi inimmaginabili.

Proseguendo, pesca ancora nella Bibbia immagini adatte a descrivere il concetto che gli sta a cuore, della rinascita futura della Compagnia, dopo la sua distruzione; così interpreta la visione di Ezechiele, in cui un mucchio d'ossa risorge in un esercito di guerrieri<sup>218</sup>. A questa, segue l'immagine dell'edificio rovinato, in cui si innesta il concetto della correzione provvidenziale che abbiamo visto già accennato nella metafora dell'albero.

Dios se hará oír, y con la virtud de su palabra se reunirán los dispersos y resucitará con nuevo espíritu la Compañía de Jesús. Se trata de deconstruirla, y puede ser que Dios se valga de este medio para reedificarla. *Tempus destruendi, tempus ædificandi*. Yo lo concibo así. En este edificio se han entreverado algunas piedras, que no son para él, o porque hubo falta en la vocación o en la elección, o porque resistieron al pico y a la scoda, o porque, bien ajustados primero, se salieron después del nivel. Para que el edificio permanezca, es necesario desechar esas. Pero como se podrán desechar ellas solas? Algunas saldrán de suyo; y las que de suyo no salen, es imposible, sin que toda la fábrica se sienta, sacarlas por fuerza. Arruínese, pues, toda; y arruinada una vez, se podrá reedificar con la pedras más escogidas, dejando a las demás para otros usos o abandono. Así habrá hecho Dios, por medio de la destrucción, lo que los superiores no pudieron, o no se atrevieron o no quisieron hazer con la corrección. Si no hubo falta ni vicio en el primer diseño del edificio destruido, importa conservarlo para observarlo en la reparación. Beseleel (Exod. 31, 2) fué lleno del espíritu de Dios para fabricar el Tabernáculo, y todo lo que había de servir al divino culto:

---

<sup>218</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 496-497; cfr. Ezech. 37.

[...]. Dios llenó de su espíritu a San Ignacio para fundar la Compañía. La mano de Dios le conduco en la formación de su diseño. Conservad (caso que en vuestros días suceda la destrucción del cuerpo de vuestra Compañía) este espíritu, con la esperanza de verla resucitada<sup>219</sup>.

La rovina della Compagnia, si ribadisce, può essere occasione perché essa si emendi, sia pure attraverso un processo estremamente violento e radicale, di tutti i vizi che aveva acquisito nel corso della sua storia. Anzi, si dice esplicitamente che molti degli elementi che ora ne fanno parte, sono del tutto indesiderabili, proprio perché alieni allo spirito, al carisma che sant'Ignazio le aveva voluto dare fin dall'inizio; implicitamente, si suggerisce anche che correzione provvidenziale ed amarissima si è resa necessaria per una sorta di impossibilità o incapacità da parte della Compagnia di correggere se stessa, emendandosi dai suoi vizi, sui quali però Muriel non fa cenno, reticente. L'importante, si insiste, è che sia conservato l'essenziale, il tratto distintivo del disegno ignaziano, quello spirito della Compagnia che risulta essere in definitiva indistinguibile con lo Spirito stesso divino, secondo una sovrapposizione perfetta fra vocazione religiosa e aspirazione alla santità, con una spiccata e insistita richiesta di mantenersi fedeli nella disgrazia. In questa lettera di Muriel i vari piani si sovrappongono e si uniscono, senza distinzione, ad esempio, fra lo spirituale, il religioso, l'ecclesiastico e il politico; per tutti vale lo stesso atteggiamento di tetragono arroccamento nella conservazione dello "spirito" della Compagnia, secondo una prospettiva che, immediatamente, dovrebbe condurre al compattamento dei gesuiti e quindi alla sopravvivenza dell'identità gesuitica, ma che, in un secondo momento e per quelle vie oscure e provvidenzialistiche a cui abbiamo già accennato, porterebbe immancabilmente al ristabilimento della Compagnia negli Stati che l'hanno scacciata. Vale la pena di leggere l'intero passo, che trae spunto dalla citazione del libro di Ester contenuta nel breve *Inter acerbissimas* che Clemente XIII inviò a Carlo III, al momento dell'espulsione dei gesuiti dai domini spagnoli.

A ofrecer cultos a Dios, sacrificios de alabanza y a la observancia de sus preceptos obliga la profesión de la fé. Si con el cumplimiento assí de estas obligaciones, como de los votos religiosos,

---

<sup>219</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 497-498.

se pretende la mayor honra y gloria de Dios, el logro de estos deseos es el premio de la fidelidad. «*Eruam te et honorificabis me*». Y quién sabe si la solitud de conservar el espíritu de la religión extinguida en el tiempo de la tribulación está vinculado en el juicio de Dios el decreto de su resurrección y restablecimiento? «*Redde Altissimo vota tua, et invoca me in die tribulationis. Eruam te*».

A las obligaciones contrahidas en la profesión de la fé y de la religión, acompaña otro deber respecto de los príncipes y potestades del siglo: «*Reddite ergo omnibus debita; cui tributum, tributum; cui verctigal, verctigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem*» (Rom. 13, 7). Si hasta ahora havéis sido fieles a este deber, y se ha desconocido vuestra fidelidad, sed fieles adelante con nuevo espíritu: «*Ut te in posterum cognoscatur, omnes, qui fideliter... obœdiunt dignam pro fidem accipere mercedem; qui autem insidiantur... perire pro scelere*» (Esth. 16). Havíase publicado contra los hebreos desnaturalizados en Persia un terrible decreto de abolición, que en substancia era del tenor siguiente (ibid. 13): «El rey Artaxerxes a los gobernadores de las provincias y capitanes de su Imperio, salud. Hallándome emperador de tantas naciones y con el orbe sugeto a mis órdenes, haciendo justo empleo de mi poder, determiné gobernar mis vassallos con clemencia y humanidad, para que libres de todo timor viviesen en paz. Preguntando a los de mi consejo cómo podría lograrlo, uno me significó que cierto pueblo de particulares costumbres, despreciador de los reales mandatos y author de disturbios, vivía disperso por toda la tierra. Viendo según este informe una tal casta rebelde en contradicción del género humano, gobernada con leyes perversas, inobedientes a mis mandatos, y que turba la paz de las provincias, mandamos: que con la muerte de todos los que de ella son, sea exterminada, para que bajando en un mismo día todos los facinorosos al infierno, nuestro Imperio tenga paz».

Las oraciones de los inocentes y la intercesión de la reyna, desengañaron al rey, y revocó su decreto con el siguiente: «El rey Grande a los de nuestro Imperio, salud. Muchos, abusando de la bondad y valimento de los príncipes, maquinan contra ellos y hacen por oprimir a los vasallos, trascinando con calumnias para arruinar a los que más fiel y más loablemente proceden. No ven los ingratos e inhumanos, que del juicio de Dios, a quien todo es patente, no pueden escapar. Las historias de la antigüedad y los sucessos de cada día en el tiempo presente, acreditan que la buena intención de los reyes se deprava, con las sugestiones de algunos assí que es necessario proveer a la paz de las provincias. No penséis que nace de leviandad, quando nos veis revocar lo decretado. Usamos el poder conforme lo pide el tiempo y el bien público. Hemos hallado inocente a un cuerpo de nación, condenada al exterminio. Las leyes con que se gobiernan son santas, y los que fielmente las observan son hijos de Dios Excelso, a cuyo favor nuestros padres debieron la corona de su Imperio, y nosotros la debemos. Sabed que hemos revocado el decreto que contra ellos se publicó. Publicad en todas las ciudades el que ahora os embiamos. Dios Todopoderoso ha

convertido su llanto en alegría. Celbrad también vosotros en su compañía la fiesta de su restablecimiento; y conozca la posteridad, que todos los buenos vassallos de nuestro Imperio son tratados según el mérito de su fidelidad; y que todos los que maquinan contra el Estado, perecen». Del Espíritu Santo es fruto la fidelidad con Dios, con la religión, con los príncipes: y de esta fidelidad es fruto la reparación de lo arruinado y perdido. Tanto importa la conservación de aquel espíritu en la caída, como el restablecimiento del Instituto y del Estado. Del exemplo de este gran rey, a quién la revocación de un edicto llenó de gloria, hizo mención Clemente XIII en un Breve en que se interessó con el Rey Catholico en favor de los jesuitas recién extrañados de sus dominios de España, donde dice: «Pero vuestra magestad se determinó, se declamò, ha dado firmado su edicto. Y qué dirá el mundo si lo revoca, si suspende su ejecución? Assí habla la politica. Qué dirá el mundo, señor? Y por qué no pensar antes qué dirá el cielo? Pero en fin, este mundo qué dirá sino lo que ha dicho tantos siglos haze de aquel poderoso monarca del Oriente, que movido de las lágrimas y súplicas de la reyna Esther revocó el orden que havía dado de dar la muerte a todos los judíos de sus Estados, y por ello se adquirió el titulo glorioso e inmortal del Príncipe Justo, vencedor de sí mismo? Ah, señor! Perderéis, vos, la ocasión que se os ofrece de llenaros de una gloria igual? ... os presentamos las súplicas de la Santa Iglesia, esposa de Jesu-Christo». Hasta aquí el Papa. La destrucción y la reparación es ejercicio de la potestad; pero en la reparación es mayor la gloria, quanto es más dar la vida a los muertos, que dar la muerte a los vivos. No puede faltar esta gloria a un príncipe, igualmente clemente y humano que poderoso. Tiempo ha de venir en que la ira dé lugar a la mansuedumbre. Entretanto, importa que en los miembros del Cuerpo destrozado se conserve el espíritu de aquel que de los vivos es vida y de los muertos resurrección<sup>220</sup>.

Un ottimo punto di partenza per l'analisi di questo brano, potrebbe essere soffermarsi sul rapporto fra passato e presente che lo segna tutto. Quel che più risalta, è infatti l'utilizzo del breve di Clemente XIII che, estratto dal suo contesto e anche dal suo scopo, è utilizzato e piegato a un intento apologetico che si proietta nel futuro. Così, lo spunto che il pontefice prende dalle vicende del popolo d'Israele narrate dal biblico libro di Ester, è raccolto, ripetuto e sviluppato per suggerire una possibile via d'uscita dalla situazione presente. Tuttavia, non deve sfuggirci, come non sfuggiva allo stesso Muriel, che le due situazioni sono assai diverse: da una parte, infatti, ci si riferisce al momento dell'espulsione degli ignaziani dai domini spagnoli; dall'altra, al loro probabile scioglimento come ordine religioso.

---

<sup>220</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 506-508.

Certo, si tratta di due vicende che si assomigliano, non soltanto per lo stretto rapporto di causa ed effetto che intercorre tra di loro, ma anche per l'analoga prospettiva di annientamento della Compagnia di Gesù. Tuttavia, mentre nel primo caso è colpita una parte, seppure importante, della Compagnia, quella la sua Assistenza spagnola, che era peraltro quella con cui Muriel stesso aveva il maggiore coinvolgimento biografico; nel secondo caso è invece colpita la Compagnia intera, è abbattuto quel che rimane dell'albero gesuitico. Dunque, il rapporto fra passato e presente si risolve prima di tutto in una differenza di grado nella disgrazia, la quale, mentre prima colpiva soltanto una parte, per quanto importante, arriva adesso a rovinare tutto. Ma il male è anche qualitativamente diverso, perché, mentre con l'espulsione i gesuiti spagnoli erano stati privati della loro patria, con l'estinzione sono annientati in quanto gesuiti; in questo senso, l'analogia con il libro di Ester si rivela perfettamente calzante: all'espulsione dei gesuiti, corrisponde l'esilio degli ebrei dalla Palestina, all'estinzione della Compagnia di Gesù, lo sterminio di Israele.

Il cambiamento qualitativo della prospettiva futura, determinato dall'intensificazione della persecuzione contro la Compagnia, determina di conseguenza e per simmetria un cambiamento di intensità e di qualità nell'atteggiamento con cui i gesuiti sono chiamati a fare fronte alle nuove evenienze. Infatti, Muriel sempre e comunque chiama i suoi alla sopportazione e alla fedeltà nei confronti non soltanto dell'Istituto gesuitico, ma anche dell'autorità secolare che ne sta determinando la distruzione, il re di Spagna. È un atteggiamento contraddittorio soltanto in apparenza, perché contribuisce a completare la mutazione spirituale che Muriel richiede ai suoi. Non è infrequente che i testi dei mistici ricorran ai paradossi e alle contraddizioni per frastornare il discepolo sulla via dell'ascesi e, in tal modo, aumentare la sua comprensione dell'insondabilità del mistero a cui si accosta; sovente, è affermato che la via più diretta per il progresso spirituale sia l'arabesco. Muriel ricorre allo stesso procedimento, perché è fondamentale mistico il rimedio che propone per i mali presenti. Infatti, coll'aumentare delle proporzioni della catastrofe che la Compagnia si trova, sembra suggerire, diminuiscono le possibilità di porre nelle potenze terrene la speranza di un rovesciamento della

situazione; di converso, col diminuire di questa fiducia nel re di Spagna e nel papa, aumenta quella fiducia nell'Onnipotente, a cui fa cenno fin dall'inizio: in quello Spirito divino che, abbiamo visto, sovrappone quasi indistintamente con lo spirito dell'istituto ignaziano. Quindi, al cambiamento di prospettiva, fa riscontro la mutazione dell'affidamento alla Provvidenza divina, che si fa necessariamente totale, per il venir meno di ogni altra speranza.

È a questa prospettiva totalmente spirituale e totalizzante che fa riferimento quando dice: «Si hasta ahora havéis sido fieles a este deber, y se ha desconocido vuestra fidelidad, sed fieles adelante con nuevo espíritu». Potremmo parafrasare: se finora vi siete mantenuti fedeli all'autorità del re di Spagna nella speranza che egli, riconoscendola, si rendesse conto di aver sbagliato nel cacciarvi dai suoi Stati, adesso, che questa speranza si è rivelata vana e che si prospetta un'amarezza ancora maggiore dell'esilio, rimanete fedeli al re: non per fiducia nella sua capacità di discernere il giusto dall'ingiusto, ma per sottoporvi senza riserve alla prova che la Provvidenza ordina, per trarne la riforma e la risurrezione della Compagnia.

In questo senso di totale fiducia in un'istanza superiore di giustizia, possiamo comprendere l'asserito vincolo che esiste, secondo Muriel, fra la sopportazione paziente della disgrazia da parte dei gesuiti, e la successiva, e certa, risurrezione della Compagnia di Gesù. In questo senso possiamo rileggere l'episodio tratto dal libro di Ester, confrontando fino in fondo il parallelismo tracciato fra il popolo ebraico e i gesuiti: mentre infatti quello è chiamato a offrire digiuni e preghiere a Dio per ottenere la revoca dell'ordine di sterminio che lo riguarda, così questi sono esortati a sopportare la prova mantenendosi fedeli sia alla Compagnia, sia al re di Spagna che ne ricerca la distruzione, al fine di determinarne, a loro volta, il ristabilimento in quanto corpo sociale. Si tratta in definitiva di un'ascesi con un preciso intento politico, sia pure mediato dall'affidamento completo alla volontà divina, di cui però si presume di conoscere già la mente e l'esito; manca ogni incertezza sul futuro, che si presuppone già sicuro, a patto che vengano seguite le condizioni che Muriel individua, sintetizzate nell'iniziale *Spiritum nolite extinguere*.

Invero, non c'è certezza sul futuro prossimo della Compagnia, ovvero sulla



possibilità che sia soppressa, anche se la sua alta probabilità motiva interamente lo scritto; ma non c'è dubbio alcuno sul suo trionfo finale, diremmo quasi escatologico, visto che è in definitiva demandato alla potenza divina<sup>221</sup>. Soltanto ad essa è, infine, affidato il cambiamento che è fra tutti auspicato in questo brano, e la cui natura è evidentemente politica: il ritorno del re di Spagna sulle sue decisioni, non soltanto, s'intende, quella di esiliare i gesuiti, ma anche quella di cercare di distruggere la Compagnia, come si evince da uno degli ultimi periodi, che è opportuno rileggere:

La destrucción y la reparación es ejercicio de la potestad; pero en la reparación es mayor la gloria, quanto es más dar la vida a los muertos, que dar la muerte a los vivos. No puede faltar esta gloria a un príncipe, igualmente clemente y humano que poderoso. Tiempo ha de venir en que la ira dé lugar a la mansuedumbre.

Nella consapevolezza dell'inanità del problema delle origini negli studi storici, possiamo porci la questione se in questo nesso fra ascesi e politica possiamo vedere qualcosa della spiritualità intransigente, che sarà tipica del secolo XIX. Certo, mancano qui i culti tipici di quella pietà: s. Cuore, Immacolata Concezione, s. Giuseppe ecc., che pure abbiamo visto essere presenti nella vita spirituale dei paraguaiani. Manca inoltre, ed è più importante, l'indicazione di un'alternativa fondamentale ed insanabile rispetto alla scelta politica oggetto di preghiera: in effetti, la decisione del monarca spagnolo di esiliare prima, e distruggere poi i gesuiti in quanto corpo sociale, non è vista qui come parte di una cultura politica alternativa ed allogena, ma soltanto come una misura ingiusta in sé, ma che deve essere obbedita perché emanata da un'autorità legittima. Qui sembra mancare la consapevolezza dell'alterità completa della cultura illuministica rispetto a quella tradizionale, di cui abbiamo visto, invece, animata la controversa *Lettre* del 1766, attribuita a Muriel; l'ambito della previsione si restringe alla sola Compagnia di Gesù, che peraltro comprensibilmente esaurisce quasi tutto il suo orizzonte di pensiero: l'ordine del re di Spagna, per quanto iniquo, è pur sempre ricondotto a un orizzonte concettuale

---

<sup>221</sup> Del resto, un clima di eccitazione escatologica e quasi millenaristica caratterizzò di lì a pochi anni l'Italia, in particolare gli Stati pontifici, particolarmente in prossimità della rivoluzione francese; non è un caso, che gli ambienti gesuitici fossero particolarmente sensibili a questo clima, volto ovviamente in senso reazionario, a proposito del quale si rimanda a Caffiero, *La nuova era*, cit., *passim*.

familiare, il cui rimedio estremo, demandato a Dio in persona, richiede soltanto il suo ritiro, e non la distruzione dell'autorità che lo ha emanato<sup>222</sup>. Eppure, vediamo qui evidente, seppure limitato ad un ambito sociale quanto mai ristretto, un indirizzo spirituale che vincola, se non il culto, almeno l'ascesi religiosa all'ottenimento di un fine politico, anch'esso di portata ristretta e proporzionata all'ambito a cui si propone. Si vede qui, insomma, un documento della nascita di una sensibilità spirituale che, a distanza di alcuni anni e insieme agli elementi che abbiamo elencato, comincerà a dare i suoi primi frutti, ancora acerbi, nella proflusione di miracoli e devozioni, che caratterizzerà la reazione cattolica all'ondata rivoluzionaria, sentita quella sì come totalmente allogena alla concezione dottrinale e tradizionale della politica; e che darà, in seguito, i suoi frutti più maturi nella pietà intransigente, che egemonizzerà il cattolicesimo popolare dell'Ottocento.

Il risvolto politico della via spirituale proposta da Muriel, trova conferma in un passo di poco successivo a quello che abbiamo analizzato, in cui si prende spunto da un aneddoto raccontato da d'Alembert nella sua *Destruction des Jésuites en France* (1765), secondo cui un religioso avrebbe rifiutato di prendere possesso di un ex collegio gesuitico per installarvi un seminario, per timore dei *revenants*, del ritorno dei morti, alludendo ai gesuiti cacciati<sup>223</sup>. Prendendo spunto da questo aneddoto, Muriel, con un tono polemico, profetizza che non sarebbe stato certamente per mezzo di sotterfugi che i gesuiti sarebbero stati restituiti al loro posto, come il paragone con i fantasmi avrebbe potuto far pensare; ma il loro stesso "spirito" li avrebbe resi desiderabili e avrebbe motivato la loro risurrezione.

No con tramas intestinas ni con apoyos arrimadizos de fuera, prepararon su resurrección los jesuitas echados la primera vez de Francia, ni de tales medios deben esperar su restablecimiento en la segunda; si del cuidado de mantener disperso el espíritu de su vocación. Mientras con este espíritu

---

<sup>222</sup> L'idea che forze allogene ed occulte abbiano operato per la distruzione della Compagnia di Gesù, che abbiamo visto implicitamente presenti nella riflessione di Muriel sull'espulsione dei gesuiti dalla Francia, non è presente in questo testo scritto a ridosso della soppressione dell'Ordine. Tuttavia, è curioso notare come tale concezione essenzialmente mitologica sia invece presente nel racconto che Miranda fa di quel periodo, inserendolo nella biografia di Muriel che scrive dopo il 1795; qui, sì, troviamo ad esempio il mito del complotto massonico di Bourg-Fontaine. Cfr. Miranda, *Vida*, cit., p. 363 e sgg.

<sup>223</sup> «On les croyait si peu anéantis, malgré leur dispersion, qu'un supérieur de séminaire à qui on offrit leur maison du noviciat, répondit qu'il n'en voulait pas, parce qu'il avait peur *des revenants*», cfr. [J. Le Rond d'Alembert], *Sur la destruction des Jésuites en France, par un auteur disintéressé*, 1765, p. 170.

resuellen, serán no temibles, sino desseables de los buenos para la crianza de la juventud en letras, juntas con el temor de Dios, y para cooperar a la santificación de todos los miembros del Estado en el cumplimiento de todos los deberes relativos a Dios, al príncipe, al próximo, a sus familias a sí mismos<sup>224</sup>.

Vediamo come, significativamente, il carisma proprio della Compagnia per Muriel associ strettamente e, ancora, quasi indistintamente, il bene dello Stato e la santificazione degli individui, secondo una scala gerarchica dei doveri che coinvolge l'intera società, con a capo Dio stesso; vediamo ancora come qui troviamo conservata quella sensibilità spirituale che connette strettamente religione e utilità sociale, santità e salute pubblica, preghiera e politica. Certamente, quest'associazione la sappiamo caratteristica delle concezioni politiche e sociali dell'antico regime; ma pare che Muriel abbia compreso che si stava creando una frattura, che avrebbe potuto portare a quello iato fra bene pubblico e religione, che costituisce uno dei maggiori portati della modernità politica. Sembra anzi che la particolare condizione dei gesuiti, vittime delle politiche giurisdizionalistiche che di quello iato furono il prodromo, abbia reso Muriel estremamente lucido nella sua analisi, e gli abbia suggerito la necessità di scrivere questa *Carta*, il cui orizzonte rimane però sempre ristretto nelle vicende della Compagnia di Gesù, alla soglia della soppressione. Ma passiamo ora a considerare come è definito lo "spirito" della Compagnia, che affida ai suoi.

Muriel non ha, in questo scritto, il dono della sintesi; tutto il testo è disseminato di riferimenti allo "spirito" della Compagnia, che abbiamo visto spesso sovrapporsi allo Spirito Santo stesso, ma manca una spiegazione concreta, cioè non di natura strettamente spirituale-personale, ma di ordine morale. Quando poi arriva a dare una definizione, la troviamo tutt'altro che stringente.

El espíritu invisible, conózcase por las facciones del cuerpo. El cuerpo que vive, que respira, se mueve, y se anima con el espíritu propio de esta religión, es una congregación de hombres crucificados al mundo, y para quienes el mundo mismo está crucificado: de hombres nuevos, que se desnudaron de sus afectos para vestirse de Jesu-Christo; muertos a sí mismos para vivir en santidad y justicia; congregación de hombres que muestran ser ministros de Dios conforme a lo que dice el

---

<sup>224</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 509-510.

apóstol (2 Cor, etc.), en los trabajos, en las viglias, ayunos, castidad, en la ciencia, longanimidad, suavidad, en el Espíritu Santo, la charidad en la veracidad; congregación de hombres que, armados de virtud no menor en el adverso que en el próspero, por la gloria y la ignominia, por la infamia y la buena fama caminan a paso largo, mueven a otros con la mayor eficacia y empeño a caminar a la patria celestial, buscando en todo la mayor gloria de Dios. Este es el blanco y la suma de la Companhia de Jesùs, y la interior moción con que el alma prevenida y movida con la gracia del Espíritu Santo, aspira al logro de este fin y práctica los medios con que se logra, es el espíritu mismo de la Compañía<sup>225</sup>.

Com'è evidente, una definizione vaga, che certamente può ben descrivere l'istituto ignaziano, grazie soprattutto al ricorso alla divisa di sempre (*ad maiorem Dei gloriam!*) e alla descrizione di quella spiritualità dell'abnegazione, che è il vero fulcro degli Esercizi di sant'Ignazio; ma niente che, alla fine, possa realmente aiutare a comprendere che cosa, sul piano morale, Muriel chiede ai suoi di custodire. Tuttavia, vediamo anche una distinzione fondamentale, che è tracciata tra questo "spirito", obiettivo ultimo e tutto spirituale ed ascetico, e i mezzi dei quali avvalersi per raggiungerlo. Cercando di definire quest'ultimo aspetto, Muriel si profonde in un lungo elenco di pratiche e abitudini che, a suo dire, costituiscono altrettante caratteristiche dell'Ordine gesuitico.

Renunciar las conveniencias de este siglo y sacrificarse para siempre al servicio de Jesu-Christo y de su Iglesia, a las órdenes de su Vicario; predicar con las debidas licencias la palabra de Dios; exhortar a bien vivir y a negociar la salvación; mover a dar tiempo á pias meditaciones; asistir a los enfermos en los hospedales y fuera de ellos; ocuparse donde quiera en oficios de charidad y en todo lo concerniente el provecho espiritual de los próximos; perseverar unidos con vínculo de charidad; militar para Dios en la bandera de la Cruz; mirarse como parte de una sociedad instituída para promover el bien de las almas, para defender y propagar la fé; tener siempre delante de los ojos, primero a Dios, después el fin del instituto, que es una senda para llegar a él; hazer por conseguir este fin, que Dios le ha propuesto; estar prontos día y noche al desempeño de esta deuda; venerar en los superiores la persona que representan de Christo; contentarse con el uso de las cosas que se les dan, en lo necessario; edificar a todos con exemplos y palabras (Bul. «Regimini», Jul. III et Bul. «Cum Inter» ejusdem); dirigir los buenos a la perfección y reducir los descaminados al camino (Bul. ejusdem); reconciliar a los enemistados; aliviar a los encarcelados; exercitar los

<sup>225</sup> Ivi, pp. 499-500.

ministerios sin interés; proceder con humildad y circunspección en Cristo, y con pureza de vida irreprehensible; cultivar el estudio de las letras, honrándose con el nombre de Jesús, imitar sus obras y ejemplos, seguir su doctrina y pisar sus huellas (Bul. «Ex debito», Pii IV); unirse con Cristo como sarmientos verdaderos con la verdadera vida («Dum inolescet», Pii V); trabajar con el mayor desvelo y fruto, no menos en mantener a los fieles en el camino de los divinos mandamientos, fortalecer en la fé a los flacos, sanar los enfermos, recoger y defender la ovejas descarriadas, que andan en peligro de ser mordidas y destrozadas de lobos hambrientos, que en convertir a los que fuera del redil andan errando por los desiertos en tinieblas, estendendo su zelo igualmente a las naciones christianas que a las bárbaras, que carecen del conocimiento de Cristo, y de toda policía, y, más que como hombres, viven como fieras; arrancar zizaña; plantar, sembrar buena semilla; desmontar y romper con el aratro del Evangelio las tierras incultas, y labrando las tierras bravas con la disciplina de la Iglesia; poner los hombros a continuo piso de trabajos por la gloria del nombre de Dios, y por la exaltación de la fé cathólica (Greg. XIII «Quanta in vinea»); olvidarse de las propias comodidades por salvar a los que fluctúan, y exponerse por la salvación de todos a todo peligro (ejusdem «Ascendente»); dejarse en las manos de Dios para ser recogido y gobernado (Urbano VIII, «Ratione congruit»); ponerse debajo del patrocinio de la Santísima Virgen («Gloriosæ», Ben. XIV), para desempeñarse en las funciones y empresas de su vocación; esperar el socorro de Dios por la intercessión de su SS. Madre, acogiéndose en los peligros a esta torre y fortaleza de refugio; regirse por la interior ley de la charidad que el Espíritu Santo escribe e imprime en nuestros corazones, más que por ninguna exterior constitución, más por amor que por temor; cooperar a la salvación y al bien de todos con el exemplo, oraciones, desseos, sacrificios, sacramentos, por secreto y de viva voz, según las circunstancias den lugar; vivir unidos a los superiores y a los otros miembros del cuerpo, con aquel amor que, derivándose de Dios, se estende a todos, specialmente a los más allegados; poner en Dios la esperanza de que ha de conservar, restablecer, y promover este cuerpo dedicado a su mayor gloria, y ofrecerle con esta esperanza oraciones y sacrificios; sobre todo, unirse a Dios con estrecha familiaridad, pidiéndole de aquel espíritu que compunge, y no deja reposar en el decado; de aquel espíritu, que para bien obrar da fuerzas y vigor, consuelo, luz, tranquilidad, expedición y gozo; pidiéndole de aquel fuego, que enciende el alma en amor de su Criador, amandole en todas las criaturas y amandos a todas en él y por él; avivando más este amor con la consideración de los pecados propios, de los beneficios divinos, de la pasión del Redentor y de su infinida charidad; todo esto es el espíritu de la Compañía de Jesús<sup>226</sup>.

Possiamo tentare un'estrema sintesi di questo elenco eterogeneo, raggruppando le sue

---

<sup>226</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 500-502.

diverse enunciazioni secondo cinque categorie. Innanzitutto, Muriel cita una serie di attività che hanno stretta attinenza con un'idea di militanza religiosa, che sembra adatta a descrivere l'identità gesuitica: obbedienza al superiore e obbedienza particolare al Papa, forte coscienza di corpo, fedeltà all'istituto ignaziano; l'unione del singolo al corpo sociale dell'Ordine deve essere analogo a quell che il singolo fedele deve cercare di conseguire con Dio, riproponendo così Muriel quell'ambiguità sulla natura dello "spirito" dell'ordine, che abbiamo visto. Segue poi, come conseguenza diretta dell'identità gesuitica, l'impegno per le missioni, sia all'estero che in Europa; interessante notare come all'opera di evangelizzazione, per quel che riguarda i popoli non europei, si aggiunga anche il dovere della civilizzazione, perché essi «sono privi della conoscenza di Cristo e di ogni ordine politico, e vivono più da fiere, che da uomini». Sono ricordati poi i tratti salienti della spiritualità gesuitica, come la devozione mariana e la familiarità del colloquio interiore con Dio, tratto saliente degli Esercizi ignaziani.

A tutte queste pratiche, se ne aggiungono altre piuttosto generiche, perché comuni alla pietà cattolica, e sostanzialmente riconducibili alle opere di misericordia spirituale e corporale: per esempio, visitare gli ammalati, ovvero rappacificare i litiganti, ovvero ammonire i peccatori. Tutte queste pratiche dovrebbero, secondo Muriel, essere altrettante "manifestazioni" dello spirito della Compagnia. Tuttavia, è agevole notare che, a fronte di una definizione piuttosto vaga, quando non volutamente ambigua di questo spirito, che pare assomigliare più a una progressione ascetica che a una caratteristica dirimente, tutto questo elenco, per quanto a tratti pleonastico, serve a dare concretezza alla proposta. In altre parole, sembra che Muriel sia in una condizione di reticenza riguardo alla definizione dello "spirito" della Compagnia di Gesù, che pure è l'oggetto specifico di questo scritto; e questa reticenza è denunciata proprio attraverso una descrizione che, quanto più è estesa, tanto meno sembra stringere.

È possibile formulare diverse ipotesi per spiegare questo strano procedimento. Da una parte, innanzitutto, dobbiamo considerare che, durante il processo di espulsione dei gesuiti spagnoli e, successivamente, di estinzione della Compagnia di

Gesù, il *gesuitismo*, ritenuto vagamente la quintessenza dell'Ordine e della sua malvagità, aveva costituito l'idolo polemico degli antigesuiti; col *gesuitismo* naturalmente si intendevano le cose più varie: si andava da una definizione un po' fratesca, che coincideva sostanzialmente con la morale lassista o probabilista, al luogo comune dell'abilità dei gesuiti di infiltrarsi nei gangli del potere<sup>227</sup>. Certamente, Muriel era a conoscenza di questa polemica, a cui anzi potrebbe aver partecipato in senso apologetico, se a lui appartiene la *Lettre* di cui abbiamo trattato; e ne doveva anche tener conto, nella consapevolezza che il controllo dell'autorità spagnola verteva anche sulla minaccia che la sopravvivenza del "gesuitismo", inteso come volontà di potere dei gesuiti, poteva portare agli interessi ispanici.

A questo aspetto possiamo aggiungere un altro di ordine più spirituale: a partire dal carattere ascetico che sembra prevalere nella *Carta*, si può pensare anche a una sorta di reticenza mistica. A favore di questa ipotesi depone il fatto che, evidentemente, per Muriel è estremamente difficile distinguere l'osservanza delle regole e delle consuetudini del suo Ordine da una sorta di percorso ascetico che dovrebbe portare quasi a una rivelazione. L'appartenenza completa della Compagnia a Gesù, secondo il lascito ignaziano, farebbe dunque dell'Ordine mezzo attraverso cui i suoi appartenenti possono sperare nella salvezza eterna; di più, il riconoscimento più volte ribadito dall'autorità ecclesiastica del carattere divinamente ispirato dell'Istituto della Compagnia, è da Muriel inteso come l'attestazione della presenza radicata in essa dello Spirito Santo, e perciò dell'indistinguibilità pratica di questo con lo spirito, cioè l'essenza profonda, della Compagnia. A questo proposito notiamo anche la prospettiva completamente interna e chiusa di questo scritto: infatti mentre ribadisce questa vera e propria assolutizzazione dello spirito del suo Ordine, evita il confronto con ciò che ad esso è esterno, per quanto contiguo.

Qui sta l'altra grande reticenza di questo scritto: tutto ciò che è esterno all'Ordine e non gli è direttamente ostile è, di fatto ignorato. Persino la Chiesa

---

<sup>227</sup> Mito antico, questo, che trova il suo prototipo, riprodotto lungo la storia, nei *Monita secreta*, un falso manuale attribuito all'uso interno della Compagnia, sorta di guida per la conquista del potere e della ricchezza da parte degli ignaziani. Su questo testo e sul mito che ne è derivato, cfr. S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuitica nei secoli XVII e XVIII*, Roma (Salerno editrice) 2000. Introduzione di A. Prosperi.

cattolica compare di rado e, diremmo, marginalmente: si cita il suo capo gerarchico, cioè il papa, ma soltanto perché la sua figura è ineludibile dal carisma ignaziano. Un passaggio sul rapporto tra Compagnia e Chiesa sembra anzi la proverbiale *excusatio non petita*: «No queremos comparar la Compañía con la Iglesia, ni menos reducir la Iglesia a sola la Compañía. Sólo queremos que se entienda, que este Cuerpo es animado del Espíritu Santo, que se le atribuye, no obstante que se halle vicio en algunos que la professan»<sup>228</sup>. Significativamente a questo passaggio carico di allusione e, potremmo aggiungere, risentimento polemico, segue la citazione del breve che Clemente XIII indirizzò a Carlo III in merito all'espulsione dei gesuiti, in cui è affermato che, se anche alcuni di essi si fossero macchiati di delitti, ciò non deve comportare la rovina dell'intero Ordine, le cui basi restano sane. Sembra insomma che in questo scritto Muriel, di fronte alla probabilità della fine della Compagnia di Gesù accetti con qualche difficoltà che altri ordini religiosi, e perfino la Chiesa le sopravvivano, tanto avanzata è l'identificazione della Compagnia con l'idea stessa di Chiesa – identificazione che si accorge lui stesso di avere spinto troppo in là, pur senza riuscire a farla regredire senza che, nella sua stessa retorica, trasparisca un vago senso di rimorso.

A questo elenco eterogeneo di caratteristiche della Compagnia, Muriel aggiunge anche una serie di pratiche accessorie, derivate dallo “spirito” dell'Ordine ma talmente tipiche da poterne essere ormai considerate parte.

El Instituto y su espíritu es santo, si se mira al fin de atender con igual empeño a la propia y a la agena santificación y salvación. De los medios de que usa para el logro de este fin, es uno principal la doctrina: calumniada solemnemente de perniciosa y peligrosa, peligrosa por autoridad incompetente; pero vindicada, y con evidencia justificada, en obra publicada y admitida del público, sin que la calumnia haya hallado que replicar. Tractándose de la doctrina adoptada o aprobada por el Instituto de los Jesuitas, no es necesario discurrir. Vèase la tercera parte de las respuestas al Libro de las Aserciones (*Rép. Au Livr. De Assert. 3, P. Instit. Gener. Ou Exam. Du Syst. D'Unité, chap. 7*). Frecuencia de sacramentos, misiones apostólicas, predicación, meditación de las verdades eternas, obras de misericordia, exercicio de las virtudes prácticas de devoción aprobadas, son los otros medios con que la Compañía se vale para el logro de su fin: en los cuales no puede echarse menos

<sup>228</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 503.



la santidad de su Instituto y espíritu <sup>229</sup>.

In queste righe Muriel si riferisce alla polemica sulla bontà dell'istituto della Compagnia, che si era avuta in Francia nella prima metà degli anni '60<sup>230</sup>; in questo caso, dunque, troviamo a distanza di anni una conferma dell'interessamento di Muriel a quel particolare frangente storico, in cui maturò la controversa *Lettre* del 1766. In queste righe, si aggiunge un altro elemento di quel composito concetto che è lo “spirito” della Compagnia: la dottrina, ovvero quel “gesuitismo” che, osteggiato dai fautori del rigore morale, vedeva proprio nella frequenza dei sacramenti dell'eucaristia e dalla confessione, e nel devozionismo, particolarmente mariano, ma anche cordicolo, i mezzi validi per una pastorale efficace; tutto ciò culminava, anche se in questo passo non sembra esservene cenno, nella dottrina del probabile in teologia morale<sup>231</sup>. A ciò, com'è noto, da parte giansenista si contrapponeva la dottrina del sicuro, con la conseguente rigidità nel ricorso ai sacramenti e alle pratiche devozionali.

Vediamo dunque come Muriel non dia dello “spirito” della Compagnia una definizione concettuale e astratta, ma anzi talmente concreta da rischiare di perdersi in una matassa di pratiche, spesso eterogenee, che più che a dare un'idea dell'essenza di tale “spirito”, sembra piuttosto servire a stabilirne un metodo. Ad altrettanta praticità sembrano ispirati i consigli che dà per il mantenimento dello “spirito” della Compagnia, nel caso in cui fosse soppressa. In particolare, ritorna alle fonti originarie del suo Ordine, traendo dagli scritti di s. Ignazio i rimedi per la situazione corrente:

En la decima parte de las constituciones, trata San Ignacio del modo con que se podrá conservar en

<sup>229</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 503-504.

<sup>230</sup> In particolare, si fa esplicito riferimento alla polemica innescata dagli *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disants Jésuites ont dans tous les temps et perseveramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, avec l'approbation des Superieurs et Generaux; vérifiés et collationnés par les Commissaires du Parlement, en exécution de l'Arrêté de la cour du 31 Août 1761, et Arrêt du 3 Septembre suivant, sur les Livres, Thèses, Cahiers, composés, dictés et publiés par les soi-disant Jésuites, et autres Actes authentiques, Déposés au Greffe de la Cour par Arrêts des 3 Septembre 1761, 5, 17, 18, 26 Février & 5 mars 1762*, Paris (Simon) 1762, attribuito al canonico C. P. Goujet, giansenista parigino vicino ai “convulsionari”. In polemica con questo libro, ne fu stampato un altro, attribuito al gesuita J. N. Grou, a cui fa riferimento direttamente Muriel: *Reponse au livre intitulé: Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses ecc.*, 1763-1765, 3 vv.

<sup>231</sup> Il probabilismo, com'è noto, non fu invenzione dei teologi gesuiti, ma fu da costoro ripreso e perfezionato, fino a farne la bandiera dottrinale della Compagnia, che nella pratica della confessione sacramentale e, di conseguenza, nella risoluzione dei casi di coscienza riponeva una parte importante della propria spiritualità. Cfr. *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, Paris (Gaume Frères et J. Duprey) 1863, pp. 148-153.

buen estado y aumentarse el cuerpo de la Compañía. Y los medios que pone, sirven para conservar igualmente el cuerpo y el espíritu. El segundo medio que pone, sirve para conservar el espíritu de la Compañía, permaneciendo el Cuerpo y quando el Cuerpo se destruyesse. «Para la conservación (dice) y aumento no solo del Cuerpo, esto es, de lo tocante al régimen exterior, sino también del espíritu de la Compañía, y para logro del fin que se propone de ayudar a las almas a conseguir el último y sobrenatural fin de su creación, son más eficazes aquellos medios que unen con Dios al instrumento y le disponen para ser bien gobernado de su mano, que los que disponen para con los hombres. Tal es la virtud y la probidad, la charidad sobre todo, y la pura intención de servir a la Divina Magestad sin otro interés: el trato familiar con Dios en los exercicios espirituales de devoción: el zelo puro de la salvación de las almas para la gloria de su Criador y Redentor. Debe, por tanto, procurarse, generalmente, que todos los que han sido alistados en la Compañía, se den a las virtudes sólidas y perfectas, y al estudio de las cosas espirituales; y de esto hagan más caudal que de las letras y otros dones naturales y humanos, porque aquellos interiores son los que han de dar eficacia a estos exteriores, para el fin que pretendemos»<sup>232</sup>.

Di seguito specifica che quelle che Ignazio chiama virtù “solide”, sono «la penitencia, la humildad, la obediencia, la rasiñación, la paciencia, renovación de votos, memoria de la pasión de Cristo y tales otras»<sup>233</sup>; fra queste, è raccomandato soprattutto il rinnovo dei voti come mezzo principale per mantenere viva l’identità gesuitica. Su questo punto, si sofferma a specificare che, qualora i gesuiti suoi sottoposti fossero sciolti dall’adempimento dei voti solenni di professione religiosa, tuttavia non dovrebbero esimersi dal rinnovare almeno quelli semplici, quelli pronunciati al momento dell’incorporazione nella Compagnia, dopo il noviziato.

No es necesario, estando el Cuerpo disuelto, mendigar nueva formula de renovación; pero es conveniente que los professos, si dejaren de serlo, usen la formula de los que renuevan: «Todopoderoso y sempiterno Dios, yo, dunque indigníssimo de parecer en tu divino acatamiento, pero confido en tu pietad y misericordia infinita y movido del desseo de servirte, en presencia de la Sacratíssima Virgen María y de toda la Corte Celestial, hago voto de guardar perpetuamente pobreza, castidad y obediencia en la Compañía de Jesús; y prometo de entrar en la misma Compañía, para vivir en ella hasta morir, entendiéndolo todo conforme a sus constituciones. A tu inmensa bontad y clemencia pido humildemente, por la sangre de Jesu-Christo, que te dignes de

---

<sup>232</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 511-512; cfr. Ignazio di Loyola, *Scritti*, Torino (UTET) 1977, p. 646.

<sup>233</sup> Miranda, *Vida*, cit., *ibidem*.

admitir este olocausto en olor de suavidad; y como me diste gracia para dessearlo y ofrecerlo, así me la des abundante para lo cumplir»<sup>234</sup>.

Questa formula, che Muriel propone ai suoi di ripetere regolarmente, acquista nel contesto di questo scritto il ruolo di vero e proprio catalizzatore della speranza di sopravvivenza della Compagnia, quel pezzo di legno a cui aggrapparsi qualora la metaforica nave dell'Ordine naufraghi<sup>235</sup>. Notiamo come tale formulazione sia particolarmente adatta all'evenienza, dato che impegna colui che la pronuncia ad entrare nella Compagnia di Gesù non immediatamente, ma non appena ciò sia possibile. Naturalmente, mentre nelle circostanze normali con tale periodo di dilazione sarebbe da intendersi il tempo necessario a valutare il postulante, prima di ammetterlo a pieno titolo, in questo caso si allude all'eventualità, sempre più concreta, che la Compagnia non esista e che la condizione per entrarvi, di conseguenza, non sia relativa alla qualità del richiedente, ma al ristabilimento dell'Ordine. Tuttavia, questo è l'auspicio di Muriel, dato che la formula di rinnovo dei voti semplici è utilizzata per rinforzare l'attesa e il senso di incorporazione dei novizi e degli scolastici durante il lungo periodo di formazione nella Compagnia, essa può anche servire a ispirare sentimenti simili in coloro potrebbero trovarsi ad attendere, chissà quanto a lungo, la risurrezione dell'Ordine.

Ma c'è un'altra particolarità da notare: la differenza più importante, certo più evidente, fra i voti semplici e i voti solenni è, senz'altro, il riferimento all'obbedienza particolare al papa *circa missiones*. Ovviamente, se la Compagnia fosse sciolta, sarebbero sciolti anche i quattro voti che ne costituiscono il fondamento; Muriel non può certamente pretendere dai suoi di mantenere ciò che canonicamente, e dunque legalmente, non avrebbe più vigore e a cui, per di più, sarebbe venuto meno il contesto sociale di riferimento. Tuttavia, non possiamo fare a meno di rilevare come, nel meticoloso elenco di pratiche e devozioni steso per delineare l'identità gesuitica e le possibili vie per la sua sopravvivenza, l'obbedienza particolare al pontefice romano sia un po' trascurata.

---

<sup>234</sup> Ivi, pp. 512-513.

<sup>235</sup> Ivi, p. 499.

Pur non arrivando a immaginare una sorta di risentimento nei confronti del papa, specialmente di Clemente XIV che non aveva protetto i “suoi” gesuiti dall’assalto dei loro nemici<sup>236</sup>, possiamo certo ritenere che questa reticenza segnali la consapevolezza di Muriel della fine, quanto meno temporanea, del rapporto stretto fra Santa Sede e gesuiti. Con le stesse parole con cui incoraggia i suoi a perseverare e continuare lo “spirito” della Compagnia, che aveva la difesa delle prerogative della Sede apostolica fra le sue caratteristiche principali, afferma d’altra parte che tale atteggiamento non può essere portato avanti come prima, per il venir meno proprio della protezione romana, fondamento delle azioni degli ignaziani.

Senza trascurare che questa reticenza potrebbe benissimo trovare motivo nel tentativo di non urtare la suscettibilità del controllo spagnolo, che setacciava scritti di questo tipo alla ricerca del “gesuitismo” sovversivo, possiamo supporre anche una motivazione *ad intra*: potrebbe essere cioè che Muriel, rivolgendosi ai suoi sottoposti, cerchi di far loro intendere che, per quanto li chiami ancora un’estrema volta a militare sotto le insegne della Compagnia e ad avere dunque un atteggiamento almeno di distacco, ma anche di ostilità nei confronti del “mondo”, non potranno più aspettarsi che le loro azioni trovino protezione o almeno la consueta comprensione dall’alto. Gli ultimi anni gli avevano mostrato bene che non è più possibile per i gesuiti agire in quanto corpo, anzi che la solidarietà interna della Compagnia si era ormai spezzata, come ha esperito nei difficili momenti in cui l’Assistenza spagnola non era riuscita a trovare un aiuto significativo dall’italiana, al momento dell’espulsione<sup>237</sup>. Per i suoi sottoposti Muriel sembra volere un futuro da *rōnin*, specie guerrieri senza padrone, battitori liberi in cerca, se non di vendetta, quanto

<sup>236</sup> A tal punto era impopolare il papa Ganganelli fra gli ex gesuiti, che quando morì non mancò chi constatasse le pessime condizioni in cui si trovava il suo cadavere durante l’esposizione dei novendiali, e trovasse in ciò un chiaro indizio del suo avvelenamento da parte di qualche vendicativo ex ignaziano. Cfr. G. Scarabelli, *La soppressione dei gesuiti, la morte di Clemente XIV e l’elezione di Pio VI nella corrispondenza Salvini-Tosio (1772-1776)*, Viareggio (Edizioni della Fontana) 1993; quanto poi al reale atteggiamento di Clemente XIV riguardo all’estinzione della Compagnia di Gesù, non va trascurato quanto la ricerca storica ha ultimamente stabilito: che, cioè, il papa fu a lungo titubante e che la soppressione arrivò al termine di una vera e propria offensiva diplomatica portata avanti con determinazione dalle corti borboniche; che inoltre la stessa forma del documento di soppressione, che fu inusualmente un breve, e non una bolla, fu scelta nella consapevolezza della sua minore cogenza e del fatto che gli stati non cattolici e persino alcune monarchie cattoliche, in virtù dell’istituto dell’*exequatur*, potevano derogarne; e che infine il breve, a differenza della bolla, non aveva canonicamente caratteristiche di definitività, e poteva quindi essere derogato o revocato senza eccessivi problemi dai suoi successori. Cfr. N. Guasti, *Clemente XIV e la monarchia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in M. Rosa-M. Colonna (a cura di), *L’età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, Roma (Bulzoni) 2010, pp. 29-77.

<sup>237</sup> Guasti, *L’esilio italiano*, cit., pp. 40 e sgg.

meno di riparazione.

Muriel ricorre ancora alle fonti ignaziane per delineare uno stile di vita per i suoi dopo la soppressione: citando le *Historia Societatis Iesu* di Orlandini, ricorda come lo stesso fondatore della Compagnia avesse lasciato una serie di consigli sul modo di fomentare nell'Ordine lo spirito originario, qualora si affievolisse<sup>238</sup>. A partire da questo precedente illustre, Muriel tratteggia uno stile di vita estremamente ritirato, che rimedi, a suo giudizio, alla fine del regime religioso, nella convinzione tradizionale che l'apertura delle porte dei collegi e il necessario mescolarsi col mondo, non possa che portare corruzione<sup>239</sup>. Soprattutto, pronostica, nel pratico stile da elenco che gli è proprio, le possibili difficoltà che i gesuiti potrebbero trovare nel commercio forzato col secolo: difficoltà nel raccoglimento e nella preghiera, ambizione, frequentazione di salotti, piaggeria verso le famiglie ricche, malinconia e disperazione. Piuttosto che preoccuparsi per la scarsa considerazione in cui potrà essere tenuto dopo la fine della Compagnia, il buon gesuita, per restare fedele alla sua vocazione deve piuttosto cercare uno stile di vita austero, addirittura rude, che lo renda insensibile alla tentazione di vedersi restituito al suo stato attraverso mezzi poco edificanti. Con un gioco di parole, Muriel anzi dà questo consiglio: «Tema el temor de morir y de vivir humillado y sepultado en el desprecio y olvido de los hombres, porque Dios, con quien solo vive, es su vida que no muere, su gloria que no mengua y su exaltación que no se abate. Tema el estender la mano al interés y a la comodidad»<sup>240</sup>.

Difficilmente potremmo comprendere questa sorta di masochismo spirituale, quest'appello a evitare qualsiasi facilitazione in una situazione che si prospetta come

---

<sup>238</sup> «Después que la Compañía se instituyó, estuvo algunos años sin gobernarse por constituciones. La abundancia del espíritu primitivo suplía la falta, y para fomentar este espíritu, San Ignacio daba a sus hijos ciertos documentos cuya observancia podrá servir para fomentar el espíritu, si fuere abolido el régimen exterior de las constituciones. Los documentos son (Histor. Soc., P. I, 1, 7, N° 4): 1° Que conservassen la conciencia pura y el pecho enflamado en el divino amor, de manera que nada amassen sino a Dios, ni tratassen sino con Dios, y que sólo por Dios tratassen con los próximos, no por diversión o pasatiempo; 2° que no codiciassen ser tenidos por hombres discretos; 3° que no quisiessen poner los ojos ni las manos en cosa que no ossaran en vista de Dios y de todos los hombres; 4° que si alguno, cometiendo alguna falta, fuesse por ello tenido en poco, no cayesse de ánimo: diesse gracias a Dios porque permitió aquella mengua, para que en lo de fuera pareciera lo que era adentro; 5° que por la esperanza de hazer grandes cosas o en tiempo que está por venir, nunca omitiessen obra buena que de presente pudiessen hazer, por minima que fuesse, ni por tal esperanza la dilatassen». Cfr. Miranda, *Vida*, cit., pp. 515-516. Il riferimento è alla *Historia Societatis Iesu* del p. Niccolò Orlandini (1554-1606).

<sup>239</sup> «Con el ayre del mundo se entibia el espíritu de Dios en el hombre». Miranda, *Vida*, cit., p. 517.

<sup>240</sup> Ivi, p. 520.

obiettivamente difficile, se non tenessimo conto del peso che hanno le difficoltà e le penitenze nell'economia provvidenziale che abbiamo visto soggiacere, secondo Muriel, al futuro della Compagnia. Detto in altri termini, l'estrema durezza dell'evento che sta per colpire la Compagnia, cioè la sua soppressione canonica, radicalizza la scelta di esserle o meno fedeli. Gli inconvenienti per coloro che scelgono di restarle fedeli sono inevitabili, ma Muriel li presenta come addirittura desiderabili, perché parte di un piano provvidenziale che è ritenuto sfociare invariabilmente nella rinascita dell'Ordine; di conseguenza, a partire da questa forte convinzione spirituale, ciò che è richiesto ai suoi è, in breve, niente meno che l'eroismo di vita, ovvero la santità.

La richiesta di un simile rigore, asserita in questi termini integralistici, potrebbe parerci folle, se non considerassimo anche la ricaduta terrena che ha per Muriel la convinzione della futura rinascita della Compagnia: a una tale pretesa soggiace la consapevolezza che molti gesuiti, forse anche molti dei suoi sottoposti, abbandoneranno e dimenticheranno le regole dell'Ordine, travolti dalla sua soppressione canonica. Perciò il richiamo agli scritti ignaziani stabiliscono qui un parallelismo retorico fra il santo fondatore e coloro che sono chiamati a rifondare; la santità di Ignazio è il modello, vago ma presente, della vita dei futuri ex gesuiti, che è a sua volta il prezzo da pagare riscattare la Compagnia di Gesù. Il futuro Ordine sarà ricostruito soltanto prendendo dalle macerie del vecchio i pezzi migliori: questa è la proposta di Muriel, e per questo dà disposizioni in questa lettera, implicitamente consapevole che molti non l'accoglieranno.

## II.7. LA SOPPRESSIONE DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

Domingo Muriel, in qualità di Provinciale del Paraguay, era consapevole da tempo di quale esito ci si potesse aspettare dalle pressioni che le corti borboniche facevano per l'estinzione della Compagnia di Gesù; e abbiamo visto come, in attesa che la loro politica raggiungesse lo scopo, avesse preparato e fatto diffondere quella

sua *Carta*, in cui suggeriva ai suoi come far sopravvivere, in qualche modo, l'identità gesuitica alla catastrofe finale dell'estinzione canonica. Non sappiamo se fosse venuto a conoscenza prima di altri dell'emanazione del breve *Dominus ac Redemptor*, con cui Clemente XIV il 21 luglio 1773 sopprimeva canonicamente l'ordine ignaziano; certo è possibile, data la sua attenzione a ciò che avveniva a Roma e ai suoi rapporti istituzionali coi vertici della Compagnia. A quel che sappiamo, pochi giorni dopo l'emanazione del *Dominus ac Redemptor*, il vescovo di Faenza convocò nel suo palazzo tutti gli ignaziani presenti in città, circa trecento, compreso Muriel; in tale occasione, diede lettura del breve, che fu accolto con un silenzio tombale. A quel che ci dice Miranda, Muriel si dimostrò ancora sereno e non pronunciò, né allora né mai, alcuna parola contro il breve o contro il papa che lo aveva emanato<sup>241</sup>.

Da questo momento, come avvenne per tutti i gesuiti, anche i paraguaiani dovettero abbandonare le case in cui avevano ricostituito una forma di vita comunitaria, e disperdersi in una moltitudine di case private; lo stesso Muriel, cessato ovviamente il suo mandato di Provinciale a causa del venire meno dell'esistenza canonica dell'Ordine, elesse a domicilio una stanza nella casa Fanelli, che aveva sino ad allora svolto le funzioni di curia e di collegio per la Provincia. Da allora, le notizie su di lui si fanno sempre meno numerose e significative, sia perché non ricopriva più alcun ufficio che lo mettesse al luce per le sue azioni, sia perché da allora la sua vita sembra eclissarsi quasi completamente.

Infatti, portò all'estremo la riservatezza che aveva caratterizzato la sua condotta almeno a partire dall'esilio: difficilmente usciva in pubblico, se non per dire la messa e per qualche breve passeggiata. Non possiamo certo dubitare dell'intento penitenziale di questo ritiro, se ebbe persino l'abitudine di chiamare "tomba" la propria camera, tanto che sul suo epitaffio curarono di annotare che visse *instar sepulti*, quasi come sepolto; e l'informazione acquista ancor più valore per essere stata scolpita sul suo stesso sepolcro. Il ritiro dal mondo come anticipazione della morte, tale fu l'interpretazione che i contemporanei che gli erano più vicini diedero del suo comportamento. Certo, di nuovo, un'interpretazione non originale, perché con

---

<sup>241</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 369 e sgg.

un intento celebrativo evidente e perciò strettamente vincolata dalle categorie agiografiche esistenti, tratte dalle miriadi di santi che vissero in meditazione della morte, ritirandosi dal mondo in una sorta di deserto. Tuttavia, non credo che si debba vedere soltanto una categoria della letteratura agiografica nei documenti che ci descrivono Muriel diafano e infreddolito, chiuso nella sua cella a pregare e studiare, quasi che la sua vita fosse il centone in qualche misura immaginario della vita di qualche santo penitente.

Al di là delle esagerazioni di Miranda e dell'iperbole del suo epitaffio, non abbiamo alcuna ragione di dubitare che Muriel abbia effettivamente condotto una vita estremamente ritirata e quasi misera, a partire dall'estinzione della Compagnia e fino alla sua morte. Innanzitutto perché è in fondo quel che proponeva ai suoi stessi sottoposti come modello di vita, nella famosa *Carta* del 1773, che abbiamo analizzato: quale maniera migliore per vivere secondo quello spirito e, non secondariamente, dare l'esempio, che chiudersi in una cella monastica in cui menare una vita di estremo rigore? In fondo, era pienamente nelle sue convinzioni personali, per quel che si può ricavare dai suoi scritti, che di fronte alla tragedia dell'annullamento della Compagnia, fosse opportuno intensificare le penitenze, con cui riscattare la resurrezione del Corpo ignaziano. Per cui non c'è niente di incredibile, quando leggiamo da Miranda che non si scaldava d'inverno, non usava coperte per la notte, non si cambiava mai d'abito, sopportando pazientemente persino i morsi dei parassiti sul suo corpo<sup>242</sup>.

Si può, a partire dalla biografia di Miranda e dall'orazione di Masdeu, farsi un'idea abbastanza precisa di quali fossero le sue abitudini di vita. Solitamente, lasciava la sua stanza soltanto per celebrare di buon mattino la messa quotidiana, a cui era obbligato dalla sua condizione sacerdotale, nel Duomo di Faenza, a breve distanza dal luogo in cui viveva. Ogni giorno faceva inoltre una passeggiata di

---

<sup>242</sup> Pare che si lamentasse sempre di essere tormentato dai pidocchi, ma alla sua morte non ne trovarono traccia sul suo corpo; fatto questo che Miranda, sempre incline alla celebrazione, non esitò ad attribuire a un miracolo. Cfr. Miranda, *Vida*, cit., p. 415. D'altronde, nella sua volontà di vivere in un'estrema povertà, si racconta anche che Muriel non cambiasse praticamente mai di abito, tanto che per i primi anni riadatto la sua veste da gesuita, trasformandola in un abito talare da sacerdote secolare semplicemente cambiandone la foggia del colletto. Ivi, p. 378.



un'ora, prescrittagli da un medico e dal confessore<sup>243</sup>. Per il resto, non si muoveva dalla sua stanza, tranne che per frequenti momenti di preghiera in adorazione dell'Eucaristia, verso cui aveva già da tempo mostrato particolare devozione. Tuttavia, questa continua ricerca di mortificazione, che ci viene narrata dai suoi agiografi, non era esente da eccezioni che dovettero dare adito a qualche voce maligna, tanto che Masdeu, nella sua orazione funebre, si sente in dovere di giustificarle in un modo un po' spericolato, asserendo che erano altrettanti modi di contrastare per umiltà la fama di santità che si era procurato. Così, veniamo a sapere che diceva la sua messa quotidiana in meno di mezzora e tutta a voce talmente bassa da non essere udito da nessuno; un atteggiamento, questo, che provocava l'incomprensione di qualche pia persona e che, sia detto di passaggio, rasentava di fatto il peccato mortale, a parere della letteratura moralistica del tempo. Si era anzi diffusa la diceria, in Faenza, che la sua fosse una "messa da cacciatori", cioè talmente breve da sembrare fatta da chi ha ben altra premura, che l'elevazione dello spirito. Masdeu ammette inoltre con imbarazzo che, sebbene si recasse più volte al giorno in chiesa, come già detto, per qualche momento di adorazione eucaristica, tuttavia aveva la singolare abitudine di farlo in piedi, e non in ginocchio come d'uso, nonostante non ne avesse alcun impedimento. Infine, quale scandalo per i cittadini faentini, quando videro più volte Muriel andare a sorbirsi il cioccolato in uno dei caffè della città, e per di più scherzarvi allegramente cogli altri avventori! Ma, tranquillizza Masdeu, era soltanto per prescrizione medica che accondiscese a consumare quella dolce bevanda e, dacché doveva farlo, per umiltà lo fece allegramente, come Gesù Cristo alle nozze di Cana<sup>244</sup>.

Senza voler sminuire il profumo di santità che emana dalla vita di Muriel, per come ci è tramandata da Miranda e Masdeu, possiamo però prendere spunto da questi episodi per ipotizzare che, in effetti, la povertà materiale della sua vita abbia senz'altro aiutato Muriel a percorrere la via della mortificazione. Peraltro, via via che passavano gli anni dopo la soppressione della Compagnia, la vita degli ex gesuiti in esilio conosceva generalmente sempre maggiori ristrettezze, a causa dell'erosione del

---

<sup>243</sup> Masdeu, *In morte*, cit., p. 70.

<sup>244</sup> Masdeu, *In morte*, cit., pp. 87-89.

valore reale della moneta spagnola, che rese le pensioni che lo stato spagnolo erogava loro, a partire dagli anni 1780, di fatto insufficienti a vivere decentemente<sup>245</sup>. Nella povertà, dunque, la vita di Muriel non si distingueva materialmente da quella di molti altri suoi compagni nella sventura. Allo stesso modo, insieme a molti altri a Faenza, lo vediamo ricevere dei *socorros extraordinarios*, i sussidi che il governo elargiva a quelli che, fra gli ex gesuiti, avevano dato prova di lealtà verso il re di Spagna; tali sussidi divennero presto una diffusa quanto necessaria fonte di sostentamento per la maggior parte di loro, tanto che la loro distribuzione, cogli anni, fu di fatto generalizzata<sup>246</sup>. Così, setacciando i rendiconti degli ufficiali ispanici di Bologna, veniamo a sapere che Muriel ricevette un soccorso di ben 10 scudi pontifici nel 1787, e 15 nel 1789 e nel 1794, pari a quasi un raddoppio della pensione ordinaria di 275 reali spagnoli; invece, nel 1786 non ricevette nessun sussidio<sup>247</sup>. Forse, l'episodio della cioccolata in tazza è da riferirsi a questi ultimi anni della sua vita, quando ebbe a disposizione qualche soldo in più per potersi permettere anche qualche piccola spesa non necessaria.

Ovviamente, per mancanza di fonti, non sappiamo se ebbe accesso già prima del 1787 al *socorro*, ma notiamo che nel 1786, quando pare che non lo abbia ricevuto, c'erano invece molti suoi confratelli, a Faenza, che ne godevano; quindi, sia che abbia cominciato a riscuoterlo nel 1787, sia che ne avesse parte già prima, con una sospensione nel 1786, è probabile che Muriel, nonostante la sua vita ritirata e penitente gli potesse dare un'aria quanto mai mansueta, non sembrasse brillare per il suo patriottismo agli occhi del governo spagnolo, sebbene non passasse neanche per un arrabbiato contro di esso per l'esilio. Semplicemente, come non entrò mai nel merito del *Dominus ac Redemptor*, così, ci assicura Miranda, non fu mai udito da parte sua nulla che potesse suonare come una critica nei confronti del suo Paese<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> Oltre all'inflazione, a pesare sul potere d'acquisto delle pensioni attribuite agli espulsi fu anche una pesante erosione del loro valore reale nello Stato della Chiesa a causa del cattivo intrinseco delle monete spagnole rispetto a quelle papaline. Cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 17 e sgg.

<sup>246</sup> Cfr. Guasti, *ibidem*, pp. 396 e sgg..

<sup>247</sup> Madrid, Archivo Historico Nacional, Clero – Jesuitas, 224\6. Curiosamente, negli elenchi dei pagatori della pensione reale, Muriel è indicato come appartenente alla provincia gesuitica di Andalusia, nonostante fosse stato addirittura Provinciale del Paraguay. Benché sia difficile comprendere quale sia il motivo di questo errore, dobbiamo notare quanto meno la sua costanza negli anni.

<sup>248</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 373

Certamente, gli spagnoli avrebbero avuto ragione di tenere d'occhio Muriel, che sembra essere stato un punto di riferimento importante per gli ex gesuiti residenti a Faenza, negli anni successivi alla soppressione quasi quanto durante il suo breve provincialato. Nonostante la sua tendenza ad isolarsi, durante le sue solitarie passeggiate quotidiane, incontrava spesso suoi ex confratelli, che lo cercavano per richiederne il consiglio. Per esempio, due fratelli, ex gesuiti italiani, i pp. Agostino e Giovanni Natale Magnani di Bologna che, l'uno nel 1780 e l'altro nel 1782, giunsero a Faenza per chiedere consiglio a Muriel sull'opportunità di raggiungere quel che restava della Compagnia in Russia; a consigliare i due a rivolgersi a Muriel era stato un ex gesuita castigliano, residente a Reggio nell'Emilia, il p. Francisco Xavier Perotes, che era già in contatto con Muriel. Questi consigliò ad entrambi di affrontare il viaggio e raggiungere la Russia Bianca<sup>249</sup>. Questo episodio ci suscita alcune considerazioni. Innanzitutto, che la fama di Muriel, del "provinciale santo", si era allargata ben oltre la cerchia ristretta delle persone che frequentava quotidianamente, persino al di là della Romagna, principale zona di residenza dei suoi ex sottoposti. In secondo luogo, che lo si ritenesse in grado di poter dare consigli su faccende così delicate, come la Compagnia in Russia; in altre parole, Muriel era evidentemente considerato un punto di riferimento per molti che si riconoscevano nell'ala più intransigente dell'estinta Compagnia.

Ma se arriviamo a domandarci quale potesse essere il contenuto del colloquio coi fratelli Magnani, potremmo concludere che le autorità ispaniche avrebbero avuto di che preoccuparsi. Miranda, infatti, lascia intendere che i due religiosi avrebbero chiesto se fosse canonisticamente corretto, per loro, raggiungere i gesuiti della Provincia russa, che di fatto rifiutavano di accettare l'ordine espresso di Clemente XIV di sciogliersi come corpo; insomma, in ballo ci sarebbe stato il contrasto fra il

---

<sup>249</sup> Ivi, pp. 446-447. I fratelli Magnani furono fra i primi a partire dall'Italia alla volta di ciò che restava della Compagnia nella Russia Bianca; in particolare, Agostino fu probabilmente il primo gesuita italiano a raggiungere i confratelli della provincia russa. Questo primato, non fa che confermare la centralità di Muriel nella configurazione delle strategie di sopravvivenza dell'intera ex Compagnia, che cominciavano allora a delinearsi per i decenni venturi. In seguito, i fratelli Magnani, entrati nella Compagnia nella provincia veneta negli anni 1750, assunsero ruoli di rilievo nel sistema scolastico messo in piedi dalla provincia russa, arrivando Giovanni Natale fino ad insegnare nella prestigiosa Accademia di Połock. Cfr. M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma (Editrice Pontificia Università Gregoriana) 1997, pp. 91; 95-96; 106.

voto di obbedienza e l'intima e generalizzata ribellione nei confronti di un provvedimento percepito come ingiusto e indebito.

Muriel, fra le altre cose, aveva fama di ottimo canonista; tuttavia, non era certo l'unico a poter rispondere, tanto più che i due sembrano essersi rivolti prima ad un appartenente all'ex Provincia di Castiglia. Miranda, da parte sua, dà la risposta divenuta classica, quella che metteva a posto la coscienza a molti dei gesuiti russi, prima del *Catholicæ fidei* (1801) che definiva la loro esistenza canonica<sup>250</sup>; sarebbe a dire, che non c'era motivo di scrupoli di coscienza, dal momento che era noto che Roma sapeva della resistenza di quella parte della Compagnia, e non aveva mai fatto niente ufficialmente per stroncarla o eliminarla. Un ragionamento così, non richiedeva certamente di andare a Faenza, tanto più che a Bologna avrebbero trovato agevolmente fior di canonisti per sciogliere i loro dubbi; e, va aggiunto, anche molti intransigenti che avrebbero saputo motivarli benissimo. Inoltre, se anche il primo ne avesse avuto bisogno, il secondo ne avrebbe potuto fare a meno. Viene insomma il sospetto che i due si siano rivolti a Muriel per avere un altro tipo di consigli. Egli infatti era direttamente in contatto con i confratelli della Russia, cercava addirittura di favorirli in qualche modo<sup>251</sup>: possiamo dunque supporre che i fratelli Magnani siano andati a Faenza a cercare un supporto organizzativo, per esempio una lettera di raccomandazione, oppure di essere messi in contatto con coloro che volevano raggiungere, o altro del genere.

Abbiamo detto che Muriel fece dono di alcuni libri di valore ai suoi confratelli in Russia; effettivamente, questo tipo di generosità costituì per lui un'importante occasione di spendere i pochi soldi della pensione reale; Masdeu mette infatti in rilievo il fatto che egli, austero fino all'indigenza nella sua vita privata, non risparmiasse affatto denaro per stampare i suoi libri, e donarli in giro, insieme a molta altra "buona stampa"<sup>252</sup>. Del contenuto dei libri che pubblicò fra il 1773 e la morte,

---

<sup>250</sup> I gesuiti della Russia Bianca asserivano l'esistenza di una lettera segreta di Clemente XIV che acconsentiva allo *status quo* creatosi in seguito al rifiuto dell'imperatrice Caterina II di far applicare la *Dominus ac Redemptor* nei suoi domini; di questa lettera non c'è traccia, anche se per loro sufficiente prova dell'acquiescenza romana era, appunto, il silenzio sulla sopravvivenza di questa parte della Compagnia di Gesù. Nel 1783, poi, Pio VI approvò *vivae vocis oraculo* l'esistenza della Compagnia in Russia. Cfr. Inglot, *ibidem*, pp. 59 e sgg.; pp. 127 e sgg..

<sup>251</sup> Per esempio, donò loro l'intera collezione degli *Acta Sanctorum* dei bollandisti. Ivi, p. 393-394.

<sup>252</sup> Masdeu, *In morte*, cit., p. 79.

tratteremo poi; intanto consideriamo il fatto che li utilizzasse per fini caritativi. Per esempio, il denaro ricavato con le vendite del suo volume di maggior successo, i *Fasti Novi Orbis*, lo utilizzò per dare soccorso ai gesuiti portoghesi, che non ricevevano alcun tipo di soccorso o pensione dal loro Paese. Allo stesso modo, donò alcune copie della sua *Historia Paraguajensis* a un suo confratello tedesco, che le diffondesse Oltralpe<sup>253</sup>.

La diffusione di “buoni libri”, di scritti, cioè, in cui fosse difesa e propugnata la dottrina cattolica, ricorda molto l’attività della cosiddetta *Pia Associazione*. Essa prese avvio su iniziativa del p. Diessbach, a Torino, e aveva il fine di costituire una rete di biblioteche di letteratura apologetica, i cui volumi dovevano essere distribuiti gratuitamente o a poco prezzo in tutta Europa, specialmente fra i giovani. Alla fine degli anni 1770 la rete della *Pia Associazione* si era stesa su molte città italiane, poggiando soprattutto sui simpatizzanti facoltosi della soppressa Compagnia di Gesù; suo agente a Faenza era lo stampatore vescovile Archi, presso cui Muriel aveva già stampato la sua *Práctica*<sup>254</sup>. Si può dunque immaginare facilmente, che la generosità di Muriel nel fare dono di “buoni libri”, suoi o di altri autori, al di là della lettura agiografica che ce ne è stata tramandata dai suoi biografi, debba essere inserita in una logica più ampia e generale.

Sembra infatti fare parte dell’attività di quel particolare ambiente intransigente che, formato soprattutto da “devoti”, cominciò ad attivarsi negli anni 1770 per contrastare fattivamente le derive secolarizzanti che si ravvisavano nella società dell’epoca. E’ significativo che, sulla falsariga dell’esperienza della *Pia Associazione*, che non aveva dato tutti i risultati sperati, lo stesso Diessbach fondò sempre a Torino, nel 1779, la *Amitié Chrétienne*, sorta di società segreta di indirizzo reazionario, che riuscì a stabilire una rete in tutta Italia, attiva soprattutto negli anni fra la Rivoluzione

---

<sup>253</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 393-394.

<sup>254</sup> Anche altri ex paraguaiani negli anni si rivolsero ad Archi per stampare le loro opere; ovvero lo stesso B. Masdeu, *Ragguaglio d'una grazia operata ultimamente da S. Luigi Gonzaga nel Seminario di Faenza*, 1791; J. Nieto, *Opusculum de pietate, ac religione in sacro peragendo necessariis, ac de tempore, quod illi impendi debet*, 1776; J. M. Peramás, *De invento novo orbe*, 1777; Idem, *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, 1791; Idem, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, 1793; J. Sans, *Qui fidei hostes?*, 1792. Si noti, per inciso, il carattere intransigente di alcune di queste opere, specialmente delle ultime due di Peramás, di cui ci occupiamo *alibi*.

e la Restaurazione<sup>255</sup>. Anche in questo aspetto della vita spirituale di Muriel possiamo quindi cogliere un intento generalmente politico.

D'altra parte Muriel non era certamente isolato, ma anzi al centro di una rete di relazioni che, abbiamo visto, si estendeva per una parte considerevole della diaspora degli ex gesuiti iberici, ma che arrivava a volte fin dove si trovava ad essere l'ala più "dura" dell'estinta Compagnia.

Si rese sempre più caro a quegli stessi suoi Religiosi; talmente che avrebbero voluto tutti, ed uno particolarmente de' più rispettabili, stare sempre con lui. E con lui di fatto soggiornarono sino alla preziosa sua morte due di loro, senza che lo scioglimento de' più sacri vincoli, seguito coll'abolizione della Compagnia, valesse a scioglierne l'attaccamento: anzi annoverando essi tra le più belle sorti questa, che ad altri non poté toccare, per l'intima fattasi agli Ex-gesuiti Spagnoli, da Domenico esattamente adempita, di non poter convivere più di tre. Quindi tutti que' benemeriti Soggetti della sua Provincia non solamente mentre sussistè la Religione, ma anche dopo pendevano dalle labbra di lui. E per molto, ch'egli, tosto che fu abolita, si ritirasse da loro premurosamente, e gelosamente si nascondesse per mostrar col fatto la sua perfetta ubbidienza, e che non riconoscevasi, né trattavasi più qual Superiore, ma qual Privato; essi tuttavolta, per l'amore e per la stima, che ne conservavano, anche allora a lui ricorrevano, lui consultavano, per lui si dirigevano, con lui si confortavano, ed in lui si univano con istretto vincolo di carità, senza sapersi dividere da lui nello spirito, benché divisi fossero nel Corpo<sup>256</sup>.

Così Masdeu nella sua orazione funebre. Tolta l'enfasi, possiamo considerare come Muriel continuasse ad essere un punto di riferimento centrale almeno per tutti i suoi ex sottoposti. Tuttavia, l'onore di cui ancora godeva presso di loro non lo convinse mai ad accettare di farsene rappresentante ufficiale presso le autorità civili o ecclesiastiche, preferendo forse restare al margine, per svolgere un'attività poco appariscente<sup>257</sup>.

Tuttavia, la sua solitudine non lo esentava dalla ricerca spirituale, che per molti aspetti sembra una vera e propria azione diretta a continuare a dirigere, velatamente, i

---

<sup>255</sup> Sulla *Pia Associazione* e la *Amitié Chrétienne* e il ruolo di quest'ultima nella nascita del cattolicesimo politico del XIX secolo in Italia, cfr. C. Bona I.M.C., *La rinascita missionaria in Italia. Dalle «Amicizie» all'Opera per la Propagazione della Fede*, Torino (Edizioni Missioni della Consolata) 1964; Idem, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino (Deputazione Subalpina di Storia Patria) 1962.

<sup>256</sup> Masdeu, *cit.*, pp. 67-68.

<sup>257</sup> Ivi, p. 79.

suoi ex sottoposti. Innanzitutto, eseguendo i consigli che egli stesso aveva dato nella sua *Carta* del 1773, si comportò in modo da mutare il meno possibile la sua vita religiosa, conservando quanto più poteva abitudini e consuetudini tipiche della vita comunitaria gesuitica:

En todo lo [...] que no se oponía al Breve abolitivo, se portaba como un jesuíta, practicando scrupolosamente, por devoción y por hábito, las reglas de la Compañía, cuya obligación le había quitado<sup>258</sup>.

Come suo solito, Muriel rimase quindi un custode rigoroso delle regole e delle consuetudini della Compagnia di Gesù, di cui era sempre stato uno zelatore assiduo.

Semmai, c'è da chiedersi come abbia potuto astrarsi così tanto dalla situazione concreta, da poter credere di poter restare fedele all'Istituto del suo Ordine, diretto esplicitamente a una pratica comunitaria. Per esempio, riesce difficile immaginare la vita di Muriel, come di chiunque altro avesse voluto seguire le sue orme, senza un'istituzione fondamentale per la spiritualità ignaziana, quale l'obbedienza – al superiore, al confessore, al direttore di spirito – e di conseguenza senza una caratteristica essenziale della Compagnia di Gesù, quale la gerarchia interna. Già soltanto riflettendo su una questione così banale, ci si rende conto della difficoltà e dei rischi che comportava una strategia come quella di Muriel che, di fronte al crollo del suo Ordine, aveva deciso di sostituire una spiritualità dell'obbedienza con una, potremmo dire, della conservazione. Senza più i vincoli interni della Compagnia, che collocavano esattamente ciascun gesuita all'interno di una rete di legami morali tenuti insieme dall'obbedienza, Muriel propose al suo posto l'arroccamento, a tratti astratto, in posizioni volutamente antistoriche, perché di fatto disconoscevano l'efficacia di quanto era avvenuto, cercando di rovesciarne la realtà attraverso pratiche spirituali e devozionali. Va detto, d'altronde, che mancava qualsiasi alternativa, se non subire completamente gli eventi e perdere poi la propria identità e la visione del proprio ruolo sociale. Tuttavia, non potendo più imporre ai suoi ex sottoposti il rispetto delle regole, e tanto meno le pratiche penitenziali che aveva individuato nella *Carta* come

---

<sup>258</sup> Miranda, *cit.*, p. 378.

mezzo utile al ribaltamento degli eventi, decise di farsene esempio vivente, in modo da poter sovrastare ancora, attraverso la durezza con cui seguiva il suo proposito, su di loro, e in qualche modo continuare a dirigerli.

L'efficacia di questo disegno, possiamo giudicarla facilmente dal fatto che, ancora a distanza di anni, molti dei suoi ex sottoposti, e persino alcuni che non lo erano mai stati, continuarono a rendergli visita, riconoscendone la superiorità morale per aver saputo ergersi in monumento vivente della vecchia Compagnia. Naturalmente, non sappiamo se il risultato fu altrettanto lusinghiero del suo provincialato, quando riuscì a impedire che la sua Provincia subisse un'emorragia di secolarizzazioni, come era capitato ad altre; non sappiamo, cioè, quanti degli ex paraguaiani lo seguirono sulla via dell'arroccamento, e quanti invece scelsero un approccio più accomodante con la nuova realtà. Tuttavia, alcuni elementi ci invitano a supporre che, in linea generale, Faenza fosse uno dei centri maggiori dell'intransigenza gesuitica almeno fino alla metà degli anni 1790, cioè finché visse Muriel.

Un interessante reperto che testimonia della centralità della comunità di ex gesuiti residente a Faenza, nella rete di rapporti dell'ala intransigente dell'ex Assistenza spagnola, è costituito da un foglietto anonimo conservato presso l'Archivio della Real Accademia de la Historia di Madrid<sup>259</sup>. Si tratta di un foglio piegato a metà, che presenta quattro facciate, di cui tre utilizzate e una bianca. È stato redatto a più riprese fra il 1784 e il 1796 da un ex gesuita residente a Faenza. Alla metà degli anni 1780. Riporto di seguito il contenuto del foglio.

[PAG. 1. (Recto)]

Estado actual a que estan reducidas/Las quatro provincias de Espana y/Las siate de Indias de la Comp.a/de Jesus desde el ano/ 1767 a fines de / 1784.

	son	eran
Prov.a de Castilla.....	400 sugetos.....	de 801
Prov.a de Andalucia.....	263.....	de 701
Prov.a de Aragon.....	358.....	de 630
Prov.a de Toledo.....	243.....	de 611
Prov.a de Messico.....	348.....	de 766 [canc. 776]

<sup>259</sup> RAH 97272.



Prov.a de S.ta Fe.....	119.....	de 193
Prov.a de Quito.....	115.....	de 269
Prov.a del Peru.....	092.....	de 400
Prov.a de Chile.....	176.....	de 348
Prov.a del Paraguay.....	196.....	de 490
Prov.a de Philipinas.....	073.....	de 152
	<u>2366</u>	<u>5351</u>
	2383	5351

otros dicen 4677

Los Portugueses a fines del ano 1783 eran 427

PAG. 2 (Verso).

Firman en las Listas de todos los deper/tamentos los sugetos sig.tes

	Sac.es	ex coadj.es	
Faenza.....	146.....	065	ano 1787
Bolonia.....	546.....	171	133 – sac.
Ferrara.....	274.....	137	<u>50 – coadj.</u>
Ymola.....	108.....	034	<u>183</u>
Forli.....	142.....	096	Fuera a Faenza 30
Ravena.....	078.....	012	<u>en la Ciudad - 153</u>
Cesena.....	043.....	005	
Rimini.....	144.....	110	
Estados de Urbino.....	143.....	044	
Genova.....	191.....	047	
Roma.....	410 ... en todos		
	<u>2220</u>	<u>721</u>	
	legos.....721	<u>1815</u>	
todos.....	<u>2941</u>	<u>2526</u>	
Perseverantes.....	<u>2366</u>		
Disidentes.....	<u>0575</u>	2376	
		<u>575</u>	
	2941		

PAG. 3 (Recto).

En Genova en 1796 eran 130 sacerdotes

y....29 coadj.

Per quanto anonimo, alcuni indizi ci aiutano a restringere il campo delle possibilità sull'identità dell'estensore. Quasi sicuramente era un ex gesuita, sia per il contenuto, sia per la ragione presumibile per cui questo documento si è conservato; l'anonimo, infatti, si trovava a Genova nel 1796, per cui si suppone che sia qualcuno di quelli che nel 1798 approfittarono del permesso accordato dal sovrano spagnolo, per

rientrare in patria e che, ricacciati indietro nel 1801, dovettero lasciare molte carte in Spagna<sup>260</sup>. Inoltre, l'anonimo sembra aver vissuto a Faenza, almeno all'epoca della redazione del documento; infatti, non soltanto Faenza è la prima dei dipartimenti elencati nella lista del 1784, ma è anche l'unica di cui si faccia menzione in una nota a margine del 1787, in cui si dà addirittura il numero esatto di quegli ex ignaziani residenti in città e di quelli residenti fuori. L'anonimo, come detto, deve poi essersi spostato a Genova nel 1796, annotando ancora il numero di ex confratelli che risiedevano nella città ligure.

Si noti che questo foglietto è stato conservato per almeno 12 anni, ma presumibilmente ancora più a lungo, dal suo autore, il quale lo teneva come un'anagrafe informale dell'intera ex Assistenza spagnola, o almeno di quella parte di cui poteva avere notizie certe. Per esempio, è interessante come riesca a disporre, per il 1784, di informazioni precise per tutta l'Italia settentrionale, mentre sia già più vago per quel che riguarda Roma, dove non riesce a distinguere fra coadiutori e sacerdoti; il che significa che i rapporti con Roma erano meno frequent, per esempio, che con Genova, di cui invece ci sono notizie più dettagliate. Ma, al di là di queste minuzie, colpisce il fatto che l'anonimo sia in grado di fornire delle cifre esatte; di passaggio, notiamo anche che esse sono per di più sostanzialmente corrette, almeno per quel che riguarda Faenza<sup>261</sup>.

Inoltre, è evidente quanto dovesse essere importante, per il suo autore, tenere questo conto, perché a distanza anche di molti anni continuò a conservare il foglietto, per aggiungervi nuove computazioni, compatibilmente alle sue possibilità. Così, mentre dobbiamo immaginare che il catalogo più completo, il primo del 1784, dovesse aver richiesto una certa preparazione e, ovviamente, una rete notevole di contatti con le altre comunità degli espulsi, constatiamo che il secondo conteggio del 1787 si limitò soltanto alla città di Faenza, in cui verosimilmente supponiamo che l'estensore risiedesse; quanto poi all'ultimo conteggio, quello del 1796, esso era ormai

---

<sup>260</sup> Cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 93 e sgg.

<sup>261</sup> Per il 1784 l'anonimo ci informa che a Faenza risiedevano 146 sacerdoti e 65 coadiutori dell'ex Assistenza spagnola, mentre nel 1787 erano 133 e 50; i dati sono in linea con quanto sappiamo dai rapporti dei commissari spagnoli incaricati del pagamento delle pensioni, che ci informano che nel primo trimestre del 1785 a Faenza risiedevano 148 sacerdoti e 56 coadiutori. Ovviamente, le minuscole variazioni sono facilmente spiegabili con quegli spostamenti che, sappiamo, non erano rari fra gli ex gesuiti esiliati. Cfr. AHN Clero/Jesuitas 224,6.

limitato soltanto a quelli che risiedevano a Genova, in attesa di trovare il modo per tornare in Spagna. Tuttavia, rimane costante la volontà di confrontare quasi in modo statistico la consistenza numerica delle ex Province, quasi a volerne misurare l'estinzione. Non solo; il fatto stesso che ancora nel 1784, l'anonimo estensore continui a pensare in termini di province gesuitiche, è un esempio di quella mentalità della resistenza che, abbiamo visto, essere tipica dell'ambiente che, a Faenza, ruotava intorno a Muriel: dell'ossessione che creava, in quegli uomini amareggiati, la coscienza di essere destinati umanamente alla scomparsa in quanto identità sociale, si unisce in questo caso a una sorta di piacere macabro di misurare al centesimo l'avanzare della morte dell'Assistenza spagnola, attraverso il venir meno dei suoi membri.

Un altro elemento importante del foglietto anonimo che esaminiamo, è senz'altro la parte che riguarda le somme per l'anno 1784. Al di là di una serie di errori aritmetici, che ci dicono quanto la capacità matematica del nostro anonimo estensore fosse inferiore alla sua abilità nel raccogliere informazioni<sup>262</sup>, ciò che colpisce è la distinzione finale fra “perseverantes” e “disidentes”, che chiaramente possiamo tradurre come una distinzione fra chi era rimasto fedele alla Compagnia, perseverando nell'osservanza del suo Istituto, e chi l'aveva abbandonata. La cifra totale dei “perseverantes” ammonta a 2376 unità<sup>263</sup>, che ritroviamo nella somma totale dei sopravvissuti nell'elenco precedente, quello dettagliato per provincia<sup>264</sup>. L'estrema somiglianza fra queste due cifre e la loro sovrapposibilità, agli occhi dell'estensore anonimo, ci dicono che per lui i due dati, alla fine, coincidevano: viventi e perseveranti costituiscono, di fatto, la stessa categoria. L'abbandono della Compagnia significa, per lui, la morte dell'individuo. Se poi vogliamo interpretare questo documento alla luce di quel clima escatologico che, abbiamo visto,

---

<sup>262</sup> Per esempio, indica in 2220 il numero complessivo di sacerdoti (comprensivo anche dei coadiutori residenti a Roma) che vivevano nelle diverse città italiane, i cui dettagli ha già enumerato; com'è facilmente verificabile, la somma totale avrebbe dovuto essere 2225. Lo stesso errore ricorre nella somma fra i “perseverantes” e i “disidentes”, di cui andiamo a dire.

<sup>263</sup> Anche in questo caso, c'è stato un evidente errore aritmetico, che è stato poi corretto rifacendo il conto accanto.

<sup>264</sup> Come dicevo, è evidente che c'è stato un errore, e che avrebbe anche qui dovuto riportare la cifra di 2376; peraltro, la cifra indicata di 2366 non corrisponde al totale delle unità riportate per le singole province, quindi deve trattarsi di una cifra a cui l'anonimo è arrivato attraverso un'altra via d'informazione, e che ha cercato di sovrapporre, senza successo, all'elenco delle province. Sembra insomma che i numeri relativi alle singole province e quelli del totale dei “perseverantes” siano derivati da diverse fonti d'informazione.

caratterizzava l'ambiente in cui si muoveva anche Muriel e a cui apparteneva anche il suo anonimo autore, possiamo facilmente intuire come la lista sovrapposta dei perseveranti e dei sopravvissuti richiamasse molto da vicino l'apocalittico *liber scriptus*, il Libro dei Viventi, dei salvati.

Oltre a ciò, molto più banalmente, notiamo che l'anonimo si sentisse in grado di indicare con esattezza il numero dei "perseveranti" e dei "dissidenti", cioè di misurare con precisione estrema la mole dell'abbandono della regola ignaziana. La categoria dei "disidentes" fino al 1773 non avrebbe che potuto indicare color che avevano chiesto la riduzione allo stato secolare, presentando le "dimissioni" dalla Compagnia di Gesù; nel 1784, anno a cui è datato il documento che esaminiamo, le categorie di "dissidenza" e di "perseveranza" non potevano avere lo stesso significato di dieci anni prima. A nostro giudizio, la comprensione di questa suddivisione deve passare attraverso la figura di Muriel, non tanto per i suoi aneliti ascetici, quanto per la forte istanza identitaria che pose alla base del suo provincialato e poi del suo ruolo di leader informale della comunità ex gesuitica faentina, vincolandola a una sorta di spiritualità intransigente, anche nell'ambito più propriamente politico.

In quest'ottica, possiamo quindi considerare l'amara contabilità di questo documento anche come un'affermazione orgogliosa della resistenza di una parte, almeno, dell'antica Assistenza di Spagna, che nonostante le defezioni e i decessi, continuava ad esistere attraverso i suoi membri "perseveranti". Il giorno, sempre sperato, ancora atteso, della risurrezione del corpo della Compagnia di Gesù tardava; ma questi continui aggiornamenti della contabilità delle sue membra ancora viventi, perché spiritualmente ancora attaccate al suo cuore, alle istituzioni che la fondavano, possono essere letti come una sorta di conta delle truppe presenti all'appello e pronte alla missione, qualora l'Ordine di Ignazio fosse stato ricostituito. Dopo moltissimi anni dall'esilio, in mezzo alle diverse vicissitudini a cui era stato sottoposto, l'anonimo estensore di questa nota sembra voler dimostrare, forse anche soltanto a se stesso, di poter quantificare le forze di cui ancora la Compagnia poteva disporre, di misurare la vitalità di un corpo sociale estinto, ma di cui aspettava la rinascita.

Nel cuore, dunque, di una comunità che, secondo vari indizi, intuiamo coltivare

un orientamento spirituale ed identitario fortemente conservativo, al limite dell'intransigenza, c'è Muriel, che chiuso nelle sue austere pratiche di penitenza e mortificazione, continuò a mantenere viva la memoria dell'estinta Compagnia fra i suoi ex confratelli. Una testimonianza singolare della reale austerità che caratterizzava la vita quotidiana di Muriel, ci viene dal filogiansenista Nicolás Rodríguez Laso, inquisitore di Barcellona e Valencia, il quale scrisse nel suo diario di un viaggio in Italia: «Salimos [da Bologna] para Roma a las seis de la mañana. Pasamos por Imola y, en Faenza, vimos a don Domingo Muriel en su pobre y penitente habitación»<sup>265</sup>. Dunque, l'atteggiamento penitenziale di Muriel non sfuggiva a nessuno, anzi sembra che Rodríguez Laso vi faccia riferimento con una certa disinvoltura, quasi che fosse cosa già abbastanza conosciuta. Non sappiamo tuttavia se, al di là dei suoi esiti, il viaggiatore fosse anche a conoscenza del suo valore nella cerchia di ex gesuiti a cui Muriel pareva fare riferimento.

Egli stava in mezzo a loro col suo silenzio, dato che passava, come già abbiamo detto, la gran parte del suo tempo chiuso nella sua stanza. Là, ogni giorno dedicava un'ora agli Esercizi Spirituali, seguendo la *Práctica* che egli stesso aveva adattato all'uso quotidiano; in effetti, Miranda ci assicura che, alla sua morte, la copia di Muriel fu trovata tutta consunta, indizio di un uso continuo. Gli Esercizi erano del resto un elemento centrale della sua vita spirituale, perché non si esimeva, nonostante la loro pratica quotidiana, di prendersi quindici giorni da consacrare loro, ogni anno fra la festa di sant'Ignazio di Loyola e quella dell'Assunzione della Vergine<sup>266</sup>; e non possiamo non notare come risalti il significato profondamente identitario di quest'abitudine, poiché attraverso gli Esercizi, pratica a cui eminentemente affidava il tramandarsi dell'identità gesuitica, egli univa ogni anno la devozione al fondatore della Compagnia a quella per la Vergine.

Anzi, diremmo anche di più, perché a ben guardare l'una e l'altra festa hanno un profondo significato pasquale, celebrando tutte e due non la morte di due santi, ma la loro nascita al Cielo, che nel caso della Deipara, secondo la tradizione cristiana,

---

<sup>265</sup> N. Rodríguez Laso, *Diario en el viaje de Francia e Italia – Edición crítica, estudio preliminar y notas de Antonio Estorgano Abajo*, Zaragoza (Institución Fernando el Católico – Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País) 2006, p. 425.

<sup>266</sup> Miranda, *cit.*, p. 387-388.

poteva anche non aver conosciuto il comune tributo alla morte. Coticché il ciclo annuale di Esercizi spirituali di Muriel potrebbe verosimilmente ancora una volta ritenersi legato alla meditazione dolorosa sulla fine della Compagnia, sulla sua morte; partire, per così dire, dalla preghiera fervida al padre dell'Ordine, per affidarne poi le sorti alla Madre di Dio. In questa pratica spirituale possiamo agevolmente vedere ancora l'aspirazione a veder sottrarre la Compagnia alla morte a cui sembrava condannata, mediante il ricorso in questo caso alla protezione dei suoi maggiori patroni, in particolare alla Vergine che, secondo una pia tradizione ignaziana, aveva ispirato gli Esercizi a sant'Ignazio durante il suo ritiro alla Manresa; la loro vittoria sulla morte doveva essere buon augurio della prossima risurrezione dell'Ordine, in cui Muriel non cessò mai di sperare. Allo stesso modo dobbiamo interpretare la vivida devozione a vari santi, che Muriel coltivava attraverso frequenti tridui di preparazione alle loro feste annue; purtroppo, non sappiamo di quali figure si trattasse, e non possiamo quindi tentarne un'interpretazione<sup>267</sup>; ma senz'altro possiamo includervi il nome di san Giuseppe, a cui era particolarmente devoto ed era inoltre intitolata, nell'ultimo suo periodo la Provincia del Paraguay<sup>268</sup>, oltre ai diversi santi della Compagnia, a partire dal fondatore, ma anche san Luigi Gonzaga, che riceveva particolare onore fra i gesuiti paraguaiani esiliati<sup>269</sup>. Tuttavia, come dicevo, non possiamo basare un'analisi su quelle che sono, per quanto verosimili, soltanto supposizioni.

---

<sup>267</sup> «Más por esta práctica de continuos ejercicios, no entendia dispensar a otros, y mucho menos a sí mismo el recogerse a más oración en ciertos tiempos del año, como lo hacía en varios triduos, previos a algunas festividades». Miranda, *Vida*, cit., p. 388

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> In effetti, Masdeu, nel suo elogio funebre, si premura di dirci che Muriel era «si guardingo e composto, chenegli ultimi 21 anni della secolare sua vita sembrava un S. Luigi Secolare: così allora nella religiosa sua Vita sembrava un S. Luigi Religioso»; v. Masdeu, *cit.*, p. 31-31. Ma si veda anche, dello stesso Masdeu, il *D'una grazia da San Luigi Gonzaga operata nel Seminario di Faenza nel 1791. Raguaglio dato a tutti e segnatamente a' Giovani da R. M Direttore di spirito del medesimo Seminario*, Faenza (Archi) 1791; il libro è introvabile. Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. V, coll. 669-670. Inoltre, non è da trascurare l'accostamento con s. Luigi che Peramás fa nella biografia di Juan Suárez, perito venticinquenne ad Ajaccio; cfr. J. M. Peramás, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793, p. 221. Peraltro, la devozione a s. Luigi Gonzaga era stata particolarmente raccomandata dallo stesso generale Ricci all'epoca dell'espulsione, come emerge dai consigli che elargiva al p. Antonino Cortada, residente a Brisighella, il quale, non rendendosi palesemente conto della situazione, aveva richiesto di essere inviato alle missioni del Tonchino; a lui il Ricci rispose il 28 aprile 1770, chiedendogli di pazientare che il contesto internazionale si facesse più favorevole alla Compagnia e che, nel frattempo, celebrasse messe sull'altare di s. Luigi. Cfr. ARSI Paraq. 3.

## II.8. MURIEL SCRITTORE: NOTIZIE SUI SUOI MANOSCRITTI.

Viveva, dicevamo, in solitudine, anche se sarebbe inesatto pensarlo come una sorta di eremita, o contemplativo. Certo, si ha anche la testimonianza di qualche suo momento, in cui fu sorpreso in una sorta di estasi mistica, di cui però lui stesso non ha lasciato alcun resoconto<sup>270</sup>. Usciva poco di casa, abbiamo detto, e se doveva farlo, per esempio per delle passeggiate quotidiane che il medico gli aveva imposto, curava di mantenere un atteggiamento raccolto e discreto, occupando la mente nell'orazione mentale<sup>271</sup>. Inoltre, pose massima cura nell'evitare in ogni modo di rendersi oggetto delle attenzioni altrui; per esempio, evitò, dopo la soppressione della Compagnia, tutti quei segni di deferenza che i suoi ex sudditi, in onore della sua passata carica di Provinciale, gli tributavano<sup>272</sup>.

Apparentemente, ciò contrasta con il carisma di cui lo abbiamo visto dotato, tanto che abbiamo potuto individuare in lui uno dei capi dell'ala intransigente dell'ex Compagnia in Italia; in effetti, mal si concilia in se stessa una persona che, mentre da una parte rifiuta di farsi portavoce della piccola comunità di ex gesuiti residenti a Faenza, che per lo più erano stati suoi sottoposti, dall'altra si presta a farsi punto di riferimento, per esempio, di quegli ex gesuiti che, in Italia, non volevano rassegnarsi all'estinzione dell'Ordine, e desideravano raggiungere quel che ne restava in Russia. Tuttavia, ciò che in un altro personaggio sarebbe stata una contraddizione, in Muriel può spiegarsi con l'interpretazione eminentemente mistica che egli aveva dato del ruolo degli ex gesuiti che volevano la restaurazione della Compagnia.

Un altro aspetto di questa sorta di accurata discrezione, è il fatto che, dopo il 1773, Muriel non diede il suo nome a nessuno degli scritti che stampò, preferendo trincerarsi dietro lo pseudonimo di *Cyriacus Morelli*, come se fosse la latinizzazione del nome italiano Ciriaco Morelli; i contemporanei interpretarono questo suo vezzo come un ulteriore desiderio di anonimato<sup>273</sup>. Tuttavia, non possiamo fare a meno di notare che il *nom de plume* è piuttosto trasparente: infatti, risulta dalla trasposizione

---

<sup>270</sup> Masdeu, *Vida*, cit., p. 51.

<sup>271</sup> Ivi, p. 70.

<sup>272</sup> Ivi, p. 79.

<sup>273</sup> Ivi, p. 78.

in greco del nome (Domingo = Kyriakos = “Dedicato al Signore”), mentre per il cognome non ha fatto altro che cercarne uno italiano di facile assonanza fonetica ed etimologica (Muriel/Morelli). Difficile pensare che dietro un così chiaro gioco di parole possa celarsi la volontà di anonimato; semmai, appunto, possiamo pensare alla scelta di un *nom de plume*, che non poteva nascondere l’identità dell’autore né ai suoi conoscenti, né all’autorità ispanica deputata a controllare la produzione editoriale degli espulsi; non possiamo quindi vedervi né un atto di umiltà, né un’astuzia, ma soltanto una ricerca di eleganza letteraria.

Tuttavia, mentre disciplinava se stesso nell’asceti della sua vita ritirata e penitente, Muriel non era affatto ignaro del mondo in cui viveva, che anzi seguiva con attenzione. Abbiamo già visto che intratteneva rapporti con la diaspora gesuitica in Europa, specialmente in Germania e in Russia: fu anzi fra i primi e fra i pochi a poter mantenere dei contatti fra la sopravvissuta Compagnia in Russia e coloro che, in Italia, volevano raggiungerla. Ma non trascurava nemmeno di seguire ciò che accadeva in Europa, se non altro per il ruolo che alcuni stati avevano svolto nel processo di estinzione della sua Compagnia, come la Francia.

Era penetrado del más vivo dolor, cuando tenía noticia de las funestas llagas que padecía la misma fé, como en estos últimos tiempos en la Francia y en otras partes, bien que no tan declaradamente como en aquel infelícísimo reyno. Esta misma eroica fé lo obligó a estar siempre, hasta la muerte (como veremos), con la pluma en la mano, para defenderla de los modernos sectarios que descubierta o paliadamente la impugnan y le hazen cruda guerra. Y, finalmente, el desseo de propagar o de establecer esta misma fé, es el que los movió a desterrarse voluntariamente de la Europa y passar a las Indias, para sepultarse (si la obediencia se lo huviera permitido) entre las más bárbaras naciones, con la esperanza de dar la sangre y vida por ella<sup>274</sup>.

Per Muriel, come attesta il suo biografo Miranda, crisi dell’Europa, e particolarmente della Francia, nell’ultimo quarto del secolo XVIII era riconducibile alle divisioni che si erano create all’interno della stessa cristianità, in particolare all’opera di “settari”, dietro a cui è facile riconoscere l’allusione ai giansenisti, che giusto negli anni ’80

---

<sup>274</sup> Miranda, *cit.*, pp. 389-390.



avevano avuto uno degli ultimi sussulti, nonché uno dei più eclatanti, col sinodo pistoiese. Ovviamente, riflettendo su questo interesse di Muriel per le vicende francesi e per il giansenismo, il pensiero torna a quel controverso libello della *Lettre a l'Auteur de l'Article "Jésuite"*, la cui attribuzione a Muriel, per quanto senza rivali, resta problematica. In esso alcuni suoi contemporanei, ricordiamo, avevano visto lo stile e la mente di Muriel.

Al di là della veridicità dell'attribuzione, possiamo constatare senz'altro che egli nutriva una particolare attenzione alle vicende francesi, scorgendovi la realizzazione di quanto da lui pronosticato fin dalla lettera del 1773, anche sulla scorta delle profezie gesuitiche fiorite negli anni della soppressione, ovvero il vincolo necessario fra soppressione della Compagnia e diffondersi dell'eresia, vista non soltanto come un pericolo per la Chiesa, ma anche come causa remota della sedizione. Ricordiamo infatti come nella *Lettre* non ci fosse una distinzione netta fra giansenisti e illuministi, come se gli uni fossero la causa e gli altri la conseguenza, o anche entrambi frutti di un atteggiamento di separazione, sia spirituale che politica, dalla Chiesa romana, di cui i gesuiti erano l'emanazione più visibile e più bersagliata. Anche qui, vediamo la lettura politica della crisi religiosa che abbiamo riscontrato anche nella *Carta* del 1773, ma assistiamo altresì all'ampliamento di questo modello interpretativo, per cui ciò che prima era valido soltanto per la Compagnia, adesso diviene esplicita visione dell'intera situazione europea.

Significativo, inoltre, il fatto che Muriel sentisse di dover intervenire nella lotta contro l'eresia attraverso la scrittura. Non è certamente un fatto nuovo, né raro, ma ci dà l'idea di come egli concepisse il suo continuo ritiro: appartato, certo, distaccato, ma niente affatto estraneo alla sua epoca, che leggeva e viveva con un imprescindibile senso di rivalsa. Da ciò la vocazione a conservare, perpetuare, perfino in senso intransigente, l'enorme patrimonio spirituale della Compagnia, specialmente in rapporto al mondo, che caratterizzava la sua vita precedente al 1773, e che continuò a segnarela dopo, come si deduce dall'analisi, anche soltanto superficiale, dei suoi scritti.

Mentre infatti abbiamo poco di suo prima della soppressione, dopo lo vediamo

buttarsi alacremente a scrivere e pubblicare, quasi che attraverso l'attività editoriale avesse sublimato quel ruolo di guida e di custodia che gli era stato affidato in qualità di provinciale. Di lui biografi e bibliografi ci tramandano i titoli di ben cinque opere pubblicate fra il momento in cui dovette abbandonare per estinzione l'ufficio di provinciale e quello della sua morte, più un numero non esattamente precisabile di manoscritti, di cui almeno alcuni sappiamo essere circolati fra i suoi ex confratelli.

Dalla bibliografia curata da Furlong sappiamo che, prima del 1773, pubblicò soltanto la succitata *Práctica*, oltre ad alcuni manoscritti, di cui il più diffuso fu certamente la *Carta* sull'estinzione della Compagnia; tuttavia, da quando iniziò il suo ritiro penitenziale, che durò fino alla morte, Muriel divenne un autore piuttosto prolifico, quasi un grafomane. Basti soltanto guardare all'elenco dei titoli editi, che analizzeremo con cura più avanti: nel 1776 i *Fasti Novi Orbis* (Venezia, Zatta); nel 1778, i *Principios de la Vida Espiritual* (Cesena, Biasini); già nel 1779 la *Historia Paraguajensis* (Venezia, Sansoni); nel 1791, i *Rudimenta Juris Naturæ et Gentium* (Venezia, Rosa); infine (forse), nel 1792, la *Collectanea dogmatica de Sæculo XVIII* (Venezia, Rosa). Rimandando a dopo l'esame delle opere, notiamo di passaggio come buona parte di queste opere siano state pubblicate a Venezia, tranne una che lo fu a Cesena; forse, Muriel scelse Venezia, dove peraltro non poteva seguire con cura la stampa dei suoi lavori, per il maggior numero di stampatori che operavano in quella città, una delle capitali storiche della tipografia europea.

Tuttavia, non si deve sottovalutare il sospetto che vi cercasse anche minori interferenze nella sua attività editoriale, sia da parte dell'inquisizione ecclesiastica, che da parte dell'occhiuta sorveglianza spagnola. Infatti, se cerchiamo le ragioni della sua alacre attività editoriale dopo il 1773, possiamo certamente attribuirle al suo costante disegno apologetico di restaurazione, almeno spirituale, della Compagnia; ma vi si può scorgere anche la ragione che spinse molti ex gesuiti a ricercare la concessione di un aumento della pensione da parte del governo spagnolo<sup>275</sup>, di cui lo sappiamo beneficiario a partire dal 1787. Né possiamo ignorare che, per molti ex gesuiti, il venir meno delle strutture di controllo della Compagnia significò la libertà

---

<sup>275</sup> Cfr. AHN Clero/Jesuitas 224,6.

di poter finalmente scrivere e pubblicare senza dover fare i conti con la censura imposta dai superiori<sup>276</sup>; probabilmente, anche Muriel trasse vantaggio dalla nuova libertà in cui si trovava, suo malgrado, a vivere, per dare sfogo al suo talento apologetico, che prima non aveva potuto dispiegarsi.

Quanto ai manoscritti, la bibliografia di Furlong ne dà una lista di 27, non tutti significativi; di questi, tralasciando gli scritti frammentari o sicuramente precedenti al 1773<sup>277</sup>, possiamo notare, sulla scorta della biografia di Miranda, alcuni titoli particolarmente evocativi.

Abbiamo infatti notizia della traduzione in castigliano di un libro di meditazioni sulla vita di Cristo del p. Avancini, che Muriel deteneva per un uso privato; dello stesso tenore dovevano essere alcuni frammenti dell'*Imitazione di Cristo*, anch'essi tradotti in castigliano. Questi scritti, perduti, si inseriscono pienamente nello stile di vita adottato da Muriel, e si spiegano agevolmente con il suo grande interesse per la mistica cristiana: inoltre, se ricordiamo il paragone fra il corpo della Compagnia di Gesù e il corpo glorioso di Cristo, è lecito immaginare che anche la meditazione sulla vita di Gesù potesse avere, nella particolare ottica di Muriel, un

---

<sup>276</sup> Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 116 e sgg.

<sup>277</sup> Dalla biografia di Miranda e da dati intrinseci, possiamo concordare con Furlong, quando stabilisce che sono precedenti al 1773 i seguenti manoscritti, dei quali alcuni soltanto si sono potuti conservare, sia pure in copia: una traduzione in lingua castigliana della *Histoire du Paraguay* di Charlevoix (perduto, forse è il prodromo della traduzione latina, pubblicata nel 1779); una *Breve Noticia de las Misiones vivas de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay en Carta-respuesta de su Procurador a un Gesuita pretendente de aquellas Misiones*; una *Carta del Rector, Cancelario y Maestro de la Real Universidad de Córdoba de Tucumán a Su Majestad. Córdoba, 26 de febrero de 1756*; una composizione in metrica latina classica dei salmi di Davide, risalente al viaggio d'esilio (perduto); una *Memoria del P. Visitador Domingo Muriel para el P. José Sánchez, Cura de la Concepción de Abipones: visita de 1759*; frammento di una lettera spedita dal Puerto de Santa Maria a tal p. Joaquín María Parada, residente a Salamanca (8 gennaio 1767); un *Memorial presentado a su Magestad en su real Collegio por los Padres José de Robles y Domingo Muriel de la Compañía de Jesús, Procuradores generales de la Provincia del Paraguay* (rapporto ufficiale precedente al decreto di *extrañamiento*, in cui i due procuratori sollecitano il loro riconoscimento ufficiale da parte della corte di Madrid); una *Razón de la plata que entregó de presente a los PP. Joseph de Robles y Domingo Muriel, pertenecientes y propios de mi officio de Proc. del Máximo Collegio de Córdoba para gastos de Misión* (ricevuta con firma autografa di Muriel); una *Memoria que llevan a Europa los PP. Procuradores Joseph de Robles y Domingo Muriel* (anch'esso risalente all'epoca dell'incarico di procuratore). Ad essi, si deve aggiungere dubitativamente un'istruzione ai suoi sottoposti, forse del 1773, che sembra una versione della famosa *Carta* del 1773 (Furlong ne segnala una copia autografa nell'archivio della Provincia di Argentina della Compagnia di Gesù, a Buenos Aires). Per completezza d'informazione, è opportuno precisare che, inoltre ci sono giunti i testi di altri manoscritti precedenti al 1773, che tuttavia hanno ricevuto la pubblicazione successivamente alla morte di Muriel, nell'ambito dell'edizione novecentesca degli scritti che lo riguardano: innanzitutto, la *Carta* del 1773, inoltre un'istruzione sulla vita religiosa e un'altra istruzione diretta a un novello sacerdote, sul modo di dire messa, confessare e predicare: tutti questi scritti si trovano nell'edizione del 1916 della biografia di Miranda. Ad essi si aggiunge un *Recurso de la Provincia de la Compañía de JHS al tribunal de la Verdad, y de la inocencia. En causa de la execución y resultas del Tratado de Límites entre España y Portugal*, scritto nel 1764 e pubblicato parzialmente dallo stesso Muriel nella *Historia Paraguajensis* sotto il titolo di *Paraguaicæ Societatis Recursus ad Tribunal Veritatis et Innocentiæ*; di questo testo ci occuperemo più avanti, in questa stessa parte del presente studio. Cfr. Furlong, *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*, *passim*.

risvolto sociale. Tuttavia, non si deve trascurare che la meditazione su episodi della vita di Cristo era un tratto tipico e assai diffuso della religione cattolica, particolarmente nella pietà ignaziana, che negli Esercizi spirituali prevede la contemplazione di scene specifiche tratte dai vangeli.

Altra categoria destinata alla circolazione manoscritta, si può individuare nei lavori di interesse giuridico, particolarmente riguardanti le vicende concrete dei gesuiti espulsi. Sono due saggi che, come evinciamo dal titolo, dovevano necessariamente, per il loro argomento, restare nascosti all'autorità spagnola, ma che ebbero forse una qualche circolazione all'interno della cerchia degli espulsi: si tratta della *Questión: El Desterrado adquiere domicilio?* E della *Questión gravísima: Si puede el Papa abolir sin proceso la Compañía de Jesús*<sup>278</sup>; del primo titolo abbiamo conferma da Miranda<sup>279</sup>, mentre del secondo non si ha modo di verificarne l'attribuzione<sup>280</sup>. Ciò premesso, è facile comprendere come entrambi gli scritti riguardassero argomenti al centro degli interessi degli espulsi; il primo, infatti, tratta dell'incertezza del loro stato di fronte allo stato che li accoglie, a causa dell'eccezionalità del provvedimento di *extrañamiento* che, pur allontanandoli dalle terre soggette al re di Spagna, li manteneva comunque nella sua sudditanza. Il secondo invece si inserisce nel gran filone di letteratura gesuitica che, dopo il provvedimento del 1773, si interrogava sulla sua liceità, avvitando in una difficile controversia che aveva al centro l'istituto stesso della Compagnia, con la sua ben nota fedeltà al Papa.

C'è poi una breve serie di scritti, attestati da Miranda, che possiamo agevolmente inserire in quella vasta categoria della letteratura "ispano-italiana" degli espulsi, il cui intento era di vendicare l'onore della Spagna dalla cattiva stampa di cui godeva a causa della *leyenda negra*, e il cui scopo ultimo era fondamentalmente di mettere gli autori in buona luce di fronte all'autorità spagnola, e magari far loro

---

<sup>278</sup> Furlong, *Domingo Muriel S.J.*, cit., 91-92.

<sup>279</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 443.

<sup>280</sup> Furlong ne argomenta l'attribuzione grazie alla grafia che riferisce essere la stessa di Muriel. Lo stesso Furlong, del resto, asserisce di averne rintracciato tali copie autografe nell'Archivio di Loyola; tuttavia, si deve segnalare che, a causa del mutamento del sistema di collocazione, non ci è stato possibile trovare i documenti indicati e controllare l'effettiva rispondenza delle sue affermazioni.

ottenere qualche emolumento<sup>281</sup>. Il primo titolo è la *Demonstración del estado de la legislación y del fuero de España desde la época del dominio romano hasta la conquista hecha por los árabes sobre los leyes godos, con todas las variaciones y modificaciones que padecieron las leyes en aquel largo intervalo de siglos*<sup>282</sup>: un ponderoso titolo di uno scritto erudito di storia patria, di cui non si è conservata, a quel che consta, alcuna copia. Seguono poi due “questioni complesse”, il cui argomento non è più erudito, ma largamente si ispira al riformismo amministrativo: *Primera Questión complexa. Qual era en España el estrado de las Ciencias, de las Artes y Comercio en el año de 1759, en que comenzó a gobernar el Rey N. S. Carlos III? Quánto ha contribuido a su adelantamiento la bontad, las providencias, las luzes de su Gobierno? Quáles son los embarazos, que en gran parte han retardado los infinitos efectos saludables que de tales providencias podían y debían esperarse? Y cuales son los medios más prudentes, y eficazes de evitarlos; e poi, Segunda cuestión compleja. Cuáles son los abusos que reinan generalmente en la administración de todas las rentas del real patrimonio? Cuáles los abusos particulares radicados en cualquiera de ellas, consideradas de por sí; y así en uno como en otro caso, cuáles serán los medios más prontos y eficazes para remediarlos?*

<sup>283</sup> A giudicare dal titolo, è probabile che questi scritti, più che alla pubblicazione o alla circolazione manoscritta, fossero destinati a essere sottoposti alle autorità spagnole, quale segnale di patriottismo; non ci è possibile determinare la loro datazione, ma è assai verosimile che si collocino negli anni precedenti all’ottenimento, da parte di Muriel, di un *socorro extraordinario*, nel 1787.

Vi sono poi alcuni scritti di argomento apologetico, di cui nulla ci è arrivato se non il titolo e la storia di una pubblicazione fallita. Del primo, *Entretenimiento sobre la consulta del Consejo extraordinario al Rey Don Carlos Tersero, acerca de lo que*

---

<sup>281</sup> La "leggenda nera" sulla Spagna si formò a partire dalle relazioni di viaggiatori inglesi e francesi che attraversarono la penisola iberica fra XVII e XVIII secolo. Allorché José Moñino, che da ambasciatore a Roma aveva ottenuto l'importante risultato dello scioglimento della Compagnia di Gesù e in premio di ciò creato conte di Floridablanca, fu richiamato a Madrid per occupare l'incarico di Segretario di Stato. Dopo aver conosciuto da vicino la situazione miserabile dei gesuiti espulsi, concepì il piano di piegarne le intelligenze a fini propagandistici, spingendoli a scrivere opere che contrastassero la cattiva immagine della Spagna che si stava diffondendo in Europa. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 363 e sgg.

<sup>282</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 443; Furlong, *Domingo Muriel S.J.*, cit., pp. 92-93.

<sup>283</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 441; Furlong sostiene di aver trovato una copia della prima, in 8 fogli, presso l'archivio di Loyola, che però non ci è stato possibile rintracciare: Furlong, *Domingo Muriel S.J.*, cit., pp. 88 e sgg.

*se había de responder al Breve del Papa Clemente XIII, que se interponía para con su magestad sobre la expulsión de los jesuitas de sus dominios*, Miranda riferisce che fu scritto per essere diffuso, ma che non avrebbe comunque mai ricevuto la pubblicazione, e comprendiamo bene il motivo. Di certo, lo scritto si riferiva all’emanazione del breve *Inter acerbissima* (16 aprile 1767), con cui Clemente XIII, in seguito al decreto di espulsione, rifiutò di accogliere nei suoi stati i gesuiti espulsi e propose al re Carlo III di sospendere il provvedimento<sup>284</sup>. Ovviamente, pur non potendo immaginare il contenuto dello scritto, anche soltanto il riferimento in tono apologetico al contrasto fra il papa Rezzonico e il governo spagnolo era un argomento proibito per i gesuiti; da ciò comprendiamo bene che Miranda riferisca che questo *Entretenimiento* non sia stato stampato, ne mai potesse esserlo: tuttavia, aggiunge, era custodito in mani sicure<sup>285</sup>. Vi è poi la notizia, sempre riferita da Miranda, di un lavoro intitolato *Jus naturæ, et gentium apud Indos attenuatum: cur?* Verosimilmente scritto negli anni 1780, probabilmente aveva per argomento una difesa apologetica dello stato di inferiorità in cui erano tenuti gli indigeni in Paraguay, argomentandola attraverso la ben nota teoria della loro minorità permanente, che li avrebbe resi necessariamente soggetti alla custodia di tutori<sup>286</sup>; l’argomento non era dei più disertati, ma forse Muriel, che non mancava di competenza in campo giuridico, aveva voluto dire la sua. Un tema, abbiamo detto, non nuovo, tant’è vero che Muriel stimò di poterne azzardare la pubblicazione; inviò dunque una copia manoscritta a Roma, dove però fu trattenuta senza che arrivasse

<sup>284</sup> «I veri artefici della strategia politica pontificia di fronte a questa nuova crisi che sconvolgeva la Compagnia furono il segretario di Stato e il Generale: dopo essersi incontrati il 14 aprile, essi scelsero di adottare una linea dura e cioè il diniego di ammettere i gesuiti spagnoli sul territorio pontificio. Questa posizione – immediatamente circolata nei corridoi del Vaticano e quindi in tutta Roma – venne ufficializzata due giorni dopo da Clemente XIII con il breve *Inter acerbissimas* (16 aprile 1767), nel quale Papa Rezzonico pregava il monarca spagnolo di tornare sui propri passi. Con l’espulsione Carlo III, che si fregiava del titolo di Re Cattolico, contribuiva infatti a indebolire il Cattolicesimo e a rafforzare i suoi nemici; anzi, utilizzando la celebre esclamazione di Cesare – *quoque tu, fili mi* – il Pontefice accusava il monarca spagnolo di pugnalare la Chiesa alle spalle. La richiesta papale di sospendere il decreto d’espulsione si basava su due argomenti di natura giuridica: in primo luogo i gesuiti, esiliati come rei di lesa maestà, non avevano potuto esporre le proprie ragioni, né difendersi legalmente; secondariamente si contestava il principio della responsabilità collettiva degli ignaziani – uno dei cavalli di battaglia di Campomanes e del partito *tomista* – poiché era inammissibile che la colpa (e la conseguente punizione) di pochi ricadesse su tutto l’Ordine. Per quanto poi riguardava il rifiuto di accoglienza, Clemente XIII lo giustificava in base ad un argomento tratto dal “diritto delle genti”: il Pontefice, in quanto titolare della sovranità temporale, non poteva accettare le decisioni unilaterali di un altro sovrano, come era appunto quella di ricevere senza accordi preventivi un gruppo di sudditi stranieri», Guasti, *Lotta politica e riforme*, cit., pp. 290-291.

<sup>285</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 440-441.

<sup>286</sup> Cfr. T. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’«altro»*, Torino (Einaudi) 1984, pp. 204-221.

l'autorizzazione alla pubblicazione: gli fu spiegato che, per quanto il libro in sé non presentasse ostacoli di dottrina, era tuttavia opportuno non pubblicarlo a causa delle “circostanze, ovvero forse per non irritare il governo spagnolo”<sup>287</sup>.

Infine troviamo uno scritto che fu forse edito, sia pure dopo una storia editoriale travagliata. Da Miranda sappiamo che nel 1783 Muriel aveva pronto per la pubblicazione un manoscritto intitolato *Monumenta historica, cronologica, dogmatica ab anno 1716 ad an. 1780*: il volume prendeva avvio dall'emanazione della bolla *Unigenitus*, per poi seguire le evoluzioni delle dottrine nuove che, in campo teologico e filosofico, si erano viste nel corso del XVIII secolo. Verosimilmente, la parte principale era occupata dallo studio del tardo giansenismo, almeno a giudicare dal *post quem* adottato, anche se si può immaginare che non ve ne fosse escluso l'illuminismo, magari visto come indiretta emanazione delle dottrine giansenistiche. Si trattava, quindi, di un volume di controversia teologica, in cui si cercava probabilmente di attribuire alle dottrine che si avversavano, ovvero almeno principalmente il giansenismo, la qualità della *novitas*, da molto tempo vero e proprio giavellotto da lanciare il più lontano possibile dalla propria corrente teologica: già da un secolo nelle controversie, grazie alla temperie della riscoperta dei Padri della Chiesa, che stava invigorendo il filone della teologia positiva, asserire la “novità” di una dottrina significava, di fatto, estrometterla dal tronco della Tradizione e privarla di fatto di qualsiasi autorità<sup>288</sup>.

Impugnare il giansenismo, normalmente associato al rigorismo morale, aveva il significato, per Muriel, di rivendicare l'appartenenza alla corrente avversaria, quel probabilismo che facilmente era identificato, nei *pamphlets* polemici, col “gesuitismo”, fumosa dottrina severamente proibita dal governo *tomista* spagnolo. Anzi, a partire dagli anni 1760, nella pubblicistica antigesuitica soprattutto francese, criticare il probabilismo era un modo efficace per colpire la Compagnia di Gesù<sup>289</sup>. Negli anni 1780, però, quando Muriel scrisse il suo libro, il clima era

---

<sup>287</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 435-436.

<sup>288</sup> Sull'utilizzo dell'argomento della *novitas* nella controversia fra assertori del probabilismo e giansenisti, v. E. Colombo, *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo*, Milano (Rubbettino) 2006, pp. 113-132.

<sup>289</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 241-247.

sufficientemente mutato, sia in ambito politico, che in campo teologico, da poter permettere a un ex gesuita di pubblicare un'opera di critica del giansenismo. Perciò, Muriel sottopose il manoscritto al giudizio dell'inquisizione diocesana di Faenza, com'era prassi, che espresse difficoltà non meglio precisabili; senza perdersi d'animo, Muriel mandò lo scritto a Roma, per essere sottoposto all'esame del Sant'Uffizio. Là, l'opera trovò persino degli estimatori notevoli, fra cui il domenicano Mamachi, uomo niente affatto simpatizzante per il probabilismo gesuitico, ma anche severo nei confronti del giansenismo; del resto, attorno alla metà degli anni '80 del secolo, la Santa Sede dovette assistere alle ultime, brillanti fortune del giansenismo in Italia, protetto dagli Asburgo in Lombardia e in Toscana: anzi, fu proprio il sinodo pistoiese del 1786 segnare l'apice delle aspirazioni del giansenismo italiano, e insieme l'inizio del suo veloce declino. Per il momento, Roma si dovette limitare a stare a guardare senza prendere provvedimenti formali, accontentandosi del fallimento delle riforme ricciane, grazie all'opposizione del clero e del popolo che gli erano affidati, e di una parte dell'episcopato toscano; ma la condanna definitiva arrivò soltanto negli anni '90, in un'epoca completamente diversa<sup>290</sup>.

Ciò premesso, possiamo supporre che gli apprezzamenti di cui i *Monumenta* godettero fossero connessi all'opportunità, da parte di Roma, di promuovere una critica approfondita del movimento giansenista, che negli ultimi tempi sembrava essersi alleato coi sovrani riformatori nella rivendicazione delle loro regalie. Del resto, l'opposizione dialettica che si instaurò in quegli anni fra Roma e le varie tendenze giansenistiche, particolarmente quelle italiane, comportava anche una grande complessità, che vedeva i teologi della Curia accondiscendere a posizioni di rigore morale di tipo agostinista, pur di riconquistare all'obbedienza romana quei larghi strati di basso clero che, pur senza essersi compromessi con il giansenismo, tuttavia avvertivano la necessità di una riforma nei costumi e nella disciplina ecclesiastica. Negli stessi anni, del resto, tale era il viluppo delle accuse e delle

---

<sup>290</sup> Cfr. B. Matteucci, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia (Morcelliana) 1941, pp.197-217. Per una panoramica generale e più accurata sul Ricci e sul sinodo pistoiese, cfr. P. Stella (a cura di), *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, Firenze (Olschki) 1986; C. Lamioni (a cura di), *Il sinodo di Pistoia del 1786. atti del Convegno internazionale per il secondo centenario. Pistoia-Prato, 25-27 settembre 1986*, Roma (Herder) 1991.



apologetiche incrociate di giansenisti e antigiansenisti, che gli stessi gesuiti che si impegnarono nella polemica poterono ritorcere contro i tradizionali nemici della Compagnia le classiche tesi dell'antigesuitismo, fino a mettere a punto quella teoria del complotto giansenistico-giudaico-massonico, che ebbe una parte di grande importanza nell'azione della propaganda intransigente e reazionaria sullo scorcio del secolo, per tacere poi dei suoi successivi sviluppi in alcune delle maggiori tragedie dell'epoca contemporanea<sup>291</sup>

Nonostante ciò, il Sant'Uffizio non ritenne conveniente autorizzare la pubblicazione del libro, a causa delle “circostanze critiche”, legate allo scontro del papato con le monarchie europee, particolarmente gli Asburgo, sul tema delle riforme. A questo punto, si interpose il vescovo di Faenza, che abbiamo già visto usare benevolenza dei suoi ex confratelli residenti nella sua diocesi; questi, grazie alla mediazione dei cardinali “zelanti” Borromeo e Rezzonico, riuscì a far restituire a Muriel l'unica copia dei suoi *Monumenta*, in attesa di tempi migliori.

## II.9. I *FASTI NOVI ORBIS*.

Nel 1776, presso lo stampatore veneziano Zatta, Muriel pubblicò un libro compendioso, il cui titolo completo è: *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium cum adnotationibus*. Per la sua pubblicazione, Muriel usò per la prima volta lo pseudonimo di “Cyriacus Morelli”, del cui significato abbiamo già parlato; a conferma di quanto esso dovesse essere trasparente fin dall'intenzione, l'autore, a scanso di ogni equivoco, è anche qualificato come *presbyterus*, ovvero sacerdote, nonché *olim in Universitate Neo-Cordubensi Tucumania professor*, cioè “ex professore dell'università di Córdoba del Tucumán<sup>292</sup>: impossibile ogni equivoco. Il libro consta di due parti: nella prima, si

<sup>291</sup> Cfr. M. Caffiero, *La rhétorique symétrique. Discours et stratégies d'autolégitimation des jésuites*, in P.A. Fabre-C. Maire (dir.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes (Presses Universitaires de Rennes) 2010, pp. 197-220.

<sup>292</sup> Muriel è tutt'oggi considerato una delle glorie dell'Università di Córdoba, come si evince dal tono elogiativo di N.C. Dellaferrera, *Los jesuitas y la ciencia canónica*, in *Jesuitas: 400 años en Córdoba. Congreso internacional, 21 al 24 de septiembre de 1999*, sede: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba,

trova una sorta di elenco cronologico dei principali avvenimenti nella storia delle Americhe, a partire dalla loro prima scoperta da parte degli europei, lo sbarco di vichinghi norvegesi in Groenlandia nel 1248, e si conclude con l'occupazione britannica delle isole Falkland, ovvero Malvinas, nel 1770. La seconda parte dell'opera invece consiste in una raccolta in ordine cronologico di tutte le disposizioni di varia natura (decreti, bolle, risposte, come anche risposte *vivæ vocis oracolo*) emanate dalla S. Sede a riguardo delle Americhe.

Il libro dovette essere necessariamente terminato entro la prima metà del 1774, poiché al 16 giugno di quell'anno data il visto della censura veneziana. Di conseguenza, supponiamo che esso debba essere stato preparato grosso modo nell'anno intercorso fra la soppressione dell'ordine gesuita e tale data. In effetti, pare che Muriel aveva già scritto l'opera una prima volta, all'epoca del suo incarico di procuratore della sua Provincia a Madrid; poi, la redasse da capo in Italia. Sulla sua sotria editoriale le cronache ci raccontano una storia curiosa: Muriel inviò il suo manoscritto a Venezia per farlo stampare, ma esso cadde in mano dell'Inquisizione che, come avrebbe fatto più avanti per le sue opere, frappose degli ostacoli alla pubblicazione; in particolare, pare che l'oggetto dello scandalo fossero le opinioni dell'autore riguardo ai diritti sulle decime ecclesiastiche, rispetto ai quali Muriel pare sposasse le rivendicazioni regalistiche vigenti in Spagna. Forse, però, grazie a queste stesse opinioni Muriel si vide attribuire una pensione supplementare a partire dal 1787, a motivo del parere favorevole che a suo riguardo si era formato nel seno del Consejo de Indias<sup>293</sup>.

In effetti, sappiamo dai bibliografi che non tutta l'opera è attribuibile originariamente a Muriel, dacché nella sua prima parte, i *Fasti* per appunto, sono intervenute almeno due altre mani. Originariamente, questa parte fu tratta dalla *Histoire et description générale de la Nouvelle France* del gesuita Pierre Antoine Xavier de Charlevoix (1744); essa fu poi tradotta dal francese in latino dal p. José Sans, contemporaneo di Muriel e suo conoscente di lunga data<sup>294</sup>; ad essa si sommano alcune aggiunte,

---

Córdoba (Universidad Nacional de Córdoba) 2001, pp. 109-128.

<sup>293</sup> Cfr. Furlong, *Domingo Muriel, S.J.*, cit., pp. 35 e sgg.

<sup>294</sup> José Sans nacque in Catalogna nel 1734. Di lì, seguì gli altri a Faenza, dove lo troviamo nel 1775, epoca in cui venne composta l'opera in esame (AHN Clero-Jesuitas 224,6), fino almeno al terzo trimestre del 1797. Morì a Roma

probabilmente dello stesso Muriel, che infatti ci informa nel prologo:

Placet ante juris Breviarium Fastos Novi Orbis, idest Breviarium factorum mittere in novam lucem: ut nempe jura et facta sibi invicem explicationi sint. Fastos Novi Orbis gallicé scripsit primum, deinde correctos et auctos edidit Charlevoix. Nunc tamen prodeunt novis correctionibus et accessionibus, quæ asteriscis interpunguntur, et interpretatione Latina cujusdam presbyteri rerum indicarum studiosi, et americanæ vineæ cultoris in voto<sup>295</sup>.

È chiaro che qui si allude proprio a Sans, a cui si riferisce il particolare di aver voluto, un tempo, essere missionario in Paraguay, ma di non aver potuto, ed esserlo quindi “in voto”<sup>296</sup>; sembra quindi un gesto delicato, quello di Muriel, di esprimere la propria gratitudine al suo collaboratore, rivolgendosi a lui come ad un missionario *ad honorem* e sanando così una condizione di oggettiva diversità rispetto ai gesuiti paraguaiani espulsi della sua generazione. È a Sans dunque che si debbono le integrazioni al testo di Charlevoix, oltre che la sua versione in latino.

I *Fasti Novi Orbis*, dicevamo, sono essenzialmente una cronologia delle esplorazioni europee nel Nuovo Mondo, come traspare dal titolo; tuttavia l’accezione che è data alla geografia di questo “mondo nuovo” è quanto mai dilatata: esso comprende anche le parti sconosciute del “mondo vecchio”, ovvero di quella porzione del globo terracqueo già noto, sia pure vagamente, dai tempi di Tolomeo. Così vi possiamo trovare anche la notizia della scoperta delle misteriose sorgenti del Nilo grazie alle buone entrate del gesuita Paëz presso l’imperatore abissino, come anche della scoperta delle fonti del Gange, degli altopiani del Tibet e della penisola del Kamčatka<sup>297</sup>. Tuttavia l’interesse preponderante di questo scritto è incentrato sulla

---

nel 1804 (Storni, *Catálogo*, cit., p. 262). Dalle ricevute conservate presso l’Archivo Histórico Nazionale di Madrid, sappiamo che fu tra quelli che, a Faenza, ricevevano i *socorros extraordinarios* almeno a partire dal 1787. Di lui i bibliografi ci tramandano pochi titoli, legati alla letteratura ecclesiastica e devozionale: una *Dissertazione sulla messa bassa* e un poema “*De proxima Bacchanalium abolitione*”, perduti; e un’interessante *Qui fidei hostes? [...] Ordinis tum ecclesiastici tum politici incolumitati ac salutis aptata dissertatio*, Faenza (Archi) 1792. Riguardo ai *Fasti*, è Furlong a darci notizia della sua collaborazione. Furlong, *Domingo Muriel, S.J.*, cit., p. 38.

<sup>295</sup> D. Muriel, *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium cum adnotationibus*, Venezia (Zatta) 1776, p. VIII.

<sup>296</sup> Infatti, faceva parte della spedizione di gesuiti che lo stesso Muriel aveva messo insieme e che stava per partire alla volta del Paraguay nel 1767, quando l’ordine di espulsione li sorprese a Cadice; dunque, la sua esperienza missionaria si ridusse soltanto alla beffa dell’attesa, in Spagna, della nave che avrebbe dovuto portarlo in America, e che invece lo avrebbe portato in Italia, dilatando così all’infinito la sua precaria condizione di *indipeta*. Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 262.

<sup>297</sup> *Fasti Novi Orbis*, cit., pp. 34, 35, 40.

scoperta europea delle Americhe, a partire dal 1248, anno in cui Charlevoix pone la prima notizia certa della presenza di vichinghi norvegesi in Groenlandia; ovviamente, fino al 1492, la storia delle esplorazioni europee riguarda soltanto le terre africane che si affacciano sull'Atlantico e le isole che vi si trovano in mezzo. L'andamento cronologico segue dunque l'espansione delle esplorazioni europee, che non vengono distinte dalla spinta colonialista, dal momento che sono frammischiate, senza differenza, notizie di scoperte geografiche e memorie della fondazione di città o insediamenti.

In mezzo allo scritto originario di Charlevoix, tuttavia, si trovano le frequenti aggiunte e integrazioni di Sans, sparse in tutta l'opera, con una cospicua appendice in coda, integrando cioè lo spazio di tempo intercorso fra la fine della cronologia di Charlevoix (1739) e gli anni '70. Il loro contenuto è piuttosto vario; spesso sono nient'altro che correzioni o mere integrazioni della cronologia già esistente, come l'etimologia del nome delle isole Azzorre<sup>298</sup>; oppure, alla notizia del ritrovamento in Corea di cetacei trafitti da arpioni baschi, l'obiezione che ciò non significa la possibilità di un passaggio navale settentrionale fra Atlantico e Pacifico, visto che le balene non nuotano soltanto in superficie<sup>299</sup>. Vi sono poi vere e proprie aggiunte, voci completamente nuove, anch'esse di vario contenuto. Si va da Cabrera che, fondando Córdoba de Tucumán, pose in mezzo alla sua piazza una forca<sup>300</sup>, alla risoluzione a Quito nel 1742 del dibattito accademico sulla proporzione fra asse terrestre e diametro dell'equatore<sup>301</sup>. Tuttavia, in mezzo a tutto ciò, troviamo anche due generi di annotazioni che rimandano immediatamente al Paraguay gesuitico e alla memoria degli esiliati.

Da una parte, infatti, c'è la seguente notizia dell'apertura di vie di comunicazione lungo il fiume Paraguay, per collegare i territori del Perù e quelli del Paraguay e Rio de la Plata.

1767. P. Josephus Sanchez Labrador Hispanus S.J. Mbayarum ad septentrionem Paraquariæ

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 4

<sup>299</sup> Ivi, p. 31.

<sup>300</sup> Ivi, p. 27.

<sup>301</sup> Ivi, p. 44.

missionarius viam tandem ad Chiquitorum missiones patefacit. Tentatum fuit olim iter hujusmodi per Paraquariæ boream anno videlicet 1715.; at cæsis per barbaros PP. Augustino de Arce, et Bartholomæo Blende, et neöphitorum comitatu dissipate eo magis obstructum est. Anno Dei 1763. eodem consilio, ut nempe facilius redderetur transitus a Chiquitis recta ad Paraguaim, profectus est P. Antonius Guasp, qui oppidum a *Jesu Corde* curabat, pagum quam posset proxime Paraguaim positurus, trucidatus tamen est a Guaicuruis septem cum neöphitis. Anno denique 1766. frustra tentatis aliis, compactus est 50. leucis ad Bethleem Mbajarum missionis boream pagus a S. Joanne Nepomuceno, Indorum Chanarum missio. Ex colloquio cum his habito expetita via nota, aperta constrata est.

Eodem tempore P. Josephus Jolis Hispanus ejusdem provinciæ socius quatuor mensium itinere a Chiriguanis ad Tobas viam aperit ab hominum memoria interclusam<sup>302</sup>.

I gesuiti citati in questo brano, José Sánchez Labrador e José Jolís, all'epoca della sua pubblicazione, erano entrambi ancora in vita, e di loro ci occuperemo ancora e più dettagliatamente nella terza parte di questo studio. Per il momento, basterà dire che il secondo era stato missionario a Macapillo, presso Salta, città dell'attuale Argentina posta ai margini del Gran Chaco, da cui fu espulso, con gli altri, nel 1767 per essere esiliato a Ravenna; nel 1789 avrebbe in effetti pubblicato un *Saggio sulla storia naturale del Gran Chaco*<sup>303</sup>. Anch'egli esiliato a Ravenna, José Sánchez Labrador fu espulso dalla missione di Belén de Mbayás, nel Paraguay settentrionale, al di fuori dei confini delle trenta più famose Riduzioni guarani<sup>304</sup>. Fra il 1766 e il 1767 affrontò l'esplorazione a cui è fatto cenno nel brano, grazie alla quale riuscì, con l'aiuto degli indios di alcune missioni del Chaco settentrionale, a fondare la nuova missione di San Juan Nepomuceno a poca distanza dalle paludi formate dal fiume Paraguay nel suo corso settentrionale – nell'odierna Bolivia. La *constrata* a cui si fa cenno non è certo una vera e propria strada di collegamento fra i due insediamenti, a unire le missioni a nord e a sud-est del Chaco; bensì si tratta di un sentiero fra la nuova riduzione e il fiume Paraguay, su cui, navigando, tornò al suo villaggio di Belén, aprendo così la nuova comunicazione di primaria importanza. Infatti, data la necessità di aggirare le impenetrabili paludi del Chaco, normalmente le comunicazioni fra i possedimenti

<sup>302</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>303</sup> J. Jolis, *Saggio sulla storia naturale del Gran Chaco, e sulle pratiche, e su' costumi dei Popoli che l'abitano*, Faenza (Genestri) 1789.

<sup>304</sup> Mori a Ravenna nel 1798. Storni, *Catálogo*, cit., p. 259; AHN Clero/Jesuitas 225,5.

spagnoli del Perù passavano attraverso le Ande, per la città di Salta, ed erano assai difficoltosi; grazie alla scoperta del passaggio attraverso il fiume Paraguay, avrebbero potuto essere notevolmente agevolati.

Malauguratamente, la nuova scoperta ebbe scarsa efficacia, perché, pochissimi giorni dopo essere tornato a Belén, Sánchez fu prelevato ed espulso con gli altri suoi confratelli della provincia paraguaiana. Tuttavia, lasciò dell'esplorazione un rapporto, destinato ai suoi superiori, che accluse nel suo manoscritto del *Paraguay católico*<sup>305</sup>. La notizia di questa impresa potrebbe essere giunta a Sans in diversi modi: attraverso la lettura di un manoscritto di Sánchez; oppure grazie ai resoconti di Jolis, che a partire dal 1775 risiedette a Brisighella, vicino a Faenza, dove avrebbe agevolmente potuto informare Muriel e Sans, già intenti alla composizione dell'opera, della storica impresa di Sánchez; o anche grazie allo stesso rapporto che Sánchez aveva accluso nel suo manoscritto, ma che prima doveva essere noto ai suoi superiori. In ogni caso, la menzione di questa importante scoperta, sembra avere soprattutto lo scopo di alludere al danno che l'espulsione dei gesuiti aveva arrecato al regno spagnolo, perché grazie a loro e attraverso le loro missioni, se fossero potuti restare, si sarebbe aperta una nuova e migliore via di comunicazione attraverso il suo vastissimo impero coloniale.

Nello stesso senso dobbiamo intendere un altro ordine di aggiunte apportate da Sans al testo di Charlevoix, ovvero quando tratta della storia dell'insediamento portoghese della Colonia do Sacramento. Le vicende storiche di questa roccaforte portoghese posta di fronte a Buenos Aires erano del tutto ignorate dal testo di Charlevoix; d'altronde, è comprensibile che fosse così, prima che essa avesse acquisito un'importanza capitale per la storia della Compagnia di Gesù. Così, la troviamo menzionata per la prima volta all'anno 1715, quando tornò per la prima volta in mano portoghese; commentando questo passaggio, Sans riepiloga la storia travagliata di questo insediamento, fondato nel 1680 dai portoghesi, subito conteso dagli spagnoli, che l'assediarono, finché per decisione della S. Sede fu attribuita ai

---

<sup>305</sup> Buona parte del *Paraguay católico*, che tratta della storia e della situazione delle missioni tenute dai gesuiti nella loro provincia del Paraguay, è conservato a Madrid, nella biblioteca della Real Accademia de la Historia, con la singolare mancanza della parte riguardante le missioni guarani; RAH 9 2275.

primi. Nel 1705 fu di nuovo occupata dagli spagnoli e restituita successivamente; ma per una controversia sull'interpretazione delle clausole di restituzione, i portoghesi approfittarono per assediare la città spagnola di Montevideo, finché l'intervento di 4000 indios guarani provenienti dalle Riduzioni non li mise in fuga; duemila di quei guarani restarono poi a costruire un borgo fortificato sul luogo della battaglia<sup>306</sup>. In altre voci cronologiche riferite agli anni 1737 e 1762 sono poi seguite varie altre vicende della travagliata storia della Colonia do Sacramento, per molte volte assediata e occupata dagli spagnoli e altrettante restituita ai portoghesi, in seguito a trattati di pace e accomodamenti<sup>307</sup>. Nonostante nelle altre vicende menzionate non si citi alcun tipo di intervento da parte dei gesuiti o delle missioni paraguaiane, possiamo agevolmente comprendere che la volontà di Sans, e di Muriel, sia di mostrare come l'operato dei gesuiti e degli indios che erano loro affidati fosse stato del tutto a beneficio del regno spagnolo, che avevano addirittura soccorso in guerra da buoni sudditi. Si tratta insomma, pur nella secchezza dei dati non commentati, di un tentativo di ricostruire apologeticamente la storia delle Riduzioni paraguaiane, evidenziandone l'utilità per l'impero coloniale spagnolo.

A maggior ragione possiamo sostenerlo, se notiamo come nelle aggiunte ai *Fasti* riguardo agli anni successivi al 1744 e all'opera originale di Charlevoix, nonostante tutte queste notizie dettagliate, non si faccia alcun cenno al Trattato di Madrid del 1750 e al conseguente passaggio della Colonia do Sacramento dai portoghesi agli spagnoli, in cambio delle sette riduzioni transuruguaiane. La vicenda è nota: quello scambio di territori fra le due potenze coloniali originò la lunga guerra guaranica, importante causa remota dell'espulsione dei gesuiti dal Portogallo e dalla Spagna. In effetti, la Colonia do Sacramento non cambiò di sovranità a causa del rifiuto portoghese di tenere fede ai patti e della lunga guerriglia con cui i guarani impegnarono le truppe spagnole; tuttavia, è singolare l'assenza di ogni menzione di un conflitto così importante e così recente fra le due potenze coloniali, anche se il suo

---

<sup>306</sup> «Lusitani [...] ad radices Montis Videi sedem figunt, dum tamen sciunt ex guaranitis missionibus Indos ad quattuor mille descendere, loco cedunt. In derelicto loco duo Indorum millia remanent, per quos arx ædificata est, quæ deinceps accepit incrementum. Quo cum Canarienses familiæ aliquot deductæ fuissent S. Philippi urbs a Montevideo dicta fundatur», *Fasti Novi Orbis*, cit., p. 42.

<sup>307</sup> Ivi, pp. 44 -45.

unico effetto fu l'effimera occupazione portoghese del territorio al di là del fiume Uruguay, dopo che gli spagnoli ebbero avuto ragione della resistenza indigena. Con ogni probabilità, Sans e Muriel vollero qui evitare ogni riferimento a una vicenda ancora spinosa, che non avrebbe mancato di irritare il governo spagnolo; il ruolo effettivo dei gesuiti durante la rivolta degli indigeni era ancora troppo controverso per poterne fare soltanto la breve sintesi, che il genere stesso del testo richiedeva. In questo caso, sempre nella stessa logica apologetica, si è preferito eludere completamente la difficoltà, tralasciando ogni accenno controproducente, concentrandosi piuttosto sulle notizie che potevano essere date senza ambiguità e senza destare sospetti, e magari rimandando il tema del Trattato di Madrid a una trattazione più ampia, come effettivamente avvenne tre anni dopo, quando proprio Muriel pubblicò la *Historia paraguajensis*, traduzione e ampliamento della *Histoire du Paraguay* dello stesso Charlevoix.

Tutto ciò serve a rinforzare la tesi che emerge, implicita, dai *Fasti*, specialmente dalle aggiunte fatte da Sans e pubblicate da Muriel: il contributo dei gesuiti fu essenziale non soltanto all'ampliamento dell'impero coloniale spagnolo, grazie alle esplorazioni geografiche da essi compiute, ma anche alla sua difesa; di conseguenza, viene destituito di fondamento il provvedimento della loro espulsione<sup>308</sup>.

La seconda parte del libro, attribuibile interamente a Muriel, contiene, come detto, un *breviario*, cioè un elenco sintetico di tutte le disposizioni prese dalla S. Sede a riguardo delle Americhe e, più in generale, delle nuove cristianità nate con la spinta coloniale ed esplorativa europea; o per meglio dire, di tutte quella che Muriel aveva potuto raccogliere. Vi si trovano, per esempio, l'erezione di sedi episcopali, la divisione delle aree di influenza spagnola e portoghese, provvedimenti disciplinari sull'abito del clero, come anche i decreti sui riti cinesi e malabaresi, particolari indulgenze elargite alla diocesi di Buenos Aires, o anche la fondazione di università e chiese. Molte delle disposizioni riportate non riguardano affatto la Compagnia di

---

<sup>308</sup> Si tratta di una tesi apologetica diffusa in diversi scritti degli espulsi paraguaiani, ma specialmente esemplare nella *Sinopsis* di Miranda, forse scritto nella seconda metà degli anni '70, e di cui ci occuperemo con più diffusione nella terza parte di questo lavoro.



Gesù, anche se comprensibilmente vi si trovano persino alcuni provvedimenti presi a favore di alcuni gesuiti particolari, come il passaggio di qualcuno dalla Compagnia all'ordine certosino, ovvero indicazioni a proposito di ex gesuiti; come pure, d'altronde, si trova l'istituzione di devozioni tipiche dell'ordine ignaziano, come quelle di sant'Ignazio, san Francesco Saverio e dell'Immacolata Concezione. In generale, possiamo dire che la raccolta si presenta estremamente variegata, attraverso i suoi 605 titoli; fra essi si alternano, in ordine cronologico, disposizioni ecclesiastiche, civili e politiche, accomunate soltanto dal fatto di emanare dalla Sede romana. La prima menzionata è un breve del papa Martino V, di datazione incerta, con cui veniva concesso a Enrico il Navigatore, e con lui alla corona portoghese, il possesso di tutte le terre che avesse occupato dal capo di Boxador fino all'India<sup>309</sup>; con l'ultima, datata 10 settembre 1766, la Santa Sede prorogava di venti anni, a partire dal 1768, tutte le facoltà e privilegi concesse alla Compagnia di Gesù nelle terre di missione.

La caratteristica essenziale della raccolta consiste nel fatto stesso di essere proposta; l'intento di Muriel, infatti, sembra essere, neanche troppo segretamente, quello di ribadire il diritto della Sede romana a legiferare, in particolari casi, nelle Americhe. Lo scopo non è dichiarato, ma resta implicito nell'opera, per quanto alcuni indizi siano piuttosto significativi. Così, ad esempio, la rivendicazione del ruolo complementare del diritto regio rispetto alle leggi ecclesiastiche, a cui esso deve dare vigenza effettiva:

Notum est enim quantum conferat juris regii notitia ad ecclesiastici vim declarandam; nam sæpe Rex ejus executionem imperat [...]; quod dum contigit, liquidum est, ecclesiasticum jus, cui regium sic suffragatur, propriam sortiri ex expeditam obligandi vim. Ea praescribit quandoque jus regium, ex quibus constare potest vel colligi, aliquam ordinationem apostolicam, postquam prodiit, esse revocatam vel confirmatam, post primam revocationem renovatam, vel post primam

---

<sup>309</sup> Infatti, si giustifica Muriel nel prologo dell'opera, «Accipiuntur Indiae seu Novus Orbis altissime pro regionibus post Mauritaniam vergentibus ad austrum, orientem, occidentemque [...]; nam et Nigritiam Indiarum nomine appellare solemne est, appellatque D. Antonius Herrera. Et Azanaghi, qui occiduam Africae oram incolunt sub boreali tropico Indorum nomen appellantur, neque alio appellati sunt ante navigationem Vasca de Gama. Unde et Colletionis initium sumitur a tempore Martini V, quo maxime post saeculi XV adulescentiam de lustranda Africae occidentalis ora cogitari coepit». Muriel, *Fasti Novi Orbis*, p. VII. La legislazione relativa alle Americhe è contestualizzata all'interno della più vasta congerie dei provvedimenti coloniali.

confirmationem tandem ad terminos juris redactam<sup>310</sup>.

Ma non c'è soltanto la rivendicazione, implicita o inespressa, di una sorta di costantinismo politico, per cui lo Stato e la Chiesa si rafforzano a vicenda, che, seppure costituisca il fondamento della giurisprudenza d'antico regime, era stato significativamente messo in questione proprio nel contesto del secondo Settecento, con l'empito regalistico delle principali monarchie europee. Troviamo anche ribadito il concetto fondamentale della validità giuridica dell'espansione coloniale europea, ovvero la facoltà propria della Sede romana di poter definire e attribuire la sovranità dei territori extraeuropei. Un esempio è costituito, dalla menzione dell'ordinanza già citata di Martino V in merito ai territori africani<sup>311</sup>, ma altresì il trattato di Tordesillas, sancito nel 1494 da Eugenio IV, in base al quale furono definiti i territori di conquista rispettivi dei monarchi spagnoli e portoghesi<sup>312</sup>. Il fatto stesso che sia pubblicata una collezione delle ordinanze pontificie, in cui si annoverano indistintamente provvedimenti a carattere religioso e politico; e che tale collezione cominci con una sorta di concessione vassallatica, in base alla quale i diritti sulle nuove terre e sui nuovi popoli si fondano su un piano non più politico, ma metapolitico e quasi divino<sup>313</sup>; e che infine si dimostri, proprio grazie a tale collezione, che la fonte di tali ordinanze non si è estinta, ma anzi continua a emanarne: tutto ciò è di per sé una rivendicazione della giurisdizione universale della Santa Sede, estesa non soltanto all'ambito ecclesiastico, ma anche a quello civile e politico, o per meglio dire non recluso all'interno dell'ambito religioso perché esso non viene distinto dagli altri.

Non soltanto afferma, dunque, la vigenza attuale della giurisprudenza di emanazione pontificia nell'ambito del Nuovo Mondo; ma ne pronostica

---

<sup>310</sup> Ivi, p. V.

<sup>311</sup> Ivi, p. 55-56.

<sup>312</sup> Ivi, p. 56.

<sup>313</sup> In alcuni documenti della conquista, il suo fondamento giuridico fu individuato addirittura in modo meccanico nella concessione papale; così commenta Todorov a proposito del *Requerimiento*, specie di manifesto giuridico dei primi anni della conquista: «Questo testo, curioso tentativo di dare una base legale a quelli che erano i desideri dei conquistatori, comincia con una breve storia dell'umanità, il cui punto culminante è rappresentato dall'apparizione di Gesù Cristo», definito «capo della stirpe umana», una specie di sovrano supremo che ha sotto la sua giurisdizione l'universo intero. Una volta fissato questo punto di partenza, le cose si concatenano in modo assai semplice: Gesù ha trasmesso il suo potere a san Pietro, e questi ai papi suoi successori; uno degli ultimi papi ha fatto dono del continente americano agli spagnoli (e in parte ai portoghesi)». T. Todorov, *La conquista dell'America*, Torino (Einaudi) 1992, p. 178.

implicitamente la validità futura, quando spiega che, fra i destinatari dell'opera, ci sono anche coloro che vogliono ottenere dalla S. Sede la concessione o la proroga di privilegi ed esenzioni, specialmente temporali, ottenibili da singole persone giuridiche<sup>314</sup>. A questo proposito, Muriel fa menzione della Compagnia di Gesù e della sua estinzione, spiegando che a causa di questo evento tutti i privilegi di cui aveva goduto nelle Indie sono ovviamente decaduti<sup>315</sup>; nonostante le menzioni delle disposizioni a favore della Compagnia siano comprensibilmente numerose nell'opera, l'accento fatto nel prologo sembra avere un carattere del tutto neutro. Anche se, a ben vedere, mostrare indifferenza nel menzionare la Compagnia a un anno soltanto dalla sua soppressione è di per sé una rivendicazione dell'identità gesuitica, e tanto più forte, quanto più pacifica; allo stesso modo dobbiamo intendere l'apposizione del motto ignaziano *A.M.D.G* nell'ultima pagina, quasi a segnalare una dedica postuma<sup>316</sup>.

Per terminare l'analisi del prologo, occorre ancora far cenno al contesto bibliografico in cui Muriel intendeva inserirsi. Dopo aver infatti dichiarato che la sua opera non resta esente dai difetti dovuti alla difficoltà di reperire molti documenti sugli usi e le prassi in vigore nelle diocesi del Nuovo Mondo e di collocare con esattezza cronologica alcune costituzioni apostoliche, argomenta che, nonostante ciò, il lavoro mantiene intatta la sua utilità. In effetti, niente di simile, afferma è ancora apparso, eccezion per il manoscritto del *Gobierno Eclesiástico y Espiritual del las Indias* di Antonio de León Pinelo (1589-1660), storico originario di Córdoba de Tucumán<sup>317</sup>. Tuttavia, nota Muriel, nonostante l'edizione di quest'opera, contenente più di trecento decisioni pontificie sopra questioni indiane, sia stata annunciata da tempo dall'editore di altre opere di Pinelo<sup>318</sup>, all'epoca della scrittura dei *Fasti Novi*

<sup>314</sup> «Non omittitur hic ordinationum temporalium summa vel mentio, dum occurrit, quamvis jam diu expiraverint, tum in eruditionem, doctrinam, notitiam, et similium explicationem; tum ut exemplo sint facultatum, et gratiarum, quæ de apostolica benignitate dimanare solent, sunt enim ut plurimum hæ temporariæ ordinationes privilegia quædam; tum ut fidentius, dum a re sit, iteretur supplicatio, nam facilius expeditur facultatis aliquando factæ confirmatio vel prorogatio, quam prima sine exemplo concessio; tum etiam ut constet espirasse jam, nam a scriptoribus enunciatur aliquando privilegia suppressa caducitatis nota, tum denique quia sæpe ex ordinatione pro tempore jam elapso facta emergit aliquid pro eadem, dum prorogetur, vel pro aliis ejusdem generis adnotantum». *Fasti Novi Orbis*, p. VI-VII.

<sup>315</sup> Ibidem.

<sup>316</sup> Ivi, p. 632.

<sup>317</sup> Cfr. *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Madrid (Espasa-Calpe), t. XXIX, pp. 1684-1685.

<sup>318</sup> A. de León Pinelo, *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental, Náutica y Geográfica: añadido y enmendado nuevamente*, Madrid (Francisco Martínez Abad), 1737-1738; pare che l'editore coincida col curatore a cui fa riferimento Muriel.

*Orbis* ancora non se ne aveva notizia, né a Faenza, né a Madrid.

Expetitur diu est Opus a C. V. Antonio Leon Pinelo inscriptum, *Gobierno ecclesiastico y Espiritual de las Indias*, quod editor et aditor Pinelianæ Bibliothecæ laudabili conatu vulgandum suscepit, additis supra tercentum de rebus Indiarum pontificiis decisionibus. Sed neque scire datum est, an fidem datam liberaverit. In regia certe matritensi biblioteca et curia nulla editionis factæ noticia; neque numerus edendarum decisionum promissus factis par esse videtur: et alioquin Pinelianum Opus plus uno ante sæculo confectum et primo editum esigui pretii jam sit oportet, si detur sine supplemento, cum tot post auctoris obitum decisiones emanaverint pontificiæ de ecclesiastica re Indiarum<sup>319</sup>

Il titolo del manoscritto di Pinelo – che effettivamente fu edito soltanto nel 1829, sotto il nome di *Bulario Indico* – era *Gobierno ecclesiastico y Espiritual de las Indias on más de trescientas disposiciones Pontificias, particulares para las Indias, sacadas de Bulas y Breves Apostólicos y respuestas de Congregaciones de Cardenales*; ad esso il curatore della *Biblioteca* di Pinelo aveva promesso di aggiungere, secondo Muriel, altre trecento decisioni pontificie, prese dopo la morte di Pinelo. Ciò gli dà motivo per contestare che un così alto numero di ordinanze era fuori dalla realtà storica; a questa osservazione, malignamente aggiunge che, per il governo spagnolo non era conveniente quindi finanziare l'edizione di un'opera tanto vecchia, quando avevano a disposizione il lavoro di Muriel, più aggiornato<sup>320</sup>. Si tratta, in poche parole, di una annotazione *pro domo* sua, per mettersi meglio in luce di fronte al governo spagnolo, da cui sperava di avere qualche aiuto, con cui dimostra peraltro di avere qualche rapporto, sia pure indiretto, quando afferma di essere sicuro che dell'edizione “concorrente” non si aveva notizia né nella biblioteca reale, né nella corte di Madrid. È probabile che sia proprio ai suoi corrispondenti madrileni che è diretta questa allusione, come suggello di una piccola guerra accademica combattuta a distanza. Con tutto questo, Muriel dimostra non soltanto di essere a conoscenza del lavoro manoscritto di Pinelo, ma afferma implicitamente di averlo continuato col suo libro. Possiamo chiederci in che modo ne fosse venuto a una conoscenza così

<sup>319</sup> *Fasti Novi Orbis*, cit., p. VI.

<sup>320</sup> In effetti, secondo il *Breviarium* di Muriel, fino al 1660, anno della morte di Pinelo, l'elenco conta 322 decisioni pontificie, a cui se ne aggiungono altre 284 fino al 1766 e alla conclusione dell'opera.

approfondita. Non possiamo che formulare delle ipotesi. Da una parte è possibile che avesse con sé una copia del manoscritto, portata in qualche modo in esilio con sé; sappiamo che l'ordine di *extrañamiento* comportava il divieto severo per gli esiliati di portare con sé manoscritti di qualsiasi genere, e che gli esecutori furono molto attenti a questo; d'altra parte sappiamo anche che in qualche modo molti manoscritti devono pur essere passati attraverso la sorveglianza spagnola, perché li troviamo in possesso degli esiliati in Italia. D'altra parte, Muriel disponeva di una rete epistolare notevole, in particolare era evidentemente in contatto, l'abbiamo visto, con persone che, da Madrid, potevano fornirgli tutto ciò di cui aveva bisogno per portare a termine la sua opera. Probabilmente è a questi stessi personaggi, a noi ignoti, a cui si rivolgeva per implorare la loro pazienza di fronte alle deficienze dell'opera e a cui suggeriva inoltre di completarla con nuove edizioni annotate e aggiunte<sup>321</sup>.

Scorrendo poi le pagine del *Breviarium*, ci si imbatte in una curiosa disquisizione storico-teologica, che prende spunto da un *oracolo* a proposito dei matrimoni guarani. Si tratta della ordinazione 305:

Ut examinata per Theologos matrimoniorum, quæ a Guaraniis infidelibus contrahi solent, qualitate, sententiæ magis faventi barbaris staretur in praxi, dum converterentur ad fidem. Refert P. Nicolaus del Techo, et ex eo P. Casnedi, Ill. Ligorius, et satis communiter summistæ morales<sup>322</sup>.

L'argomento è il vecchissimo problema, affrontato fin dai primordi della dottrina morale cristiana, del valore dei matrimoni precedenti alla conversione, qualora soltanto uno dei coniugi scelga di farsi battezzare.

Dunque, la questione si sviluppa su due fronti: da una parte, l'effettiva qualità dei matrimoni pagani dei guarani e la loro relazione con l'istituto matrimoniale conosciuto dal diritto naturale; dall'altra, se questa preferenza per la *sententia magis favens* ridondi a vantaggio del probabilismo.

Quanto al primo punto, Muriel riunisce tutte le ragioni per l'assimilazione fra il

---

<sup>321</sup> «Horum tamen defectuum acusa cessandum non fuit ab opere, quod perfectum edere consummatumque nescimus an aliquis induxerit animum: quodque deinceps sapientum correctionibus supplementisque potest consummari». *Fasti Novi Orbis*, ibidem.

<sup>322</sup> Ivi, p. 409.

costume coniugale guarani e l'istituto del matrimonio. Essenzialmente, la principale difficoltà consiste nel fatto, osservato spesso dai missionari, che l'unione coniugale per i guarani pagani ha valore soltanto temporaneo e non richiede perentoriamente la fedeltà reciproca, ciò contraddicendo alcuni tratti essenziali del matrimonio visto alla luce del diritto naturale cristiano, ovvero la perpetuità e la lealtà reciproca. Su questo punto, osserva Muriel, la controversia è più di fatto che di diritto, cioè si basa sull'interpretazione di alcuni dati empirici, che spingono i missionari verso una maggiore benevolenza verso i neofiti, acconsentendo alle loro nuove nozze, oppure verso una maggior tutela dei diritti dell'istituto matrimoniale, negando loro nuove unioni. Come si vede, si tratta di una discussione di argomento quasi antropologico, visto che riguarda la valutazione dei costumi del popolo guarani precedenti alla conversione, e la loro relazione con la cultura dei missionari. Significativo è che il fine di questo sforzo di comprensione sia, in fondo, il tentativo di trovare una traduzione valida dei costumi guarani per poterli meglio trasportare e trasformare nella cultura di cui i missionari si fanno portatori. Ma il dato più curioso in tutto questo è che, paradossalmente, una maggiore considerazione della cultura originaria dei neofiti, come nel caso della equiparazione del loro costume coniugale all'istituzione matrimoniale riconosciuta dalla cultura europea, corrisponda immediatamente a un danno arrecato al singolo neofita, che deve trovarsi così a rinunciare a un dato importante della sua tradizione culturale. Si tratta di una bilancia che impone al neofita di scegliere fra la dignità della propria tradizione culturale, a cui deve però rinunciare, oppure la continuazione, mediante la conversione e il battesimo, della caratteristica "temporaneità" del matrimonio tradizionale, in cambio della rinuncia a rivendicare la dignità della propria cultura rispetto a quella dei missionari; *mutatis mutandis*, di fronte a questa stessa scelta si trovano anche gli stessi missionari che devono valutare la questione.

Tuttavia, Muriel affronta anche un altro risvolto della questione, che riguarda l'autorità che era ridondata dall'oracolo pontificio oggetto dell'ordinazione sul sistema morale probabilista. Infatti, nella *Historia del Paraguay* del p. Nicolás del Techo (Liegi, 1673), si riferisce che il papa Urbano VIII, interrogato sulla natura dubbia dei

matrimoni guarani, rispose che, in caso di equilibrio fra due sentenze entrambe probabili, dovesse prevalere quella che godeva del favore dei neofiti, che veniva così in vantaggio della religione e della fede. Secondo del Techo, infatti, questa era stata la risposta del papa:

Ubi doctorum sententiæ utrimque probabiles intercederent sequerentur barbaris favorabiliorem<sup>323</sup>.

Quindi, si permetteva benevolmente ai nuovi convertiti di cambiare coniuge e sceglierne un altro a piacimento, per non disgustarli dalla religione cristiana con un rigore eccessivo e per loro incomprensibile. Da ciò Carlo Antonio Casnedi, gesuita lombardo di forte orientamento probabilista, aveva tratto spunto per argomentare che questa sentenza pontificia riversava la sua autorità anche sul sistema del “benignismo” probabile, nel suo tentativo di ridimensionare e insieme rilanciare il probabilismo, nella crisi che attraversò alla fine del XVII secolo<sup>324</sup>. Anche il p. Charlevoix, nella sua *Histoire du Paraguay* (Parigi, 1756), riferisce la risposta di Urbano VIII con una formulazione favorevole al probabilismo. Muriel passa poi in rassegna anche altri autori, che riferiscono la risposta per inferirne autorità per il sistema del probabile: Terillo, Biner, Lacroix.

Tuttavia, Muriel riferisce anche dell'opposizione che Tirso González, generale della Compagnia di Gesù e acceso oppositore del probabilismo in nome di una morale più rigorosa, mosse alla sentenza papale, per come era riferita dai vari autori, in particolare da Terillo, rilevando che, per quanto tutti diano diverse versioni, sia pure concordanti, della risposta di Urbano, nessuno ne riporta una documentazione autentica e inoppugnabile, per cui anche le inferenze che ne erano state derivate dovevano essere considerate nulle (*Fundamentum theologiae moralis, id est tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium*, 1694). Questa argomentazione fu poi ripresa anche dal domenicano Daniele Concina.

A questo punto Muriel ritiene di dover far chiarezza. Grazie a ricerche che,

---

<sup>323</sup> Ivi, p. 410.

<sup>324</sup> Su Casnedi e la sua opera nella crisi del probabilismo, cfr. E. Colombo, *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo*, Soveria Mannelli (Rubbettino) 2006.

anni addietro, aveva fatto negli archivi della Provincia gesuitica paraguaiana a Córdoba de Tucumán, consultati anche dal p. del Techo per la sua opera storiografica, ritiene di poter asserire che, nell'oracolo pontificio, non c'è nulla che possa essere stornato a vantaggio del probabilismo. Racconta infatti che il p. Juan de Lugo, il futuro cardinale, propose a Urbano VIII il problema dei matrimoni guaraní, ovvero se vi fosse bisogno di dispensa perché i neofiti potessero contrarre un nuovo matrimonio; al che

Pontifex non Brevi, non Diplomate, quod frustra requirit Concina, sed viva voce respondit id tantum: *Non esse opus dispensatione*<sup>325</sup>.

«Non c'è bisogno di dispensa»; soltanto questa fu la risposta, *vivæ vocis oraculo*, del papa. Tuttavia, prosegue Muriel, il Lugo, nella relazione che inviò ai missionari in Paraguay, aggiunse che i missionari dovevano comunque esaminare attentamente ogni caso e le sue circostanze e che, qualora le opinioni dei teologi fossero trovate equamente probabili, seguissero pure quelle più favorevoli ai neofiti, lasciando ai dotti la libertà di dibattere secondo la loro coscienza<sup>326</sup>. Di conseguenza, Muriel dimostra, basandosi sul ricordo delle carte che aveva consultato in America, che l'attribuzione a Urbano VIII di una sentenza accondiscendente verso il probabilismo è nata soprattutto da un equivoco.

Quel che ci interessa maggiormente, però, è capire il motivo che poteva averlo spinto a entrare in una disputa così aggrovigliata, per di più con un'argomentazione risolutiva a danno dell'opinione tradizionalmente sostenuta dalla Compagnia e attaccata da Concina. Lui stesso dà una spiegazione del suo agire: «Haec in veritatis obsequium adnotare libuit»<sup>327</sup>. Da ciò potremmo dedurre che lo stimolo ad intervenire gli sia venuto puramente dall'amore per la verità storica. Tuttavia, difficilmente potremmo ritenere del tutto neutra questa presa di posizione. Conosciamo infatti il rigore caratteristico di Muriel nell'attenersi alla lettera delle regole del suo Ordine, ma sappiamo anche che tale rigore si esplicava anche in un'interpretazione rigorosa,

<sup>325</sup> *Fasti Novi Orbis*, p. 411.

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 412.

<sup>327</sup> *Ibidem*.



severa di tali regole, ulteriore prova di quello spirito austero, che dimostrò nelle privazioni cui si sottopose a Faenza, specialmente a partire dall'estinzione della Compagnia. Di conseguenza, possiamo facilmente pensare che queste sue note sui matrimoni guarani risentissero dell'austerità del suo spirito; che attraverso di esse volesse intervenire nel dibattito fra i sistemi morali, in un momento in cui certamente il probabilismo non sembrava prevalere, per farvi intervenire la realtà documentaria che, certo, non salvava il favore pontificio verso il sistema probabilistico che Casnedi e Terillo avevano vantato, ma che almeno evitava ai suoi assertori il biasimo riservato al falsario. Tuttavia, se questo poteva essere il suo scopo *ad extra*, apologetico, possiamo anche supporre che in tal modo volesse anche rivolgersi ai suoi ex correligionari, suggerendo loro la necessità di lasciare alcune posizioni ormai insostenibili, per continuare a sostenere la battaglia su basi più solide, più dure, più concrete, attraverso una ricerca d'archivio che, in piccolo, ricorda l'ascesa contemporanea della “teologia positiva”, attraverso quel riandare ai Padri della Chiesa, ai documenti dell'antichità cristiana che, iniziato dai giansenisti, era ormai stato assunto anche da alcuni campioni della teologia romana<sup>328</sup>.

## II.10. I *PRINCIPIOS DE LA VIDA ESPIRITUAL*.

Pochi anni dopo la pubblicazione dei *Fasti novi orbis*, libro dai molteplici spunti apologetici, nella sua intensa attività editoriale degli anni '70, Muriel diede alle stampe un'opera che testimonia dell'altro versante della sua attività, radicata in una spiritualità austera: i *Principios de la Vida Espiritual sacados del libro de la Imitacion de Jesu Christo por el P. Joseph Surin*, dato alle stampe a Cesena – città adiacente a Faenza – presso la stamperia Biasini, nel 1778<sup>329</sup>.

<sup>328</sup> Cfr. G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XIII*, Roma (Istituto per la storia del Risorgimento italiano) 1974, pp. 63-148.

<sup>329</sup> Si tratta di un'opera rarissima; lo stesso Furlong, bibliografo abilissimo nello scovare le copie dei libri di Muriel nelle biblioteche di tutto il mondo, riuscì a segnalare soltanto l'esistenza probabile di un esemplare dei *Principios* nella biblioteca di Loyola, senza però riuscire a individuarla. Cfr. Furlong, *Domingo Muriel, S.J.*, cit., p. 49. Tuttavia, grazie ai riordini che la biblioteca e l'archivio hanno subito negli anni, oggi quella copia, unica a quel che sappiamo, è di nuovo disponibile alla consultazione.

Il libro si presenta come una pura traduzione dell'originale francese, i *Fondements de la vie spirituelle tirez de l'Imitation de J. C.*, pubblicati postumi per la prima volta a Parigi, nel 1667. Il libro di Surin ha avuto diverse edizioni in francese<sup>330</sup>, e persino una in italiano abbastanza immediata<sup>331</sup>; tuttavia, mai in spagnolo, né prima di Muriel né, a quanto è dato sapere, dopo. La traduzione si presenta dunque come un'ulteriore segno di un notevole interesse da parte di Muriel verso il mondo culturale e spirituale francese, se vogliamo considerare veridica la controversa attribuzione della *Lettre* del 1767. È poi di qualche interesse notare come nel suo lavoro abbia attinto alle edizioni più antiche del testo, come si può argomentare da un primo e semplicissimo confronto filologico, in cui si nota immediatamente la presenza nella traduzione di alcuni elementi assenti nelle edizioni più recenti, come per esempio quella del 1737: elementi come la forma dialogica che prendono alcuni capitoli, oppure alcune poesiole, piccole rime sparse sporadicamente nel volume; accorgimenti che, pur non aggiungendo nulla al contenuto, danno al testo però una forma più piacevole e facilitano l'assimilazione dei suoi punti fondamentali.

Per esempio, fin nel primo capitolo troviamo queste poche strofe, dall'andamento assai semplice, evidentemente mirate a favorire la memorizzazione di concetti elementari:

Que me mueva nada siento

Si su gloria no me toca.

Inmoble como una roca

Sino al soplo de su aliento.

Dios es alma de mi alma,

Mi agitacion y mi calma<sup>332</sup>.

Che è la traduzione un po' libera, ma pure fedele delle rime che si trovano

---

<sup>330</sup> Pubblicato per la prima volta nel 1667, conobbe poi altre edizioni, sempre a Parigi, nel 1669, nel 1674, nel 1697, nel 1720 e, infine, nel 1737. Tutte, si noti, comunque risalenti a molti decenni prima della traduzione di Muriel.

<sup>331</sup> *Fondamenti della Vita Spirituale tratti dal libro dell'Imitazione di Giesù Christo, composti in lingua Francese dal P. Giuseppe Surini, sacerdote della Compagnia di Giesù. Tradotti dalla lingua Francese nell'Italiana dall'Abbate Pellegrino Maregini alla Santità di Nostro Sig. Innocenzo XI Pontefice Massimo*, Bologna (Benacci) 1678.

<sup>332</sup> D. Muriel, *Principios de la Vida Espiritual sacados del libro de la Imitacion de Jesu Christo por el P. Joseph Surin*, Cesena (Biasini) 1778, p. 9.

nell'edizione dei *Fondements* del 1682:

Je ne sens plus rien qui me touche,  
Il retient tous mes mouvemens;  
Je suis à tout comme une souche,  
S'il n'anime mes sentimens.  
Enfin c'est l'ame de mon ame;  
Je suis esclave de sa flamme<sup>333</sup>.

In effetti, tutta la traduzione di Muriel si esprime su questa misura di fedeltà sostanziale e pedissequa al testo originale, con qualche libertà che impedisce di considerarla una trasposizione letterale. Inoltre si può anche pensare che Muriel, nell'attingere alle edizioni più antiche, abbia certo voluto cercare il testo che, grazie agli accorgimenti retorici a cui abbiamo accennato, potevano risultare più fruibili; ma, tralasciando per il momento il problema del pubblico destinatario della traduzione, non possiamo che rilevare la sua volontà di risalire a un testo in misura cospicua originario. Naturalmente, questo non significa direttamente che da parte sua vi sia stata una ricerca filologica; ma certo, visto che certi particolari accorgimenti del testo erano scomparsi dalle edizioni più recenti, il fatto stesso che si rifaccia a quello risalente a quasi cento anni prima, è significativo da una parte del suo percorso intellettuale, che non si accontentava evidentemente di ciò che il suo secolo gli metteva a disposizione, specialmente di fronte alla crisi epocale che la sua cultura e la sua spiritualità si trovavano a vivere; dall'altra che possiamo qui ritrovare quel tratto così “intransigente” del suo carattere, che lo portava da sempre a ricercare nel passato che era stato tramandato le forme originarie e più rigorose della spiritualità ignaziana e gesuitica.

A questo proposito, forse è opportuno accennare, sia pur brevemente, all'autore che Muriel scelse di tradurre: Jean Joseph Surin. Nato e vissuto nel sud-ovest della Francia, Surin è un personaggio piuttosto singolare nella storia della spiritualità ignaziana, protagonista di un percorso esistenziale straordinario e, sotto certi riguardi,

---

<sup>333</sup> J. J. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle: tirez du livre de l'imitation de Jésus Christ*, Lyon (Glaize) 1682, p. 8.

paradossale. Educato nella Compagnia di Gesù, ma fin da giovane attanagliato da inquietudini spirituali che lo avevano persuaso della propria irrimediabile dannazione eterna, giunse fino al punto di tentare il suicidio. Incaricato, pur fra molte incertezze, dai suoi superiori di andare in missione a Loudun, ad assistere la priora Marie des Anges, la principale vittima di quel famoso caso di possessione che ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro, attuò un metodo originalissimo di esorcismo, il cui risultato fu come un'osmosi fra la posseduta e l'esorcista; perciò, mentre l'una fu riabilitata e divenne addirittura una mistica piuttosto nota nella seconda metà del secolo, Surin ebbe un definitivo tracollo psichico, che lo costrinse al ritiro nella sua camera per quasi tutto il resto della sua vita, incapace non soltanto di qualsiasi vita attiva, ma anche di parlare e di pregare<sup>334</sup>. Il suo silenzio durò fino agli ultimi suoi anni, in cui acquisì invece uno straordinario fervore, che gli fece produrre, con l'aiuto di alcuni confratelli scrivani, una serie di ponderosi libri di spiritualità, che conobbero una grande notorietà nella seconda metà del secolo.

Michel de Certeau, il principale studioso del complesso percorso spirituale, ma soprattutto psicologico di Surin – nonché uno dei più acuti intellettuali del XX secolo – coglie l'essenza del suo profilo umano in una profondissima malinconia che, radicata nel suo sviluppo psichico, gli diede l'inguaribile sfiducia in se stesso che lo accompagnò per tutta la vita e che si espresse nella percezione di una distanza incolmabile fra l'uomo e Dio, superabile soltanto con il completo abbandono del primo alla grazia e all'amore del Creatore. Così, se da una parte sono evidenti i tratti di somiglianza con l'inquieta riflessione del primo giansenismo, possiamo forse rinvenire in questo nucleo psicologico e spirituale insieme il significato profondo del ricorso di Muriel ai suoi scritti. Certeau – forse a partire dalla sua posizione di prete cattolico e intellettuale e psicanalista – mette bene in rilievo l'ambiguità della storia di Surin, al centro di tensioni fra due mondi e due epoche, fra la religione tradizionale, che rivendicava la propria preponderanza sociale, e la scienza moderna, che cominciava ad imporre il proprio ruolo; fra il percorso mistico e la malattia mentale, elementi entrambi così evidenti, ma anche così coesenziali, da illuminarsi a vicenda,

---

<sup>334</sup> Cfr. M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris (Gallimard) 1980, pp. 287-306.

senza che ne sia possibile decidere la prevalenza.

Da Occam in poi, modernista per eccellenza [...], nell'insegnamento comune è andata generalizzandosi la sua concezione di un potere divino estraneo a ogni razionalità metafisica o teologica. Al limite, Dio può volere un giorno la salvezza, il giorno dopo la perdita di un popolo. Non c'è nessuna relazione stabile tra la nostra ragione e le sue decisioni. Dichiarando la rovina della «prosa» del mondo, cioè di una leggibilità del mondo come discorso di senso, l'Inceptor ne indicava già gli sviluppi (o le cause) storici: il proliferare di esperienze singolari insensate e il rafforzamento di poteri istituzionali dogmatici. La maggior parte dei mistici si situano in prossimità di questa rovina. A questo nominalismo si collegano anche ogni sorta di empirismi sensisti e/o spiritualisti (non si riconosce l'individuale) e, d'altra parte, le teologie «positive» che sviluppano le «idee» di testi «ricevuti» (biblici, conciliari, patristici) nella prospettiva di non perdere nulla di un contenuto di cui nulla permette loro tuttavia di riconoscere la verità<sup>335</sup>

Su un crinale simile, storico e psicologico e spirituale insieme possiamo leggere anche la vicenda di Muriel: la tensione fra un'istanza veritativa, che gli faceva rivendicare l'ingiustizia dei rovesci che la Compagnia di Gesù si trovava a subire, e il potere dogmatico, indubitabile, della Santa Sede che, nonostante tutto, ne aveva ordinato l'estinzione; il ricorso alle fonti originali della spiritualità gesuitica, nel tentativo ultimo, ma non disperato, di tenere vivo lo “spirito” della Compagnia; la fiducia quasi mistica nella risurrezione dell'Ordine ignaziano come corpo sociale, fondata sull'analogia con la risurrezione del corpo di Gesù; la necessità, infine – e giungiamo così al punto cruciale – di superare lo iato fra le fonti della spiritualità e della vita dell'Ordine gesuitico (l'Istituto della Compagnia) e il vissuto quotidiano dei religiosi, Muriel per primo, che non si rassegnavano, nonostante tutto, chiudere definitivamente il percorso ignaziano. D'altronde, la fuga malinconica nella mistica non nasce sempre da quell'immensa delusione rispetto al mondo circostante, che in questo caso coincide con la diffusissima elegia dei gesuiti spagnoli – *fuit Societas, fuimus Jesuitæ* – espulsi dal loro paese ed espulsi persino dal loro stesso essere gesuiti? Alla malinconia di Surin, quindi, Muriel sovrappose la propria, nel tentativo di trovarne il senso e, di conseguenza, la via d'uscita. Miranda, il suo biografo,

<sup>335</sup> M. de Certeau, *La malinconia di Surin*, in *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, Firenze (Olschki) 1989, pp. 181-182.

tramanda che, durante l'espulsione, se ne fosse stato ritirato in un angolo, inerte, a meditare; e che, durante gli anni successivi al 1773, avesse vissuto costantemente ritirato, quasi a fare di se stesso l'immagine della Compagnia estinta, corpo inerte, nascosto, umiliato, ma con ancora in sé il germe del proprio ritorno alla vita. La riflessione di Certeau sugli scritti di Surin possono dunque fare un po' di luce sul profondo del percorso esistenziale di Muriel che, forse, cercò attraverso una spiritualità intimistica e rassegnata il modo di affrontare i suoi turbamenti, la vera e propria angoscia creata ed alimentata dalla scomparsa del suo orizzonte esistenziale.

Se queste sono le motivazioni verosimili che spinsero Muriel a tradurre i *Fondements* di Surin, non possiamo però evitare di considerarne le ragioni estrinseche. In primo luogo, notiamo come la lingua stessa della traduzione ci indichi con certezza il suo destinatario, cioè gli ex gesuiti spagnoli esiliati in Romagna; anzi, il fatto che il luogo di edizione sia Cesena, città vicina a Faenza, suggerisce forse che la sollecitudine di Muriel verso la guida spirituale dei suoi ex sottoposti della Provincia paraguaiana aveva ricevuto un allargamento d'orizzonte, per comprendere anche i religiosi di altre province dell'Assistenza spagnola. Il formato, inoltre, del volume – in 12° – si allinea al suo contenuto, come di un libretto maneggevole, destinato ad essere usato con molta frequenza e in ogni luogo della vita quotidiana. Per questo aspetto, ricorda molto l'altra traduzione pubblicata da Muriel pochi anni prima, la già menzionata *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio*: entrambe destinate a una utilizzazione quotidiana, l'una e l'altra mirate a richiamare costantemente la spiritualità ignaziana nella mente degli ex figli di sant'Ignazio. Scrive infatti Miranda nella sua *Vida* di Muriel:

Como al P. Muriel era tan familiar el libro del venerable Kempis, como a San Ignacio, que tanto practicaba y recomendaba su lectura, cuando leyò el libro del P. Surin, no halló en él cosa notable que aprender de nuevo, estando con las divinas luces de que gozaba tan bien zanjado en los fundamentos del citado libro; y así la traducción toda fué obra de su celo de la mayor perfección de las almas, y particularmente de las que habían sido encomendadas a su cuidado.

Aggiungendo poi: «siempre que el P. Domingo hablaba de este libro, lo hacía con

grande aprecio»<sup>336</sup>

Il destinatario dell'opera originale di Surin era senza dubbio legato alla Compagnia di Gesù; se non un suo religioso, senz'altro un laico “devoto” che desiderava essere guidato attraverso la sua vita quotidiana verso l'incorporazione mistica a Cristo<sup>337</sup>. Tuttavia, vi si trova costante la cura nel distinguere fra due classi, per così dire, di anime perfette e, quindi, di vie di perfezione: da una parte, coloro che giungono in tale stato di eccellenza soltanto per mezzo di grazie straordinarie elargite da Dio a pochissimi suoi eletti; accanto a questi, coloro che vi arrivano certamente per mezzo della grazia divina, ma anche per mezzo proprio, attraverso la mortificazione e l'esercizio delle virtù.

Hai dos caminos para llegar á la contemplación: uno es de pura prevención de la gracia, otro de la gracia con nuestras diligencias. En lo qual no se da metodo para contemplar, ni se pretende directamente mostrar el modo; pero hai una via indirecta, que es darle á la mortificacion, no solo de nuestros vicios, sino de nuestros contentos naturales, que impiden la vida de la gracia<sup>338</sup>.

Se quindi il cammino è duro, il premio consiste però a costringere quasi Dio a concedere le sue consolazioni, rinunciando in cambio non soltanto alla scelta naturale che coincide con la possibilità di radicarsi nei propri vizi, ma addirittura alle stesse consolazioni naturali, create per l'uomo e a lui connaturate, annegandosi così totalmente nella loro fonte eterna.

La traduzione di Muriel riporta fedelmente, sebbene non alla lettera, anche i frequenti ed espliciti richiami di Surin alla spiritualità ignaziana, specialmente agli Esercizi Spirituali, che si trovano spesso al termine dei vari capitoli. Il libro infatti si struttura come una serie di meditazioni attorno ad alcuni passi dell'*Imitazione*; il volume si compone così di cinque libri, ciascuno suddiviso in capitoli, ognuno dei quali dedicato a un singolo passo, spesso soltanto una frase. Dopo di che sono

---

<sup>336</sup> Miranda, *Vida*, cit. p. 426.

<sup>337</sup> Per esempio, l'edizione lionese del 1682 dei *Fondements* di Surin era accompagnata nello stesso volume anche da una *Lettre spirituelle à une Dame de qualité*. Lo stesso destinatario, del resto, aveva la stessa *Imitazione di Cristo*, nata nel contesto della *devotio moderna* sviluppatasi nelle comunità religiose dei paesi fiamminghi nel XV secolo, alla ricerca di una via pratica alla mistica che evitasse le inaccessibili sottigliezze delle dispute teologiche. Cfr. E. Zolla, *Introduzione*, in *Imitazione di Cristo*, Milano (Rizzoli) 1998, pp. 5-7.

<sup>338</sup> *Principios*, cit., p. 256.

affrontati, da un punto di vista pratico, le difficoltà che il lettore può incontrare nell'agire secondo la strada designata per la perfezione cristiana, scandita in vari gradi: solitamente, il richiamo a sant'Ignazio rappresenta l'approdo al grado più alto, alla vera e propria incorporazione a Cristo. Per esempio, quanto al precetto fondamentale dello *Ama nesciri* (ama non essere conosciuto), si elencano tre modi di attuazione: il primo, è il ritiro completo dal mondo, alla stregua degli eremiti; il secondo, quello di coloro che vivono nel mondo e vi si conformano esteriormente, ma praticando le virtù in grado eccellente, di nascosto dagli uomini, così da essere noti soltanto a Dio. Ma qual'è il terzo e più perfetto grado?

Quando alguno, aunque esté a vista de otros, vive de suerte que puede decirse desconocido, por estar rodeado de desprecios, y hecho objeto de la abominacion de todos, al modo lo que estaba N. S. al tiempo de su pasion y muerte, oculto dentro de una nube de oprobrios y desprecios [...]. S. Ignacio con terminos los mas energicos que jamas usó, mandó á sus Religiosos que deseasen con todo el afecto vestir la librea de su Señor, y la librea es padecer afrentas, falsos testimonios, injurias, ser tambien tenidos por locos, bienque sin dar ocasion para ello, poniendo en esto su maior tesoro espiritual. La observancia de este documento es un modo mui alto y sublime de practicar el sentido de estas palabras, *Ama nesciri*. No basta meditarlo, y considerar este punto de suma perfeccion: es menester aplicarselo efectivamente, examinar su disposicion en orden á observarlo, deseirlo, pedirlo á Dios, y esforzarse por llegar á el. Este es el deber de los verdaderos discipulos de J. C. y de los Santos, que nos han recomendado su doctrina<sup>339</sup>.

Disprezzo, ingiurie, false testimonianze; la sequela di Cristo in questo testo acquista così una straordinaria prossimità con quella che era stata l'esperienza concreta dei gesuiti spagnoli attraverso il processo di *extrañamiento* e di estinzione. In questo modo, un'opera destinata alla meditazione individuale si offre alla riflessione di una collettività su se stessa, sulla propria storia, che ancora una volta Muriel sembra voler proporre sulla falsariga dell'esperienza mistica. Come il cristiano deve saper accettare il rifiuto e il disprezzo del mondo, per seguire il Cristo da cui prende il nome, così anche la Compagnia di Gesù deve saper prendere su di sé la calunnia e la falsità delle accuse che le sono state mosse, seguire il suo Capitano nell'umiliazione della

---

<sup>339</sup> *Principios*, pp. 303-305.



sofferenza e anche della morte, per raggiungerlo nella gloria e nella pace. In questo modo è suggerito agli ex ignaziani di adeguarsi esteriormente al mondo che li vuole estinti, mantenendo però in vita, segretamente, pratiche e devozioni che rinfocolino il loro spirito di appartenenza, li confermino sulla strada intrapresa.

Il disprezzo di se stessi, persino la rinuncia a qualsiasi rivendicazione formale di appartenenza, è quindi proposto come mezzo per raggiungere la pace interiore. Particolarmente a proposito con la situazione degli esiliati sembra essere il secondo capitolo del primo libro, dove si tratta della necessità dell'indifferenza di fronte alle calunnie per giungere alla quiete intima. Come al solito, il testo schematizza in tre gradi il raggiungimento dello stato perfetto, ovvero contemplativo; al primo grado, corrisponde il proposito di non rivendicare i propri diritti, quando siano ingiustamente conculcati, demandando a Dio il compito di fare giustizia; al secondo, il desiderio effettivo delle umiliazioni, secondo la convinzione dell'infinita indegnità umana di fronte alla maestà divina.

El tercer grado para llegar al verdadero desprecio de sí, es cuando el hombre no solo escoge el lugar baxo, y esta contento con el abatimiento, sino que llega á aquella disposicion, que S. Ignacio fundador de la C. de J. tanto recomendaba á sus hijos, y es desear tan ardientemente ser el desecho y el desprecio de todos hasta padecer calumnias, falsos testimonios, injurias, como los hombres del mundo aspiran á cargos, dignidades, grandezas: persuadiendose que el ser desechados y despreciados es una gracia altissima y bendicion de Dios, que nos hace semejantes á su Hijo<sup>340</sup>.

Agli ex gesuiti esiliati, la cui vita non permetteva certo loro di sperare in cariche e onori da parte del mondo, è richiesto dunque non soltanto di sopportare pazientemente la sorte avversa, evitando anche la minima rimostranza, ma addirittura di desiderare l'umiliazione e le ristrettezze in cui si trovavano, per imparare ad amarle come segno della loro sequela, o meglio identificazione, con Cristo povero e umiliato. Soltanto a quel punto, dandosene ragione sul modello della narrazione della Passione, è promessa loro la pace della perfetta contemplazione, del completo distacco emotivo dalle loro disgrazie; ovvero, la liberazione dall'angoscia attraverso

---

<sup>340</sup> Ivi, p. 17.

la sua accettazione, estrinsecandola con la meditazione sulla vita di Cristo.

In tal modo, l'annegamento coraggioso nei flutti tumultuosi di tutto ciò che nega l'identità, che destabilizza l'esistenza, si muta nell'immersione in un oceano di pace ultramondana, ma percepita già attualmente attraverso l'ascesi. L'esperienza mistica si incarna così nella salvezza esistenziale, acquistabile certo a caro prezzo, ma anche grazie agli sforzi individuali, non soltanto sulla base di una preelezione insindacabile.

Pasa finalmente la vida en esta admirable morada, en este elemento, en este centro de paz. Todo la ayuda para unirse mas con Dios: y asi como el fuego crece en la selva, donde no falta madera, asi crece el amor del alma en una esfera que es oceano y es fuego; Oceano cuias aguas refrescan; fuego que la inflama.

*En amor asi me pierdo y me hundo  
A despecto del infierno y del mundo<sup>341</sup>.*

I piani di lettura si sovrappongono in questo testo; come già aveva notato Certeau a proposito di Surin, la mistica s'intreccia inestricabilmente con la psicologia, agli occhi del lettore moderno. Tuttavia, non possiamo trascurare che i due piani, sia pure non esplicitabili in tale forma, dovessero essere presenti anche alla lettura attenta di Muriel, che si curò di tradurlo. In effetti, è probabilmente nel vincolo concretissimo fra contemplazione mistica e pace ultramondana intesa come superamento e distacco dal mondo, che si trova il motivo dell'interesse di Muriel, il quale però non può essere limitato alla sfera puramente individuale; il testo, infatti, è tradotto proprio perché anche altri ex gesuiti spagnoli, come lui, ne potessero fruire. Quindi, in questa traduzione l'aspetto mistico-psicologico e quello sociale si trovano singolarmente concatenati, e non possiamo leggerlo e interpretarlo se non alla luce della particolare situazione in cui vivevano gli ex gesuiti *perseveranti* dopo l'estinzione della Compagnia di Gesù. Riandando con la memoria alla straordinaria lettera che Muriel, provinciale del Paraguay, inviò ai suoi sottoposti poco prima dell'estinzione, troviamo ancora, come già nella *Practica de los Exercicios de San*

---

<sup>341</sup> Ivi, p. 397.

*Ignacio* del 1772, uno strumento utile per coloro che volessero *conservare lo spirito della Compagnia*. Sciolta la società e disperse le sue pratiche che ne costituivano lo spirito nei suoi membri, a questi ultimi è richiesto di continuare individualmente la battaglia, cercandone il senso nella fuga dal mondo, fuga verso la pratica ascetica e mistica. In tal modo, rimandando all'istanza più alta, quale l'identificazione non soltanto sociale, ma soggettiva col Cristo paziente, l'accettazione e l'assunzione della crisi sociale e spirituale innescata dalla persecuzione della Compagnia e la sua successiva estinzione, si dava ai singoli anche un motivo di riscatto esistenziale che non destabilizzava, però, l'adesione formale alle istituzioni sociali, prima fra tutte la gerarchia ecclesiastica, che ne potevano essere facilmente essere ritenute responsabili.

## II.11 LA *HISTORIA PARAGUAJENSIS*.

Contestuale ai *Principios*, un anno dopo, nel 1778, uscì a Venezia la *Historia Paraguajensis*<sup>342</sup>, opera di argomento storico-memorialistico, la cui elaborazione fu forzatamente contemporanea a quella del libro precedente. Secondo quel che tramanda il sempre prezioso Miranda, la sua elaborazione fu complessa e lunga, probabilmente stratificata attraverso un periodo di tempo eccezionalmente vasto. Muriel conobbe l'opera di Charlevoix nel 1762, durante una permanenza nella fattoria di Santa Catalina, di pertinenza del collegio gesuitico di Córdoba de Tucumán; Charlevoix<sup>343</sup>, il primo storiografo delle missioni dei gesuiti nell'America settentrionale, aveva in effetti fatto uscire la sua *Histoire du Paraguay* soltanto pochi anni prima, nel 1756, sollecitato dai suoi superiori alla produzione di una sorta di controffensiva culturale, dopo che sulla Compagnia si erano addensati i sospetti a causa della guerra guaranitica – che proprio nel 1756 trovò la sua conclusione, con la

---

<sup>342</sup> *Historia Paraguajensis Petri Francisci Xaverii de Charlevoix, ex Gallico Latina, cum animadversionibus et Supplemento*, Venezia (Sansoni) 1779.

<sup>343</sup> Charlevoix fu esploratore e successivamente storiografo delle missioni e redattore del *Journal de Trévoux*; una sintesi piuttosto stringata della sua vita e della sua opera si trova in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid (IHSI-Universidad Pontificia Comillas) 2001, vol. I, p. 754.

sconfitta della ribellione indigena – e soprattutto all'uscita in tutta Europa del pamphlet della *Relação Abreviada*<sup>344</sup>, il cui autore era con ogni probabilità lo stesso Pombal. L'anno dopo, nel 1758, il gesuita José Cardiel, missionario nel Paraguay, scrisse la *Declaración de la verdad*<sup>345</sup>, sempre nell'ambito del tentativo, da parte della Compagnia, di ricostruire la propria immagine agli occhi prima di tutto delle corti iberiche, ma anche dell'Europa letterata; tentativo che, tuttavia, non riuscì affatto, travolto come fu dall'ondata montante dell'antigesuitismo<sup>346</sup>. Muriel, dunque, riprese in mano l'*Histoire* di Charlevoix durante il suo soggiorno a Madrid quale procuratore della sua Provincia; fra il 1765 e il 1766 la tradusse in spagnolo, cercando anche di stamparla, finché le voci sulla prossima espulsione dei gesuiti dal regno non lo fecero desistere<sup>347</sup>.

Dopo la bufera dell'espulsione e dell'estinzione della Compagnia, Muriel decise di dedicarsi ancora alla diffusione della *Histoire du Paraguay*, che fu quindi il risultato di tre lustri di tentativi, meditazioni, ripensamenti. Il motivo, è facile comprenderlo: la propaganda antigesuitica a livello europeo aveva uno dei suoi pezzi forti proprio nella controversia sulla guerra guaranítica, e in particolare la *Relação pombalina* ne era un elemento, di cui è difficile sottovalutare l'importanza<sup>348</sup>. Per quindici anni, quindi, Muriel gira attorno al testo di Charlevoix, valutandone la portata e la necessità apologetica, tentando anzi di diffonderlo, finché non vi si inserì, ampliandolo e, occasionalmente, correggendolo, per completarlo con aggiunte e appendici documentarie. L'*Histoire du Paraguay*, infatti, trova il suo *ad quem* nel 1750, l'anno del Trattato di Madrid, che fu la causa prima dell'oscura rivolta indigena.

<sup>344</sup> *Relação Abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Provincias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentando contra os Exercitos Espanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos*, Lisboa, 1757.

<sup>345</sup> La *Declaración* di Cardiel fu poi ubblicata postuma dal p. Hernández, nell'ambito della sua operazione di recupero apologetico della memoria delle Riduzioni del Paraguay: *Misiones del Paraguay. Declaración de la verdad. Obra inédita del P. José Cardiel religioso de la Compañía de Jesús. Publicada con una introducción por el P. Pablo Hernández de la misma Compañía*, Buenos Aires (Alsina) 1900.

<sup>346</sup> Cfr. J. Eduardo Franco, *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XV a XX)*, vol. I *Das Origens ao Marquês de Pombal*, Lisboa (Gradiva) 2006, p. 480, nota 1407.

<sup>347</sup> Cfr. G. Furlong Cardiff, S.J., *Domingo Muriel*, Buenos Aires (Peuser) 1934, pp. 50-51.

<sup>348</sup> «O documento torna-se uma das peças-chave desta campanha pombalina pela sua aparente verosimilhança, e constitui-se como uma referência emblemática incontornável e abundantemente revisitada no seu tempo da ideologia antijesuítica tanto a nível nacional como internacional. Granjeou, além disso, uma influência modelar na recepção antijesuítica posterior. Será explorado como testemunho probatório de uma filosofia institucional, política, de uma moral, de uma pedagogia tornada *praxis* actuante num território tão sugestivo para o imaginário português e até mesmo de algunos sectores culturais europeus». J. Eduardo Franco, *O mito*, cit., p. 481.

Forse non è inopportuno richiamare queste vicende per sommi capi, per comprendere più fluidamente il contesto in cui Muriel decide di inserirsi. Col trattato del 1750, com'è noto, la Spagna e il Portogallo s'impegnavano reciprocamente a scambiarsi alcuni territori per mettere fine alle contese territoriali che da sempre li opponevano nell'area del Rio de la Plata. Così, il Portogallo prometteva la cessione della Colonia do Sacramento, piazzaforte situata su una piccola penisola affacciata sul Río de la Plata, proprio di fronte a Buenos Aires, e perciò capace di disturbare i traffici commerciali e militari ispanici; in cambio, la Spagna avrebbe dato le sette missioni guaranitiche poste a sud del fiume Uruguay. Due anni dopo, nel 1752, le due potenze inviarono legazioni che stabilissero i nuovi confini. Tuttavia, al momento dell'attuazione del trattato, alcune circostanze ne resero col tempo impossibile l'adempimento. Il trattato infatti prevedeva la cessione soltanto dei territori, non delle popolazioni che li abitavano, che dovevano di conseguenza essere trasferite; in questa clausola Pombal trovò la leva per mettere in difficoltà il sistema delle riduzioni del Paraguay, all'epoca la zona più popolata dell'America meridionale, e fra le più prospere, mirando alla riduzione del ruolo degli ordini regolari nell'attività missionaria nelle colonie portoghesi, prodromo della politica regalista che attuò con maggior respiro pochi anni dopo, individuando ancora nella Compagnia di Gesù la chiave di volta e insieme l'anello debole della catena difensiva delle prerogative curialiste.

Attraverso un'interpretazione restrittiva degli accordi, la legazione portoghese lasciò poco tempo agli spagnoli, cioè, soprattutto, ai missionari gesuiti, per trasferire le popolazioni delle sette missioni meridionali. Intuito il pericolo e forse anche il disegno che stava dietro questa politica, lo stesso generale della Compagnia, Retz, inviò in Paraguay un suo legato personale, che sedasse i malumori che erano sorti fra gli stessi suoi confratelli della Provincia paraguaiana, e imponesse il rispetto assoluto delle determinazioni prese dalle legazioni diplomatiche. Costretti ad abbandonare le loro terre, i loro beni e, soprattutto, le loro messi, gli indigeni delle sette missioni si ribellarono; non è ancora dato sapere, al proposito, quale parte presero i missionari

gesuiti nel sollevamento<sup>349</sup>. Nel 1754 le truppe delle missioni, legalmente armate già da molti anni per opporsi alle incursioni di bande schiaviste provenienti da São Paulo, riuscirono a sconfiggere in battaglia l'esercito spagnolo, inviato a soffocare la rivolta; due anni dopo, però, gli indigeni furono sconfitti dalle truppe congiunte delle due potenze coloniali. Le sette riduzioni contese furono dunque evacuate di forza, mentre il trattato falliva a causa del rifiuto, da parte lusitana, di consegnare la Colonia do Sacramento. L'ambiguità dell'atteggiamento dei missionari durante la guerra fra le popolazioni locali e gli eserciti inviati dai sovrani di quegli stessi territori – i missionari, per esempio, non lasciarono mai le missioni per tutto il periodo della rivolta – fece buon gioco al disegno di Pombal, gettando discredito sulla Compagnia e catalizzando in un singolo evento tutti gli stereotipi dell'antigesuitismo, che accusava l'ordine ignaziano di eccessive ambizioni mondane, fino a costituire una sorta di potere parassitario, ma temibilissimo, all'interno dello stato monarchico<sup>350</sup>.

Da quel che sappiamo, Muriel non incontrò difficoltà nella pubblicazione di questo volume; soltanto ebbe l'accorgimento di escludere dalla narrazione l'espulsione del 1767, al fine di non provocare l'ovvia reazione da parte della vigile autorità spagnola<sup>351</sup>. Tuttavia, non riuscì ad ottenere l'imprimatur da parte dell'Inquisizione, che già lo aveva respinto riguardo ai *Fasti Novi Orbis*, forse a causa di alcune controversie in materia di decime ecclesiastiche; perciò, è probabile che, per evitare di avere nuovamente problemi nello smercio librario, Muriel abbia deciso di rivolgersi direttamente al mercato veneziano, per sottrarsi alle noie cui era

---

<sup>349</sup> Un'ipotesi suggestiva contestualizza la guerra guaranítica nella secolare contrapposizione fra i gesuiti installati nelle missioni del Paraguay e i *bandeirantes* di San Paolo del Brasile che, periodicamente, effettuavano spedizioni per rapire i guarani convertiti e farne schiavi. Contrapposizione motivata anche dalla presenza, fra gli incursori di una città anomala come San Paolo, di numerosi "cristiani nuovi", provenienti da famiglie di origine ebraica sefardita, verso i quali non cessò mai il sospetto da parte dell'Inquisizione e della Compagnia spagnola, così gelosa dell'origine *castiza* dei suoi membri. In generale, cfr. L.H. Costigan, *Through Cracks in the Wall: Modern Inquisitions and New Christian "Letrados" in the Iberian Atlantic World*, Leiden-Boston (Brill) 2010; A. Novinsky, *Novos Elementos para a História de São Paulo. Paulistas Cristãos Novos contra os Jesuítas*, in «Revista da USP» 65 (2005), pp. 96-104.

<sup>350</sup> Per una buona sintesi delle vicende della guerra guaranítica e dei suoi risvolti politico-diplomatici, cfr. J. Eduardo Franco, cit., pp. 400-411. Purtroppo, la letteratura a nostra conoscenza sulla guerra guaranítica e sul ruolo che vi svolsero i gesuiti e i guarani risente ancora molto dell'impostazione apologetica degli scritti coevi, ampiamente ripresa dalla storiografia della Compagnia successiva. Un contributo nuovo alla questione può forse venire dalle scienze antropologiche, che hanno indagato, al di là dell'immagine tramandata dalla letteratura missionaria, sulla reale consistenza culturale dei guarani delle Riduzioni. In particolare, sull'argomento specifico del loro rapporto col territorio, cfr. G. Wilde, *Territorio y Etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII*, in «Fronteiras. Revista de Historia» 19 (2009), pp. 83-106.

<sup>351</sup> Cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 55.

sottoposto nei domini papali. Forse a spingerlo a questa decisione era la consapevolezza di aver fatto propria nel libro la posizione fortemente critica che tradizionalmente la Compagnia teneva nei confronti del vescovo Bernardino de Cárdenas (1579-1668), ordinario di Asunción che aveva fortemente osteggiato l'operato dei missionari gesuiti del Paraguay; vescovo, tuttavia, morto “in odore di santità” e la cui canonizzazione era promossa sia dalla monarchia spagnola, che dall'ordine francescano, cui era appartenuto<sup>352</sup>. Possiamo quindi facilmente arguire che l'interesse di Muriel per l'opera apologetica di Charlevoix e per la sua diffusione non soltanto non scemò con gli anni, ma anzi approfondì le sue ragioni e le sue ambizioni; se infatti nel periodo madrilenò egli pensò di tradurla in castigliano per controbattere alla crescita dell'antigesuitismo, nell'esilio la tradusse in latino, lingua non certo adatta alla polemica immediata, ma pur sempre opportuna per una controversia di ampio respiro.

L'opera di Charlevoix si compone di ventidue “libri”, ovvero capitoli, che trattano la diffusione del cristianesimo nella regione del Paraguay dalle origini fino al 1750, come abbiamo già detto; alla loro traduzione, Muriel aggiunse altri quattro capitoli, di formato simile. Ugualmente, aggiunse anche alcuni pochi documenti, di ampiezza variabile, all'appendice documentaria che si trova al termine dell'originale. Di queste aggiunte, e soprattutto delle omissioni derivate dalla decisione di concludere subito prima dell'espulsione del 1767, si dà notizia sin dal *Monitum editoris* che si trova immediatamente dopo il frontespizio:

Additur narratio cum documentis rerum postquam stylum deposuit in Paraguarìa gestarum, ab anno scilicet 1750. ad 1767. In his expeditiones sacræ delibantur, ad indigenarum conversionem institutæ apud Chiquitos et Chacoenses, novæ mercatorum circuitiones, Historiæ Naturalis arcana, parcius tamen quam velis; acies tandem cum adversus rebellantes Guaranios, tum contra Lusitanorum colonias, imperatore D. Petro Cevallos. Omittuntur vero quæ posteriora sunt herois hujus acta ad S. Catarinæ, et ad Coloniam secundo expugnatam, æquatamque solo [...]. Omittitur etiam Foedus

---

<sup>352</sup> Peraltro, pochi anni prima, proprio nel contesto dello *extrañamiento* degli ignaziani dalla Spagna, era stata pubblicata a Madrid in due tomi una *Collección general de Documentos tocantes a la Persecución que los Regulares de la Compañía de Jesús suscitaron contra Don Bernardino de Cárdenas, Obispo del Paraguay* (1768-1770). Cfr. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid (IHSI-Universidad Pontificia Comillas) 2001, vol. I, p. 653-654. Sulle motivazioni di Muriel, cfr. Miranda, *Vida*, cit., p. 427-428.

anno 1777. confirmatum, priori simile, nisi quod linea ducitur extra Missionum pagos<sup>353</sup>.

Questa annotazione ci è preziosa, sia perché annuncia il contenuto delle appendici di Muriel, sia perché denuncia le sue mancanze, rilevate dall'editore; infatti, la scelta, obbligata, di rinunciare a narrare dell'espulsione del 1767, e di conseguenza di tutto ciò che era avvenuto dopo, comporta una menomazione alla completezza dell'opera, che non poteva non dispiacere al suo editore. Il quale però rileva, con una punta di stizza, anche un'altra pecca, ai suoi occhi, ovvero a mancanza di un maggior numero di tratti di “colore” etno-geografico, ovvero di esotismo. Si nota quindi qui il compromesso a cui è dovuto accondiscendere Muriel, come già Charlevoix prima di lui: arricchire il testo di particolari “curiosi” in grado di intercettare l'interesse del pubblico colto, per smerciare un'opera sostanzialmente apologetica nel suo contenuto. Tuttavia, le aggiunte e le note che Muriel appone all'originale, attingendo a un'esperienza “sul campo” di cui Charlevoix non poté godere, risultarono evidentemente insufficienti agli occhi del Sansoni, che si sente in dovere di avvisarne i lettori, denunciando appunto che le note di colore sono “meno di quanto si potrebbe desiderare”. Forse, nonostante la prudenza di Muriel, il tono apologetico che permane nel libro sembrava comunque eccessivo rispetto al mercato librario, desideroso più di conoscenze scientifico-geografiche, che di racconti edificanti sul modello delle *Lettres édifiantes*, che avevano diffuso il mito del Paraguay delle Riduzioni quasi cento anni prima.

Il lavoro di traduzione del testo di Charlevoix è attento, per quanto lo stile sia a volte un po' grossolano, con termini ed espressioni che denunciano più una frequentazione del latino giuridico-filosofico, che umanistico. Vi sono numerose correzioni che, come detto, mirano a rettificare quanto di sbagliato o di ingenuo vi sia nell'originale, sminuendo di molto alcuni passi che indulgono troppo al gusto per l'esotico, a discapito della verosimiglianza e della correttezza scientifica<sup>354</sup>. Tuttavia, per gli interessi del presente lavoro, ci importa di più analizzare i testi aggiunti al termine del libro e della sua appendice documentaria.

---

<sup>353</sup> *Historia Paraguajensis*, [p. I]

<sup>354</sup> Per un elenco delle correzioni di Muriel, si rimanda al minuzioso Furlong, *Domingo Muriel*, p. 54-55.



Dei quattro capitoli con cui Muriel conclude la “storia del Paraguay” (il XXIII, il XXIV, il XXV e il XXVI), il primo narra la storia del Paraguay dal 1750 al 1767, nelle sue varie vicende: il Trattato di Madrid, la guerra guaranítica e le vicende che seguirono, sino al 1763. Il secondo, riguarda la fondazione e l'espansione delle missioni nel Chaco, nel nord del Paraguay, l'altra grande area di diffusione delle riduzioni gesuitiche, al di là delle famose trenta dei guaraní. Il terzo, non è altro che un'agiografia dell'operato del p. José Pons, che morì nel 1761 dopo avere consumato tutte le sue energie, nonostante la vecchiezza, nello zelo missionario. Infine, l'ultimo ragguaglia sugli ultimi fatti notevoli avvenuti nelle missioni del Paraguay, prima dell'espulsione dei gesuiti: la fondazione di alcuni nuovi insediamenti, che costituivano un collegamento fra le due grandi aree delle missioni guaraní, a sud, e quelle del Chaco, a nord.

Prima di scorrere il capitolo che più ci sembra interessante, annotiamo qualcosa sulla composizione degli altri. Per quel che riguarda la vita del gesuita Pons, riscontriamo che si tratta di un racconto di tipo edificante, dove si esaltano le doti apostoliche del protagonista, la cui vita si concluse pochissimi anni prima dell'espulsione dei suoi confratelli, e certamente coprì il periodo della guerra guaranítica, vero centro nevralgico della parte aggiunta da Muriel. Se non c'è dubbio che questo scritto abbia per autore Muriel<sup>355</sup>, tuttavia ben più complesso e, in fondo, interessante è il problema delle sue fonti. Infatti, fra i vari personaggi citati, che hanno variamente incrociato le imprese di Pons, troviamo anche alcuni nomi, reperibili nel catalogo degli espulsi; da una parte, il p. Ignace Chomé, gesuita francofono che morì in America, vecchio, durante la stessa espulsione, nel 1768; dall'altra si trova anche il nome di José Jolis, che sopravvisse all'espulsione e morì a Bologna nel 1790, dopo aver pronunciato la sua professione solenne a Ravenna nel 1769<sup>356</sup> e aver pubblicato a Faenza un'opera sul Chaco, di argomento naturalistico<sup>357</sup>. Ugualmente, incontriamo anche altri nomi negli altri tre capitoli: José

---

<sup>355</sup> Cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 78. Il racconto della vita e della morte di Pons è poi citato da J.M. Peramás nel *De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaicorum*, Faenza (Archi) 1791, pp. 182-183.

<sup>356</sup> Cfr. Storni, *Catálogo*, p. 151.

<sup>357</sup> J. Jolis, *Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco*, Faenza (Genestri) 1789; del *Saggio* di Jolis tratteremo più avanti..

Quiroga, José Cardiel, Manuel Durán, José Chueca, Narciso Patzi, Gaspar Troncoso, Roque Gorostiza e José Sánchez Labrador, tutti sopravvissuti all'espulsione e compagni d'esilio di Muriel, tutti, soprattutto, ancora vivi all'epoca dell'elaborazione di questi scritti; ad essi, poi, vanno aggiunti anche Martin Dobrizhoffer, dopo l'espulsione residente a Vienna, e Joseph Klein, che certo Muriel poteva consultare per lettera, considerati anche i rapporti che lo abbiamo già visto intrattenere con gesuiti di area tedesca. Possiamo quindi facilmente argomentare che egli, nella redazione di questi capitoli, si sia avvalso della consulenza di diversi suoi confratelli, i quali, avendo avuto in Paraguay mansioni che li portavano a conoscere bene le vicende narrate, erano i migliori a potergli dare le informazioni di cui aveva bisogno. Già Furlong, nella prima opera bio-bibliografica dedicata a Muriel, ha notato di passaggio questa rete di consulenza, che supplì, a suo giudizio, alla mancanza di archivi e documenti, cui le severe clausole dell'*extrañamiento* costrinse qualunque espulso volesse avvalersi della propria esperienza nelle colonie per trarne scritti in Europa. Una rete di conoscenze collettive, fondata sullo scambio di memorie, passibile quindi di errori e sviste, e che costituirà l'oggetto della terza parte di questo studio<sup>358</sup>.

Un esempio lampante di questo tipo di sviste è il racconto dell'uccisione del missionario Antonio Guasp, avvenuta nell'agosto del 1761 ad opera di indiani guaicurù. Il racconto di Muriel è succinto, anche se non privo di particolari.

Augusti 19. quo die progressurum erat agmen a *Cruce* prædio septem a Reductione leucas distante, perfidum consilium explosum est. Chiquitos viderant Guaicurui exarmatos; veriti nihilominus, ne in prædio cepissent arma, exploratores accedunt, specie securim postulandi ad cædenda ligna. His natam occasionem referentibus, gladiis, lanceis, et clavis, in Missionarium simul

---

<sup>358</sup> «Muriel al escribir la historia de los últimos diez y ocho años (1750-1767), no tuvo a su disposición ningún archivo, y poseía pocos libros relativos al Paraguay, pero, como Hervás y Panduro para su *Catálogo*, tuvo la fortuna de tener a su lado a los hombres que mejor podían informarle sobre los sucesos históricos ocurridos en aquel período de años. Quiroga, Strobel, Dobrizhoffer, Falkner, Cardiel, García, Guevara, Jolis, Camaño, Juárez, Peramás, Iturri, Sánchez Labrador y tantos otros, cada uno de los cuales podía decir de los sucesos narrados por Muriel: *quorum magna pars ego fui*, proporcionaron a su estimado y querido P. Domingo cuantos datos deseó y se esforzaron en que su magna obra saliera lo más completa y perfecta». Furlong, *Domingo Muriel*, cit. p. 55-56. Non sappiamo che dire dei nomi citati da Furlong, se non che si tratta del fior fiore degli scrittori ex gesuiti paraguaiani; c'è tuttavia da notare che soltanto per pochi di essi sembra essere strettamente dimostrato, analizzando il testo di Muriel, che abbiano dato il loro contributo alla sua redazione. Per gli altri, di cui pure alcuni gravitavano attorno a Muriel, possiamo supporre che Furlong li abbia annoverati per la retorica dell'elencazione.

et comites, atque in villæ custodes fit impetus, dum perfidorum aliqui foeminas et pueros manu capiunt. Missionario guttur abscindunt, binos ictus acinace capite impingunt, et frontem clava ea percutiunt vi, ut oculi exilierint. Cum septem viæ comitibus villici duo desiderati sunt. Captas abducunt foeminas majori ætate sex, novem adulescentulas, et sex pueros. Foeminarum par de via tergiversantium obiter interficiunt.

Ad capiendum equos secesserat villicorum quidam, qui ex auditis clamoribus veritus id quod erat, arcum intendit: quatuorque Guaicuros se adoriente dum solus arcet, palam fecit quid paulo plures possent non imparati. Ex armento re familiari quod quisque grassatorum potuit, abripuit. Villicus sua virtute incolumis, postquam abierant, quo audierat clamantes accedit. Missionarii Breviarium discerptum, et sacras aliquot icones offendit, cadavera nuda, et Missionarium, cui cor adhuc palpitabat. Lugens P. Antonium clamat, qui dum languentes manus in Coelum elevat, et in pectus iterum deponit, vivere desiit. Cadaver nocte proxima oppido a *Corde Jesu* restitutum est<sup>359</sup>.

Non è questa prima volta che è raccontata la morte di Guasp, perché già se ne trova il resoconto in uno scritto di mano di José Sánchez Labrador, confratello e compagno d'esilio di Muriel. Si tratta del *Paraguay Cathólico*, un manoscritto messo insieme in America dal suo autore, assemblando testi di varia mano e natura, specialmente copie delle relazioni che ogni missionario inviava ai suoi superiori al termine di qualche spedizione, e memorie utilizzate per tramandare la storia di ogni insediamento<sup>360</sup>.

Día 16. [de Augusto.] Estube parado sapló el viento sur muy frío, y traxó agua. En esta estancia quitaron los *Guaicurús* ingratos la vida al *P. Antonio Guaps* [sic!]. La relación de este enorme atentado escribió el P. Superior de las Misiones de Chiquitos. En quanto al modo lo que yo pude averiguar de los *Guaycurús* inocentes, y que no se hallaron en la muerte del Padre, fue, que entró un Indio *Guaná* criado de *Oyomadigi* Guaycurú [nome di un indigeno] de los del Cacique *Golanigi*. Estaba el Padre paseandose en su quarto, que tenía dos puertas abiertas. Abrazose el *Guaná* con el Misionero, y al mismo tiempo otro *Guaná*, que estaba prevenido con un garrote, al cual llaman *Nebó*, entró por la otra puerta, y le dió al Padre un golpe en la frente con aquel duro garrote: cayó atolondrado en tierra, y ahora fue quando *Oyomadigi* entró también, y con el sable degolló al moribundo Padre, dandole otras muchas cuchilladas en la cabeza, y cuerpo. A este atroz hecho se siguió el de las muertes de los Ayudantes de Missa, y el cautiverio de las mujeres, y criaduras, que estaban en la estancia. En quanto al motivo del la muerte, mintieron mucho los

<sup>359</sup> *Historia Parauajensis*, p. 379.

<sup>360</sup> Del *Paraguay Cathólico* tratteremo più avanti, nella terza parte.

*Guaycurús*, por escusar á los homicidas: lo más probable es, que los movió la codicia, y deseo de robar cautivos, y ganado<sup>361</sup>.

I due racconti sono sovrapponibili, quanto ad argomento e a particolari; non è certamente possibile trovare un rapporto di filiazione filologica fra questo e quello, dato che con ogni probabilità Sánchez Labrador non riuscì a portare in Italia il suo manoscritto. Tuttavia, possiamo leggere l'uno e l'altro come versioni di uno stesso avvenimento. Il racconto più antico era destinato presumibilmente a un uso prettamente interno alle Riduzioni, per cui vi notiamo una certa secchezza dei particolari, una lontananza dagli stereotipi del racconto agiografico, che si riflette nel tratteggio realistico di alcuni particolari: Guasp che passeggia nelle sue stanze, la descrizione minuziosa della dinamica dell'agguato e, soprattutto, l'ipotesi finale sui motivi dell'omicidio: “cupidigia e desiderio di prendere schiavi e bestiame”.

Il racconto di Muriel, invece, non adotta un tono apertamente agiografico, si mantiene su uno stile più mediato, pur non risparmiandosi in particolari, che in parte coincidono col testo del *Paraguay Cathólico*, specialmente nel racconto dell'assassinio; stile, tuttavia, che riesce comunque a trasmettere l'aria “realistica” della narrazione originaria. Insomma, sembra evidente, a questo punto, quale sia stato il processo di produzione di questo testo: Muriel, dopo essersi rivolto a Sánchez Labrador, profitto dei suoi racconti per ricostruire la vita, le opere e la morte del p. Guasp, di cui facciamo esame; nel suo racconto, Sánchez Labrador ha attinto a sua volta dal ricordo che aveva di un testo che aveva precedentemente scritto, ed aveva perduto.

Possiamo quindi intuire abbastanza facilmente che lo sforzo storiografico di Muriel, pur motivato dalla sua volontà personale di continuare il lavoro apologetico di Charlevoix, intercettò anche i desideri di alcuni degli ex gesuiti del suo ambiente, che condividevano come lui l'esilio in Romagna e che aveva ben conosciuto, per le loro doti, storie personali e caratteristiche, all'epoca del suo provincialato. La *Historia Paraguajensis* si rivela così come il risultato dell'incontro di intenti e di aspirazioni fra un autore principale, Muriel, e una serie di autori secondari che,

---

<sup>361</sup> J. Sánchez Labrador, *Paraguay Cathólico*, p. 198 verso, RAH (Biblioteca) 9,2275.

sebbene forse non ne scrivessero nemmeno una riga, a quel che sappiamo, comunque diedero il loro contributo personale attraverso racconti, che Muriel rielaborò nella sua traduzione. Oltre a Sánchez Labrador, Muriel frui del contributo anche di altri, che avrebbero poi effettivamente lasciato qualcosa di scritto, di argomento variamente americano, come vedremo più avanti: Jolis, che anni dopo avrebbe pubblicato il *Saggio sulla storia naturale del Gran Chaco* (Faenza, 1789); Dobrizhoffer, con la sua *Historia de Abiponibus* (Wien, 1784); Quiroga, che uscì con un *Tratado del arte verdadero de navegar por círculo paralelo a la equinozial* (Bologna, 1784). Per non parlare poi dei manoscritti, che molti degli ex ignaziani nominati lasciarono, senza averli pubblicati.

Se il cuore tematico della parte aggiunta da Muriel all'opera storiografica di Charlevoix è la guerra guaranítica, tuttavia il suo nucleo concettuale è la polemica contro i *pamphlets* antigesuitici che avevano in gran parte rovinato l'enorme fama di cui godevano le Riduzioni del Paraguay, vero e proprio vanto dell'opera missionaria della Compagnia. Tenendo conto di questa esigenza apologetica, si comprende allora come anche i tre capitoli riguardanti la storia delle missioni del Chaco, a prima vista del tutto eccentrici rispetto al tema di maggiore interesse, rappresentato dalla guerra guaranítica, siano invece ben connessi, particolarmente all'interno della polemica contro il *Reyno Jesuítico* di Ibáñez de Echávarri; il quale, criticando l'uso invalso di mantenere la cura d'anime di parrocchie che, come quelle delle riduzioni guaraní, erano state cristianizzate ormai da moltissimo tempo e di conseguenza non avrebbero dovuto avere bisogno del contributo di un Ordine specificamente missionario, quale quello gesuita, accusa gli ignaziani di volerne mantenere comunque il controllo per meri interessi materiali. Sant'Ignazio, dice, invece che a poltrire negli agi delle parrocchie guaraní, ormai da tempo conquistate alla religione cristiana, li avrebbe mandati «a convertire gl'innumerabili Indiani peranco infedeli del Chaco, che stanno dentro la sua Provincia, e ai Charruaí, Minoani, e Guagnanai, che circondano queste Missioni»<sup>362</sup>. Da qui, il motivo per parlare con diffusione delle missioni che i gesuiti avevano fondato nel Chaco, fino alla vigilia della loro espulsione dalla regione.

---

<sup>362</sup> B. Ibáñez de Echávarri, *Regno Gesuitico*, cit., p. 10.

Perpetuando una vecchia tradizione della propaganda gesuitica, la spinta apostolica a evangelizzare nuovi popoli e cristianizzare nuovi territori, è qui utilizzata e piegata alla necessità dell'apologetica, che mira prima di tutto a provare la bontà, anzi l'eccellenza della Compagnia<sup>363</sup>.

In questo senso, l'intera parte aggiunta da Muriel si propone come aggiornamento e adeguamento dell'apologetica iniziata da Charlevoix, attraverso prima di tutto una sorta di “versione ufficiale” della guerra guaranítica, tutta tesa a stornare dai gesuiti la colpa di aver fiancheggiato, se non fomentato, la rivolta dei guaraní. Una versione a maggior ragione accreditata dal fatto che lo stesso Muriel era citato all'interno del *Regno Gesuitico* con parole di grande stima, come uno dei pochi retti e intelligenti nella Provincia del Paraguay, e perciò sino ad allora – cioè, negli anni '50 – allontanato dalle gestione della Provincia<sup>364</sup>.

La strategia di Muriel, nel raccontare quel che “davvero” accadde nella guerra guaranítica, consiste nel controbattere colpo su colpo alle accuse rivolte ai gesuiti, contenute specialmente nel già citato *Regno Gesuitico*, e nell'altro famoso *pamphlet* sull'argomento, la *Relação Abreviada* che lo stesso Pombal fece uscire e diffondere in tutta Europa allo scopo di colpire le missioni gesuitiche brasiliane, fonte di continui conflitti commerciali e giurisdizionali nelle colonie<sup>365</sup>. Dove si accusano i gesuiti di aver voluto ostacolare l'attuazione del trattato del 1750, che andava a ledere i loro interessi nel Paraguay, Muriel dice invece che i missionari furono da subito pronti agli ordini reali, e che del resto da Roma fu inviato il p. Altamirano, che sovrintendesse affinché tutto andasse liscio. Dove poi la *Relação* accusa i gesuiti di aver voluto, con l'inganno, approfittare della fiducia degli spagnoli per dilazionare il termine della consegna delle sette missioni oggetto dello scambio col Portogallo, per potersi meglio

<sup>363</sup> L'esempio più lampante di questa forma di autocelebrazione difensiva si può trovare, fra i molti, nelle tavole ad argomento “missionario” dell'*Imago Primi Sæculi*, dove si proclama la “conversione di Regni e Province per mezzo della Compagnia”. Cfr. L. Salviucci Insolera, *L'Imago Primi Sæculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro*, Roma (Editrice Pontificia Università Gregoriana) 2004, pp. 282-283.

<sup>364</sup> «Io conobbi per molti anni in Castiglia, mentre vi studiavano, i Padri Giuseppe Quiroga, Domenico Muriel, Lorenzo Casado, Giuseppe Matilla, Giovanni Antonio Ribera, e Giovanni Gutierrez, i quali tutti cavò dalla Provincia di castiglia il P. Diego Garvia Procuratore di essa. I tre primi erano, e sono di molta abilità, e studiosi nelle lettere; i tre ultimi eran poco meno, che negati per gli studi, e per quello, che si chiama *cultura*. Io veggo, che questi son fissi in queste Missioni, e che quelli passano la lor vita ne' Collegi delle città di Spagna. Dunque io ho motivo di sospettare, che l'astuzia di quelli, che maneggiavan tutto questo, teneva questa massima nel registro delle sue Istruzioni»; Ibáñez de Echávarri, *Regno Gesuitico*, cit., p. 75.

<sup>365</sup> Cfr. J. Eduardo Franco, *O mito dos Jesuítas*, cit., pp. 477-479.

armare contro gli eserciti coloniali delle due corone<sup>366</sup>, Muriel racconta una versione significativamente alternativa della vicenda scatenante della rivolta dei guaraní, in cui la colpa ricade sui portoghesi, dai quali non è alieno il sospetto di averla voluta provocare:

Quaerit Praefectus saturine essent Indi in termino *a quo*, an in termino *ad quem*. A P. Barreda provinciae moderatore Bonis Auris responsum est, Regis Commissarios a se consultos annuere, ut ibi sementis fiat, unde migrandum est; sed interea in locis designatis excitarentur aliquot mapalia, quo messis transvehi, et transmigratio urgeri posset: quo responso nihil prudentius consultiusque. Indis denunciato, curatores respirarunt. Sed paulo post perlatae sunt Altamirani literae; quantumvis Regii Ministri probassent sementem in deserendis agris fieri, id tamen fortasse improbatum iri a Lusitanis, qui nondum convenerant. Quapropter illico, nulla mora Indi commigrassent. Eo temporis ventum erat, ut post transmigratorem necessitate lentam, nullum eo anno serendo superesset commodum: unde fames publica et certa pernicies immineret. Indicta nihilominus est migratio: ut ambigas, num magis caeca tunc fuerit Jesuitarum obedientia, quam praeceptio<sup>367</sup>.

Non furono, dunque, i gesuiti a provocare le sollevazioni delle popolazioni indigene, secondo Muriel, ma anzi essi fecero quanto era in loro potere per facilitare la difficile attuazione del trattato; furono bensì i portoghesi che, inopinatamente, vollero conculcare le legittime e del tutto pacifiche richieste fatte dai missionari, per non rendere troppo dura alle popolazioni la migrazione. È significativo il richiamo esplicito alla carestia e alla certa rovina, perché rimanda evidentemente alla possibilità di sollevazione che è data, da certa scienza moralistica gesuitica, alle popolazioni contro i governanti che non soltanto non curano il loro bene comune, ma

---

<sup>366</sup> «Quando le Truppe de' suddetti due Monarchi erano l'anno 1752 in procinto di marciare a fine di effettuare le mutue consegne de' Paesi della Sponda Orientale del fiume Uruguai, e della Colonia del Santissimo Sacramento; i Padri sorpresero la buona fede delle due Corti chiedendo ad esse la sospensione necessaria, perché gl'Indiani dei predetti Paesi raccogliessero i loro frutti, ch'erano pendenti, e li trasportassero più comodamente nelle altre abitazioni, che avevano preparate. Ed avendo ottenuta dalla religiosissima pietà dei rispettivi Monarchi la dilazione richiesta, fecero subito vedere i fatti susseguenti, che sotto quei pretesti avevano i Padri procurato di guadagnar tempo per armarsi meglio, e maggiormente rassodare gl'Indiani nella ribellione, che loro avevano consigliata, e della quale ultimamente procuravano servirsi per conservarsi nell'usurpazione di quei Territorj, e de' suoi abitatori». [J. Carvalho e Melo, Marchese di Pombal] *Breve relazione della Repubblica, che i Religiosi Gesuiti delle Provincie di Portogallo, e di Spagna hanno stabilita ne' dominj oltramariani delle due Monarchie, e della guerra, che in esse hanno mossa, e sostenuta contro gli eserciti Spagnuoli, e Portoghesi. Cavata da' Registri delle Segreterie dei due rispettivi Principali Commissarij, e da altri documenti autentici, e fedelmente tradotta dall'Idioma portoghese, in Italiano*, Lisbona-Madrid 1758, p. 7.

<sup>367</sup> *Historia Paraguaensis*, cit., p. 338.

procurano gravi danni<sup>368</sup>.

Un'altra prova che nella *Relazione breve* è messa sul tavolo per dimostrare il coinvolgimento dei gesuiti nella rivolta, è l'episodio che vede un'avanguardia portoghese incontrare un drappello delle truppe nemiche e, fatti prigionieri alcuni guaraní, viene a sapere da loro che là vicino c'era il grosso delle truppe guidate dai gesuiti<sup>369</sup>. La versione fornita da Muriel, invece, minimizza e di fatto scagiona i gesuiti, asserendo che in realtà si trattava soltanto di un gesuita che, nel periodo pasquale, percorreva come d'abitudine le campagne delle Riduzioni per permettere ai mandriani che vi vivevano di ottemperare al precetto pasquale; la lingua indigena, poi, non distingue fra singolare e plurale, e di conseguenza i portoghesi avevano potuto facilmente – forse volutamente – equivocare, e prendere quel solo gesuita per una specie di stato maggiore dell'esercito indiano

Cum exercitus conscribatur, Hispanicus Bonis Auris, Lusitanus ad Flumen Grande, Indorum cuneus praediorum fines circum cursabat. Comes accesserat Sociorum unus cum altari portatili, qui ut erat tempus ad praeceptum paschale constitutum, sacramenta administraret cum aegris, tum iis qui longiqua praedia curabant, tum etiam aliis, qui vicinos barbaros, et e Brasilia quosdam pecus abigere solitos, aut ingredi prohibebant, aut ingressos arcebant. Ad Fluminis Pardi ripam novum Lusitanorum praesidium, qui locum non suum furtim occupaverant, dum vident Indi exploratores, vim parant ad oppugnandum. Sed invitati a praesidiariis, vallem subeunt: atque ut quisque in Lusitanorum manus venit, in vincula abripitur. E vinculis inter alia dicunt, Patrem Jesuitam haud procul abesse. Ergo Lusitani cum ducem esse putant: et multiplicato Patrum numero, quoniam eadem Guaranica vox unum et plures significat, prope esse Jesuitarum exercitum qui praesidium invaderat, aut credunt ipsi, aut ab aliis credi volunt<sup>370</sup>.

L'episodio è narrato in modo da far risaltare la malafede dei portoghesi, sostanzialmente sostenendo che il problema del fiancheggiamento dei gesuiti nei confronti della rivolta indigena girasse attorno a una serie di equivoci o di montature,

<sup>368</sup> Sulla famosa opinione del Mariana e per un *excursus* storico sulla questione del tirannicidio, cioè dell'uccisione legale del legittimo monarca riconosciuto tiranno, cfr. C. Giacon, S.J., *La Seconda Scolastica. I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana*, Milano (Bocca) 1950, pp. 260-272.

<sup>369</sup> «Gl'Indiani prigionieri dichiarano, che i Padri erano venuti insieme con loro sino al fiume Pardo, e che restarono nell'altra spaggia del medesimo. Dicono che sono dei quattro Luoghi di S. Luigi, S. Michele, S. Lorenzo e S. Giovanni. Uno di essi dice, che nel luogo di S. Michele vi sono ancora quindici Cannoni». *Relazione breve*, cit., p. 9.

<sup>370</sup> *Historia Paraguajensis*, cit., p. 339.



costruite sulla necessaria e incontrollabile reazione dei guaraní al conculcamento di quelli, che avvertivano essere i loro diritti. Così, Muriel distribuisce le responsabilità della rivolta e della guerra susseguente fra le popolazioni sollevate e i machiavellici governanti portoghesi, lasciando ai suoi confratelli soltanto la posizione intermedia fra le parti in causa.

L'aggiunta di Muriel non si limitò, però, soltanto alla continuazione della storia delle missioni del Paraguay; la sua apologetica produsse, come già aveva fatto lo stesso Charlevoix, una serie di documenti, che dovevano sostenere e in parte integrare la narrazione dei fatti occorsi durante la guerra guaranítica, in modo da affrontarne anche i punti più controversi con maggiore larghezza, lasciando così, però, anche più spazio alla polemica. Si tratta di sei documenti, attribuibili a vari autori. Il primo, è la relazione del viaggio fatto dal p. Ignacio Quiroga nel 1750, in accompagnamento degli ufficiali spagnoli incaricati della nuova demarcazione dei confini seguiti al trattato di Madrid; l'autore è lo stesso Quiroga, come suggerisce la sigla apposta in capo al testo: P.I.Q.<sup>371</sup>. Vi sono poi altri quattro documenti, di vario argomento.

Uno di questi è attribuito proprio a Muriel<sup>372</sup>, che approfondisce assai l'apologetica già contenuta, in stile narrativo, nel seguito alla parte storica dell'*Historia Paraguajensis*: si tratta del *Paraguaicae Societatis Recursus ad Tribunal Veritatis, et Innocentiae, in causa executionis et successus Foederis Hispano-Lusitani de regendis finibus*<sup>373</sup>. Anche questo, è un testo dalla lunga storia. Il suo oggetto è la dimostrazione della fedeltà dei gesuiti del Paraguay alle leggi divine e a quelle civili del regno spagnolo. Muriel lo scrisse già in America, forse all'inizio degli anni '60, all'epoca della sua ascesa nella Provincia paraguaiana, mentre faceva da assistente al visitatore p. Contucci, inviato dal Padre Generale. Quando passò in Spagna in qualità di procuratore della sua Provincia, portò con sé il manoscritto, redatto in spagnolo<sup>374</sup>. Dovette portarlo con sé anche in Italia, e da quel

---

<sup>371</sup> Ivi, p. 514. Della stessa opinione è Furlong.

<sup>372</sup> Furlong, *Domingo Muriel*, cit., pp. 56 e 72.

<sup>373</sup> *Historia Paraguajensis*, cit. p. 522.

<sup>374</sup> *Recurso de la Provincia del Paraguay de la Compañía de JHS al Tribunal de la Verdad, y de la inocencia. En ... de la execucion y resultados del Tratado de Límites entre España y Portugal*, ARSI, Paraq. III, 24.

testo trasse, riducendolo, quello che abbiamo in esame<sup>375</sup>. Si tratta con ogni evidenza di una memoria difensiva; forse pensato, inizialmente, per essere presentato di fronte a qualche tribunale spagnolo, il testo trovò poi la forma di una memoria apologetica, retoricamente presentata di fronte a un tribunale, come quello della Verità, che solo poteva giudicare equamente la causa dei gesuiti paraguaiani. Il titolo, infatti, tradisce implicitamente una lamentazione retorica, secondo cui è necessario far ricorso a un tribunale ideale, per trovare la giustizia che i tribunali reali, rovinati dal pregiudizio e dalla cattiva immagine delle Riduzioni diffusa da libelli come quelli di Ibáñez e di Pombal, non potevano amministrare veramente.

Quanto al contenuto, è uno scritto più complesso della mera narrazione storica – sia pure con intento apologetico – che Muriel ha fatto nel capitolo XXIII dell'*Historia*; si divide in due parti: nella prima, una nuova narrazione dei fatti; nella seconda, si discutono nove punti oggetto di controversia nelle polemiche generate dalla pubblicazione del *Regno gesuitico*. La parte narrativa aggiunge poco a quel che già era stato detto; tuttavia, vi si nota una notevole attenzione a descrivere passo per passo le mosse dei gesuiti coinvolti nella guerra guaranitica. Così, non soltanto non si fa cenno alla presunta contrarietà della Compagnia al trattato di Madrid, che secondo l'autore del *Regno gesuitico* andava a ledere le enormi rendite che il Generale dei gesuiti traeva dalle missioni paraguaiane<sup>376</sup>; ma si racconta di come, anzi, lo stesso Generale avesse dato incarico al p. Altamirano di recarsi in Paraguay con la commissione governativa spagnola incaricata dell'attuazione del trattato, e gli avesse dato la maggiore autorità per assicurare la migliore collaborazione da parte dei missionari.<sup>377</sup> Di come poi, di fronte all'imprevista rivolta dei guaraní, a partire da quelli abitanti la riduzione di San Nicolás, Altamirano avesse obbligato sotto pena di scomunica i missionari ad ammonire i ribelli, poi avesse minacciato questi ultimi di privarli dei missionari, qualora non avessero obbedito agli ordini, e infine fosse riuscito a convincerli grazie a prediche pateticissime<sup>378</sup>. Lo scritto è insomma teso non soltanto a smentire che i gesuiti potessero aver avuto qualche ruolo nell'istigare

---

<sup>375</sup> Cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 72.

<sup>376</sup> Ibáñez, *Regno gesuitico*, cit., pp. 18-31

<sup>377</sup> *Historia Paraguajensis*, cit., p. 523.

<sup>378</sup> Ivi, p. 526.

gli abitanti di quelle terre alla ribellione verso il re di Spagna, loro legittimo e riconosciuto sovrano, ma li dipinge addirittura come presi fra due fuochi: da una parte gli spagnoli e i portoghesi, che li accusavano di connivenza con la ribellione, dall'altra gli indigeni, che li sospettavano di stare dalla parte dei coloniali e rigettavano la loro opera di pacificazione. Visti dunque da entrambe le parti come traditori, i gesuiti si trovarono incastrati in una situazione che non seppero più controllare e che li obbligò a una sorta di neutralità, che non fece che aumentare i sospetti su di loro, specialmente da parte dei coloniali.

*Dixerunt saepe, Patres abire posse dum vellent. Cum tamen a Patribus pretio jam accepto tradi rumor invaluit, eosque cum Hispanis et Lusitanis in sui perniciem conspirare, ad elabendum viae praeclusae sunt*<sup>379</sup>.

Il sospetto dei coloniali, quindi, indebolì ulteriormente la posizione dei missionari, che si trovarono privati della possibilità di mediare con le popolazioni ribelli, ciò che costituiva la loro forza nei loro confronti, rimanendo così screditati ai loro occhi e rischiando di conseguenza di subire le rappresaglie riservate ai coloniali. Quindi, secondo Muriel, la mancanza di fiducia dei coloniali spagnoli e portoghesi verso la capacità dei gesuiti di mantenere il controllo delle missioni loro affidate, li mise effettivamente nell'impossibilità di controllarle. Per di più, obbligati dalle circostanze a rimanere nelle missioni per non rischiare la vita abbandonandole, si videro di fatto attribuire la responsabilità della ribellione da parte di portoghesi e spagnoli, al punto che: «Nulla Indorum manus apparuit sine Jesuita larvato. Siquis inter Indos olivario colore candidior fuit visus, erat Societatis coadjutor»<sup>380</sup>. Eppure, i missionari rimasti, loro malgrado, dice Muriel, presso i ribelli, fecero di tutto per sedare la sedizione, fino a rifiutare i sacramenti e le benedizioni alle truppe che partivano per combattere contro gli eserciti coloniali<sup>381</sup>. In effetti, alla fine dei conti, i missionari furono infine assolti dalle accuse mosse contro di loro, nel processo che fu celebrato nel 1759<sup>382</sup>.

---

<sup>379</sup> Ivi, p. 533.

<sup>380</sup> Ivi, p. 534.

<sup>381</sup> Ivi, p. 533.

<sup>382</sup> Ivi, p. 543.

Tuttavia, già nel *Regno gesuitico*, scritto quanto mai acuto e perciò assai pericoloso per i gesuiti, si era messa in luce una stortura nella formazione del governo coloniale, per cui i gesuiti brigavano, per mezzo del confessore del re, per far destinare alle massime cariche civili ed ecclesiastiche nel Río de la Plata e nel Paraguay soltanto persone che fossero innocue per gli interessi della Compagnia: o inetti, o devoti<sup>383</sup>. Muriel sa bene di non potersi accontentare di invocare il buon esito di un tribunale, che poteva essere sospettato di essere stato benevolo verso la Compagnia; per di più, l'*extrañamiento* successivo, decretato dal monarca in persona, lasciava il sospetto che le indagini precedenti non avessero voluto appurare le reali responsabilità dei gesuiti.

Perciò, Muriel prende di punta nove questioni dibattute nel *Regno gesuitico*, per discuterle nella seconda parte di questo *ricorso*. Esse riguardano la schiavitù degli indigeni, il furto dei loro beni, l'usurpazione dei diritti parrocchiali su circoscrizioni che avrebbero dovuto essere soltanto missioni, l'usurpazione del potere politico, la pratica abusiva del commercio, il divieto per gli indigeni di imparare lo spagnolo affinché non avessero modo di integrarsi nel resto delle colonie ispaniche, l'odio dei guaraní verso tutti gli uomini di razza bianca, la lealtà degli indiani verso il re di Spagna quale loro legittimo sovrano e, infine, il problema dei contrasti fra gli ignaziani del Paraguay e il venerato vescovo Cárdenas. Sarebbe lungo analizzare tutti questi punti; ai fini di questa ricerca, sarà però bene curarne specialmente gli aspetti “politici”.

In effetti, nel *Regno gesuitico* ampi capitoli erano dedicati ad accusare i gesuiti di usurpare, nel Paraguay, i legittimi poteri delle autorità ecclesiastiche e civili, ovvero il re e i vescovi, fino a costituire un vero e proprio stato che, seppure non costituito formalmente, avrebbe goduto effettivamente di una sovranità propria, di cui sarebbe stato investito il Generale della Compagnia, a Roma, al quale arrivava il grosso dei proventi ricavati dalla florida economia delle Riduzioni. Ibáñez, ex gesuita espulso dalla Compagnia, adotta nel suo *Regno gesuitico* un punto di vista che va contestualizzato nella società di antico regime, per cui distingue l'insubordinazione

---

<sup>383</sup> Ibáñez, *Regno gesuitico*, cit., pp. 137-148.

dei gesuiti nel Paraguay fra quella contro le autorità ecclesiastiche, che hanno la precedenza nel testo, e quella alle civili, che vengono dopo, anche se quest'ultima accusa è il cuore del libello. Va da sé che la parte più ricca di conseguenze storiche della questione sorpassava il testo di Ibáñez, e forse le sue stesse intenzioni, perché si inserisce nel contesto del lungo processo di rivendicazione giurisdizionale da parte del potere statale nei confronti dell'ecclesiastico, nell'ambito del percorso di emancipazione del primo dal secondo. Quindi, l'argomentazione del *Regno* prende avvio dalla constatazione che i gesuiti in Paraguay mantenevano un'ampia discrezionalità e autonomia dall'episcopato territorialmente competente, perché godevano dei privilegi tradizionalmente riconosciuti alle “cristianità nuove”, cioè alle missioni. Se invece le riduzioni dei guaraní, cristianizzate ormai da più di un secolo, fossero state considerate parrocchie come tutte le altre, soggiunge Ibáñez, i gesuiti sarebbero stati costretti ad abbandonarle, perché il loro Istituto, cioè la regola ignaziana, li obbligava ad assumere la cura d'anime soltanto a scopo missionario<sup>384</sup>. Il problema della cura d'anime, peraltro, coinvolgeva anche i diritti tradizionalmente riconosciuti al re di Spagna, che aveva il privilegio di attribuire i benefici ecclesiastici nelle sue terre d'Oltremare.

Se però questo abuso dimostra il tradimento perpetrato dagli ignaziani verso le regole stesse date dal loro fondatore, ben più interessanti sono i capitoli successivi, dove Ibáñez si occupa di dimostrare il fine dello scardinamento delle norme tradizionali, cioè l'usurpazione della legale sovranità del re di Spagna su quelle terre, al fine di garantire rendite favolose alla Compagnia. Non stiamo a seguire Ibáñez nella sua rendicontazione delle spese e dei proventi che comportava la gestione di un sistema economico complesso, come quello delle trenta missioni guaraní; basti soltanto segnalare il tono scandalizzato della requisitoria finale, in cui si affaccia

---

<sup>384</sup> Cfr. Ibáñez, *Regno gesuitico*, cit., pp. 4-12. Il riferimento è a quella norma delle Costituzioni della Compagnia di Gesù, per cui «nei collegi della Compagnia non si deve accettare cura d'anime, né obblighi di messe o altre cose simili che molto distraggono dallo studio e impediscono quello che si persegue in esso per il servizio di Dio. Lo stesso vale per le case e le chiese della Compagnia professa, che deve essere libera, in quanto è possibile, per le missioni della Sede Apostolica e per altre opere in servizio di Dio e in aiuto delle anime», intendendo per cura d'anime precipuamente la direzione di parrocchie e diocesi. Il concetto è ribadito dall'altra norma che impone ai suoi membri di non «avere cura stabile di anime e neppure incarichi come confessori ordinari o direttori di religiose o di qualsiasi altra donna»; Cfr. Ignazio di Loyola, *Scritti*, a cura di M. Gioia, Torino (Unione Tipografico-Editrice Torinese) 1977, pp. 494 e 572.

l'immagine di un favoloso impero economico gesuitico che, occultamente, abbraccia tutto il mondo attraverso le colonie degli stati cattolici europei, radicandovisi come un parassita.

La povera Provincia del Paraguay non rende annualmente al R.P. Generale della Compagnia altro, che la bagattella d'un milione, e mezzo di pezzi (che sono incirca un milione e mezzo di scudi Romani). Dipoi, che non renderanno l'altre Provincie più ricche dell'Indie Occidentali, e Orientali? E se a questo s'aggiunge quel che renderanno quelle d'Europa, e specialmente quelle d'Alemagna, e di Polonia, vi sarà egli a sorte alcuno tra' Principi Cristiani, ch'abbia rendite eguali a quelle del P. Generale?<sup>385</sup>

Se queste accuse erano certamente scabrose per un ordine religioso, il seguito del *Regno* è addirittura corrosivo, quando addita nel Generale della Compagnia il sovrano di fatto delle missioni paraguaiane, perché non soltanto ne gode le rendite, ma addirittura ne ha l'effettiva giurisdizione e, attraverso i suoi sottoposti, ne nomina le autorità civili, che si pongono soltanto formalmente come rappresentanti del re di Spagna, legittimo sovrano. La loro autonomia era ormai giunta fino al punto, di disporre di un vero e proprio esercito formato con la coscrizione delle popolazioni delle missioni<sup>386</sup>. Disponevano, insomma, di tutti gli attributi sostanziali della sovranità. L'indipendenza reale delle Riduzioni dalla sovranità spagnola era anzi ormai riconosciuta anche dai portoghesi che, avendo avuto un contenzioso con esse, non si rivolsero, per scioglierlo, al governo spagnolo, ma alla curia generalizia romana, ritenendo che avesse maggiore capacità di intervento sui missionari, effettivi gestori di quel territorio<sup>387</sup>. Il *Regno* non manca neanche di dare una descrizione dello stato stabilito dai gesuiti nella loro provincia paraguaiana: i suoi componenti vengono dalla scrematura dei collegi gesuitici d'Europa, dalla quale i procuratori del Paraguay raccolgono i più ambiziosi.

Di questo taglio si forman tutti questi giovani al gusto particolare di questa Provincia, nella quale la soda pietà, letteratura, e prudenza non servono per l'estimazione, e per gl'impieghi, quanto serve

<sup>385</sup> Ivi, p. 30.

<sup>386</sup> Ivi, pp. 31-57.

<sup>387</sup> Ivi, p. 57-63.

l'Ipocrisia, l'astuzia, e la furberia; e così si vede, che l'andar col capo basso, burbero, e malinconico si chiama modestia, gravità, e raccoglimento: una dolcezza affettata, e un parlar caricato passa per mansuetudine, e vera umiltà: la sciatteria, e un abito sporco si chiama povertà religiosa; e il disprezzo degli altri Instituti, s'appella alta stima della propria vocazione: la finzione, cautela: la dissimulazione, contegno; e gl'intrighi, abilità. Con questo fondo di virtù, con una superficiale tintura di Scolastica, e Morale posson passare alle Missioni ed esser compagni de' Padri Curati, ch'è l'altra prova, se sono, o non sono buoni per l'azienda, e per il tavolino. Dagli approvati n'escono i Curati, e quel gran numero di Procuratori di Provincia in Madrid, Potosì, Cordova, Buenos Ayres; e di Missioni in questa città, e in quelle dell'Assunzione, S. Fè, e in quella di Tarica, senza contare il Procuratore particolare di ciascun Collegio, e i Padri stanziati, che tutti son Procuratori; occupandosi nel temporale quasi tutta l'Apostolica Provincia; per lo che opportunamente arriva a dire di essa il P. Provinciale Lauro Nugno: *“Insensibilmente si vede convertirsi in Collegio di Procuratori il Collegio Apostolico degli Operai”*. Quegli, che son di questo numero, e in quello di Maestri, ch'è il piccolo residuo, che non può godere degl'impieghi di Procuratori, di Curati, o di Stanza, si muffiscono nell'ozio de' Collegi, occupando le mattinate a confessar le Devote, che si attirano con le visite, che fanno dopo pranzo<sup>388</sup>.

Per tenere poi soggiogati gli indigeni al loro potere illegittimo e per garantire i massimi proventi al loro Generale a Roma, i gesuiti non esitavano a lasciare gli abitanti delle riduzioni nella massima ignoranza, specialmente della lingua spagnola, per mezzo della quale avrebbero potuto comunicare coi rappresentanti del loro legittimo sovrano<sup>389</sup>; erano anche privati fin del necessario, abbandonati nella massima povertà<sup>390</sup>.

A queste accuse, tanto più gravi in quanto provenienti da un ex confratello che aveva vissuto a lungo in Paraguay, Muriel replica facendosi forte, come abbiamo visto, del fatto che nello stesso *Regno* il suo nome è citato fra quelli che, pur essendo

<sup>388</sup> Ivi, p. 68-69.

<sup>389</sup> Ivi, pp. 97-105.

<sup>390</sup> «[Professano] una povertà molto più stretta di quella de' Francescani scalzi, perché non possono usar pannilini sopra le sue carni, né portare suolo sotto i piedi, né stivaletti in gamba, e mancando loro il cappello, né pur hanno per supplemento un cappuccio per coprir la testa del tutto pelata, né altro mantello, che il vile *poncho*, né altra cella, che un immondezaio, né altro letto, che una rete distesa tra due legni, dove il corpo sta in una positura molto incomoda. Il loro cibo è carne senza sale, né pane, né vino, ma acqua pura, riducendosi tutte le dilizie a un pugno d'erba, che macerano nell'acqua; e questo con patto di alzarsi sulla punta del giorno, e presentarsi al suo Curato, che assegna loro il lavoro di quel giorno. E se una Indiana si mette un paio d'orecchini di stagno alli orecchi, un filza di paternostri di vetro al collo, o una striscia di renza all'orlo del *typoy*, salterà fuori un P. Provinciale Cea, dicendo, che *tutto è disordine grande, esposto a gravissimi inconvenienti*; ovvero il Padre Provinciale Aguir, assicurando *esser queste certe profanità, che disdicono molto alla povertà degl'Indiani* ». Ivi, pp. 105-106.

capaci, sono scartati dal governo della Provincia a vantaggio di altri, dotati di maggiori talenti nell'intrallazzare a scapito di ogni legalità. Sul punto, dunque, scabroso del mantenimento diuturno dell'ufficio parrocchiale in comunità da lunghissimo tempo convertite al cristianesimo, come quelle guaraní, e quindi non più giustificabili come missioni, Muriel replica innanzitutto che, nonostante i divieti contenuti nelle Costituzioni ignaziane, i Sommi Pontefici avevano dispensato i gesuiti dall'osservarle nel caso in cui, nelle terre di missione, non vi fossero a sufficienza sacerdoti secolari che potessero prendersi carico delle nuove cristianità<sup>391</sup>. La norma ignaziana, quindi, è rivolta contro se stessa, perché laddove s. Ignazio aveva voluto mobili i suoi figli spirituali al fine di potersi completamente dedicare alle missioni, il volere papale fa qui appello al voto di obbedienza prestato da ogni gesuita professore proprio *circa missiones*. Inoltre, prosegue Muriel, i gesuiti non si fecero originariamente carico delle missioni presso i guaraní infedeli, né continuarono a mantenere la loro cura d'anime dopo la conversione, se non dietro ordine del re di Spagna, legittimo sovrano di quelle terre e di quei popoli; del resto, la notoria penuria di clero secolare in America impediva continuamente di poter esonerare i regolari, non soltanto gesuiti, dalla cura d'anime delle missioni, che in ogni caso avevano assunto semplicemente come onere apostolico, senza godervi alcun beneficio ecclesiastico<sup>392</sup>. Infine, gli stessi organi deliberativi della Compagnia, sia a livello provinciale, che i generali in persona, avevano riconosciuto la necessità di ovviare, in Paraguay, alle norme delle Costituzioni, sanando così una situazione che altrimenti sarebbe stata certamente al di fuori delle regole<sup>393</sup>. Per tutte queste ragioni, i gesuiti erano tenuti, per Muriel, all'*obbligo di coscienza* di non abbandonare le missioni del Paraguay, in cui peraltro avevano speso tante fatiche; e conclude, tornando alla fine al punto centrale della questione, cioè l'usurpazione del potere statale: «Rex Dominus et Patronus est. Si in hanc vineam operarios alios immitti velit, per nos licet»<sup>394</sup>.

A maggior ragione, poi, l'autorità del re di Spagna è ancora invocata, quando c'è da respingere l'accusa di averne usurpato le regalie. Muriel, anzi, si dà cura di

---

<sup>391</sup> *Historia Paraguajensis*, cit., p. 549.

<sup>392</sup> *Ivi*, p. 550.

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 551.

<sup>394</sup> *Ibidem*.



dimostrare come sia proprio per ordine del legittimo sovrano che i gesuiti hanno, in Paraguay, preso in mano la gestione sia politica che economica dei guaraní, obbedendo al re Filippo V, il quale, commiserando la sorte dei suoi sudditi indiani, oppressi e turlupinati dai coloni spagnoli, aveva previsto che trovassero tutori legali nelle persone dei loro parroci, come fossero minorenni<sup>395</sup>; e la tutela di pupilli, com'è ovvio, non è mai stata oggetto di interdizione da parte delle leggi ecclesiastiche. Ugualmente, Muriel giustifica anche la peculiare economia delle Riduzioni, in cui prevaleva una gestione comunitaria dei beni, accentrata nelle mani dei missionari, la cui tutela si estendeva anche all'intermediazione nei piccoli commerci fra i singoli indiani e gli eventuali mercanti spagnoli, sempre al fine di evitare che i loro protetti potessero essere truffati. La radice di tutto, sta ancora, secondo Muriel, nelle disposizioni del re di Spagna e nella considerazione della sostanziale minorità d'intelletto degli indiani, incapaci di provvedere a loro stessi, se non giorno per giorno, e dunque incapaci di una vera vita politica e civile<sup>396</sup>. La chiave di volta di questo documento consiste, dunque, nel rapporto di fiducia fra il sovrano e i gesuiti; tuttavia, sostiene Muriel, i guaraní erano coscienti di essere sudditi del re di Spagna, e non del superiore dei loro missionari, come dimostra l'onore in cui era tenuto il vessillo reale durante le cerimonie pubbliche che si svolgevano nelle Riduzioni<sup>397</sup>.

Il documento del *Recursus* presentato da Muriel è, insomma, ben calibrato nella polemica contro il *Regno Gesuitico del Paraguay*; anzi, sembra essergli stato costruito attorno, per smontarlo pezzo per pezzo, fino a privarlo di ogni credibilità, contestualizzando alcuni fatti, respingendo alcune accuse, dimostrandone infondate altre. Rispetto al cuore del libello, ovvero l'accusa di aver costituito un regime politico essenzialmente indipendente e perciò in usurpazione della legittima sovranità spagnola, la replica di Muriel è che questa non era stata sovvertita dalla gestione delle Riduzioni da parte dei gesuiti, perché il re di Spagna restava formalmente ed effettivamente il sovrano riconosciuto, ed era anzi l'origine di quella serie di privilegi e riconoscimenti, che l'autore del *Regno* aveva calunniato come altrettanti abusi.

---

<sup>395</sup> Ivi, p. 552.

<sup>396</sup> Ivi, pp. 553-555.

<sup>397</sup> Ivi, p. 558-559.

Tuttavia, notiamo che l'apologia si indebolisce molto quando si tratta del comportamento effettivo dei missionari gesuiti durante la guerra guaranítica; allora diventa difficile, per Muriel, stornare dai suoi ex confratelli il sospetto di aver solidarizzato, quanto meno, con gli indiani in rivolta; e le difficoltà si accrescono tanto più, in quanto il resto dello scritto è teso ad esaltare la fedeltà dei gesuiti al re di Spagna, che aveva concesso loro tutti quei privilegi, che avevano permesso lo straordinario successo delle missioni paraguaiane. Lo sforzo di Muriel consiste nell'evitare lo scoglio di questa contraddizione; se infatti non vi era stata usurpazione nella gestione delle Riduzioni, allora certo si potevano accusare i gesuiti di aver abusato dei privilegi concessi dalla benevolenza del re, per rivoltarsi contro il loro stesso benefattore, non appena questi volesse riprendersi anche solo una parte di ciò che, in linea di principio, non aveva mai cessato di essere suo. D'altro canto, dato che i missionari erano senza dubbio rimasti accanto agli insorti durante le guerre guaranítiche, dando adito a sospetti sulla loro lealtà alla monarchia spagnola, allora si poteva supporre che riconoscessero, di fatto, un altro sovrano e che a lui avessero obbedito. Per inciso, nel testo di Muriel non si affaccia mai la possibilità che i gesuiti abbiano solidarizzato con i guaraní perché riconoscevano giusta la loro lotta per restare nella loro patria; gli indiani sono sempre considerati dei minori bizzosi, comunque bisognosi della guida costante dei missionari, a cui pure ogni tanto si ribellano. Al contrario, Ibáñez, aveva esplicitamente invocato il diritto degli indigeni guaraní ad autodeterminare le proprie azioni come qualsiasi altro popolo, ricorrendo peraltro a categorie concettuali del tutto tradizionali:

Quanto lontani sieno stati, e sieno dal pensare di gettar via da se il peso della catena d'un vassallaggio più duro della stessa schiavitù, lo persuade il loro silenzio, ed anche la stupida indifferenza, con cui si lasciano ogni di caricare di leggi più severe, e dure, con le quali i Padri suoi Padroni legano la lor libertà fin nelle azioni più innocenti, che il Diritto Naturale, e delle Genti concede agli uomini, che nascerano liberi; poiché oltre il non cavare dalle sue fatiche, se non un vilissimo sostentamento, e un vestito il più abietto, non son padroni di determinarsi da se medesimi

<sup>398</sup>

---

<sup>398</sup> Ibáñez, *Regno Gesuitico*, cit., p. 109.

Vediamo dunque, come all'interno di uno stesso sistema di categorie giuridiche, che nulla aveva a che fare con le contemporanee elaborazioni dell'illuminismo, Muriel non sia in effetti pronto a raccogliere la provocazione polemica dello scritto di Ibáñez, tutto preso in un'apologetica che non gli permette di cedere neanche su un punto, per timore di perdere la partita. Il testo di Muriel presenta, insomma, un'immagine delle Riduzioni e dei gesuiti che vi servivano come missionari che è, sì, pronta ad accomodarsi a seconda delle esigenze della polemica, ma il cui scopo apologetico gli impone di dipingere la Compagnia intera come un unico blocco tutto solidale in se stesso, e tutto fedele all'ordinamento giuridico-politico vigente, in cui si intravedono certo possibilità di concessioni, ma non di cambiamenti strutturali.

Il problema della guerra guaranítica è centrale anche negli altri documenti aggiunti da Muriel all'appendice dell'*Historia*: sono una descrizione *De Moribus Guaraniarum*, firmata nel titolo da «A.I.C.»<sup>399</sup>, sigla che è facile decrittare come «Auctore Ioseph Cardiel»; degli altri due scritti restanti, gli ultimi dell'appendice documentaria, si ignora l'autore, anche se Furlong li ha attribuiti allo stesso Cardiel<sup>400</sup>. Guardando le cose onestamente, riesce difficile stabilire un'attribuzione sulla base semplicemente di valutazioni contenutistiche, perché certamente Muriel attinse, nel mettere insieme quest'appendice documentaria, a manoscritti che non furono certo preparati per l'occasione, ma tradotti, adattati, scorciati, insomma fatti oggetto di un lavoro di *editing* – non sappiamo quanto incisivo<sup>401</sup>; manoscritti che potrebbero con molta facilità aver avuto una circolazione e una piccola diffusione ed essersi influenzati reciprocamente. D'altronde, anche se pubblicati anonimi come già il *Recursus*, non possiamo nemmeno attribuirli tranquillamente a Muriel, perché Miranda, la fonte principale sulla sua biografia, non fornisce indicazioni in questo senso. Possiamo tuttavia ritenere, con animo relativamente pacificato, che, pur

<sup>399</sup> *Historia Paraguajensis*, cit., p. 561.

<sup>400</sup> «Ignoramos quiénes sean los autores, o autor de estos documentos, pero el carácter y estilo de los mismos parecen denotar que se debieron a la pluma del P. José Cardiel. Termeyer (*Opuscoli*, t. IV, p. 414) parece afirmar que el autor no es Cardiel sino el mismo P. Muriel, puesto que hablando del libro de Ibáñez escribe que: "E' ben confutato dal P. Domenico Muriel Gesuita, nella sua traduzione latina della Storia del Paraguay del P. Charlevoix stampata in Venezia nel 1779», Furlong, *Domingo Muriel*, cit., pp. 56-57.

<sup>401</sup> Infatti, per esempio, il documento LXV, intitolato *Praestigia de Regno Paraguaico*, dichiara fin dal titolo di essere *fusioris operae compendium*, cioè l'*abrégé* di un manoscritto più ampio, che per il resto ignoriamo. Cfr. *Historia Paraguajensis*, p. 578.

continuando ad ignorare l'autore o gli autori di questi scritti, se non altro Muriel, scegliendo quanto meno di intervenire con maggiore o minore pesantezza, per poi pubblicarli anonimi, se ne attribuiva in qualche modo la responsabilità.

D'altra parte, è facile immaginare il motivo per cui se la sarebbe presa tanto a cuore: entrambi gli scritti intervengono ancora e con un notevole piglio polemico sul problema della guerra guaranítica, affrontando direttamente alcuni punti del *Regno* di Ibáñez: uno, molto breve, s'intitola *Ephemeridum de Bello Guaranico excerpta cum interpretatione vulgata*, e si occupa di precisare e rettificare alcuni passi del diario del p. Tadeusz Henis, missionario fra i guaraní all'epoca della guerra, riportati nel *Regno* per dimostrare il coinvolgimento dei gesuiti nella rivolta degli indiani<sup>402</sup>. L'altro, di ben maggiore estensione e portata polemica, s'intitola *Praestigiae de Regno Paraguaico discussae*, e si occupa per l'appunto di mettere in luce gli “inganni” contenuti nel *Regno*. Lo scritto si presenta come il più vivace di quelli che si è preso in esame, perché si svolge curiosamente sotto la forma di un dialogo fittizio fra Ibáñez de Echávarri, che ripete le principali accuse mosse nel *Regno*, e il suo omologo Echávarri de Ibáñez, che le smonta ad una ad una. Il testo sembra essere complementare agli altri presentati nell'appendice documentaria sullo stesso argomento, specialmente al *Recursus* di Muriel: pur tematizzando gli stessi punti problematici, dà risposte e spiegazioni differenti. Per esempio, riguardo al problema dell'usurpazione da parte dei missionari della giurisdizione civile ed ecclesiastica sui guaraní, mentre il *Recursus* aveva invocato i privilegi concessi dai papi e dai re, per cui gli indiani risultavano essere legalmente i “pupilli” dei missionari, in questo scritto vediamo invece l'anonimo apologeta costruire un'analogia fra i diritti dei missionari sui neofiti e quelli dei padri o dei maestri sui figli.

*Ib.* Et unde tanta Patri potestas? *Echav.* Exilium, carcer, verbera, poenae proculdubio sunt. Sed quanta mercede docuit te Ludi magister, nullam infligi poenam nisi per Judices? Et Patri filios, et Magistro discipulos plectendi potestas est nempe oeconomica. Et Magister exilium multat indomitos, aliorumque corruptores pellit a Schola<sup>403</sup>.

---

<sup>402</sup> *Historia Paraguajensis*, pp. 596-600.

<sup>403</sup> *Ivi*, p. 583.

Mentre l'uno affronta il problema giurisdizionale mantenendolo nel suo ambito proprio e cercando di dimostrare, attraverso documentazioni varie, la legittimità istituzionale di quelle che il *Regno* dichiara essere usurpazioni, qui l'anonimo autore invoca un argomento di diritto naturale che, sebbene più fruibile in una polemica vivace, si dimostra di fatto molto più debole sul piano della controversia politica. Similmente, di fronte alla succitata obiezione di Ibáñez, sulla contraddizione insita nella pratica missionaria dei gesuiti in Paraguay, che da una parte vantavano la purezza di costumi dei guaraní convertiti, ma dall'altra li tenevano sostanzialmente isolati dagli spagnoli, anche evitando di istruirli ad altro, che non fosse il catechismo e i canti sacri – obiezione che Muriel, nel *Recursus*, aveva contestato soltanto per quel che riguarda i rapporti con la fedeltà al sovrano spagnolo, tralasciando quel che attiene al problema della libertà degli indiani – la risposta che troviamo in questo testo è piuttosto ingenua e presta il fianco a molteplici impugnazioni.

Simplicitatem recenset S. Lucas (Actor. 2.) inter virtutes fidelium ecclesiae primitivae, cujus Guarànica imitatrix est. Tu contra desideras in Guaraniis astutiam simplicitati contrariam. O infelix astutia! Si Indorum parochi inculti adeo et rudes sunt [...], nihil necesse est Indos excoli ut parochi fiant. Verum quid causae erit, quod non modo in Paraguaria, sed in toto qua late patet novo orbe parochus ex Indis sit nullus? A Sociis docebantur Indi cum fidei Christianae mysteriis quantum de jure naturali et gentium, de divino atque humano illorum conditionis erat; agriculturam, architectonice, picturam, sculpturam, et affabre quidem pro illis locis, pro cultioribus etiam satis ad informandam pietatem: musicen ad cujus modos tota populorum respublica composita erat. Ea vero musicae parte quam hypocritam vocant et pantomimicam, religionis cultum et Principis obsequium edocebantur: quae si aliquando, non nisi post longum tempus sermone non suo aegre didicissent. Quae cum ita sint, quid praeterea Indos doceri jubes? Scientias ais abstractas. At quid vocas scientias abstractas. Universalia per intellectum? Id porro unum deerat, ut a Sorbona exulare jussa a Guaraniis reciperentur<sup>404</sup>

Più che la decisione di ignorare il problema della dignità degli indiani e della loro uguaglianza con i bianchi, ammessa soltanto formalmente, sembra qui prevalere

---

<sup>404</sup> Ivi, p. 587.

l'ignoranza riguardo alla questione, che lascia passare la riproposizione della tradizionale teoria dell'incapacità dei guaraní a raggiungere una sorta di “maggiore età” intellettuale, che li avrebbe resi effettivamente uguali agli spagnoli e avrebbe quindi fatto divenire superflua la rigida guida dei missionari. Ovviamente, non si vede come questo possa far fronte all'acuta osservazione di Ibáñez, secondo cui la propaganda gesuitica controbilanciava l'asserita purezza dei costumi delle cristianità nuove create nelle missioni paraguaiane, con l'affermazione speculare della sostanziale inferiorità intellettuale degli indiani. Aporia, questa, che lo stesso Muriel, abbiamo visto, preferisce evitare di affrontare, spostando il problema sull'inserimento in un quadro legale di questo regime: di fatto, risolvendolo attraverso la rivendicazione del ruolo istituzionale, *all'interno* dello Stato, svolto dalla Compagnia in Paraguay, quale istituto intermedio capace di garantire i diritti e i doveri sia della monarchia spagnola, che dei popoli ad essa sottomessi, naturalmente nel quadro di una concezione politica di antico regime. In fondo, una rivendicazione di carattere ierocratico.

In conclusione, e riassumendo quanto detto in queste pagine, l'*Historia Paraguajensis* è il frutto di un lungo lavoro di Muriel, a cavallo fra due decenni e due continenti. A partire da un iniziale interesse maturato in America meridionale, Muriel concepì infatti in Spagna, negli anni Sessanta, l'idea di tradurre l'opera di Charlevoix, al fine di estenderne la portata apologetica; questa aspirazione dovette scontrarsi, fra molte altre, con l'espulsione del 1767. Dopo il travaglio dell'arrivo in Italia e l'impegno del provincialato, Muriel rimise mano al lavoro nella seconda metà degli anni Settanta, ampliando lo scritto di Charlevoix con nuovi capitoli e nuovi documenti, incentrati sulle ribellioni dei guaraní degli anni 1752-1756: il suo intento era manifestamente quello di tentare di difendere i gesuiti del Paraguay e la Compagnia di Gesù dalle accuse contenute in due diffusissimi libelli dell'antigesuitismo iberico: il *Reyno Jesuítico* dell'ex gesuita Bernardo Ibáñez de Echávarri e la *Relação abreviada* attribuibile allo stesso ministro portoghese Pombal. Su queste due opere, ma soprattutto sul *Reyno*, analizzato accuratamente, Muriel modellò il suo lavoro.

Nel farlo, si avvalse dell'aiuto di alcuni suoi ex confratelli, alcuni dei quali gli fornirono addirittura degli scritti, che egli tradusse e riportò nell'appendice documentaria; Jolís, Cardiel, Chueca, Patzi, Troncoso, Gorostiza erano tutti residenti, negli anni dell'elaborazione della *Historia Paraguajensis*, a Faenza o nei suoi dintorni, mentre Sánchez Labrador viveva a Ravenna e Quiroga a Bologna<sup>405</sup>: da loro Muriel trasse certamente informazioni importanti per la parte narrativa della sua aggiunta al testo di Charlevoix, ma utilizzò anche loro scritti, che pubblicò, a volte parzialmente rielaborati, nella parte documentaria. Non sappiamo se Muriel agì, in questo caso, da committente, oppure se raccolse scritti elaborati autonomamente; tuttavia, possiamo facilmente ipotizzare che egli svolse il ruolo di catalizzatore di una serie di sforzi individuali, che conosceva grazie al suo ruolo passato di Provinciale e ai rapporti che manteneva con molti dei suoi ex sottoposti, grazie al carisma di cui lo abbiamo visto essere stato dotato. In ogni caso, dunque, gli scritti di questi ex missionari del Paraguay, alcuni destinati a restare senza nome, furono raccolti ad opera di Muriel, la cui curatela non si limitò però soltanto a metterli insieme, ma si estese a darne un inquadramento generale all'interno di una cornice tematica e “ideologica”.

È infatti attorno alla polemica contro le affermazioni di Ibáñez che è formata buona parte della parte “nuova” del libro; anzi, persino per i resoconti dell'espansione missionaria nei territori del Chaco, abbiamo visto, è possibile rintracciare una ragione d'essere proprio nel *Reyno*. Per questo, la testimonianza, anche se anonima, dei missionari che operarono proprio in Paraguay costituisce l'elemento forte della replica composta da Muriel: non soltanto perché aumenta la credibilità dell'apologia, correggendo le sviste di Charlevoix che, non avendo mai visitato il Paraguay, aveva commesso errori capaci di compromettere il suo sforzo di difesa della Compagnia; ma anche perché la competenza specifica di persone che hanno avuto esperienze “sul campo” permette, dall'altro lato, di attuare una polemica fittissima con quanto

---

<sup>405</sup> Fra il 1777 e il 1779, periodo di produzione dell' *Historia Paraguajensis*, sappiamo che, dei missionari nominati nella parte aggiunta all'opera originaria, Cardiel, Chueca, Patzi e Troncoso si trovavano a Faenza, e Gorostiza e Jolís a Brisighella, nelle sue vicinanze; mentre Sánchez Labrador viveva a Ravenna e Quiroga a Bologna. La vicinanza anche geografica con Muriel, dunque, permetteva uno scambio continuativo e rapido. Cfr. Archivo Histórico Nacional, Madrid: Clero-Jesuitas 223,2 224,6 225,5.

affermato da Ibáñez, fino a screditarlo. In questo senso va, per esempio, la descrizione, ascrivibile a Cardiel, della vita politica e sociale nelle Riduzioni; ma anche gli scritti che polemizzano direttamente con il *Reyno*, fino a tentare di smontarlo pezzo per pezzo.

Tuttavia Muriel, pur avvalendosi degli sforzi dei suoi ex confratelli e sottoposti, sceglie di inserirli in uno schema apologetico da lui stesso composto, sia attraverso l'inquadramento storico della parte “narrativa”, sia, soprattutto, con l'inserimento nella parte documentaria del suo *Recursus*, in cui propone una riflessione che va al di là della polemica immediata, per occuparsi dei problemi giuridici e politici che stanno dietro, certamente, alle accuse di Ibáñez, ma che coinvolgono l'attualità del conflitto giurisdizionale fra Chiesa cattolica e Stati. Cogliendo nel nucleo concettuale del *Reyno*, come anche della *Relação*, il problema del ruolo istituzionale della Compagnia di Gesù in particolare, ma più in generale del clero, Muriel inserisce la sua opera fra gli interventi polemici in quegli anni promossi dalla Curia romana proprio al fine di difendere le posizioni di privilegio tradizionalmente garantite ad essa e al clero in genere dalle riforme civili ed ecclesiastiche faticosamente messe in atto dalle monarchie cattoliche in tutta Europa. Semmai, lo scritto di Muriel se ne distigue, genericamente, proprio grazie al suo carattere spiccatamente gesuitico, teso cioè a legare in un'unica apologetica la difesa della memoria dell'ormai estinta Compagnia con quella dei diritti della Chiesa. La polemica giurisdizionalistica, del resto, abbiamo visto non essergli nuova, visto che i *Fasti Novi Orbis*, pubblicati pochi anni prima, rispondevano alla medesima esigenza<sup>406</sup>.

Se dunque, quanto al contenuto, la pubblicazione della *Historia Paraguajensis* si inserisce pienamente nel contesto dello sviluppo della propaganda cattolica di ispirazione “romana”, che nell'ultimo quarto del secolo si andava sviluppando nel contrasto del giurisdizionalismo, oltre che nel contenimento del giansenismo, possiamo tuttavia intravedervi qualcosa di più interessante quanto alla forma. Infatti, analizzando il testo, vediamo bene come l'azione di Muriel sia stata diretta a far

---

<sup>406</sup> Pignatelli, *Aspetti*, cit., pp. 34 e sgg.



entrare alcuni dei suoi ex confratelli nella polemica antigiusdizionalista, assumendo un ruolo di stimolo nei loro confronti, se non addirittura – ma non ci sono elementi per andare oltre la mera ipotesi – di committente. Dopo aver pubblicato i *Principios*, opera di argomento eminentemente spirituale, con l'edizione dell'*Historia Paraguajensis* Muriel ritorna sul tema dell'apologetica politica, sia pure attraverso il velo dell'indagine storiografica sulla guerra guaranítica. Nella piena comprensione del significato profondo che quegli avvenimenti ebbero, specialmente per la polemica che ne era seguita, affronta di petto alcuni dei punti più controversi, andando però oltre la polemica episodica, per mettere insieme una visione d'insieme sia storiografica che giuridica, toccando anche temi profondi che, come il problema del ruolo dei gesuiti e del clero in generale nella società, si inserivano nei dibattiti contemporanei. Il suo apporto maggiore, al di là dell'approfondimento concettuale delle parti del libro a lui direttamente attribuibili, consiste forse nell'essere riuscito a mobilitare una serie di ex gesuiti che condividevano con lui l'esilio, approfittando della loro consulenza o addirittura pubblicandone gli scritti. L'*Historia Paraguajensis* si presenta quindi come un'opera singolare non tanto per il contenuto, quanto per essere risultato del coordinamento di un gruppo che, sotto la direzione di Muriel, cerca di entrare nelle polemiche contemporanee, di mettersi forse in mostra, unendo due tipi di apologetica che, in quegli anni, non era ovvio vedere appaiati: da una parte difendendo la Compagnia di Gesù da alcune delle accuse che, in definitiva, ne avevano determinato la rovina; dall'altra rivendicando il ruolo sociale del clero e della Chiesa contro le limitazioni delle riforme giurisdizionalistiche. Il libro dimostra quindi che, a distanza di pochi anni dall'estinzione della Compagnia, Muriel era riuscito a tenere insieme le fila di un gruppo di persone “ideologicamente” omogeneo, di cui poteva sollecitare gli sforzi per trarne un lavoro corale, in cui la catastrofe subita dalla Compagnia di Gesù, e in particolare le accuse rivolte alla sua provincia paraguaiana, risultano essere il collante usato per inserirsi nel filone polemico curialista a difesa delle prerogative della Chiesa universale.

## II.12. IL SILENZIO DEGLI ANNI '80.

Dopo la pubblicazione della *Historia Paraguajensis* troviamo un vuoto decennale nella vita di Muriel, prima che negli anni '90 riprendesse a pubblicare i suoi scritti; in questo periodo, grosso modo corrispondente a tutti gli anni '80, non abbiamo notizie precise della sua attività, né vi sono episodi salienti che possano aiutarci a scandire la sua vita. Sono anni in cui il silenzio dei documenti ci tenta a immaginare per analogia un ritiro di Muriel dalla vita attiva. Intensificò in effetti in questo periodo quel suo peculiare stile di vita penitenziale, che lo aveva portato a passare la maggior parte delle sue giornate chiuso nella sua stanza, nella casa del canonico faentino Fanelli che condivideva con altri due suoi ex sottoposti: il p. Sans, che gli faceva anche da confessore e che abbiamo già incontrato a proposito dei *Fasti Novi Orbis*, e l'ex coadiutore Boulet, coi quali mutò di domicilio nel 1791, per trasferirsi nell'ex casa degli oratoriani, presso la chiesa del Suffragio, sempre a Faenza<sup>407</sup>. Costoro furono anche testimoni del suo progressivo sprofondare nella trascuratezza più sordida, che Miranda, il suo agiografo, motiva con la sua volontà di menare penitenza: a partire dal 1778, prese a mangiare sempre da solo e pochissimo<sup>408</sup>, a non accendere mai fuoco o lume nella sua stanza<sup>409</sup>; a partire dall'estinzione della Compagnia, si abituò a non lavare mai i propri vestiti o il proprio giaciglio, e neanche il proprio corpo, nonostante fosse tormentato da pulci e altri parassiti, mentre la sua stanza era invasa dai topi, tanto che, in sua assenza, Sans e Boulet trovarono necessario almeno rinfrescare un po' l'ambiente. Finì che dovette intervenire il vescovo di Faenza, l'ex gesuita Mancinforte, per ordinarli di mitigare le sue penitenze, che ormai, agli occhi del suo stesso confessore e del suo medico, rischiavano di compromettere la sua salute fisica: Muriel si prese un po' più cura di se stesso, pur continuando a vivere nella trascuratezza e a sottoporsi a penitenze severissime<sup>410</sup>.

Sempre Sans e Boulet testimoniavano di averlo spesso sentito, chiuso nella sua

<sup>407</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 372, 378 e 420.

<sup>408</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 401.

<sup>409</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 413

<sup>410</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 408-418.

stanza, emettere spesso rumorosi sospiri; richiestone del motivo da Sans, che era anche il suo confessore, rispose di sentirsi come una bestia che, caricata su di una nave e costretta a un lungo viaggio per mare, avverte nell'aria odori che gli preannunciano la prossimità della terraferma, e si sente infervorarsi dentro di sé<sup>411</sup>. Tutti questi segni possono essere facilmente interpretati, ai nostri occhi, come altrettanti sintomi di un malessere psicologico che, affacciatosi già nell'animo di Muriel all'epoca dell'espulsione, per poi dileguarsi durante gli anni in cui gli impegni verso la sua Provincia lo assorbivano, era infine tornato a manifestarsi negli anni successivi all'estinzione della Compagnia; del resto, abbiamo visto come alcuni risvolti della vita intellettuale di Muriel, in particolare il riferimento alla spiritualità malinconica di Surin, possano essere spie del progredire di una forma di depressione.

A questa malattia dell'anima possiamo verosimilmente attribuire il ritiro di Muriel dalla vita pubblica; la sua ricerca costante della solitudine e del silenzio, la sua trascuratezza fino al sordido ci segnalano un disagio che era il frutto avvelenato della sua profonda sfiducia verso il mondo. Pur non avendo mai inclinato verso posizioni giansenistiche, tuttavia il suo stesso rigorismo morale, più volte manifestato durante la sua carriera nella Compagnia, ci indicano forse una rigidità di carattere che, sebbene gli permettesse di distinguersi per limpidezza rispetto ai suoi confratelli, tuttavia lo doveva esporre più che mai ai contraccolpi psicologici dell'avversione della sorte, a cominciare dallo shock dell'*extrañamiento*.

Pur senza cercare un approfondimento psicologico – incongruo rispetto alla nostra analisi – notiamo come la stessa metafora da lui evocata per descrivere il proprio stato d'animo dovesse necessariamente richiamare alla mente di qualunque suo confratello il ricordo del terribile viaggio per mare affrontato per essere portati dall'America alla Spagna, e poi all'Italia. Il bestiame costretto a viaggiare per mare, prigioniero nella nave, non può forse essere una metafora eloquente di ciò che subirono i gesuiti americani nel 1767? Significativo, in effetti, è che, dopo molti anni passati sulla terraferma, il mare continui ancora a riempire l'animo di Muriel con angoscia, come espressione di una realtà soverchiante che nel suo intimo non riusciva

---

<sup>411</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 391.

ad accettare, ma da cui temeva di essere inghiottito. L'immagine del bestiame ci parla anche della remissività con cui subiva le sue ansie, che ci ricorda quella raccomandazione ad affidarsi alla Provvidenza divina, contenuta nella *Carta* diretta ai suoi sottoposti all'epoca della soppressione della Compagnia. Costretto a viaggiare per cattive acque contro la propria volontà, scorgiamo qui nell'intimo di Muriel la radice della sua angoscia, per essersi affidato a un Dio provvidente ed essere stato da lui trattato alla stregua di un animale. Nella distanza abissale che separa la bestia dall'uomo che ne dispone, vediamo il dramma di un uomo che rigetta come la morte il mondo in cui, suo malgrado, si trova a vivere, ma si sente a sua volta esistenzialmente distante da ciò in cui ha sperato una consolazione, che infine ha scoperto di non poter ricevere se non con la morte corporale.

L'attesa speranzosa di una prossima restaurazione della Compagnia di Gesù aveva dunque fatto luogo a una profonda delusione, alla sfiducia verso quello che aveva ritenuto essere indubitabilmente il piano destinato dal cielo per i derelitti figli di sant'Ignazio? Ovvero nella morte personale, e nella mortificazione quale sua quotidiana anticipazione, Muriel aveva visto il pegno da pagare alla Provvidenza severa che, nel suo animo, sembrava promettergli la riabilitazione escatologica per sé e per i suoi? Come già abbiamo notato per i *Principios* tratti dal Surin, scorgiamo nell'intimo di Muriel un nodo, inestricabile per noi, che fonde e unifica disperazione e speranza, sopravvivenza e mortificazione, secondo un'etica personale del voto e della penitenza che trasfigura senz'altro le miserie terrene in vista della salvezza ultramondana, ma che sembra allo stesso tempo incarnare la speranza delle glorie celesti nella possibilità concreta della militanza terrena per il ritorno della Compagnia.

Gli anni '80 furono dunque per Muriel un periodo di ripiego, di riflessione, pervasi da un misticismo dell'atto penitenziale che, sempre più, era funzionale alla ricerca di conferme che, invece, mancavano sul piano meramente socio-politico. Ciò però non vuol dire che Muriel avesse abbandonato il suo ruolo di guida nei confronti dei suoi ex sottoposti e anche di altri ex gesuiti "intransigenti". Abbiamo già visto come, proprio agli inizi degli anni '80, avesse fatto da collegamento fra almeno due

giovani ex gesuiti italiani e quel che della Compagnia sopravviveva in Russia e sappiamo inoltre che proprio in questa sopravvivenza periferica vedeva l'argomento con cui sostenere la speranza di una completa riabilitazione dell'Ordine, la prova della sua non completa estinzione; in questo le sue argomentazioni, a quanto possiamo arguire, non differivano da quelle usate dagli stessi gesuiti russi per giustificare la propria esistenza canonica, i quali, nonostante l'evidenza del breve di soppressione del 1773, speculavano attorno a cavilli di scarsa consistenza giuridica ma, ai suoi occhi, sufficienti a giustificare moralmente il loro operato in contrasto con l'espressa volontà papale, rifugiandosi nell'omissione, nell'inespresso<sup>412</sup>.

È effettivamente attorno a una mancanza di espressione che Muriel costruì la sua vita di ritiro, la cui caratteristica fu il silenzio non inteso come mutismo, ma come segreto. Il suo biografo Miranda ci descrive come, nonostante la Provincia paraguaiana fosse stata disciolta insieme alla Compagnia di Gesù, Muriel continuasse a guidarla:

Verdad es que, por más que se escondiese y se encerrase, todos los sugetos beneméritos de su provincia, que mientras subsistió la religión estaban pendientes de sus labios, aún después de abolida lo estaban igualmente, y por esto armaban piadosas esechanzas, para ir consultarlo en su aposento, si podían. Y quando esto no podían, le iban a asaltar fuera de la ciudad, en una arboleda o sitio retirado, adonde obligado de su confesor, solícito de su salud, iba cada día a pasear por espacio de una hora, tan constantemente en no mudar de sitio ni de objetos, que lo llamaban “el paseo del P. Muriel”<sup>413</sup>.

---

<sup>412</sup> «Pero en lo que más monstró su heroica esperanza, fué en esperar, contra toda esperanza humana, que no obstante el Breve universal abolitivo de la Compañía de Jesús, no sería esta suprimida en todas partes, como lo monstró y está mostrando el sucesso en el Imperio de las Russias [...]. No ignoro que han corrido algunos papelillos estampados, en los cuales se empeñan sus avergonzantes y tapados autores en hazer comparecer en el theatro del mundo a los jesuítas de aquel Imperio como unos refractarios, cismáticos, desobedientes a la Iglesia y qué sé yo que más. Pero tampoco ignoro, ni lo puede ignorar ninguno medianamente instruido en estas cosas, que han salido otros escritos que han probado, con la última evidencia, la perfectísima obediencia de los jesuítas russos a la Silla Apostólica, y la legítima y canónica subsistencia de la Compañía de Jesús en aquel Imperio. Y para que qualquiera se convenza, le bastaría el saber que constándole a Roma (como a toda la Europa) la subsistencia de los jesuítas como tales en la Russia, de veintecuatro años a esta parte, hasta ahora no ha reprobado su existencia», Miranda, *Vida cit.*, pp. 390-391. Sui gesuiti della Russia Bianca, cfr. S. Pavone, *Una strana alleanza : la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli (Bibliopolis) 2010; M. Inglot, S.J., *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma (Editrice Pontificia Università Gregoriana) 1997. Curiosamente, il concetto di “omissione” di una volontà non chiaramente espressa da parte del papa era anche al cuore dei voti di obbedienza professati da quella eterogenea e in gran parte spuria rinascita della Compagnia, che furono i religiosi paccanaristi. Cfr. E. Fontana Castelli, *la Compagnia di Gesù sotto altro nome. Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Roma (Institutum Historicum S.I.) 2007.

<sup>413</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 403-404.

Il ritiro, dunque, non era inaccessibile a tutti, giacché potevano avvicinarvisi i suoi ex sottoposto “benemeriti”, termine che possiamo facilmente indovinare che celi un gruppo di “perseveranti” nello spirito dell'antica Compagnia, per seguire la terminologia adottata nel documento anonimo citato addietro<sup>414</sup>. Possiamo altrettanto facilmente supporre che, per difendersi dallo sguardo di tutti coloro che temevano un ritorno del “gesuitismo”, innanzitutto degli agenti spagnoli, la riservatezza e persino la solitudine di una passeggiata quotidiana in un boschetto fuori città non potessero che tornare a giovamento. Il ritiro, pur mantenendo tutto lo spessore spirituale che l'agiografia ci tramanda, era anche indubbiamente funzionale a permettere di continuare la *leadership* di Muriel all'interno di un gruppo, purtroppo poco definibile, di “benemeriti”, senza dubbio ex gesuiti intransigenti.

Possiamo leggere in controluce anche la grande povertà materiale in cui Muriel volle menare la sua vita. Sappiamo infatti che egli, al pari dei suoi compagni d'esilio, riceveva ogni tre mesi la pensione che il governo spagnolo elargiva agli *extrañados*, e sappiamo anche che quel reddito, sebbene scarso per chi non avesse altri cespiti, tuttavia non giustificava in nessun modo lo stato di miseria in cui egli si trovava; e del resto Miranda afferma decisamente che tale fu per scelta di Muriel, che non vi fu mai costretto. Sappiamo per di più che Muriel, sul finire degli anni '80, ricevette un supplemento alla sua pensione, peraltro fra i più alti fra quelli elargiti agli ex gesuiti residenti a Faenza, forse in grazia dei “meriti letterari” e del “patriottismo” che aveva potuto vantare di fronte al governo spagnolo per i suoi *Fasti*, che nel 1788 ricevettero un giudizio favorevole da parte del Consejo de Indias<sup>415</sup>. Nulla che potesse permettergli di vivere comodamente, certo, ma non era nemmeno costretto a fare la fame. Prova ne sia il fatto che, obbligato dal suo confessore e direttore di coscienza a mitigare il rigore delle sue penitenze e ad andare a consumare ogni tanto qualche

---

<sup>414</sup> RAH 97272.

<sup>415</sup> Cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 37. Il *socorro extraordinario* fu di 10 scudi per il 1787, laddove la maggior parte dei suoi compagni ne riceveva 6 o 8; nel 1789 ne ricevette 15, che però furono dati anche a quasi tutti gli altri ex gesuiti residenti a Faenza, anche agli ex coadiutori, perché il governo spagnolo aveva intanto deciso di mutare il fine di questo tipo di supplementi: non più per premiare i “patrioti”, ma per dare sollievo alla povertà generale. AHN Clero-Jesuitas, 224,6. Sulla dinamica dei *socorros extraordinarios* e sulle sue varie motivazioni nel corso del tempo, cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., pp. 396-449.

gelato e dolcetto in un caffè cittadino, poté permettersi la spesa<sup>416</sup>.

Se poi andiamo a indagare sulle spese che affrontava, acclarato che la sua sussistenza non era certamente impegnativa, troviamo che l'unica uscita significativa corrispondeva alla sua attività editoriale. Se infatti la *Práctica de los ejercicios de San Ignacio* del 1772, pubblicati presso la locale stamperia Archi, aveva ricevuto un'edizione abbastanza povera, anche in ragione del carattere “manualistico” del libro, destinato all'uso quotidiano, come abbiamo detto, la gran parte dei libri successivi furono pubblicati a Venezia, in edizione abbastanza pregiata e con una tiratura ragguardevole, affrontando in ciò spese che non sempre la vendita dei volumi ripianava; per esempio, regalò “alcune centinaia” di copie dei *Fasti* a p. Manuel de Acevedo, affinché col ricavato della loro vendita desse soccorso ad altri gesuiti portoghesi, che non ricevevano soccorso alcuno dal loro governo, oppure diede al p. Vicente Gelabert, suo ex sottoposto che riscuoteva le pensioni per conto degli ex paraguaiani anziani o malati, il ricavato dalla vendita di 300 copie dei *Principios*, affinché aiutasse una famiglia povera di Faenza<sup>417</sup>. D'altronde, sappiamo anche che fece dono ai gesuiti russi di una “gran quantità” di libri, fra cui anche gli *Acta Sanctorum* dei bollandisti, un'impresa che non doveva certamente essere di poco costo<sup>418</sup>. Arguiamo quindi che l'austerità del suo *ménage* era sì dovuta alla sua volontà di svolgere una vita di penitenze, ma d'altro canto gli permetteva anche di volgere i suoi redditi al perseguimento di obiettivi caritativi, soccorrendo i poveri in genere, ma specialmente i suoi ex confratelli. In particolare è interessante che per lui la scrittura fosse divenuto lo strumento eletto per l'attuazione dei suoi disegni di carità, prima di tutto perché per suo mezzo poteva combattere, piuma alla mano, contro quelli che stimava essere gli errori del suo tempo, ma anche perché da essa ricavava i cespiti necessari per poter edificare i suoi ex confratelli mediante la diffusione di “buoni libri”, cercando anche in questo modo di mantenere o restaurare lo “spirito” della Compagnia durante la sua soppressione, come aveva enunciato nella sua *Carta* nel 1773.

---

<sup>416</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 407.

<sup>417</sup> Ivi, p. 393.

<sup>418</sup> Ivi, p. 394.

Gli anni '80 furono dunque per Muriel un periodo, certo, di ritiro, senza che però cessasse mai di agire per il bene dei suoi ex confratelli, sempre pronto a cogliere ogni occasione che gli consentisse di facilitare la restaurazione della Compagnia di Gesù. Sotto questo profilo, dunque, in questo periodo si colloca il vero momento di svolta, a causa del mutare del contesto politico e culturale, che vide l'esaurimento delle riforme e l'inizio dell'*anticlimax*, in cui molti ex gesuiti seppero trovare nuovi spazi di azione. L'inizio dell'offensiva con cui la Curia romana intendeva disperdere definitivamente il giansenismo dopo avere colpito la Compagnia e così unire intorno a sé le forze del cattolicesimo, su una linea di moderato rigorismo morale e di maggiore centralità ecclesiale della Sede romana<sup>419</sup>. Fra coloro che vollero illustrarsi nella polemica antigiansenistica, vi fu anche Muriel, che nel 1783 produsse un'opera, che non ci è pervenuta, dal titolo di *Monumenta historica, chronologica, dogmatica, ab anno 1716 ad an. 1780*, che intendeva continuare la *Histoire de la Constitution Unigenitus*, pubblicata nel 1737 dall'ex gesuita e vescovo francese Pierre François Lafitau<sup>420</sup>. In questo scritto Muriel esaminò la storia delle controversie attorno al giansenismo a partire dall'emanazione della bolla *Unigenitus*, curandone in particolare gli aspetti dogmatici<sup>421</sup>, incontrando perciò difficoltà nella sua pubblicazione. Presentato al giudizio dell'inquisitore dei Faenza, il volume fu da questi inviato a Roma per un esame più accurato, a causa della delicatezza della materia. Il domenicano p. Mamachi, maestro del Sacro Palazzo, non vi trovò nulla di erroneo, ma non restituì il manoscritto, che fu infine rinviato dopo qualche anno a Muriel soltanto per l'intercessione del vescovo di Faenza e dei cardinali zelanti Borromeo e Rezzonico, e per di più con l'imposizione di non pubblicare l'opera a causa delle «circostanze critiche del tempo»<sup>422</sup>.

Simili peripezie conobbe un altro suo scritto, lo *Jus naturae, et gentium apud indos meridionales attenuatum cur?*, anche questo scomparso. Di argomento giuridico-morale, questo testo fu al solito inviato dall'inquisitore di Faenza a Roma, e

---

<sup>419</sup> Cfr. Pignatelli, *Aspetti*, cit., pp. 63-148; F. Venturi, *Settecento riformatore. II. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino (Einaudi) 1976, pp. 326-342.

<sup>420</sup> L'opera del Lafitau, comparsa per la prima volta nel 1737, conobbe anche riedizioni successive per tutto il secolo, nonché traduzioni in italiano, per esempio la *Istoria della costituzione Unigenitus*, Colonia (Manfre) 1757.

<sup>421</sup> Miranda, *Vida* cit., p. 429.

<sup>422</sup> Ivi, pp 431-433.



li trattenuto ancora per anni presso il tribunale del Sant'Uffizio, senza che venisse emesso un parere in merito. Alla fine Muriel presentò, per mezzo di un suo procuratore, un memoriale per sollecitare una presa di posizione; il risultato fu che l'assessore del tribunale chiari di non avervi rilevato nulla da censurare, tuttavia non soltanto non concesse il permesso di stampa, ma trattenne in archivio il manoscritto originale<sup>423</sup>.

Come altri, dunque, Muriel cercò di approfittare del vento nuovo che spirava da Roma, ma non aveva tenuto conto delle diffidenze che ancora circondavano gli ex gesuiti e specialmente la loro dottrina; non era ancora venuto il momento della loro riabilitazione. Infatti, in questa prudenza da parte di Roma, che di fatto operò per impedire a Muriel di pubblicare i suoi scritti, non possiamo verosimilmente leggere la volontà di tenere al margine un elemento dei più reattivi dell'ex Compagnia? In effetti, a leggere controluce i fatti, non possiamo evitare di notare come Muriel, che precedentemente non si era dato molto pensiero dell'inquisizione faentina e romana ed aveva pubblicato scritti senza il loro permesso, eventualmente anche a Venezia, questa volta vi faccia ricorso e sopporti con molta pazienza che i suoi manoscritti originali vengano trattenuti a lungo e alla fine nemmeno restituiti. E d'altronde, lo stesso atteggiamento del Sant'Uffizio che, dopo aver a lungo tergiversato, non condanna i suoi scritti, ma fa sapere di aver formato un *dossier* in archivio, sembra nascondere la minaccia di azioni future. Muriel per tutti gli anni '70 aveva volutamente evitato di sottoporsi a questi controlli, godendo certamente dell'appoggio del vescovo di Faenza, il filogesuitico de' Buoi, e pubblicando altrove ciò che non era possibile stampare negli Stati del papa. Le complesse vicende attraversate dagli scritti degli anni '80 segnalano che, nonostante le protezioni locali, tutto il suo agitarsi aveva dato nell'occhio a Roma, dove si cercava di chiudere la partita col giansenismo e di non irritare le corti che avevano voluto l'estinzione della Compagnia, e certamente non si voleva, a quest'epoca, lasciare mano libera agli ex gesuiti intransigenti, di cui Muriel era un esponente.

Tra questi contraccolpi, dunque, passò gli anni '80, da un lato continuando a

---

<sup>423</sup> Ivi, pp. 435-437.

lavorare, penna alla mano, per la ricostituzione della Compagnia, specialmente mantenendo i contatti fra i suoi componenti “perseveranti”, a partire da quelli che gli stavano vicini a Faenza, presso i quali aveva mantenuto il carisma che gli era derivato dall'esserne stato l'ultimo provinciale; ma soprattutto con quelli lontani, con i russi, che continuavano, ai suoi occhi, a mantenere in vita la Compagnia, e con molti suoi corrispondenti all'estero. Per esempio, con il p. Martin Dobrizhoffer, antico componente tedesco della Provincia paraguaiana che, in forza dell'*extrañamiento*, era stato rimandato nel suo paese d'origine e viveva a Vienna, dove ottenne la stima dell'imperatrice Maria Teresa e nel 1784 pubblicò la *Historia de Abiponibus equestri bellicosaque Paraquariæ natione*<sup>424</sup>; Dobrizhoffer ne inviò una copia a Muriel che, conquistato dal suo stile spigliato, lavorò a una sua traduzione in spagnolo verso la fine degli anni '80, senza tuttavia riuscire a pubblicarla<sup>425</sup>.

Ponendosi al centro di una rete di ex gesuiti intransigenti che agivano per far sopravvivere quanto più possibile della Compagnia, nella speranza di vederla risorgere, le sue azioni erano soggette al controllo sia delle autorità spagnole che di quelle romane, che negli anni '80, come abbiamo visto, lo costrinsero di fatto a non esporsi per mezzo dei suoi scritti. Pur continuando indefessamente a scrivere, Muriel dovette perciò chiudersi ancora di più nel suo ritiro, fatto di una quotidianità intrisa di preghiera e di solitudine, ma anche pesantemente pervasa da una tristezza che facilmente potremmo leggere come segno di una sofferenza psicologica. Relegato in un angolo, continuò a essere un punto di riferimento per una rete ufficiosa, quasi clandestina, di suoi ex confratelli che le fonti chiamano “benemeriti” o “perseveranti”, i quali volevano come lui la restaurazione della Compagnia e che condividevano le sue idee di intransigenza riguardo ai mutamenti che la cultura e la politica europee attraversarono negli anni '80, prima che la Rivoluzione irrompesse a sconvolgere definitivamente questo quadro, introducendo nuovi elementi da combattere, ma insieme offrendo loro finalmente l'occasione per tornare apertamente

---

<sup>424</sup> M. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus equestri bellicosaque Paraquariæ natione*, Wien (Kurzbeck) 1784.

<sup>425</sup> Cfr. Miranda, *Vida cit.*, pp. 437-438. La *Historia de Abiponibus* ebbe successivamente una notevole fortuna, tanto da ispirare il poema *A Tale of Paraguay* (London 1825) del poeta inglese Robert Southey, che aveva conosciuto il testo di Dobrizhoffer in una traduzione fatta da sua cognata Sara Fricker Coleridge; ma di questo tratteremo nel capitolo dedicato a Dobrizhoffer, nella terza parte di questo lavoro.

nella lotta propagandistica. Gli anni '80, per Muriel, furono dunque anni di ripiegamento, dopo che le speranze di un pronto ristabilimento dell'Ordine ignaziano si erano progressivamente attenuate ed era divenuto necessario, proporzionalmente, un ritiro in un mondo mistico, in un'investigazione quotidiana sugli ipotetici piani della Provvidenza, e sebbene non venisse mai meno la fiducia in essa, comunque a prevalere era un senso di spaesamento che si traduceva nella trascuratezza a cui lo abbiamo visto soggetto. Furono anni composti da una quotidianità povera di soddisfazioni, sia materiali che “politiche”, in cui lo squallore della stanza di Muriel, fredda e buia, rispecchiava il suo stato d'animo di fronte a un mondo in cui forse si sentiva perduto, lui insieme ai suoi seguaci, e che egli paragonava a un mare, le cui onde minacciavano continuamente di sommergerlo. In questo mare, Muriel si aggrappò con tutte le sue forze a quello che, nella sua *Carta* del 1773, aveva indicato essere il mezzo sicuro per mantenere vivo lo spirito: gli esercizi spirituali, che egli ripercorreva quotidianamente secondo la sua versione del metodo del Diertins, pubblicata nel 1772. Radicato nelle sue convinzioni e proiettato nelle sue speranze, Muriel visse così in un ritiro che non fu isolamento, semmai attesa, se non addirittura preparazione di un rinnovamento dell'impegno.

### II.13. I *RUDIMENTA JURIS CIVILIS, ET GENTIUM*.

Con gli eventi della Rivoluzione in Francia, tornò anche l'attività editoriale di Muriel, che nel 1791 riuscì a pubblicare a Venezia, presso lo stampatore Rosa, i *Rudimenta Juris Naturae, et Gentium*, un libro in due parti di argomento giuridico-politico<sup>426</sup>. Anche per quest'opera fece ricorso all'espedito di pubblicare a Venezia per evitare il controllo e la censura dell'inquisizione papalina. Il revisore pubblico di Venezia non trovò nulla da eccepire, così come i Riformatori dello Studio di Padova, che diedero la licenza per la stampa; tuttavia Muriel, che per mezzo di un anonimo uomo di fiducia seguiva i suoi interessi a Venezia, non chiese anche l'imprimatur dell'inquisizione, per non incorrere nel suo diniego, come era accaduto per i *Fasti*

<sup>426</sup> C. Morelli [D. Muriel], *Rudimenta Juris Naturae, et Gentium libri duo*, Venezia (Rosa) 1791.

*Novi Orbis*, allorché l'inquisitore domenicano, per motivi sconosciuti, non volle dare il proprio nulla osta, pur trattenendo presso di sé la copia manoscritta che gli era stata inviata, con grande disappunto di Muriel<sup>427</sup>. Il permesso dell'inquisizione non era necessario nella Serenissima, e non era probabilmente estranea a questa valutazione la decisione di pubblicare questo libro a Venezia; d'altronde, riandando alle riflessioni precedenti, notiamo che Muriel, per quest'opera, rompe con quella che era stata la sua abitudine negli anni precedenti, di rivolgersi a Roma per ottenere il permesso inquisitoriale per la pubblicazione, rivolgendosi invece direttamente a Venezia, come già aveva fatto in precedenza. Possiamo certamente supporre dunque che si fosse stancato di ricevere sempre dinieghi da Roma, e avesse quindi cercato una via più semplice per vedere stampato il proprio lavoro, ricorrendo di nuovo a Venezia, capitale del commercio librario italiano anche in grazia di questa maggiore libertà.

Tuttavia, abbiamo visto come in realtà, se è vero che il silenzio degli anni precedenti era motivato dai dinieghi romani, è anche vero che quest'abitudine di presentare le proprie opere a Roma è circoscritta agli anni '80, mentre precedentemente aveva invece fatto spesso ricorso a Venezia, benché avesse anche pubblicato a Cesena, negli Stati del papa, i *Principios* (1778), e con l'imprimatur inquisitoriale. Perciò, se per gli anni '80 abbiamo ipotizzato una maggior cautela motivata forse da una maggiore prudenza da parte dei suoi protettori, primo fra tutti il vescovo di Faenza, ora dobbiamo forse supporre che questi lacci fossero venuti meno. Era in effetti, nel 1787, cambiato il vescovo di Faenza e, alla morte del de' Buoi, si era insediato sulla cattedra cittadina mons. Domenico Mancinforte, uno dei primi ex gesuiti ad ottenere l'episcopato in Italia dopo la dissoluzione della Compagnia<sup>428</sup>. Dobbiamo forse a questo significativo cambiamento un differente orientamento di Muriel, che decise di evitare la censura romana per tornare a

---

<sup>427</sup> Sulla storia della pubblicazione dei *Fasti*, v. sopra e Miranda, *Vida*, cit., p. 424-425; invece, la notizia delle vicende dei *Rudimenta* non si trovano nella *Vida* del Miranda stampata nel 1916, ma nella biografia di Furlong, che poté consultare il manoscritto originale di Miranda e riportarne ampi stralci; cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 58.

<sup>428</sup> Cfr. W. Kratz, S.J., *Exjesuiten als Bischöfe (1773-1822)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» VI (1937), pp. 185-215; in Italia furono ben 8 gli ex ignaziani ad ottenere la mitra, mentre nei territori asburgici furono en 20, fra cui lo stesso arcivescovo di Vienna Hohenwart. Su Domenico Mancinforte, l'articolista scrive: «Geb. 25. Nov. 1733 zu Ancona; eingetr. 4. Nov. 1749; Priester 24. Sept. 1763. Profess. 2. Febr. 1767. Nach 1773 Dr. Theol. Et utr. Iuris, Kanonikus und Generalvikar zu Ancona; nach dem Tode des Kard. Bufalini (3. Juli 1782) Kapitularvikar; 23. April 1787 zum Bischof von Faenza ernannt (unrichtig Cappelletti: 14 Apr.); 6. Mai 1787 Konsekration; 26. Okt. Inthronisation; gest. 20. Febr. 1805)».

pubblicare a Venezia? Forse alla fine degli anni '80, con l'insediamento di Mancinforte, Muriel aveva trovato un miglior punto d'appoggio per poter continuare la sua attività editoriale e anche, di conseguenza, propagandistica. D'altra parte, lo stesso contesto storico è già di per sé sufficiente a spiegare il suo ritorno alle stampe, col precipitare della situazione politico-culturale in Europa a causa degli eventi nuovi che accadevano in Francia e che spinsero la Curia romana ad un atteggiamento sempre più rigido e sempre più favorevole alla pubblicistica polemica ed apologetica; in questo contesto, del resto, trovarono sempre più modo di esprimersi pubblicamente anche molti ex gesuiti intransigenti.

Tuttavia, il libro di Muriel ha uno stile tutt'altro che polemico. Si tratta infatti di uno scritto a carattere filosofico-giuridico, diviso in due parti: nella prima, si discutono i presupposti filosofici del diritto di natura, nel secondo le loro conseguenze nel diritto delle genti e nel diritto civile. Consta di 21 discussioni, o capitoli, 11 per la prima parte, 10 per la seconda. Ogni discussione si articola in tre sezioni: nella prima, vengono esposte una o più premesse oggetto di riflessione; nella seconda, sulla base di tali premesse, si discutono alcune questioni e si dà la risposta ad alcune obiezioni; nella terza, infine, si traggono le conseguenze della discussione, enunciando norme del diritto naturale o civile. In questa struttura limpida, si trova un generale confronto fra la dottrina politica tradizionale, per come era stata esposta dai giuristi della Scuola di Salamanca e ripresa da alcuni apologeti settecenteschi (fra gli altri, sono citati i gesuiti Stattler e Zallinger<sup>429</sup>), e le nuove dottrine che, a partire dalla metà del Seicento, la impugnavano e le si opponevano. In particolare, oggetto della critica di Muriel, sono le dottrine del giusnaturalismo di Puffendorf, Hobbes e di Heineccius, pur senza trascurare gli enciclopedisti e Rousseau. In tutto il testo, dimostra con citazioni di aver ben presente il testo degli scritti di tutti questi, e molti altri autori, fra i quali anche alcuni ex paraguaiani che gli erano rimasti legati, come Gilj, Dobrizhoffer e Cardiel.

---

<sup>429</sup> B. Stattler (1720-1797), interessato alla filosofia, fu un oppositore di Kant e fu noto soprattutto per la sua polemica contro Weishaupt e l'associazione filosofico-massonica degli Illuminati; cfr. A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze (Olschki) 2000, pp. 176-177 e 268. J. Zallinger zum Thurm (1735-1813), fu un canonista legato alla Curia romana e un fautore delle teorie di Boscovich; cfr. Trampus, *ibidem*, pp. 269 e sgg.

Il titolo dell'opera, *Rudimenta Juris Naturae, et Gentium*, costituisce una ripresa polemica dei titoli maggiori del pensiero giusnaturalista, in particolare degli *Elementa Juris Naturae, et Gentium* (1737) di Heineccius, ovvero Johann Gottlieb Heinecke (1681-1741), ex allievo di Thomasius, i cui scritti, grazie al loro carattere “pratico”, ebbero una notevole diffusione in Italia nella seconda metà del Settecento, nel contesto dell'interessamento per il pensiero della “scuola olandese” o “elegante” del diritto<sup>430</sup>. Ma risalendo indietro nel tempo, il titolo richiama anche i *Fundamenta Juris Naturae, et Gentium* (1705) di Thomasius, che a sua volta riandava al *De Jure Naturae, et Gentium* (1672) di Samuel Pufendorf, maestro di Thomasius e caposcuola di uno dei principali filoni del giusnaturalismo. Non bisogna del resto farsi ingannare dalla distanza temporale che intercorre fra la prima uscita di queste opere e la pubblicazione dei *Rudimenta* di Muriel: il pensiero giusnaturalista tedesco conobbe la sua maggiore popolarità in Italia soltanto nella seconda metà del Settecento, quando fu tradotta e discussa l'opera maggiore di Pufendorf, a partire dalla traduzione veneziana del 1757-59<sup>431</sup>. In questo contesto culturale, fu riletto il giusnaturalismo classico secondo chiavi nuove, sottolineandone in particolare le riflessioni sul ruolo della società politica nella definizione delle forme statuali e del diritto positivo, accantonandone il tradizionale legame con la morale e la teologia<sup>432</sup>; un esempio della diffusione di questa rilettura del giusnaturalismo classico a quest'epoca è, peraltro, la *Diceosina* (1767) di Genovesi, il quale non soltanto cita a più riprese Pufendorf, Grozio e Thomasius, ma dimostra anche di conoscere e utilizzare lo stesso Heineccius<sup>433</sup>. Perciò, almeno quanto alla scelta del tema, Muriel non agiva di retroguardia, ma anzi interveniva su una discussione ancora calda, anche se gli esiti

<sup>430</sup> Cfr. I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti cultura giuridica nell'età moderna*, Torino (Giappichelli) 2002, p. 386. Gli *Elementa* di Heineccius ebbero fortuna in Italia anche prima della traduzione dell'opera di Puffendorf; in una generale rassegna delle loro ristampe italiane, contiamo molte edizioni veneziane da parte della tipografia Balleoniana, nel 1740, 1746, 1759, 1764, 1769, 1770 e infine nello stesso 1791, a cui vanno aggiunte un'ulteriore edizione veneziana-napoletana presso Pasquali nel 1764 e altre tre edizioni napoletane nel 1775, nel 1783 e nel 1788.

<sup>431</sup> La traduzione italiana del Pufendorf fu in realtà un adattamento parziale alla sensibilità cattolica operato dal giurista bresciano Giambattista Almici (1717-1793), vicino ad ambienti giansenisti; questo adattamento fu fondamentale per la sua diffusione. Cfr. D. Quaglioni, *Pufendorf in Italia. Appunti e notizie sulla prima diffusione della traduzione italiana del De iure naturae et gentium*, in «Il pensiero politico», XXXII, 1999, pp. 235-250; sul successo del pensiero di Pufendorf e in generale giusnaturalista nel secondo Settecento italiano, cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore, II, La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*, pp. 200-209 e 251-254.

<sup>432</sup> Cfr. A. Trampus, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari (Laterza) 2009, pp. 180-184.

<sup>433</sup> Cfr. A. Genovesi, *Della diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Venezia (Centro di Studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni") 2008, p. 303.

della rivoluzione in Francia le avrebbero presto tolto ogni interesse.

Notiamo in generale due curiose assenze nei *Rudimenta*: innanzitutto, nonostante quanto appena detto, non vi si trovano autori italiani contemporanei, se non gesuiti, come Gilj. Del resto, gli stessi autori maggiori dell'illuminismo sono appena accennati, mai o quasi citati; il che ci fa pensare a una loro conoscenza mediata, magari attraverso la letteratura polemica, come i *Mémoires de Trévoux*, che invece troviamo ben attestata. Inoltre colpisce la latitanza del tema del momento, ovvero proprio la rivoluzione in Francia che, se non è completamente assente, è, come vedremo, oggetto al massimo di qualche isolato e sconsolato accenno, quasi che non fosse che la mera conseguenza della perversione intellettuale originata dal pensiero giusnaturalista.

La procedura argomentativa dei *Rudimenta* è infatti teologico-filosofica: tutto, come abbiamo visto, discende da enunciazioni di principio, in una catena logica che è molto attenta a segnalare eventuali sottigliezze o discutere deviazioni, evidenziando sempre, per esempio, la confessione luterana o comunque protestante di buona parte degli autori contrastati, come Pufendorf o Heineccius, e lasciando spesso intendere che la radice dei loro errori consiste proprio nella professione eretica. Entrando nel merito, i *Rudimenta* iniziano con una serie di premesse, che sono in realtà veri e propri enunciati apodittici sulla natura dell'atto morale, fondamento del diritto. Così, si afferma che le azioni possono essere buone o cattive a seconda che apportino beneficio o danno a sé o agli altri, ma che la volontà non può da sola distinguere fra di esse, se non attraverso la norma morale che risiede nella coscienza: il diritto naturale è dunque l'insieme delle leggi che dirigono la coscienza umana. Tali leggi sono state fondate da Dio e sono altresì rivelate nelle Sacre Scritture. Si passa dunque a parlare di coloro che impugnano questa affermazione, ovvero i giusnaturalisti, i quali invece sostengono che il diritto naturale, per quanto fondato divinamente, esclude la Rivelazione, ovvero la necessità del suo rispecchiamento nelle religioni rivelate, cioè ebraismo e cristianesimo. Muriel contrasta questa opinione, rifacendosi alla lettura del testo biblico, in particolare di san Paolo, disquisendo sul senso originario delle sue parole, rimproverando Heineccius di aver

attinto a una traduzione sbagliata. Dopodiché si traggono le conseguenze “pratiche” di questa discussione preliminare: «Jus itaque Naturae est complexio legum humano generi a Deo immortalis promulgatum quoquo modo, seu per rectam rationem, seu per revelationem, eamque vel naturalem, vel supernaturalem»; «Cum Naturae jus legibus constet, in illud cadunt quae legis sunt propria, videlicet praecipere, vetare, punire, praemiare. Etiam permittere: quo universi obligantur, ne quem turbent in permissorum usu»; «Nihil obstat, quin Jus Naturale in sacris literis, atque in jure positivo divino vel humano contineatur»; «Juris naturalis et positivi discrimen est, quod illud actiones natura bonas vel malas respicit; hoc etiam indifferentes quatenus reipublicae utiles, vel eidem perniciosas».

Ed è a questo punto che entra in una questione spinosa, per quanto del tutto incidentale e secondaria: quella dell'attenuazione del diritto naturale presso gli indigeni americani, che attraversa tutto il libro dei *Rudimenta*, con accenni successivi. Qui, dichiara:

Licet jus Gentium, atque civilis quandoque se extendat ad actiones natura sua indifferentes, et jure naturali non praescriptas, ex ea tamen hypothesis, et ex suppositione quod ad actum extendatur, hic spectat quoque ad Jus Naturae, hypotheticum videlicet, quatenus Jus Naturae obligat, ut pacta socialia, et conventiones licitae atque honestae sancite serventur, uti et obligat majorum praeceptis obedire<sup>434</sup>.

Dunque, è possibile che il diritto delle genti e civile riguardi azioni indifferenti, secondo la distinzione già fatta, e che la forza di obbligazione del diritto naturale non vi si faccia sentire che indirettamente, cioè attraverso le consuetudini e i costumi trasmessi dagli antenati. Perciò,

si gentes aliquae sint, ut fere sunt Americanae, quae in ea pacta socialia non convenerint, quae de mero jure gentium, non de naturali sunt, sicut nec conventiones, ita nec illo jure obligantur; nec istis barbaris ceterae gentes de talibus pactionibus obligatae sunt<sup>435</sup>.

---

<sup>434</sup> *Rudimenta*, cit., p. 5.

<sup>435</sup> *Ibidem*.



Il diritto delle genti, insomma, non vincola in alcuni casi, come quello delle popolazioni amerindie, perché deve essere mediato dalla costituzione di un patto sociale, che esse non hanno, secondo Muriel, se non in forma incompleta, a causa dell'esiguità dei loro raggruppamenti sociali. Ciò comporta due conseguenze: sul piano teorico, non si deve dare per automatico il passaggio delle norme del diritto naturale a quello delle genti, o anche al civile, poiché esse devono passare attraverso il filtro del patto sociale, che dà loro vigore; in secondo luogo, su un piano più pratico, il diritto delle genti, che regola i rapporti fra popoli diversi, non può essere rispettato con gli amerindi, perché sono loro stessi a non conoscerlo.

Poche pagine più avanti, riprende questo concetto per polemizzare con Toland, il quale, secondo Muriel, aveva un concetto errato del diritto naturale in conseguenza del proprio errore di fede, essendosi egli, cattolico irlandese, convertito al protestantesimo. Afferma poi:

*In Ethnicis [...], quales Americani praesertim meridionales sunt, in quibus fidei lumen desideratur, et lumen humanae rationis obcaecatum est, fortior est ea calamitas, dum praevallet insensata quaedam religionis et humanitatis incredibilis indolentia [...]. Vere desperantes sunt gentes illae, quae rerum, sensuum spheram superantium, neque spe moventur, neque absterrentur timore, nec de futurorum sorte sunt sollicitae<sup>436</sup>.*

I pagani, insomma, non conoscendo la vera fede, non possono che risentirne anche con una razionalità limitata, dunque con una coscienza limitata, perché, come abbiamo visto prima, è affermato che il diritto naturale, fondato da Dio, può essere conosciuto sia attraverso la coscienza, sia attraverso la Rivelazione. Perciò negli amerindi il diritto naturale, che parla attraverso la voce della coscienza, si fa sentire meno che fra altri popoli.

In un passo successivo il concetto è ripreso e completato. Parlando dei doveri “imperfetti” verso gli altri, cioè di quei doveri verso cui il diritto naturale non obbliga, ma che comunque giovano alla società in quanto fondati sull'amore, si afferma:

---

<sup>436</sup> Ivi, p. 9-10.

Sunt gentes in America, quae plane abjecto pudore, ruboreque instar belluarum vitam vivunt. Gentes Payaguarum in australibus nominatim, animal amphibium, quod sicut aquam incolit ex toto nudum, sic terra incedere non erubescit: quod attenuati apud eos juris naturae pellucidum est argumentum [...]. Tanta juris natura [sic!] contemptio nascitur unde in pueris, hoc discrimine quod pueri ratione nondum educatione formata procedunt; barbari ratione, consuetudine majorum, et sua, quae in naturam transiit, deformata, et offuscata<sup>437</sup>.

Il diritto naturale è dunque come attenuato presso i popoli amerindi, che Muriel chiama senz'altro “barbari” per sottolineare che non riconosceva loro – cosa comune per l'epoca – alcun istituto civile. Il motivo di questa attenuazione è spiegato attraverso l'idea di una razionalità offuscata e deformata attraverso le loro consuetudini sociali, tramandate dai loro antenati e da loro fatte proprie, fino a costituirne una seconda natura che, al modo di una metastasi, usurpa il posto proprio della prima natura, creata da Dio e comune a tutto il genere umano.

Si tratta di una posizione oltranzista, volutamente contraria ad ogni immagine di “buon selvaggio” ed a Rousseau, con cui Muriel peraltro apertamente polemizza in un altro passo, a proposito dei benefici materiali e morali portati dalla società<sup>438</sup>. Oltretutto, la dottrina dell'attenuazione del diritto naturale esposta da Muriel non sembra avere precedenti, tanto che si può sospettare sia una sua escogitazione. Certamente, si trovano alcuni referenti nella disputa cinquecentesca sulla natura degli indios, ma la posizione di Muriel, sebbene simile, non coincide con quella di Sepúlveda, che aveva effettivamente sostenuto l'inferiorità praticamente perenne degli indiani americani, affine alla concezione aristotelica della servitù naturale. Tuttavia, Muriel non esita a discostarsi esplicitamente dalle teorie di Sepúlveda quando, per esempio, nega che i peccati, anche contro l'ordine di natura, possano costituire una giustificazione per muovere guerra contro gli indios<sup>439</sup>. Semmai, possiamo trovare una fonte più sicura in Francisco de Vitoria, di cui Muriel cita la

---

<sup>437</sup> Ivi, p. 106.

<sup>438</sup> «Idem tibi dictum habe de honoribus et divitiis, quarum malitia tota est in abusu, cum ipsae sint Dei donum et medium ad promovendam propriam alienamque felicitatem aptissimum: quarum usu recto multi ad culmen sanctitudinis, et perfectionis per consiliorum evangelicorum observantiam pervenerunt. Mutus fiat si quis Rosseaus contra blaterare ausus unquam est». Ivi, p. 192.

<sup>439</sup> Rudimenta, p. 254.

*Relectio de Indis*<sup>440</sup>.

In essa, il filosofo salmantino aveva sostenuto che gli indigeni americani potessero essere assimilati agli *amentes* sotto un profilo giuridico, cioè ai folli o ai bambini, e che dovessero quindi, per il loro stesso bene, essere sottoposti alla benevola tutela degli spagnoli; questo naturalmente non escludeva che fossero capaci di lenti e gradualmente miglioramenti, né, tantomeno, che potessero apprendere la dottrina cristiana e praticare le virtù evangeliche, dato che lo stesso Aristotele aveva sostenuto che i *servi a natura* fossero capaci di qualche genere di virtù, pur senza poter mai eccellere<sup>441</sup>. È probabile che Muriel abbia quindi cercato in Vitoria, che aveva fondato la dottrina del diritto delle genti – sostanzialmente schiacciata sul diritto naturale – a cui egli stesso fa riferimento, un modo per affrontare i problemi che ponevano alla teoria del diritto naturale i costumi degli indios. Tuttavia, mentre Vitoria parla di *amentes*, cioè di esseri irrazionali, allargando così il concetto di “bestialità” su cui i commentatori scolastici medievali di Aristotele avevano fondato buona parte del loro utilizzo della categoria di “barbarie” dello Stagirita<sup>442</sup>, Muriel va ancora oltre e, sempre tenendo presente il vincolo fra diritto delle genti e diritto naturale acquisito dalla Scuola di Salamanca, sostiene che i cattivi costumi e i vizi inveterati delle popolazioni americane influenzano, in qualche modo, attraverso le generazioni, la stessa percezione della legge naturale nelle coscienze dei singoli, portando così ad una sua effettiva attenuazione. Sono, queste, posizioni profondamente radicate nella concezione insieme morale e politica che Muriel ha della società, che costituisce il nocciolo del trattato.

Un'altra possibile raffronto con la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del gesuita José di Acosta, che è citato alcune volte nei *Rudimenta*. Da lui, oltre che da Vitoria, potrebbe aver ripreso alcuni aspetti concettuali della barbarie attribuita ai popoli amerindi, che dà diritto ai popoli colonizzatori europei, più evoluti, ad assoggettarli per il loro stesso bene, negando loro fin nel principio il diritto all'autonomia politica. Acosta distingue fra tre tipologie di barbari, a seconda delle

<sup>440</sup> Rudimenta, pp. 338-339.

<sup>441</sup> Cfr. G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). “Veri domini” o “servi a natura”?*, in «Divus Thomas», 33 (3/2002), Bologna (Edizioni Studio Domenicano), pp. 121-122.

<sup>442</sup> Ivi, p. 51.

loro istituzioni politiche: quelli che conoscono forme civili, politiche e culturali evolute, simili agli europei, come ad esempio i cinesi e i giapponesi; quelli che hanno soltanto istituzioni politiche evolute, ma poche o nessuna conoscenza o cultura scritta; quelli infine che vivono senza istituzioni politiche, sociali o culturali di alcun tipo, i quali devono perciò essere trattati come bambini<sup>443</sup>

Un aspetto particolare della dottrina dell'attenuazione del diritto naturale si ritrova quando Muriel arriva a trattare del diritto di proprietà, in cui parla diffusamente del regime economico delle Riduzioni del Paraguay. Agli albori dell'esistenza civile, quando il patto sociale o non era ancora stato stretto, o era limitato a piccoli gruppi, fra gli uomini vigevo la *comunione negativa* dei beni: cioè, pur in assenza di leggi o regole anche non scritte che lo prescrivessero, l'abbondanza dei beni e l'esiguità dei proprietari rendeva spontanea e naturale la comunione fra tutti, in modo che ognuno prendesse a piacimento ciò di cui necessitava, senza che altri ne avesse a mancare. Un resto della comunione negativa lo si ritrova ancora oggi, dice Muriel, quando pensiamo a beni inesauribili o inutili, come le mosche, di cui è superfluo stabilire il prezzo, anche se la loro esistenza è stata prevista dalla Provvidenza per ripulire dai "cattivi umori" l'ambiente in cui vivono gli uomini<sup>444</sup>. Col crescere della popolazione e l'ingrandimento della società, si ridussero conseguentemente le risorse a disposizione, e nacque così la proprietà individuale, che Muriel sceglie di definire come *facultas libere de re data disponendi*, ovvero come *facultas percipiendi omnem de re utilitatem*, ovvero possibilità di disporre liberamente e completamente di una certa cosa secondo la sua utilità<sup>445</sup>. Si definisce così un concetto di proprietà alternativa, ma non in contrasto con la comunione negativa originaria, di cui è semmai un'evoluzione dovuta alle contingenze sociali e storiche, e dunque relative e non generalizzabili. È anche una definizione che si

---

<sup>443</sup> Cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze (La Nuova Italia) 1977, pp. 371-381. In effetti, Gliozzi rileva le influenze di Acosta anche sugli scritti di Cardiel, che abbiamo già analizzato nell'ambito della *Historia Paraguajensis*.

<sup>444</sup> *Rudimenta*, p. 109.

<sup>445</sup> Secondo la concezione tipica del diritto comune, su un singolo bene potevano sussistere diritti e facoltà diversi, più o meno ampi, afferenti a diversi soggetti. Cfr. P. Grossi, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano (Giuffrè) 1977; Idem, *Il dominio e le cose: percezioni medievali e moderne dei diritti reali. Ideologia e tecnica in una definizione giuridica: la categoria del dominio utile e gli homines novi del quadrivio cinquecentesco*, Milano (Giuffrè) 2000.

contrappone consapevolmente con quella che ne dà Heineccius, come di *facultas alios usu rei excludendi*<sup>446</sup>.

Conseguenza di questa affermazione, è l'esclusione della possibilità che la comunione originaria, basata sul mero buon senso, possa essere trasposta nel diritto e nelle leggi dei vari popoli, tramutandosi cioè in *comunione positiva*, in quanto parte del diritto positivo, cioè pubblicamente e convenzionalmente promulgato<sup>447</sup>. Secondo Heineccius, infatti, «facile patet communionem positivam naturae hominum, qualis nunc est, non congruere»<sup>448</sup>, è evidente, cioè, che la comunione positiva non corrisponde all'attuale natura degli uomini. Delle due definizioni di proprietà, l'una, quella di Muriel, guarda a una società di tipo organicistico, in cui la proprietà e la stessa esistenza dell'individuo non escludono il tessuto sociale; l'altra, di Heineccius, pensa piuttosto a una società tendenzialmente individualista, in cui l'individuo è posto come cellula fondamentale ed elementare, insopprimibile e ineliminabile, pena il dissolvimento dello stesso vincolo sociale sotto le spinte della sua spontanea e naturale ribellione. Sulla natura della società e sul suo scopo nei *Rudimenta* torneremo più avanti, e per quel che riguarda le considerazioni su questa differenza significativa tra il gesuita Muriel e il protestante Heineccius, basti rimandare alla *vexata quaestio* sui rapporti fra etica protestante e spirito del capitalismo, aperta da Weber.

Da questa premessa, parte l'obiezione di Muriel alla teoria giurisdizionalista della proprietà, come conseguenza della critica fondamentale alla sua concezione sociale. Dallo stato primitivo di comunione negativa, abbiamo detto, si passò, in un passato storico e non mitico, anche se indefinito, a una divisione e poi un'occupazione dei beni, a partire proprio dal territorio, che i vari gruppi o popoli si divisero fra loro per occuparlo e sfruttarlo per la propria sopravvivenza. Tuttavia, Muriel, citando Charlevoix, nota come i popoli amerindi, che come al solito qualifica di barbarie, secondo quella categoria che gli abbiamo visto applicare a riguardo dell'attenuazione del diritto naturale e delle genti fra di loro, raramente affermino con

---

<sup>446</sup> Rudimenta, p. 107.

<sup>447</sup> Rudimenta, p. 111.

<sup>448</sup> J.G. Heineccius, *Elementa Juris Naturae, et Gentium, commoda auditoribus methodo adornata. Editio nova et castigatior*, Venezia (Tipografia Baleoniana) 1769, libro I, p. 198.

segni demarcatori o altro la loro occupazione di un dato territorio, e ancor più raramente, pur occupando un certo territorio, ne concepiscano un dominio esclusivo. Inoltre, aggiunge, una sopravvivenza della comunione originaria si può riscontrare ancora persino in Europa, quando si pensi ai terreni sfruttati collettivamente da una certa comunità, di cui egli porta l'esempio di Tamames, il suo paese natio<sup>449</sup>; un tipo di proprietà comunitaria, come sappiamo, tutt'altro che rara nell'antico regime e di cui possiamo ancora adesso, nel XXI secolo, trovare i resti, per esempio nelle proprietà demaniali o nelle comunità montane.

Questo tipo di regime economico fu anche trasposto nel diritto positivo delle *Leyes de Indias*, la cui applicazione paradigmatica furono, dice Muriel, le Riduzioni del Paraguay in cui, analogamente che nel suo *pueblo* di Tamames, vigeva un regime di proprietà mista, parte privata e parte comunitaria. Infatti, osserva ironicamente, nella "repubblica" dei guaraní, come già nelle prime comunità cristiane, «positiva communio viget, mixta quidem et proprietate quadam singularium temperata; ne desperet Heineccius, locum eam in diebus suis habere posse»<sup>450</sup>. Su questo punto, invoca anche un testimone insospettabile, come Buffon<sup>451</sup>, e non esita a raffronti con le colonie agricole che il re Stanislao di Polonia cercò di impiantare in Lorena. Ma passando poi a descrivere ciò che effettivamente si trovava in Paraguay, e che Heineccius non riteneva possibile, Muriel dice:

Tupambae Guaranicum in America Meridionali dominio ac jure originario quaesitum esse, nemo dubitaverit. Non modo quod sub cura et directione Loyoleorum erat olim; sed quod olim erat, et hodie dum perdurat sub cura clericorum secularium in Assumptionis Episcopatu; et in eadem, finitimisque provinciis sub cura et directione Franciscanorum, nominatim in Doctrina, cui Caázapa nomen est, omnium opulentissima. Singulis Indorum coloniis esse obnoxium Tupambae communione positiva, certum est. Praedium est commune cum praediali proventu pecoris et armenti, fructibusque agrariis. Sed quia Guaraniarum conditio, penes quos dominium extat, prope infantilis, aut pupillaris, certe minorennium est, neque a singulis sine Magistratu pedalis consensu,

---

<sup>449</sup> Rudimenta, p. 109-110.

<sup>450</sup> Rudimenta, p. 111.

<sup>451</sup> Aleggia, vagamente, nel testo dei *Ruimenta* anche l'eco della "disputa del nuovo mondo", attorno alla supposta inferiorità del continente americano rispetto all'Europa; tema che, però, Muriel non affronta, se non di passaggio. Sull'argomento, ovviamente: A. Gerbi, *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica. 1750-1900*, Milano-Napoli (Ricciardi) 1955.

neque a Magistratu Indico sive Tutorum, Curatorumve consensu, administrari fundus, aut fructu expendi possunt. Unde dominium proprietatis est penes communitates singulas, ita ut Magistratus sit administrator, Doctrinarius director, et consiliator. Quae omnia civili et regio jure comprobata sunt, Philippi V. auctoritate praesertim<sup>452</sup>.

Il tupambaé è una forma di proprietà comunitaria che si usa nelle Riduzioni del Paraguay amministrate un tempo dai gesuiti. Ma non è un'invenzione degli ignaziani, si premura di precisare Muriel; infatti, anche altri amministratori religiosi hanno adottato un sistema simile. Ma soprattutto esso non è altro che la positivizzazione, cioè trascrizione nel diritto civile, dell'originaria comunione negativa, che vigeva incontrastata presso quei popoli prima dell'arrivo dei missionari. Questi, dovendo riunire vari gruppi e tribù nelle singole missioni, o Riduzioni, dovettero tuttavia adattare il nuovo regime di civiltà all'antico e originario sistema economico di quei popoli, salvaguardandolo attraverso un sistema di regole e leggi, che il re Filippo V aveva riconosciuto; in tal modo ne permisero il passaggio dal diritto naturale al diritto civile, o positivo. Ciò però non significa che i guaraní siano “maturati” al punto da passare da un regime di sfruttamento comunitario delle risorse a uno di sfruttamento individuale privato, come vorrebbe Heineccius: è anzi necessario il mantenimento della proprietà comunitaria, accanto a quella privata, proprio per la condizione di minorità costituzionale degli amerindi che, come abbiamo visto, non conoscono il diritto delle genti, se non per induzione degli europei che sono venuti in contatto con loro e che, peraltro, sentono in maniera attenuata, per non dire corrotta, gli stessi dettami del diritto naturale nella loro coscienza. Semmai, questa loro condizione è compensata dalla presenza di due figure a loro tutela: il magistrato civile e il parroco, incaricati della loro cura. Infatti, anche la proprietà privata, che pure vi esiste, non è frutto di quella spontaneità “naturale”, come vorrebbe il pensiero giusnaturalista, ma anzi ha bisogno di essere sostenuta e protetta, quasi insegnata.

Bifariam dividuntur Guaraniarum bona. Alia dicuntur *Abambae*, idest, hominis possessio: quam licet in communi solo existentem, unusquisque sibi colit et sibi metit. Ideoque consueverunt

---

<sup>452</sup> *Rudimenta*, p. 118.

patresfamilias in arvis communibus, sed non communitatis ingratis, novalia eligere, vel eorum fines ampliare. Quin etiam a Magistratu cum Curatore stimulantur et juvantur singuli, ut abambae latius excolant. Quodsi visitati de more fines agri breviores inveniantur, vel segnius culti, quam ut toti familiae victus suppetere possit, vigenis-quinis ictibus terga sistunt, consueto numero toties dietim repetito, quoties culpa est major, interim Reo sub custodia publica remanente, si tanti referat. Abambae fructus, si dominus ad securitatem velit, in horrea communia portati deponuntur saccis illius numine inscriptis, ab eodem pro familiae necessitate repetendi. Quodsi neque hi sufficiant usque ad novam messem, de communi supplementum fit, seu de fructibus Tupambaes<sup>453</sup>.

La proprietà privata è tutelata e stimolata, come dice Muriel con evidente eufemismo. Si tratta in effetti, propriamente parlando, di uno sfruttamento privato, che però rientra pienamente nella definizione di proprietà che Muriel ci ha dato, cioè come di cosa su cui si ha libertà di sfruttare liberamente e completamente secondo la sua utilità; i singoli guaraní avevano la facoltà di coltivare a piacimento l'abambaé: ne hanno anzi il dovere, al punto che si comminano punizioni corporali a coloro che trascurano la coltivazione dei campi loro affidati. Infatti, ed è il punto decisivo, la proprietà privata è ammessa in funzione dei bisogni della comunità, che la sostiene e la tutela, certo, purché non sia *in contrasto* con gli interessi collettivi. In effetti, come chiarisce più avanti, «privata etiam proprietas habet domicilium in Abambae»<sup>454</sup>, senza che, tuttavia, ciò significhi un diritto di esclusiva. Infatti, quando i guaraní si ribellarono contro l'ordine reale di evacuare le famose sette riduzioni, scatenando così la guerra guaranítica – Muriel ci torna su anche in questo testo – non agirono per difendere la loro proprietà privata, ma le loro proprietà comunitarie, cioè i territori che le loro tribù avevano abitato e possedevano da tempo immemorabile, secondo la forma della comunione negativa che abbiamo visto<sup>455</sup>.

<sup>453</sup> Rudimenta, p. 118-119.

<sup>454</sup> Rudimenta, p. 122.

<sup>455</sup> Rudimenta, p. 120. Alla luce di queste considerazioni complessive, appare indubbiamente insensata la contrapposizione fra il “regime misto” di Muriel e il “comunismo” di Peramás proposta da Furlong: «Al tratar Muriel del tupambae (lib. I, dis. VIII), expone con claridad y precisión hasta qué punto eran o no eran comunísticas las reducciones establecidas por los Jesuitas en las misiones guaraníticas, y su testimonio es tal y de jurista e historiador tan autorizado que él solo basta para probar cuán errado anduvo Peramás al afirmar que entre los indios guaraníes “omnia eran communia”», cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 63. Ovviamente, è anacronistico utilizzare la categoria del “comunismo” per i testi di questi due autori, e l'affermazione di Furlong, solitamente attento, può essere compresa soltanto come un'apologetica del Paraguay gesuitico, nel contesto della contrapposizione ideologica del cattolicesimo novecentesco al social-comunismo. Del resto, lo stesso Furlong segui



Il caso delle Riduzioni paraguaiane dà quindi occasione per una riflessione su un concetto di proprietà alternativo e opposto a quello proposto dal pensiero giusnaturalista, che proprio alla fine del Settecento, attraverso la successiva riflessione fisiocratica e wolffiana, stava gettando le basi del diritto soggettivo e del liberalismo economico, contro al quale l'intransigentismo cattolico dell'Ottocento avrebbe poi costruito il proprio pensiero sociale, di cui già però in questi anni si cominciavano a individuare, se non gli elementi, almeno gli spunti, attorno al problema costituito, in effetti, dalla nuova concezione prettamente materialistica e privatistica del bene e della sua fruizione, intesi come fondamento economico per una concezione individualistica e meccanicistica della società<sup>456</sup>.

Il cuore concettuale dei *Rudimenta* è, infatti, costituito dall'affermazione del nesso necessario fra tre sfere del diritto, in senso gerarchico: diritto divino, diritto di natura, diritto delle genti e civile. Seguendo la riflessione scolastica, Muriel ribadisce che il diritto naturale, promulgato da Dio nella coscienza di ogni essere umano, ha formato su di sé, come proprio sviluppo, il diritto delle genti e civile, attraverso quel patto sociale che, come abbiamo visto, gli amerindi non hanno conosciuto, se non in forma indotta e parziale a causa dell'affievolimento radicato della razionalità naturale nei loro costumi. Originariamente l'uomo, in un passato storico e non mitico, parzialmente testimoniato ancora dai costumi degli amerindi, viveva in uno stato di eguaglianza e di libertà: non vi erano fra gli uomini padroni o schiavi, né organizzazione politica alcuna, ma tutti erano legati fra loro dal diritto naturale. Dopo aver infatti operato la classica distinzione fra la morale naturale, innata nell'uomo, e l'avventizia, che gli uomini si danno in seguito al patto sociale originario, dice:

Status hominis naturalis [...] est status aequalitatis, quippe totidem partibus essentialibus omnes constant, corpore scilicet et anima. Est quoque status libertatis, in quo nec servituti politicae aut civili, neque herili emptitiae aut adscriptitiae, neque legibus humanis positivis locus est, nisi quatenus hae sunt declarativae aut determinativae legis naturae [...]. Quavis alienum sit a statu

---

il suo conterraneo e confratello Hernández che, ai primi del Novecento, preferì anche lui attingere a Muriel per descrivere il regime economico delle Riduzioni, sempre con lo stesso intento apologetico. Cfr. P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcellona (Gili) 1913, *passim*.

<sup>456</sup> Pochi decenni dopo, questi spunti saranno ripresi e ampliati dal gesuita Marchetti. Cfr. Pignatelli, *Aspetti*, cit., pp. 255-314.

naturali praecisive sumpto quidquid praerogativam alterius in alterum importat, imminet tamen non secus quam statibus adventitiis, jus illud sempiternum, a Deo immortali statutum, quo in illo statu viventes ad illius cultum et obedientiam tenebantur, ut etiam tenebantur ad semetipsos amandos, conservandos, perficiendos, ad diligendum sui similes instar sui, ad neminem laedendum, suum cuique tribuendum, omniaque humanitatis et beneficentiae officia aliis pro opportunitate praestanda: quibus constat custodia socialitatis, in quam omne agens rationale convenit<sup>457</sup>.

Lo stato originario, prima della fondazione del patto sociale e della civiltà, era dunque uno stato idilliaco, in cui l'assenza di leggi positive lasciava trasparire lo splendore delle leggi della morale naturale, promulgate da Dio stesso. Dunque, lo stato originario dell'umanità non corrispondeva all'immagine terribile della guerra perenne di tutti contro tutti, ciascuno dedito soltanto al proprio bene, dipinta da Hobbes, contro cui Muriel esplicitamente polemizza poche righe dopo. Anche prima della fondazione del patto sociale, gli uomini vivevano fra di loro legati dalla comune impronta della morale naturale, che dava vita a piccole cellule della società, quale per esempio la famiglia, in cui le leggi volute da un Dio benevolo lasciavano vivere ciascuno in piena libertà, senza dover temere il più forte, anche se l'eguaglianza di quello stato non si estendeva fino ad annullare completamente le differenze naturali fra individuo e individuo, fra gruppo e gruppo. Dunque, all'origine e al fondo della società civile non vi è un aggregato di individui, che si danno a un terribile sovrano che garantisca la loro sicurezza in cambio della privazione della loro libertà; questa libertà originaria non è infatti in contrasto, per Muriel, con la sicurezza, perché anche originariamente non vi era un'assenza totale di leggi, data la vigenza della morale naturale. Quindi, il patto sociale da una parte non può essere nato soltanto dalla ricerca della sicurezza individuale: infatti, si nota, la miseria e la fame, che Hobbes e Pufendorf attribuiscono soltanto allo stato naturale presociale, continuano ad imperversare anche nella società civile<sup>458</sup>; d'altra parte, il patto sociale originario non può essere considerato come puramente convenzionale, cioè nato da una libera contrattazione fra gli uomini, perché ad esso preesisteva il diritto naturale, che ne ha fornito il modello e stabilito gli assiomi fondamentali.

---

<sup>457</sup> Rudimenta, p. 179.

<sup>458</sup> Rudimenta, p. 181.

Inizialmente, i primi patti sociali furono stretti in forma tacita, con la formazione delle famiglie, che costituirono il germe della società umana attraverso la definizione consuetudinaria dei diritti e dei doveri reciproci dei padri, delle madri, dei figli, dei fratelli e dei parenti tutti. Dalle famiglie, si formarono forme sociali più complesse, fino alla nascita delle città e degli stati, o anche delle federazioni di stati, di cui Muriel cita, senza fare alcuna considerazione quanto al valore, l'esempio degli Stati Uniti d'America<sup>459</sup>. Anche la Chiesa è una società temporale, per quanto fondata divinamente, cioè è costituita dagli uomini sulla base di un patto sociale che, rimandando al diritto naturale e quindi, in definitiva, alle leggi eterne stabilite da Dio, è costituita attorno al fine cui tutte le società sottostanno: la felicità dei suoi componenti attraverso il culto verso il Creatore; ragion per cui, in questa piramide di gruppi che costituiscono la società nel suo insieme, dal più semplice al più complesso, ciascun ente sociale mantiene la propria ragion d'essere e la propria autonomia fondamentale, essendo l'esistenza e il mantenimento dei più semplici la condizione per la vita dei più complessi<sup>460</sup>.

*Finis [...] quarumcumque societatum, in quocunque collocetur, pietate adversus Deum promovetur et prosperatur [...]. Ex adverso societatum infelicitas eadem est atque sociorum singularium; nullum quippe vitium, nulla turbatio non oritur in communi coetu ex inordinatis singulorum affectionibus, quae vel sub ambitione, vel libidinem, vel avaritiam concernunt: quibus dum sincera in Deum pietas medetur, pacem et felicitatem conciliat universitati*<sup>461</sup>.

Poiché la piramide degli enti che costituisce la società poggia sul diritto naturale, a sua volta emanazione delle leggi eterne promulgate da Dio, conseguentemente il buon funzionamento della società si fonda sul riconoscimento di questo stretto nesso fra il Creatore e la creatura, sulla necessità cioè del culto pubblico quale rimedio ai vizi antisociali, quali l'ambizione, la sessualità sfrenata e l'avidità. Del resto, seguendo Suárez, Muriel aveva già affermato non soltanto la liceità, ma l'obbligo da

---

<sup>459</sup> Rudimenta, p. 184.

<sup>460</sup> Rudimenta, pp. 185-186.

<sup>461</sup> Rudimenta, p. 193.

parte della società intesa come corpo morale di rendere pubblico culto a Dio<sup>462</sup>. Dall'unione della prosperità materiale e della sana morale proviene la felicità sociale, di cui le Riduzioni del Paraguay, secondo la testimonianza di Muratori, Marmontel e altri, sono un esempio lampante<sup>463</sup>.

La società civile è necessaria per l'uomo, cioè nasce spontaneamente secondo il disegno che il Creatore aveva preordinato: gli uomini non vi sono stati spinti per bisogno materiale né per timore, secondo le ipotesi di Hobbes e di Heineccius, ma anche perché era nella loro natura di farlo, e facendolo compivano ciò che già si trovava in loro, secondo i dettami della legge di natura<sup>464</sup>.

Arrivando poi a trattare delle forme costituzionali che concretamente e storicamente si possono dare, Muriel si rifà direttamente a Polibio, parlando di monarchia, aristocrazia e democrazia, e delle loro forme corrotte: tirannia, oligarchia, olocrazia. Poiché la degenerazione delle forme costituzionali pure è molto facile a causa della loro debolezza intrinseca, sempre seguendo Polibio, Muriel giudica migliori le forme miste, osservando di seguito che, in effetti, sono proprio le forme miste ad essersi maggiormente affermate nel corso della storia, grazie alla loro maggiore stabilità. Così, non esiste grande monarchia in Europa, che non contempli anche forme aristocratiche e democratiche attraverso alcuni istituti parlamentari, che permettono alla nobiltà e al popolo di partecipare dell'amministrazione dello stato e di limitare gli eccessi del monarca<sup>465</sup>. Si tratta di una concezione in chiara alternativa a quella di Montesquieu, in quanto non soltanto si continua il tradizionale riserbo sul dispotismo, capace di schiacciare i diritti fondamentali delle società intermedie che costituiscono la società più in generale, ma inoltre si afferma che le forme costituzionali non mutano a seconda della grandezza della popolazione e dell'estensione del territorio, come sosteneva notoriamente il presidente di Bordeaux, ma soltanto sulla base di un patto, o contratto, pienamente positivo ed emanante dalla volontà dei contraenti, sulla base degli effettivi rapporti di forza, al modo di un popolo vinto che si rende al vincitore. La democrazia, come anche l'aristocrazia, è

---

<sup>462</sup> Rudimenta, p. 48 e sgg.

<sup>463</sup> Rudimenta, p. 190.

<sup>464</sup> Rudimenta, p. 265.

<sup>465</sup> Rudimenta, p. 270.271.

una forma costituzionale che Muriel tratta di passaggio, come se la ritenesse marginale. Di fatto, ne porta soltanto due esempi: il primo, l'antica repubblica romana, gli serve per dimostrare come anche l'istituto democratico, per non degenerare repentinamente in olocrazia, deve mischiarsi con le altre forme costituzionali, senza lasciare che il popolo abbia la prevalenza sugli altri ceti. Il secondo esempio è invece contemporaneo, e si tratta degli Stati Uniti d'America, in cui il potere esecutivo centrale è temperato dalla rappresentanza degli stati federati, che si riunisce nel Congresso; ma, anche in questo caso, non si danno giudizi di valore<sup>466</sup>.

Effettivamente, però, è la forma monarchica ad interessare di più Muriel, probabilmente perché era quella che, nel 1790-91, sembrava ancora destinata a prevalere sulle altre, visto che la repubblica americana era ancora troppo giovane, perché egli potesse valutarla al di fuori dei suoi riferimenti classici. Nel tracciare quindi il classico profilo del monarca, come contrapposizione virtuosa alla figura terribile del tiranno, si nota un'implicita impalcatura scolastica, dove si parla della sostanziale inamovibilità di coloro che esercitano la potestà suprema, in quanto investiti in quel ruolo da un patto sociale che ha loro trasferito, e non semplicemente delegato il potere sociale: dei monarchi è giudice soltanto Dio.

*Cum imperantes a nemine praeterquam a Deo, vel Dei nomine judicari possint, multoque minus a populo in supplicio trahi, sacrosantum oportet esse Imperantem et Imperium summum, execrandum pariter perduellionis reatum, ut quanvis in thesi, et speculative loquendo cedatur, hostilem animum gerenti adversus populum resisti posse tanquam tyranno; in praxi tamen et in hypothesis negandum est, quia solus Deus Imperantium iudex judicare potest, an quis hostilem gerat animum*<sup>467</sup>.

Neanche nel caso di un re malvagio, che volutamente opprime il proprio popolo, si può concretamente parlare di un diritto di ribellione, cioè della possibilità di rescindere il patto sociale di cui il monarca è garante e chiave di volta: gli svantaggi della dissoluzione della società sono eccessivi, rispetto al possibile sollievo di essere

---

<sup>466</sup> Rudimenta, p. 277.

<sup>467</sup> Rudimenta, p. 289.

liberati da una simile calamità. Cosicché, il giudizio è rimandato a Dio, o ai suoi rappresentanti, si soggiunge, rivendicando la possibilità per la Chiesa di giudicare e, conseguentemente, deporre i monarchi indegni, secondo una dottrina che ha una lunga storia, e che però Muriel non approfondisce né esplicita, anche se richiama altrove<sup>468</sup>. Quel che più gli sta a cuore in questo passaggio, a quanto pare, è piuttosto richiamare il rischio che la società corre con il capovolgimento della sua costituzione fondamentale, in altre parole con la rivoluzione, a cui si allude brevemente:

Experientia nimium multa saeculorum, et quod praesens elabatur, docet esse impossibilem tranquillitatem rei publicae, si statutum regimen sit a populo revocabile et abrogationi obnoxium. Cujus veritatis novum exemplum, et revere novum aetas nostra posteritati parat<sup>469</sup>.

Il commento, come già si era accennato è sconcolato, anche se non manca di una punta polemica, quando si pronostica il fallimento dei tentativi di riforma del regime in Francia, dopo che il popolo ha dissolto il patto sociale che ne garantiva la felicità, cioè la sicurezza materiale e morale. Anche il regime monarchico, infatti, benché prodotto del diritto civile, e quindi della volontà umana, affonda le sue radici nel diritto naturale, e quindi partecipa della sua intangibilità. Esso tutela il patto sociale, che abbiamo visto unire nella prosperità e nella moralità il rispetto delle leggi divine naturali e rivelate, che per Muriel ne costituiscono la base. Rescindere questo nesso fondamentale, la cui illustrazione è la ragion d'essere dei *Rudimenta*, è catastrofico: rompere, come hanno suggerito i giusnaturalisti e come poi hanno ripreso e rilanciato gli illuministi, il vincolo fra legge eterna e diritto naturale e quindi positivizzare il diritto che regge la società è catastrofico, suggerisce Muriel. Ma ancora di più, è inutile, perché la natura stessa non ammette l'esistenza di ciò che ne disconosce i principi, come illustra l'esempio, presentato in via del tutto ipotetica, dell'ateo che agisce secondo morale. Infatti, per Muriel non è possibile concepire l'esistenza stessa della natura senza pensare anche al suo Creatore, cosa che invece aveva ventilato Heineccius, e con lui tutto il pensiero giusnaturalista; a questa ipotesi, fondamento

---

<sup>468</sup> Rudimenta, p. 383; cfr. C. Giacon, S.J., *La Seconda Scolastica. I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana*, Milano (Bocca) 1950, pp. 260-274.

<sup>469</sup> Rudimenta, p. 287.

del diritto moderno, Muriel contrappone un'argomentazione pienamente scolastica.

Cum enim ex eo Deus sit Ens a se, praeter quem nullum sit ens, nisi defectivum, eo per impossibile deficiente, nullum restaret ens integrum, nec perfectum nec bonum, nemo juste, aut bene agens. Unde si fingatur Atheus ita agere suoapte ingenio, ut sine Deo agat, actio erit neque bona neque justa. Quodsi e converso fingatur bene agens, bonitas ea Deum respicit et connotat, bonitatis universae prototypon, uti universae justitiae fontem. Temere igitur, et sine fundamento contenderit quis, fore ut Atheus bene quandoque, nunquam juste ageret. Omnium ratio est, quia quivis ens moraliter et juste agens, agit saltem ex rectae conscientiae dictamine. At hoc dictamen est applicatio rationis rectae, rationis et legis aeternae, quae ipsa est Deus: quo non existente, nec existeret ejus participatio, derivatio, aut rectae rationis applicatio<sup>470</sup>.

Senza l'affermazione dell'esistenza di Dio, non soltanto salta il nesso fra il diritto e la sua base, con la conseguenza che, essendo del tutto positivo, non può che fluttuare a seconda della volontà che lo promulga, che non ha più la legge naturale, ovvero la legge divina, cioè Dio stesso, quale modello e regola a cui conformarsi. Infatti, la legge divina non ha soltanto una funzione regolativa: per Muriel essa forma l'intero creato, e alle sue leggi sottostanno necessariamente anche tutti gli istituti sociali, dalla famiglia allo stato. Di conseguenza l'ateo, ovvero, più liberamente, la società che volesse scuotere da se stessa il giogo delle legge divina, non soltanto perde ogni cognizione di giustizia, qualora voglia manifestamente discostarsi dal lume della retta ragione; ma va anche incontro al male, non soltanto morale, ma specialmente materiale, perché è la natura stessa che gli si ribella contro. Al di fuori della morale naturale, quale è stata trasmessa e sviluppata all'interno della dottrina cattolica, non è possibile per Muriel che si trovi bene per la società, cioè non è possibile la conservazione dei retti costumi e della prosperità collettiva. Porre mano alle leggi costitutive della società, tramandate dal passato e basate su presupposti non disponibili, senza tenere in considerazione la sua natura, cioè le sue articolazioni fondate su regole e consuetudini che, in definitiva, risalgono nella loro essenza alla morale naturale, significa perciò andare incontro a sicura catastrofe.

I *Rudimenta* sono, in conclusione, un'opera senza dubbio non completamente di

---

<sup>470</sup> Rudimenta, p. 33.

retroguardia, in cui Muriel intende riaffermare la concezione tradizionale della società come organismo fondato sul diritto di natura, compreso alla luce delle riflessioni dell'antichità classica e della speculazione cristiana contro le dottrine alternative che, all'epoca, conoscevano maggiore diffusione. Il cuore dello scritto è infatti il ribadimento della necessità, cioè della naturalità, del vincolo fra norme sociali, consuetudinarie o positive, e le leggi naturali promulgate dal Creatore e interpretate alla luce della Rivelazione. Nel far ciò, polemizza apertamente con alcuni dei maggiori pensatori del giusnaturalismo tedesco, quali specialmente Heineccius e Pufendorf, che dimostra di conoscere direttamente con citazioni e critiche mirate. Il motivo per cui siano in oggetto questi autori, e non altri più recenti e più radicali, si può rintracciare nella valutazione della grande diffusione che i primi avevano conosciuto in Italia grazie alle ristampe delle loro opere nella seconda metà del Settecento, contemporaneamente alle polemiche anticurialiste sorte attorno alle riforme degli stati italiani, specialmente il Regno di Napoli. Da questo intuiamo che Muriel attingeva la sua esplorazione culturale soprattutto dall'ambiente italiano, in cui si trovava, mentre aveva una conoscenza vaga e probabilmente indiretta della cultura francese contemporanea, fatta eccezione per le pubblicazioni apologetiche, come le *Mémoires de Trévoux*; se riandiamo alla problematica *Lettre à l'Auteur de l'article Jésuite*, questa ignoranza dell'illuminismo francese può stupire e potrebbe deporre contro l'attribuzione a Muriel del testo anonimo del 1766; d'altronde, anche nel caso contrario, non è possibile pensare a una conoscenza diretta di Muriel delle polemiche francesi fra gesuiti, giansenisti e illuministi, senza ipotizzare, come abbiamo fatto, una sorta di mediazione culturale attraverso qualche anonimo gesuita francese, riparato in Spagna a seguito delle espulsioni del 1765.

Perciò, sebbene i referenti polemici dell'opera siano piuttosto vecchi, sotto il profilo della storia del pensiero politico ed economico, tuttavia da un lato ne cogliamo la perfetta attualità rispetto al dibattito contemporaneo italiano, in cui lo scritto di Muriel voleva evidentemente inserirsi; dall'altro, il tema dell'opera centra, di fatto, il cuore della modernità giuridica, che trova il suo fondamento nel giusnaturalismo e che si esplica nella lacerazione fra i fondamenti religiosi



tradizionalmente riconosciuti e il diritto positivo. In questo senso, i *Rudimenta* non sono una retroguardia, non mirano cioè a un dibattito ormai stantio, perché gli esperimenti costituzionali e rivoluzionari in Francia avevano riportato queste tematiche al centro dell'interesse generale. L'abolizione della monarchia di diritto divino, cioè della fondazione religiosa del diritto del monarca a regnare e del dovere dei sudditi ad obbedire, anche in caso di tirannia, strappano a Muriel sconsolati commenti, che provengono dalla sua certezza, confortata dallo studio della giurisprudenza e della filosofia scolastiche, che una simile ferita nell'ordine giuridico tradizionale, ritenuto fondato sull'ordine stesso della natura umana, non possa che portare a catastrofi. Allo stesso modo, lo abbiamo visto reagire di fronte ai germi concettuali della modernità economica, che forse è ancora presto per chiamare liberalismo, contro cioè la concezione materialistica e privatistica del bene quale oggetto della fruizione e dello sfruttamento individuale ed esclusivo, a cui egli contrappone una concezione che non toglie dal concetto di proprietà privata i diritti naturali della collettività, proprio come rivendicava nella società, che si andava secolarizzando, i diritti di Dio e il ruolo pacificatore e regolatore della religione. Per tutti questi motivi, nei *Rudimenta* si coglie la riflessione di Muriel sulla sua contemporaneità, di cui avvertiva alcuni aspetti essenziali, ai quali rispondeva riproponendo una costruzione filosofico-giuridica tradizionale, alcuni elementi della quale troveranno ampliamento e completamento nella riflessione successiva del pensiero cattolico.

#### II.14. LA COLLECTANEA DOGMATICA DE SAECULO XVIII.

L'ultima produzione stampata di Muriel è un vero e proprio mistero bibliografico. Si tratta della *Collectanea dogmatica de Saeculo XVIII*, pubblicata a Venezia, presso lo stampatore Rosa, nel 1792. Tutti i bibliografi la danno per stampata: da Caballero a Hervás, da Sommervogel a Furlong. Tuttavia, non ne è mai stato rintracciato un solo esemplare in nessuna biblioteca, e questo potrebbe far

dubitare che l'opera abbia mai conosciuto i torchi del tipografo. Miranda, da parte sua, descrive le vicende della sua pubblicazione, che furono, come spesso accadde agli scritti di Muriel, alquanto travagliate. Dunque, Muriel presentò il primo volume dell'opera, il cui progetto ne avrebbe compresi otto, all'approvazione dell'Inquisitore di Venezia, il quale per concedere il suo imprimatur richiese l'espunzione dal testo di un argomento che non riteneva prudente essere trattato; come al solito, Muriel decise di fare a meno dell'approvazione inquisitoriale, non essendo necessaria, e procedette alla stampa con la sola approvazione «del Público Revisor, y la licencia del Senado»; stampato dunque il primo volume, per il secondo si incontrarono le stesse difficoltà, e Muriel avrebbe trovato la stessa scappatoia, se la morte non lo avesse colto nel frattempo<sup>471</sup>. Quindi, stando a Miranda, degli otto volumi di cui si componeva l'opera, soltanto il primo fu stampato, nel 1791, mentre il secondo sarebbe forse stato pubblicato nel 1795, se nel gennaio di quell'anno Muriel non fosse morto. Furlong, che su questo caso dà fondo a tutte le sue capacità di bibliografo, annota anche altri due indizi del fatto che il primo tomo della *Collectanea* fosse stato stampato, cioè la testimonianza in questo senso del p. Luengo nel suo diario, e del portoghese p. Acevedo, nel poemetto che compose in morte di Muriel<sup>472</sup>. Tuttavia, c'è da notare che entrambi questi testimoni dipendevano fortemente dal Miranda, il quale, da discepolo e amico di Muriel, fu incaricato di promuoverne la memoria in vista della sua beatificazione, come vedremo più avanti. In effetti, le testimonianze di Luengo e di Acevedo non indicano affatto che essi hanno avuto per le mani il libro, ma soltanto che hanno avuto notizia che esso era stato stampato, ed è verosimile che sia stato lo stesso Miranda, peraltro residente a Bologna come Luengo, ad averli informati del fatto, di cui a sua volta aveva probabilmente avuto notizia da Muriel stesso. Certo è, tuttavia, che nessuno di questi testimoni esprime qualche tipo di commento sul contenuto dell'opera, per cui è lecito supporre che nessuno di loro, neanche il minuzioso Miranda, ne abbia mai visto una copia, pur avendo registrato la notizia della stampa del primo tomo. Insomma, dopo più di due secoli e molte ricerche

---

<sup>471</sup> Il racconto di queste vicende si trova nel manoscritto della *Vida* di Miranda, la cui versione stampata e sin qui citata, però, non riporta; questi passaggi sono però stati trascritti da Furlong in *Domingo Muriel*, cit., p. 64-65.

<sup>472</sup> Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 65-66.

bibliografiche, oggigiorno confortate dalla digitalizzazione dei cataloghi della quasi totalità delle biblioteche pubbliche europee e di buona parte di quelle ecclesiastiche, possiamo tranquillamente ritenere che della *Collectanea* non sia stato stampato nemmeno un volume; questo, almeno finché non se ne troverà un esemplare che dirimi definitivamente la questione.

Quanto poi al contenuto dell'opera, dobbiamo ancora a Furlong il ritrovamento singolare di un manoscritto che, a suo dire, riporta il progetto di sei degli otto volumi. Singolare, perché Furlong riporta per intero il testo di questo documento in entrambe le sue opere bio-bibliografiche dedicate a Muriel, senza tuttavia fornire mai le coordinate archivistiche che ne permettano la verifica: si limita a dire che «en los archivos de la Compañía de Jesús existe un autógrafo del P. Muriel», che riporterebbe il piano dell'opera. Questo documento, di cui supponiamo dubitativamente l'esistenza, in assenza di riscontri, si intitolerebbe «Asuntos de los ocho tomos *Collectanea Dogmatica de Saeculo XVIII*», e riporterebbe quanto segue:

Tomo 1°. Cap. 1°. Libertad de las Escuelas. 2° Espectáculos. 3° Ordenaciones Anglicanas. 4° Versión Vulgata. 5° Martirio por la Inmaculada Concepción. 6° Martirio cordobés. 7° Cátedra Dogmática. 8° Culto de las llagas de San Francisco. 9° Berti: 12 Artículos sobre su doctrina. 10° Matrimonios de Holanda. 11° Usura. 12° Absolución del cómplice. 13° Ayuno. 14° Febronio. 15° Milagros. 16° Convulsiones. 17° Pozzi. 19° [*sic*] *Nei di Menochio*. 18° [*sic*] Sigilo. 20° Hernhuter. 21° Tharsis. 22° Berruyer. 23° Profecía de Abdías. 24° Humanidad adorable. 25° Armas en Lugar Sagrado. 26° Confirmación Sacramento.

*Nota.* En cada capítulo se razona de algún escrito del século agonizante, para promover la causa de la Religión y defender lo que la Iglesia manda, ó permite.

Tomo 2°. Caput 1m. Causa terremotus, p. 1. 2m. Basilio-Pontiana, p. 6a Sex Articuli. 3M De Catechismo, p. 16 cum viginti Articulis – 1s Infantium Resurrectio, p. 16 – 2s De Attritione, p. 22 – 3s De peccato veniali, p. 23 – 4s Christi ad columnam flagellatio, p. 26 – 5s De SS. Trinitate, p. 29 – 6s De B. M. Virginitate, p. 31 – 7s De gravitate peccati, p. 33 – 8s De inferni situ, p. 36 – 9s De aetate Christi, p. 41 – 10s De Mundi excidio, p. 43 – 11s De Ecclesia, p. 44 – 12s De fructu Missae, p. 45 – De potestate Ecclesiae, p. 48 – 14s De Providentia Divina, p. 49 – 15s De Eucharistia, p. 51 – 16s De salutatione Angelica, p. 52 – 17s De Sagis, p. 54 – 18s De potestate Doemonis, p. 57 – 19s De quarto praecepto, p. 58 – 20s De Fidei Symbolo, p. 59 – Caput 4m Judicia Gallicana, p. 60 cum duodecim Articulis – Cap. 5m De opinionibus Michaelis Baii, Jansenii, Beilelli, Berti, Viatore,

Rotigni, Migliavacca, p. 88. cum 18 Articulis – Cap. 6m Appellationes, p. 107 – Cap. 7m Silentium in Controversiis, p. 110 – Cap. 8m Damnatio Romana Damnationis Gallicanae, p. 115 – Cap. 9m Potestatum concordia, p. 120 – Cap. 10m Fidei resolutivum, p. 125 – Cap. 11m Constitutio definitiva in causa Sinarum, p. 130 – cap. 12m Constitutio *Omnium sollicitudinum* super Ritus Malabariscos, p. 133.

Tomo 3°. Cap. 1m De Sacrificio incruento, p. 1 – Cap. 2m De Inmolatione in Sacrificio, p. 5 – Cap. 3m De communione ante usum rationis, p. 14 – Cap. 4m De Societate Christiana, p. 20 – Cap. 5 De Suicidio, p. 28 – Cap. 6m De astrorum incolatu, p. 39 – Cap. 7m Decretum in Oxomensi Causa Beatificationis, p. 44 – Cap. 8m Regula Fidei, p. 46 – Cap. 9m Theses Hederichianae, p. 49 – Cap. 10m Abbatissae Jurisdictio, p. 91 – Cap. 11m Dispensatio in Matrimonii impedimentis, p. 96 – Cap. 12m De tolerantia, p. 102 – Cap. 13m Voltaire, p. 113 – Cap. 14m Sanctae Inquisitionis Officium, p. 116 – Ecclesiae Fundus, p. 126.

Tomo 4°. Cap. 1m. De Animarum Immortalitate, p. 1 – Cap. 2m De Statu Exjesuitarum, p. 5 – Cap. 3m Decessus Alemberti, p. 15 – Festorum sanctificatio, p. 27 – Cap. 5m Spiritus Curiae Romanae, p. 32 – Cap. 6m Decretales, p. 64.

Tomo 5°. Cap. 1m Sacerdotium Christi, p. 1 – Cap. 2m Millenarium resurgens, p. 2 – Cap. 3m Christus Patiens, p. 12 – Cap. 4m Besozziana, p. 14 cum septem Articulis – Cap. 5m Missarum reductio, p. 37 – Cap. 6m Litta, et Nestius de impedimentis Matrimonii, p. 40 – Cap. 7m Petri Primatus, p. 46 – Cap. 8m Extrema Unctio, p. 64 – Cap. 10m Paganorum virtutes, p. 81 – Cap. 11m In Religione abusus, p. 86 – Cap. 12m Dideroti dicessus, p. 107 – Cap. 13m Missionarius Medicus, p. 110 – Cap. 14m Excommunicationis vis, p. 115 – Cap. 15m Petrus Concteau, p. 122 – Cap. 16m Missarum fructus, p. 127 – Cap. 17m Poenitentia impenitentis, p. 130 – Cap. 18m Methodus in Dogmaticis, p. 132 – Cap. 19m De Statu Ecclesiae, p. 136.

Tomo 6°. Cap. 1m Error Abbatis Joachin, p. 1 – Cap. 2m Praedestinationi, p. 6 – Cap. 3m Ecclesiae membra, p. 10 – Cap. 4m Ecclesiae Senectus, p. 18 – Cap. 5m De Purgatorio, p. 23 – Cap. 6m De Baptismo, p. 25 – Cap. 7m Quid est Papa?, p. 27 – Cap. 8m Theses Insubricae, p. 63 – Cap. 9m Praeludium Synodale, p. 67 – Cap. 10m Concurrentia Officii, p. 75 – Cap. 11m Sacer cantus, p. p.78 – Cap. 12m Goudberti Parallelum denormatum, p. 87 – Cap. 13m Parallelum Quinariii cum Centenario, p. 112 – Cap. 14m Parallelum Augustini cum Jansenio, p. 116 – Cap. 15m Gourlini opinamentum de Gratia, p. 136<sup>473</sup>

Ammettendo dunque che quanto trascritto da Furlong sia effettivamente pertinente all'opera di Muriel, come un'osservazione puramente esterna può suggerire, possiamo analizzarne il contenuto, pur mantenendo fermi i dubbi verso un documento

<sup>473</sup> Cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit., pp. 66-68. Idem, *Domingo Muriel, S.J.*, cit., pp. 68-73.

presentato in maniera quanto meno anomala e inverificabile. Innanzitutto, vediamo che si tratta di un indice per pagina di sei volumi, che si suppone facciano parte degli otto che le fonti ci dicono costituire la *Collectanea* di Muriel. Dato che non sappiamo dove si trovi il documento originale, non possiamo nemmeno fare ipotesi affidabili sulla sua finalità o destinazione. Né tanto meno sappiamo se il documento sia completo in questa stesura, oppure se manchi di alcune parti, come in effetti suggerisce l'assenza di due volumi a quelli che sappiamo far parte del progetto di pubblicazione. Il primo tomo è indicizzato in spagnolo, mentre i rimanenti in latino; inoltre, il primo manca dell'indicazione delle pagine: forse è questo un indizio della redazione del documento dopo che il primo volume era stato almeno inviato a essere stampato, ragione per cui in questo scritto se ne dà soltanto un'indicazione generale, mentre degli altri manoscritti, ancora sotto mano, si danno informazioni più dettagliate? In questo caso, allora avremmo un *post quem* che ci permette di datare il documento agli anni 1791-1794, cioè fra la supposta e controversa stampa del primo tomo della *Collectanea* e la morte di Muriel. Ovviamente, non possiamo verificare l'affermazione di Furlong, che lo stima originale autografo di Muriel.

In secondo luogo, il documento stesso ci dice che la *Collectanea* era, coerentemente col titolo, una “collezione” di opere controverse, che venivano passate in rassegna con piglio polemico da Muriel, con intento apologetico. Perciò, noi possiamo dedurre un indice delle sue conoscenze letterarie al di fuori della produzione apologetica o dottrinalmente ortodossa. Un'analisi del testo permette di intercettare i titoli di alcuni libri o documenti stampati nel XVIII secolo e relativi a questioni teologiche, ecclesiologiche o filosofiche. Tuttavia, nel procedere a tale analisi, è doveroso notare anche che non sappiamo, per il momento, collegare alcuno scritto o autore a molti dei capitoli elencati, che in teoria dovrebbero corrispondere ciascuno a uno o più scritti, ma che in realtà sono spesso troppo generici nell'enunciazione, perché se ne possa rintracciare il riferimento, anche soltanto vagamente. Tuttavia, attraverso queste congetture potremmo arrivare a ricostruire, almeno parzialmente, quale fu la biblioteca, per così dire, che Muriel aveva a disposizione, attraverso quali libri cercava spunti per comprendere la sua

contemporaneità. Procedendo tomo per tomo, cercheremo quindi di stilare una lista di titoli che Muriel potrebbe avere verosimilmente consultato. Al termine, tireremo le conclusioni.

Quanto al primo tomo, quello che potrebbe essere stato pubblicato nel 1791, incontriamo fin dall'inizio la «Libertad de las Escuelas», riferito probabilmente a un testo anonimo del 1717, attribuito a François Louvard, intitolato *De la necessite de l'Appel des Eglises de France au futur Concile general de la Constitution Unigenitus. Pour la defense de l'ancienne doctrine, de la morale, de la discipline & de la police de l'Eglise, & de la liberte des Ecoles catholiques, attaquees par cette Constitution, & par l'instruction Pastorale de l' Assemblée des 40 Eveque*, riconducibile alla polemica giansenista contro la bolla *Unigenitus*; ovviamente, lo scritto di Muriel è contro questo libro. Si incontrano poi le «Ordenaciones Anglicanas», evidentemente riferito alla *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglois, et sur la succession des evesques de l'Eglise Anglicane, avec les preuves justificatives* (Bruxelles, T'Serstevens, 1723-1724), di Pierre François Le Courayer (1681-1776), che Muriel potrebbe peraltro aver conosciuto attraverso la condanna di Benedetto XIV del 1728. Quanto poi al «Martirio por la Inmaculada Concepción» e il «Martirio cordobés», evidentemente si allude alle polemiche sul “voto sanguinario”, contro cui si era scagliato Ludovico Antonio Muratori nel *De superstitione vitanda* (1732-40) e nel *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714), e anche lo stesso Muriel durante il periodo in cui insegnava a Córdoba de Tucumán<sup>474</sup>.

Vi è poi un paragrafo dedicato a un libro o alla letteratura in generale dedicata al culto delle piaghe di san Francesco d'Assisi, letteratura particolarmente fiorente in Spagna nel XVII secolo<sup>475</sup>. A seguire, un capitolo dedicato alla *Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu Libri de Theologicis Disciplinis* (1739-47) di G.L. Berti (1696-1766), agostiniano docente dell'Università di Pisa, opera che conobbe una vasta diffusione ma che fu accusata di tendenze gianseniste<sup>476</sup>. Si incontra poi il nome

<sup>474</sup> Cfr. Miranda, *Vida*, cit., pp. 201-209.

<sup>475</sup> A titolo d'esempio: A. Daza, O.F.M., *Historia de las llagas de nuestro serafico Padre San Francisco*, Valladolid (Murillo) 1617; M. del Castillo, O.F.M., *El humano serafin, y vnico llagado [Texto impreso] : tratado apologetico de como solo el glorioso Patriarca P.N.S. Francisco, entre todos los Santos de la Iglesia, goza, y posee las llagas penetrantes, cruentas, reales, y visibles de nuestro Señor Iesu Christo*, 1656 e 1680.

<sup>476</sup> Cfr. *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, Paris (Gaume Frères et J. Duprey) 1858, T. III, pp.

di Febronio, che non richiede spiegazioni, così come i capitoli successivi, dedicati ai “miracoli” e alle “convulsioni”, ovvero al giansenismo convulsionario, che prese avvio, com'è noto, dal giansenismo popolare parigino negli anni '30 del secolo, per diffondersi poi nei decenni successivi in altre zone della Francia. Segue un'allusione forse a C.G. Pozzi (1718-1782), autore di *Institutiones philosophicae* (Nicea, Floteront, 1756) e di un *Saggio di educazione claustrale per li giovani che entrano nei noviziati religiosi, accomodato alli tempi presenti, affinche colla pieta, coll'esempio, e con le scienze ben coltivate si rendino utili alla pubblica societa* (Madrid, A. de Sancha, 1778).

Francamente, non sappiamo che dire dei curiosi *Nei di Menochio*, se non che forse si trattava del titolo di uno scritto su presunti difetti dottrinali riscontrati negli scritti di G.S. Menochio, S.J. (1575-1655). Il capitolo seguente, dedicato agli «Hernuterer», evidentemente allude ai Fratelli Moravi, che nel 1727 si scissero dai Fratelli Boemi, appartenenti al ceppo hussita, e si insediarono in Svizzera, prendendo tuttavia il nome dal loro centro originario, la cittadina sassone di Herrnhut. Incontriamo poi il nome di I.J. Berruyer (1681-1758), gesuita autore di una *Histoire du peuple de Dieu, depuis son origine jusqu'à la naissance du Messie, tiré des seuls livres saints* (Paris, Knapen, 1728), che fu accusata di nestorianesimo e messa all'Indice nel 1732. Quanto alla «Humanidad adorable», è probabile che riguardi la polemica sulla promozione del culto del S. Cuore di Gesù, a cui da parte giansenista si era mossa l'obiezione che l'adorazione dell'organo cardiaco del Cristo fosse in effetto un culto idolatrico della sua umanità<sup>477</sup>.

Quanto al tomo secondo, incontriamo al terzo punto un vasto capitolo, articolato in venti paragrafi, intitolato «De Catechismo», in cui forse si coglie un'eco della polemica contro il celebre catechismo giansenista di Montepellier, dell'oratoriano Pouget (1666-1723), che conobbe molte riedizioni francesi, e una

---

36-37.

<sup>477</sup> Nel 1729 la Congregazione dei Riti respinse la richiesta di introdurre nella liturgia cattolica la festa del s. Cuore; mons. Prospero Lambertini, allora promotore della fede in quella Congregazione e successivamente papa Benedetto XIV, fra le ragioni che motivarono la risposta romana addusse anche quella che il culto del Cuore carneo di Gesù aprisse la strada ad altri culti, altrettanto nuovi, dedicati ad altre singole parti del suo corpo. Cfr. D. Menozzi, *sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma (Viella) 2001, pp. 32 e sgg.

traduzione italiana a ridosso dell'elaborazione della *Collectanea*<sup>478</sup>. Si coglie poi, nei «Judicia Gallicana» un riferimento alle controverse libertà rivendicate dalla chiesa gallicana. Il quinto capitolo, «De opinionibus Michaelis Baii, Jansenii, Belelli, Berti, Viatore, Rotigni, Migliavacca», presenta una congerie di autori di varia provenienza ed ispirazione. Sul rigorismo di Baius e su Giansenio non c'è molto da chiarire, e su Berti non possiamo che rimandare a quanto già scritto riguardo al primo tomo. Quanto a “Belelli”, si tratta senz'altro della trascrizione, con ortografia ispanizzante, del nome di Fulgenzio Bellelli (1677-1742), frate agostiniano e preposito generale del suo Ordine (1726-1732), che aveva pubblicato scritti significativi e molto diffusi in difesa di un agostinismo scevro di tendenze giansenistiche, in particolare il *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum adversum Baianam et Iansenianam haeresim iuxta apostolicas constitutiones exposita* (Roma 1737); singolare destino di quest'opera, fu che si trovò presto al centro dell'ultimo sussulto delle dispute teologiche fra giansenisti e “molinisti”, fazioni che entrambe ascrivevano al Bellelli tendenze giansenistiche di per sé non presenti, cosicché l'opera fu infine denunciata al Sant'Uffizio nel 1741 e rimase al centro della polemica teologica per tutti gli anni '50<sup>479</sup>. Possiamo poi cogliere i riferimenti alle opere di p. Viatore da Coccaglio, O.F.M.Cap. (1706-1793), autore di numerose opere teologiche e patrologiche attorno al tema della grazia<sup>480</sup>.

Seguono due giansenisti: il benedettino Costantino Rotigni, autore prolifico<sup>481</sup>,

<sup>478</sup> Cfr. F.A. Pouget, *Istituzioni cattoliche in forma di catechismo*, Roma-Torino 1790, e Venezia (Remondini) 1792.

<sup>479</sup> Cfr. *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VII, Roma (Istituto della Enciclopedia Italiana) 1965, pp. 624-628, voce di Mario Rosa.

<sup>480</sup> Viatore da Coccaglio fu autore di: *Ricerca sistematica sul testo, e sulla mente di s. Prospero d'Aquitania nel suo poema contro gli ingrati*, Brescia (Rizzardi) 1756; *Storia, e difesa delle due censure del novellista fiorentino contro il p. Fortunato da Brescia ... intorno al principio delle due dilettazioni*, Lucca (Benedini) 1757; *Lo spirito filosofico-teologico-ascetico di San Prospero d'Aquitania ne' suoi epigrammi*, Brescia (Bossini) 1760; *Carteggio de' padri Viatore, e Bonaventura da Coccaglio fratelli cappuccini della Provincia di Brescia sopra un empio scritto intitolato Solenne concio-abbiura fatta nella chiesa della terra dominante di Poschiavo nella Rezia li 26 agosto 1759*, Brescia (Bossini) 1761; *Ricerca sistematica sul testo, e sulla mente di s. Prospero d'Aquitania nel suo poema contro gli ingrati*, Brescia (Rizzardi) 1762-62; una trilogia teologica in tre volumi 1° *De theologiae locis*, 2° *De Deo uno, eiusque attributis*, 3° *De Deo trino, et de Deo creatore*, Bergamo (Locatelli) 1768; seguì la sua opera maggiore e più controversa: i *Tentamina theologico-scholastica*, Bergamo (Locatelli) 1768-71; infine, *La bolla Unigenitus non annunziata mai dalla S. Sede regola di fede*, Brescia (Vescovi) 1782.

<sup>481</sup> Di Costantino Rotigni si segnala: *Lo spirito della Chiesa nell'uso de' salmi cioe parafrasi di essi in forma di orazione, o di esortazione*, Firenze (Tartini e Franchi) 1728, di cui si contano altre due edizioni presso lo stesso stampatore nel 1736 e nel 1738, e altre tre a Padova (Conzatti) nel 1740-41, nel 1750-52 e nel 1764-66; il *De canonibus vulgo apostolicis ad editas jam vendicias SS.m Cypriani ac Firmiliani et De papae iudicio comparate ad concilium pro vendicando S. Augustino*, Venezia (Pitteri) 1734; una *Parafrasi degl'inni del Breviario Romano*, Trento (Stamperia Paroniana) 1739; il controverso *Della necessita dell'amore di Dio per esser con Lui riconciliato nel sacramento, e della natura della penitenza soddisfattoria ai penitenti, ed ai confessori*, Milano (Agnelli) 1749,



e Celso Migliavacca, lombardo<sup>482</sup>. Passato questo variegato capitolo, segue il filone antigiansenista coi titoli di «Appellationes» e «Silentium in Controversiis», dopo i quali troviamo un capitolo presumibilmente dedicato alla bolla *Pastoralis Officii* (1718), con cui Clemente XI scomunicò gli appellanti francesi. Al termine del secondo tomo, incontriamo invece due capitoli consacrati ad altrettanti episodi spiacevoli per la memoria storica della Compagnia di Gesù, ovvero le controversie sui riti: Muriel fa infatti riferimento alle bolle *Ex quo singulari* (1742) e *Omnium sollicitudinum* (1744), con cui Benedetto XIV chiuse le annose questioni dei riti cinesi e dei riti malabarici<sup>483</sup>.

Del terzo tomo non ci è possibile dire molto, perché buona parte dei suoi titoli sono troppo generici per poter suggerire una traccia bibliografica. Notiamo, tuttavia, al settimo punto un «Decretum in Oxomensis Causa Beatificationis», che si riferisce senz'altro al *Decretum Oxomen. Beatificationis, et canonizationis ven. servi Dei Joannis de Palafox et Mendoza episcopi prius Angelopolitani, et postea Oxomen.* (Roma, 1760 e 1767), emesso dalla S. Congregazione dei Riti a proposito della causa di beatificazione di Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), vescovo di Tlaxcala, in Messico, e poi di Osma, in Spagna, che durante il suo ministero episcopale in America era entrato in profondo contrasto con i gesuiti locali, i quali ottennero il suo trasferimento ad Osma; inutile dire, che la Compagnia di Gesù si oppose sempre alla sua santificazione. Incontriamo poi il capitolo «Regula Fidei», che potrebbe riguardare sia un altro scritto di Viatore da Coccaglio, *La bolla Unigenitus non*

---

ripubblicato a Vicenza (Lavezari) nel 1750; il *Trattato della confidenza cristiana, e dell'uso legittimo della verità, che riguardano la grazia di Gesù Cristo, delle quali se ne dà qui un sugoso compendio, giusta la dottrina di S. Tommaso*, Venezia (Occhi) 1751, traduzione del *Traité de la confiance chrétienne* (Paris, 1728) di G. B. Pavie de Fourquevaux; ad esso fece seguito una *Risposta apologetica, e critica alle osservazioni, ed alla lettera del molto reverendo padre Cantova della Compagnia di Gesù, stampate in Milano l'anno 1752. Contro a chi ha ultimamente difesa la necessita dell'amor di Dio nel sacramento della penitenza*, Venezia (Bettinelli) 1753; *La concordia evangelica della passione di N.S. Gesù Cristo con annotazioni che ne spiegano il senso letterale, mistico, e morale sulla scorta de' S.S. Padri*, Brescia (Rizzardi) 1756, ripubblicato a Napoli (Campo) nel 1779; e infine *Lo spirito della Chiesa nell'uso degl'inni o parafrasi di essi secondo la loro letterale, mistica, e morale intelligenza estratta dalle opere del chiarissimo sig. Ab. Jacopo Giuseppe Duguet*, Venezia (Bassaglia) 1789.

<sup>482</sup> Celso Migliavacca pubblicò delle *Animadversiones in Historiam theologicam dogmatum et opinionum de divina gratia*, Lucca (Benedini) 1750, sotto lo pseudonimo di Scipione Maffei; ad esso fece seguito una *Difesa delle animavversioni contro d'un libello stampato in Verona col titolo Risposta all'anonimo autore delle Animadversiones in Historiam theologicam*, Lucca, 1750; una *Lettera di N. N. concernente alla censura, che nel libro 1. del volume 2. della Storia letteraria d'Italia si legge nel cap. 2. 9. e 10*, Cosmopoli [Lugano] 15 aprile 1751; e una *Dissertatio de idoneis ad baptismi, et poenitentiae sacramenta dispositionibus*, Venezia (Occhi) 1753.

<sup>483</sup> Cfr. S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Bari (Laterza) 2004, pp. 101-108.

annunziata mai dalla S. Sede regola di fede <sup>484</sup>, sia alla *Epitome Veroniani operis De regula fidei Catholicae edita Ticini regii 1786* (Megalopoli [Roma], 1791), opera di Clemente Blasi (sotto lo pseudonimo di Petrus Philaletes). Quanto alle «Theses Hederichianae», si può forse supporre che Muriel si riferisse all'opera di Johannes Gottfried Hederich, *Disputatio theologica sistens doctrinam de miraculis recentius controversam* (Danzica, Schreiber, [1732]), anche se resta pur sempre incomprensibile il motivo per cui abbia voluto dedicare tanto spazio a un autore così marginale. Incontriamo poi due capitoli di facile decrittazione, intitolati «De tolerantia» e «Voltaire», evidente allusione al *Traité sur la tolérance*.

Del quarto tomo, c'è poco da dire. Interessante che vi sia un capitolo intitolato «De Statu Exjesuitarum», anche se non sapremmo a che riferirlo. Quanto invece al «Decessus Alemberti», così come al precedente «Voltaire» e al successivo – nel quinto tomo - «Dideroti decessus», possiamo con sicurezza pensare a *L'esito della morte corrispondente alla vita di tre supposti eroi del secolo decimottavo Voltaire, Alembert e Diderot dimostrato dalla semplice e verace narrazione della lor morte con la giunta di un mandamento di Mons. Vescovo d'Amiens sulle opere di Voltaire e della descrizione di Ferney* (Assisi, 1790), libello anonimo attribuito a Luigi Mozzi de Capitani. Segue un capitolo dedicato alla *Dissertazione teologico-morale intorno alla santificazione delle feste* (Modena, Società Tipografica, 1780), opera dell'ex gesuita spagnolo Manuel Mariano Iturriaga, che suscitò una piccola polemica.

Del quinto tomo, cogliamo all'inizio la probabile allusione all'*Idea del sacerdozio e del sacrificio di Gesù Cristo colla Spiegazione delle preghiere della Messa*, traduzione dell'omonima opera di Quesnel, stampata in varie città del Regno di Napoli a partire dagli anni '70<sup>485</sup>. Si trova poi un riferimento chiaro alle opere del giansenista pavese Vincenzo Besozzi, quali le *Riflessioni sopra l'autorità de' vescovi, e de' principi nella Chiesa* (Pavia, 1782) e il *Dell'autorità del principe riguardo a' voti de' proprj sudditi* (Pavia, 1786). Più avanti, troviamo i nomi di altri due giansenisti, Luigi Litta, col suo *Del diritto di stabilire impedimenti dirimenti il*

---

<sup>484</sup> Cfr. sopra, nota 246.

<sup>485</sup> A Palermo, presso la stamperia dei SS. Apostoli, senza data; a Napoli, presso Vincenzo Orsini, nel 1779, e nel 1791 a spese di Gaetano Fico; ci fu anche un'edizione a Macerata, nello Stato Pontificio, nel 1785.

*matrimonio e di dispensarne* (Pavia, Galeazzi, 1783), e il pistoiese Tommaso Nesti, autore del *De dirimentibus matrimonium impedimentis* (Firenze, Pagani, 1785). Il successivo capitolo, «Petri Primatus», allude al libro di W. Frolich (1748-1810), *Quis est Petrus? Seu qualis Petri primatus? Liber theologico-canonico catholicus* (Ratisbona 1790 e 1791), di chiara ispirazione febroniana. A combattere la stessa tendenza doveva essere dedicato anche l'ultimo capitolo del tomo, «De Statu Ecclesiae», chiaro riferimento al *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (Augusta 1750) del vescovo Johann Nikolaus von Hontheim, più noto sotto lo pseudonimo di Justinus Febronius.

Nel sesto tomo, l'ultimo fra quelli di cui il documento presentato de Furlong ci ha trasmesso un'idea del contenuto, incontriamo subito l'indicazione, irrintracciabile, dell'«Error Abbatis Joachin», capitolo che forse non si riferiva a nessuna opera in particolare, ma riassumeva le perplessità e le condanne espresse nei secoli verso il pensiero di Giacchino da Fiore<sup>486</sup>, relative presumibilmente all'arrivo di una “età dello Spirito”, in cui avrebbe regnato la giustizia nel mondo, prima della Parusia finale; mito antico, che trovò effettivamente varia diffusione alla fine del Settecento attraverso la propagazione delle idee rivoluzionarie e, per converso, delle resistenze popolari antirivoluzionarie<sup>487</sup>. Del secondo punto, dedicato alla predestinazione, possiamo immaginare che si rivolgesse alla critica del *Saggio della dottrina de' Padri della Chiesa intorno alla predestinazione, e alla grazia di Gesu Cristo con alcune riflessioni* (Pavia, Stamperia del Monastero di S. Salvatore, 1782), opera di Giuseppe Tavelli dedicata all'elemento più in vista del giansenismo italiano dell'epoca, il vescovo Scipione de' Ricci di Pistoia.

Il capitolo «Quid est Papa?» era senza dubbio dedicato alla confutazione dell'opera dell'Eybel, *Was ist der pabst*, tradotta immediatamente in varie lingue, tra cui l'italiano: *Cosa è il Papa?* (Vienna, Kurzbeck, 1782), che favoriva la politica antiromana di Giuseppe II e che fu perciò condannata fin dal 1786<sup>488</sup>. Quanto al

---

<sup>486</sup> Sull'argomento, H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Milano (Jaka Book) 1984; M. Reeves, *Giacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, Roma (Viella) 2000.

<sup>487</sup> Sulla diffusione di queste convinzioni, non necessariamente collegate al pensiero gioachimita, cfr. M. Caffiero, *La nuova era: miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova (Marietti) 1991.

<sup>488</sup> *Damnatio et prohibitio libri Germanico idiomate editi cui titulus Was ist der pabst Graece autem Ti esin o papas Latine vero: Quid est papa? Viennae apud Josephum Edlen de Kurzbeck 1782*, Roma (Tipografia della Reverenda

successivo «Praeludium Synodale», possiamo riferirlo con sicurezza alla *Lettera pastorale di monsignore Scipione de' Ricci vescovo di Pistoja e Prato per la convocazione del sinodo diocesano di Pistoja* (Prato, Vestri, 1786); così come al sinodo pistoiese in genere possiamo verosimilmente collegare i punti successivi: «Concurrentia Officii» e «Sacer Cantus», dedicati agli atti sinodali concernenti la materia liturgica; così come il punto precedente, «Theses Insubricae», presumibilmente concentrate su qualche scritto del giansenismo lombardo, che attraverso la figura del pavese Pietro Tamburini ebbe, com'è noto, una profonda influenza sull'assemblea di Pistoia. Allo stesso filone antigiansenista dobbiamo evidentemente riferire anche il capitolo «Parallelum Augustini cum Jansenio», mentre l'ultimo è dedicato al *Tractatus theologicus de Gratia Christi Salvatoris ac de praedestinatione sanctorum* (Lovanio, 1790) di Pierre Sébastien Gourlin.

Purtroppo, per molti capitoli indicati in questo documento non è possibile dare un'indicazione minimamente sicura dei testi a cui potrebbero riferirsi, né, forse, ciò compete a questo studio. Del resto, giova ripetere che anche attorno allo stesso documento preso in esame, per quanto verosimile, rimane un alone di vaghezza, che potrà essere dissipato soltanto qualora venisse effettivamente rintracciato il suo originale in qualche archivio. Tuttavia, è possibile trarre qualche conclusione, per quanto provvisoria. Innanzitutto, Muriel per quest'opera consultò tutta una serie di scritti, che sono per noi uno spaccato della sua biblioteca; biblioteca polemica, occorre aggiungere, perché consultata soltanto al fine di confutarla: l'orizzonte apologetico non è mai perso di vista da Muriel, neanche in questo scritto tardivo. L'obiettivo dei suoi strali furono, per la grande maggioranza, gli scrittori a cui si potevano attribuire, più o meno marcatamente, tendenze gianseniste: dai grandi pensatori del sinodo di Pistoia, ad altri personaggi che, sebbene marginali, avevano trovato in Muriel un lettore ostinato.

Nell'insieme, la *Collectanea* prende in esame il giansenismo settecentesco a partire dall'emanazione della bolla *Unigenitus*, che ne segnò la svolta, attraverso le rimostranze degli appellanti, specialmente francesi, fino a che gli autori di questa

---

Camera Apostolica)-Faenza (Archi) 1786.

nazionalità, andando avanti nel secolo e coi tomi dell'opera, sembrano eclissarsi, quando infine si arriva alla grande messe del giansenismo italiano, specialmente lombardo, della seconda metà del Settecento. Un altro filone seguito da Muriel è quello del febronianesimo, che ruotava attorno alle questioni ecclesiologiche del rapporto fra primato papale e ruolo dei vescovi. Infine, a margine, incontriamo anche i nomi degli esponenti maggiori dell'illuminismo francese, Voltaire, D'Alembert, Diderot: tuttavia, tranne forse che per il *Traité sur la tolérance*, è probabile che Muriel ne avesse conoscenza soltanto attraverso la letteratura polemica, cui sembra effettivamente fare riferimento, come già del resto fece nei *Rudimenta*. In generale, la *Collectanea* si presenta come un'opera a carattere prevalentemente teologico-controversistico, improntata a una ferma opposizione alle idee del giansenismo che, negli anni '90 del Settecento, per Muriel costituiva ancora ciò che più sentiva il dovere di contrastare, in un'ottica che parrebbe essere del tutto interna alla Chiesa, se il discorso religioso non avesse per lui un rapporto fondamentale ed organico con l'assetto politico e sociale.

D'altronde, è assai verosimile che Muriel, con quest'opera, come già altri ex gesuiti, cercasse un campo d'azione che gli permettesse di illustrare se stesso e, di conseguenza, la Compagnia di Gesù, di cui cercava sempre la rinascita, di fronte alla Santa Sede, di cui si affannava a difendere le prerogative ecclesiali. È anzi probabile che la parte dedicata al sinodo pistoiese, contenuta nel sesto tomo dell'opera, sia databile al 1794, anno in cui la bolla *Auctorem Fidei* fulminò le riforme promosse dall'assemblea, e del resto prevalentemente già annullate dalla reazione popolare e di una parte dell'episcopato toscano. Un'opera, dunque, che potrebbe essere stata costruita lungo gli anni attorno all'idea di combattere i mali del secolo, cioè, principalmente, il giansenismo. Un'opera, però, il cui respiro è locale, perché con ogni evidenza Muriel attinse da fonti soprattutto italiane o da traduzioni: come già per i *Rudimenta*, anche quando si confronta con autori lontani – francesi, tedeschi, britannici – lo fa attraverso il filtro dell'ambiente culturale in cui si trova. Anzi, nella *Collectanea*, a differenza che nei *Rudimenta*, gli autori italiani, anche secondari, sono ben presenti, anche se limitatamente all'ambito ecclesiale-teologico. Un'opera,

ancora, che riprende alcuni dei temi forti del “gesuitismo”, come forse indica il capitolo sulla beatificazione del vescovo Palafox o quello su alcuni aspetti del culto del s. Cuore. Un'opera, però, che, benché antigiansenista, non era però schiacciata sulle classiche posizioni del “gesuitismo”, come testimoniano la permanenza in Muriel di opinioni blandamente rigoriste, segnalata dalla rinnovata adesione al concetto moderato del cristianesimo enunciato da Muratori, oppure i capitoli dedicati a criticare i gesuiti Berruyer o a Menochio.

## II.15. MORTE E SANTIFICAZIONE DI MURIEL.

Ancora in piena attività, mentre assiduamente scriveva e continuava ad essere un punto di riferimento fondamentale per gli ex gesuiti residenti a Faenza e per l'ala “intransigente” dell'ex Compagnia, Muriel morì il 23 gennaio del 1795<sup>489</sup>. Le circostanze della morte, che poco hanno a che fare col presente studio, furono le seguenti: a causa della volontà di penitenza, o estrema trascuratezza di se stesso che gli abbiamo conosciuto, Muriel aveva l'abitudine di dormire su un pagliericcio, senza coperta di sorta; per di più, quell'inverno aveva preso anche a non chiudere la finestra della sua stanza, lasciando entrare il freddo. Di conseguenza, si buscò una malattia respiratoria che, nel giro di pochi giorni, ebbe ragione del suo fisico, ormai vecchio – settantasette anni – e debilitato dai digiuni e le penitenze. Attorno a queste annotazioni, per così dire, di medicina legale, che desumiamo al solito dall'agiografia di Miranda<sup>490</sup>, ne incontriamo anche altre, più attinenti alla santificazione che, come vedremo, i suoi seguaci tentarono, e che ci interessano di più. Così, veniamo a sapere della sua assoluta serenità, anzi quasi diremmo sollievo, quando il medico, chiamato il 21 gennaio a visitare il malato, consigliò ai suoi assistenti di chiamare per l'estrema

<sup>489</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 460; B. Masdeu, *In morte del Signor D. Domenico Muriel ultimo Provinciale della Compagnia di Gesù del Paraguai. Seguita in Faenza il dì 23 Gennaio dell'anno 1795*, Lugo (Melandri) 1796, p. 110; Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 28, dove si riporta anche la data incisa sulla lapide che fu posta sul suo sepolcro; invece Storni (*Catálogo*, cit., p. 196) indica il 20 gennaio come data della morte, rimandando a fonti d'archivio, quali i registri delle parrocchie pertinenti. Fra le due date, ritengo preferibile la prima, perché attestata nelle fonti migliori, quali, appunto la lapide sepolcrale, l'agiografia scritta da Miranda e l'orazione funebre di Masdeu, pubblicati in vista del processo di beatificazione: la loro insistenza autorevole sul 23 gennaio elimina la possibilità che la data riportata da Storni sia corretta.

<sup>490</sup> Il racconto degli ultimi giorni di Muriel si trova in Miranda, *Vida*, cit., pp. 449-461.

unzione. Ricevette il viatico lo stesso giorno, in uno stato semicosciente che Miranda interpreta senz'altro come una sorta di estasi, anticipazione della gloria ultramondana. Intorno all'agonizzante si riunirono diversi ex gesuiti spagnoli, sia sacerdoti che ex coadiutori, i quali si alternavano al suo capezzale: gli uni assorti nell'orazione, gli altri procurando che Muriel, ormai incapace di imporre la propria volontà, avesse quegli agi che aveva rifiutato negli ultimi anni, e gli prepararono così un giaciglio migliore, e gli scaldarono la stanza. In mezzo a questa pia assistenza, che gli suggeriva pensieri elevati e preghiere, passò i suoi ultimi momenti, finché la malattia respiratoria non si aggravò, ed egli spirò nella notte del 23, prima della mezzanotte.

Il giorno seguente, la notizia della morte di Muriel si diffuse in tutta la città di Faenza; ne furono toccati specialmente gli ex gesuiti spagnoli, al di là delle antiche divisioni per province, ma anche fra i cittadini si sparse l'annuncio della morte del "santo". I suoi seguaci, intanto, cominciarono ad attivarsi in vista della sua santificazione, alla quale mirarono fin da subito. Dell'orazione funebre fu subito incaricato il p. Balthasar Masdeu, ex gesuita della Provincia di Aragona e, all'epoca, direttore spirituale del seminario vescovile di Faenza<sup>491</sup>; tuttavia, per mettere insieme più materiale e interrogare vari testimoni della vita di Muriel, si preferì rimandare l'orazione funebre a una commemorazione successiva, in modo da poterla poi stampare<sup>492</sup>. Gli ex gesuiti della Provincia del Paraguay si assunsero il compito di gestire i funerali del loro vecchio provinciale, deliberando di fare uno sforzo per dargli prima di tutto una sepoltura di riguardo; dovendo però fare anche i conti con la scarsità dei loro mezzi, alla fine optarono per deporlo in un luogo notevole, situato nella chiesa del Suffragio, adiacente all'ex convento degli oratoriani, in cui Muriel aveva vissuto negli ultimi anni ed era morto; la chiesa era, come è ancora oggi, di

---

<sup>491</sup> Balthasar Masdeu in seguito passò a Piacenza, a insegnare logica e filosofia nel collegio che il duca di Parma aveva ricostituito con l'apporto di ex gesuiti; nel 1812 tornò poi in Spagna, dove morì nel 1820. Durante il suo soggiorno a Piacenza, Masdeu, filosofo scolastico che, attraverso un eclettismo fra suarismo e tomismo, cercava una soluzione all'antinomia tra la scolastica e il pensiero moderno, ebbe probabilmente qualche influenza sulla formazione del canonico Buzzetti, capostipite della neoscolastica italiana del XIX secolo. Oltre all'orazione funebre per la morte di Muriel, pubblicò le *Positiones ex aethica selecta*, Piacenza 1800, e la *Ethicae seu Moralis Philosophiae tum generalis tum particularis epitome*, Piacenza (Tedeschi) 1805. Su di lui, Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. V, coll. 669-670; M. Batllori, *Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano (Palermo 1741-Mallorca 1820)*, in «*Analecta Sacra Terraconensia*», 15 (1942), pp. 171-202; G.F. Rossi, *Le origini del neotomismo nell'ambiente di studi del Collegio Alberoni*, Piacenza (Collegio Alberoni) 1957.

<sup>492</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 464.

proprietà dei conti Ferniani, famiglia ragguardevole di Faenza. La sepoltura, oggi non più chiaramente individuabile, si trovava al centro della navata principale, davanti all'altare maggiore; per la sua copertura, fecero scolpire una lapide in pietra, che il tempo ha cancellato, ma che ci è stata trasmessa da varie fonti:

D.O.M.  
HEIC DEPOSITUM ADSERVATUR  
CORPUS DOMINICI MURIEL  
PARAQUAR. S.J. OL. PROV.  
MODERAT. ULTIMI  
NAT. ET GRAT. DOTIBUS  
SINGULARI MORTIF.  
CONTEMPL. DONO  
VITAE PURITATE  
VIRTUTIBUS COETERIS  
ERUDITIONE ITEM ET SCRIPTIS  
ORNATISSIMI  
V. INSTAR SEPULTI  
A.A. LXXVI M. X D. XI  
M. IN DNO  
X KAL FEB. MDCCXCV  
MAGISTRO CONSILIAR.  
ET EXEMPL. DESIDERATISS.  
HISPANI CONSORTES LL. LL.Q.  
H.M.P.CC.  
S.C<sup>493</sup>.

Si incaricò Sans, che con Muriel visse a partire dall'estinzione della Compagnia e che era anche il suo confessore, di redigere questo testo, che possiamo tranquillamente parafrasare come segue: «A Dio Ottimo Massimo. Qui riposto si conserva il corpo di Domingo Muriel, ultimo Provinciale dell'ex Provincia del Paraguay della Compagnia di Gesù. Ornatissimo delle doti della natura e della grazia, di una singolare

<sup>493</sup> Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 21. Preferiamo questa versione, desunta da Furlong da un confronto con vari documenti d'archivio, rispetto a quella riportata da Miranda, *Vida*, cit., p. 465; tuttavia, le differenze sono minime, e si risolvono soltanto in qualche sfumatura.



mortificazione, del dono della contemplazione, della purezza di vita e delle altre virtù, nonché di erudizione e di scritti, visse come sepolto per 76 anni, 10 mesi e 11 giorni. Morì nel Signore il 23 gennaio 1795. All'amatissimo maestro di consigli e di esempi i compagni spagnoli, volentieri e in lacrime, curarono di porre questa memoria, a spese comuni<sup>494</sup>». Per ottenere la sepoltura in un nuovo loculo, scavato al centro della chiesa, dovettero chiedere il permesso al vescovo, l'ex gesuita Domenico Mancinforte, che lo concesse benignamente. Già notiamo da questi primi passaggi come la volontà dei seguaci di Muriel di promuoverne la fama di santità trovasse delle corrispondenze nella diocesi, vista la disponibilità dimostrata dal Masdeu e dal Mancinforte, entrambi ex gesuiti. Inoltre, al fine di catturare la disponibilità del clero, i suoi seguaci riuscirono a mettere insieme una somma piuttosto alta, che servì per far dire messe di suffragio a quanti sacerdoti cittadini volessero intervenire: così, la chiesa del Suffragio e quella di Sant'Eutropio ebbero gli altari costantemente occupati, la mattina del 24 e quella del 25, dal continuo andirivieni dei preti, venuti a suffragare il defunto. La mattina del 24 gennaio la salma fu esposta su di un catafalco, nella stessa chiesa del Suffragio, che in breve si riempì di persone di varia provenienza ed estrazione, venute a rendergli gli ultimi omaggi: alcuni, addirittura gli baciavano le mani e i piedi, in segno di venerazione<sup>495</sup>. I notabili della città, però, così come alcuni prelati, non volendosi mischiare con la folla, ottennero di ricevere alcune reliquie del defunto, come alcuni suoi oggetti personali<sup>496</sup>.

Il 25 gennaio la salma fu messa in una cassa di piombo e deposta nel sepolcro che le era stato preparato, accompagnata da una sua succinta biografia in latino su pergamena e da alcuni suoi ritratti, come era costume per le persone ragguardevoli, di cui si prevedeva una riesumazione. Nella biografia, il cui testo ci è stato tramandato

<sup>494</sup> Si può interpretare così la serie di abbreviazioni finale, anche tenendo conto il testo riportato da Miranda: «Hispani consortes libentes lugentesque hoc monumentum poni curaverunt sumptu communi».

<sup>495</sup> Cfr. Miranda, *Vida*, cit., p. 267-269; il racconto della straordinaria affluenza di popolo e notabili al catafalco di Muriel, testimonianza della sua fama di santità, si trova anche in alcune cronache faentine: cfr. *Memorie storiche di Faenza*, in *Manoscritti di G.B. Borsieri. Annali della Città di Faenza*, vol. II, pp. 700 e sgg., conservate presso la Biblioteca Comunale Manfrediana di Faenza; trascritte anche in Furlong, *Domingo Muriel*, cit., p. 27-28. Purtroppo, non è possibile avere riscontri dall'archivio della chiesa del Suffragio che, ancora di proprietà della famiglia Ferniani, versa nel più completo disordine. Invece, un ulteriore riscontro si trova anche nel *Diario* di Luengo: *Archivo Histórico de Loyola, Luengo-Diario*, t. 29, 1, ff. 55-58.

<sup>496</sup> A proposito delle circostanze in cui avvennero i funerali di Muriel, col concorso delle autorità civile ed ecclesiastiche, e dei notabili della città di Faenza, Luengo annotava nel suo diario come questo fosse un fatto nuovo per i gesuiti spagnoli esiliati in Italia e vi riconosceva un segno della eccezionale rilevanza della figura di Muriel. Cfr. AHL Luengo, *Diário*, XXIX/I, p. 57.

dal solito Miranda<sup>497</sup>, si fa una sintesi della vita del defunto, con alcuni passaggi rimarchevoli per il loro intento elogiativo: «Tyrocinio ac omnibus Religiosi Ordinis Studijs maxima pietatis, ingenij, doctrinae, ac perpetuae assiduitatae laude confectis, sacris initiatus Ordinibus salutis animarum procurationi [...] plenius incumbit»; passato in America, «solo ac coelo mutatis, immotus ipse permansit necque a sanctoris vitae, quem sibi praefixerat, scopo, sibi attendendi, et doctrinae, aberrare umquam visus est». Dopo aver poi accennato alla sua carriera e alla deportazione a Faenza, si fa qualche parola del suo provincialato: «studiosae Juventutis primum, deinde universae Provinciae ad extinctionem usque societatis omnibus charissimus, ut ipse vicissim omnium amantissimus, praeficitur», mettendo quindi in rilievo particolare la sua cura per gli elementi più giovani della sua Provincia. Quanto al resto della sua vita, dopo l'estinzione della Compagnia, «privatam vitam, adorata Numinis Providentia, in religiosa sui contemtionem ac singulari despicientia scriptioni, divinae contemplationi intentus ita duxit, ut in eo omnes admirarentur absolutae perfectionis, ordinariam superantis, vivum exemplar»: per quanto ritirato, fu da *tutti* ammirato per la *perfezione* di vita, la *penitenza*, la *contemplazione*, la *rassegnazione* ai disegni della Provvidenza. Della sua morte, infine, è detto: «exhaustis, ab heroicarum virtutum exercitationibus corporis viribus, magna animi tranquillitate, omnibus Ecclesiae Sacramentis munitus, spiritum Deo reddidit, ejusque memoria in benedictione est». Alla conclusione del testo, fu apposta la significativa sigla: «A.M.D.G.», che caratterizzava da sempre le produzioni dei membri della Compagnia e che abbiamo incontrato anche in alcune produzioni dello stesso Muriel, quale rivendicazione identitaria di appartenenza allo scomparso Ordine ignaziano.

Tuttavia, a questo punto incontriamo un fatto singolare: alcuni seguaci di Muriel vollero prendere un calco del suo volto, per poterne fare una maschera di gesso; ottenuti dunque i permessi necessari, nella notte fra il 26 e il 27 gennaio, a chiesa chiusa per evitare curiosi e devoti, la tomba fu riaperta, alla presenza di un rappresentante della famiglia dei conti Cantoni, che aveva protetto i gesuiti spagnoli

---

<sup>497</sup> Purtroppo, si trova soltanto nel manoscritto originale della *Vida*, non nella sua stampa; il testo è stato invece pubblicato da Furlong, appositamente per rimediare a questa mancanza: cfr. Furlong, *Domingo Muriel*, cit. p. 21-22 nota.

fin dal loro arrivo a Faenza. Il corpo fu trovato ancora elastico, con l'incarnato vivace. Quando poi fu preso il calco del volto, la salma fu nuovamente deposta nel suo sepolcro, che fu chiuso per l'ultima volta.

A partire da questa maschera di gesso, oggi perduta, fu ricavato un ritratto che coloro che vollero promuovere la beatificazione di Muriel fecero stampare su alcuni santini, da distribuire alla folla per promuovere il suo culto in forma privata; quello stesso ritratto sarebbe stato stampato anche all'inizio del panegirico di Masdeu, di cui diremo più avanti. Da lì, è giunto fino a noi.



Si tratta, in effetti, dell'unica raffigurazione di Muriel che sia rimasta. È evidentemente un'immagine ispirata alla sua maschera funebre, poiché gli occhi sono chiusi e l'intera figura, rigidamente dritta, è probabilmente stata disegnata sdraiata, in origine. I tratti sono tutto sommato giovanili, per l'età – 77 anni – in cui Muriel morì. Passando poi ai particolari del disegno, notiamo che Muriel è raffigurato indossando una semplice veste talare, da prete cattolico, con lo zucchetto nero sul capo, proprio di un semplice sacerdote quale era. Sullo sfondo, sulla sinistra, uno scaffale di libri, chiara allusione alla sua attività di scrittore, mentre sul tavolo un crocifisso e un rosario tengono fermo un foglio con su una strana raffigurazione: è assai simile al monogramma gesuitico “IHS”, che normalmente ha l'acca centrale sormontata da una croce e sostenuta dal simbolo dei tre chiodi della crocifissione di Gesù; tuttavia, qui l'acca è sostituita dalla croce, come se vi fosse stata la volontà di occultare il monogramma del nome di Gesù; forse, essendo quest'immagine destinata ad essere diffusa nei santini, non si voleva calcare troppo l'identità gesuitica del “santo”, in un'epoca in cui la Compagnia di Gesù non aveva ancora ricevuto una riabilitazione completa. La didascalia a piè di pagina riporta le principali qualifiche del defunto: ultimo Provinciale del Paraguay, uomo dotato di forza d'animo, sapienza e di ogni genere di virtù, che esercitò in America e nell'esilio in Italia.

Si tratta di un'immagine, poi, che rispetta in pieno la normativa vigente all'epoca a riguardo delle persone di cui si voleva promuovere la santificazione. Era infatti prescritto, fin dalla riforma di Urbano VIII con le bolle *Sanctissimus Dominus* (1625) e *Coelestis Hierusalem* (1634), che fosse vietato il culto pubblico nelle chiese e negli oratori di qualsiasi defunto, senza approvazione da parte delle competenti congregazioni romane. Anzi, per avviare il processo di beatificazione di un defunto, era innanzitutto necessario che l'ordinario diocesano (cioè, normalmente, il vescovo) emettesse una sentenza sul “non culto”, cioè stabilisse che non vi era culto pubblico del defunto; in caso contrario, tranne particolari eccezioni, non sarebbe stato possibile introdurre la causa presso la Santa Sede, che in ogni caso aveva poi la facoltà di approvare o respingere la sentenza dell'ordinario<sup>498</sup>. Perciò, mentre era concesso

---

<sup>498</sup> Cfr. *Benedicti Papae XIV doctrina de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione in synopsis redacta ab E. de Azevedo*, Bruxelles (Typis Societatis Belgicae de propagandis bonis libris) 1840, p. 28-29. Vedi anche, per

chiamare “santo” il defunto e venerare la sua immagine in forma privata, anche appendendole alle pareti o alle colonne delle chiese, era invece severamente proibito tributargli un culto pubblico, per esempio collocandne l'immagine sugli altari, oppure raffigurandolo con l'aureola o con altri segni convenzionali della santità<sup>499</sup>. Nel caso di Muriel, vediamo bene che l'immagine, raffigurando la sua maschera funebre su un fondo del tutto terreno, non contravveniva in nulla a queste prescrizioni.

Passando poi al processo di santificazione, la normativa vigente all'epoca prevedeva che innanzitutto vi fosse da parte dell'ordinario diocesano un decreto sul “non culto” del defunto, e secondariamente un'istruttoria in cui il vescovo o un suo delegato raccogliesse tutte le testimonianze riguardanti la vita del defunto, interrogando soltanto testimoni oculari, cioè persone che lo avevano conosciuto direttamente<sup>500</sup>; si sarebbero dovuti anche raccogliere tutti i testi scritti dal defunto, pubblicati e non, per essere poi inviati a Roma ad essere valutati nella fase romana della causa, al fine di capire se il beatificando avesse tenuto opinioni contrarie a qualche punto della dottrina cattolica<sup>501</sup>.

Ora, della documentazione attinente alla causa di beatificazione di Muriel, nulla è rimasto, né negli archivi faentini, né in quelli romani. L'unico documento che ci è stato trasmesso, è l'atto di istituzione del processo diocesano, redatto da Giuseppe Vincenzo Luciani, qualificato come Difensore delle cause di beatificazione e Canonizzazione dei Servi di Dio e Beati, e riportato per intero da Furlong<sup>502</sup>. Il documento consiste in un elenco di requisiti richiesti per la promozione della causa di beatificazione di Muriel, di cui riportiamo i principali;

- i promotori della causa devono scegliere un Postulatore nella persona di «un Sacerdote od altra persona, proba e scienziata», che segua il processo canonico nella sua fase diocesana;

---

un inquadramento storico-giuridico generale, G. Dalla Torre, *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino (Giappicchelli) 1999, pp. 57-87; H. Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Roma (Libreria Editrice Vaticana) 2005, pp. 147-157.

<sup>499</sup> Ivi, p.55 e p. 61.

<sup>500</sup> Ivi, p. 53 e 62.

<sup>501</sup> Ivi, pp. 82-85.

<sup>502</sup> Furlong, *Domingo Muriel*, cit., pp. 26-27. Furlong afferma che questo documento era di proprietà, nel 1910, del canonico faentino Vincenzo Ghetti; purtroppo, si ignora adesso la sua sorte.

- «essendo vacante la sede vescovile di Faenza», prosegue, il giudice ordinario della causa è, fino al ritorno del vescovo, il vicario capitolare o, in sua vece, due delle dignità del capitolo della cattedrale, cioè due dei principali canonici; il sottopromotore della sede vescovile doveva invece essere di norma il promotore fiscale della curia o, in sua vece, un giurista a sua scelta;
- si suggerisce di scegliere il cancelliere della curia come notaio per redigere gli atti;
- si richiede l'invio di una biografia di Muriel, se c'è, o almeno di una raccolta di testimonianze delle persone che l'hanno conosciuto personalmente;
- si chiede di stabilire «se [con Muriel] vi erano altri Padri Gesuiti» che lo abbiano conosciuto, in modo da fare un dossier delle loro testimonianze da mandare a Roma.
- Si stabiliscono infine le norme con cui raccogliere le testimonianze e le modalità della loro trasmissione al promotore.

Possiamo datare questo documento, che Furlong colloca un po' vagamente alla fine del XVIII secolo: infatti, l'estensore registra che la sede vescovile è vacante, cioè che il vescovo è assente, e le cronache ci riferiscono che mons. Mancinforte, che fu vescovo di Faenza dal 1787 al 1805, anno della sua morte, si assentò soltanto nei primi mesi del 1796 dalla sua diocesi, per andare a riferire al papa, *ad limina*, i risultati della visita pastorale che aveva appena effettuato, rientrando poco prima dell'arrivo delle truppe francesi a metà giugno<sup>503</sup>. Si può verosimilmente ipotizzare che l'atto sia stato redatto dopo il 23 gennaio 1796, anniversario della morte di Muriel. In questa stessa data stessa data dobbiamo poi collocare l'enunciazione dell'elogio funebre promesso da Masdeu: era infatti proibito pronunciare panegirici dei beatificandi, tranne che in occasione dell'anniversario della loro morte<sup>504</sup>. A partire dal documento che abbiamo analizzato, dobbiamo anche datare la redazione della

---

<sup>503</sup> Cfr. G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, Venezia (Antonelli) 1844, vol. II, p. 299; dal Cappelletti ha ripreso il dato anche A. Santos Hernández, S.J., *Jesuitas y obispos. Los Jesuitas Obispos Misioneros y los Obispos Jesuitas de la extinción*, Madrid (Universidad Pontificia de Comillas) 2000, t. II, pp. 337-338.

<sup>504</sup> *De Servorum Dei beatificatione*, cit., p. 60.

*Vida* di Miranda che, ricca di testimonianze di prima mano e di documenti originali di Muriel, corrisponde perfettamente a quanto richiesto per l'istruzione del processo diocesano. Infine, il fatto che si richieda *se* vi sono a Faenza altri ex gesuiti che possano testimoniare, ci dice che a richiedere l'introduzione della causa di beatificazione non era uno di loro; presumibilmente, un notevole faentino; forse, quello stesso conte Cantoni che era presente alla riesumazione della salma di Muriel.

La redazione di questo documento, dunque, significa che nei primi mesi del 1796 era stato istruito il processo diocesano per la beatificazione di Muriel, evidentemente dopo che il vescovo, o chi per lui, aveva emesso il necessario decreto sul “non culto” del defunto. Dal momento dell'inizio del processo, Muriel fu qualificato dell'appellativo di “Servo di Dio” e di “Venerabile”, secondo i canoni vigenti all'epoca, perché poteva essere oggetto di culto privato, anche nei templi e negli oratori, purché non fatto a nome della Chiesa. Da questo deriva il titolo dell'opera di Miranda, l'unico documento di questo appellativo, che chiama Muriel «Venerable».

Probabilmente, l'istruzione fu l'unico atto significativo del processo diocesano, che con ogni probabilità si interruppe quasi subito, senza arrivare non soltanto a una conclusione, ma nemmeno a formare un dossier da spedire eventualmente a Roma; per lo stesso motivo, i suoi documenti, quale che ne fosse la consistenza, andarono dispersi, tanto da non rimanerne traccia nell'archivio diocesano di Faenza. Il motivo della brusca interruzione e successiva dispersione del processo è lo stesso che motivò il vescovo Mancinforte a rientrare nella sua diocesi: l'arrivo delle truppe francesi, che occuparono Faenza e la Romagna a metà giugno del 1796. L'occupazione francese, come spesso accadde nelle città italiane, comportò alcune misure che miravano a colpire i beni e l'organizzazione ecclesiastica, come riportano le cronache: «soppressi i monasteri, espulse le sacre vergini, confiscati gli ecclesiastici beni, saccheggiate i templi, abolito il capitolo de' suoi canonici»<sup>505</sup>. Lo sconvolgimento della struttura ecclesiale diocesana, con l'abolizione del capitolo cattedrale che, abbiamo visto, godeva dell'ordinariato insieme al vescovo, comportò ovviamente la mancanza di

---

<sup>505</sup> Cfr. Cappelletti, *ibidem*.

buona parte degli attori richiesti dal processo: dovevano infatti occuparsene alcuni canonici, come anche alcuni ufficiali della curia vescovile. Oltre, poi, a questi impedimenti di carattere organizzativo, si deve considerare che la santificazione di un personaggio come Muriel, vessillo dell'intransigenza gesuitica, non poteva essere considerato politicamente opportuno nel nuovo regime che si era instaurato e che resistette, con l'intervallo dell'occupazione austriaca del 1799-1800, fino al 1805, quando il concordato fra Impero francese e Santa Sede permise, fra le altre cose, di restaurare il capitolo della cattedrale di Faenza.

Quel che resta, poi del tentato processo di beatificazione di Muriel, consiste soltanto nella *Vida* di Miranda, da cui abbiamo tratto la maggior parte delle informazioni sulla sua biografia, e nell'elogio funebre di Masdeu. Questi, come abbiamo accennato, pronunciò con ogni probabilità il suo panegirico nella chiesa del Suffragio in occasione dell'anniversario della morte di Muriel, prima che fosse istruito il processo diocesano di santificazione, perché mai Masdeu usa l'appellativo di “servo di Dio” o di “venerabile”; la sua orazione consistette nella narrazione della vita di Muriel, evidenziandone gli aspetti utili all'agiografia, articolati attorno a tre periodi della sua vita: la giovinezza, fino ai 30 anni; la maturità, conclusa con l'espulsione dall'America del 1767; gli anni conclusivi della sua vita. Questi tre periodi sono proiettati su altrettante tappe dell'ascetica cristiana, marcandone la corrispondenza: negare se stesso, portare la croce, imitare il Cristo<sup>506</sup>, ascrivendo così la figura di Muriel alla categoria dei “confessori”, cioè dei penitenti che hanno seguito l'esempio del Cristo fino in fondo. Ovviamente, non sappiamo quanto possa corrispondere il libro impresso (116 pagine) con il discorso effettivamente pronunciato, anche se è probabile che questo sia stato notevolmente più breve, e più concentrato sugli aspetti edificanti della vita del defunto; tuttavia occorre notare come, nell'impianto retorico tipico del genere letterario, Masdeu dimostri di essere a conoscenza di molti aspetti della vita di Muriel, anche dell'età giovanile, così come di aver parlato con coloro che, fra gli ex gesuiti paraguaiani, dovevano averlo conosciuto meglio. Infatti, Masdeu dichiara apertamente di aver svolto un'indagine

---

<sup>506</sup> Cfr. B. Masdeu, *In morte del Signor D. Domenico Muriel, ultimo Provinciale della Compagnia di Gesù del Paraguai, seguita in Faenza il dì 23 Gennaio dell'anno 1795*, Lugo (Melandri) 1796, p. 7.



sulla vita di Muriel, per venire retoricamente incontro a “molti”, che gliene avevano chiesto notizia<sup>507</sup>. Senza dilungarci nell'analisi di questo testo, che per lo più percorre la vita di Muriel, come, del resto, anche noi abbiamo appena fatto, ci soffermiamo adesso su alcuni suoi aspetti particolari, che ci possono rivelare il disegno che stava dietro questa pubblicazione.

Per esempio, è significativo che Masdeu paragoni il defunto al biblico Tobia «che consolava i suoi Contribùli dispersi nell'Assiria del Secolo, e privi di vedere non solo la dolce Patria, ma anche la tanto più sospirata da loro Sionne religiosa»<sup>508</sup>; in primo luogo, perché, come ricordiamo, il libro di Tobia era stato citato ampiamente dallo stesso Muriel nella sua lettera “sul modo di conservare lo spirito della Compagnia”, che quindi era in questo modo richiamata alle menti dei paraguaiani. Ma soprattutto perché, dietro la metafora biblica, si faceva un riferimento chiaro alla situazione drammatica degli espulsi, privati della possibilità sia di tornare nella loro patria, nei domini spagnoli, sia di vivere nella Compagnia di Gesù, che era stata soppressa, distrutta al modo di Gerusalemme all'epoca della cattività babilonese. I riferimenti all'identità dei gesuiti in esilio è reiterata altre volte, come quando il nome di Muriel è associato ad altre bandiere dell'ala “dura” dell'Assistenza spagnola, come Calatayud e Idiáquez, oppure il meno noto p. Bernardo Recio<sup>509</sup>, o quando si rivolge retoricamente alla città di Faenza per invitarla a rimirare «le più luminose testimonianze, maggiori d'ogni eccezione da questi preziosi avanzi della sì esemplare Provincia del Paraguai, che ancor nel tuo seno amorevolmente racchiudi»<sup>510</sup>. O quando ancora racconta con toni idilliaci, ripresi esplicitamente da Muratori, della felicità che regnava nelle Riduzioni del Paraguay, purtroppo rovinata dalla calunnia perpetrata da Ibáñez e dal suo *Regno gesuitico*<sup>511</sup>.

Esiliati i paraguaiani ed estinta la Compagnia, Muriel continuò però a essere il *leader* dei paraguaiani, che attorno a lui mantennero in vita, in qualche modo l'ex Provincia:

---

<sup>507</sup> Ivi, p. 4.

<sup>508</sup> Ivi, p. 5.

<sup>509</sup> Ivi, p. 17. Il riferimento è alla pubblicazione di Gaspar Janer, *Vita del sacerdote d. Bernardo Recio*, Foligno (Tomassini) 1794.

<sup>510</sup> Ivi, p. 28.

<sup>511</sup> Ivi, p. 39-41

Quindi si rese sempre più caro a quegli stessi suoi Religiosi; talmente che avrebbero voluto tutti, ed uno particolarmente de' più rispettabili, stare sempre con lui. E con lui di fatto soggiornarono sino alla preziosa sua morte due di loro, senza che lo scioglimento de' più sacri vincoli, seguito coll'abolizione della Compagnia, valesse a scioglierne l'attaccamento: anzi annoverando essi tra le più belle sorti questa, che ad altri non poté toccare, per l'intima fattasi agli Ex-gesuiti Spagnoli, da Domenico esattamente adempita, di non poter convivere più di tre. Quindi tutti que' benemeriti Soggetti della sua Provincia non solamente mentre sussistè la Religione, ma anche dopo pendevano dalle labra di lui. E per molto, ch'egli, tosto che fu abolita, si ritirasse da loro premurosamente, e gelosamente si nascondesse per mostrar col fatto la sua perfetta ubbidienza, e che non riconoscevasi, né trattavasi più qual Superiore, ma qual Privato; essi tuttavolta, per l'amore e per la stima, che ne conservavano, anche allora a lui ricorrevano, lui consultavano, per lui si dirigevano, con lui si confortavano, ed in lui si univano con istretto vincolo di carità, senza sapersi dividere da lui nello spirito, benché divisi fossero nel Corpo<sup>512</sup>.

Oltre a questi aspetti più, diciamo, identitari, Masdeu elenca anche tutta una serie di episodi che evidenziano la pratica eroica delle virtù cristiane da parte di Muriel: l'obbedienza, per come seguiva pedissequamente le regole dell'Ordine; l'umiltà, che gli faceva omettere il suo nome sui libri che pubblicava; la povertà, che gli faceva risparmiare fino alla sordidezza il denaro, per poter soccorrere i bisognosi, specialmente attraverso la diffusione di buoni libri<sup>513</sup>. Muriel, insomma, fu un santo in vita, e fece anche una morte santa: ed è al capezzale del moribondo che Masdeu convoca i nemici della religione:

Presuntuosi Seguaci dell'empietà venite, venite al letto del moribondo Domenico. Eccovi un rifiuto del Mondo, un Uomo da voi deriso, e tenuto a vile: un Giusto, dirò meglio, divenuto come il Vaso d'elezione, Paolo: omnium peripsema usque adhuc (I Cor. 4,13) il quale co' fatti nel suo bel morire confonde nuovamente quella vostra superbia, da lui già confusa in vita co' suoi esempi, co' suoi scritti. Qui troverete quella vera forza di spirito, che indarno vantate voi, e che molto meno avrete in quel gran punto, come non l'ebbe già il vostro Banderajo, il Patriarca di Ferney, morto in preda delle agitazioni le più furiose, e della più debole e ignominiosa disperazione. Qui troverete quel possesso del cuore, quella bella e sincera pace, quella inalterabile e soave tranquillità, che

---

<sup>512</sup> Masdeu, *In morte*, cit., pp. 67-68.

<sup>513</sup> Ivi, pp. 70-80.

attingonsi non già dai lotolenti, e velenosi pantani della vostra corrotta Filosofia, e de' vostri turpi costumi, ma dai puri fonti dell'Evangelica Dottrina, e della virtuosa sua pratica<sup>514</sup>.

Da questo discorso, da questo libro, che inaugurarono di fatto la causa di beatificazione di Muriel, possiamo insomma delineare le tre caratteristiche principali che si voleva dare al santificando: innanzitutto, si evidenziavano nella sua vita gli aspetti che meglio si adattavano alla figura agiografica del confessore: in questo senso andava l'insistenza sulle penitenze e sulle umiliazioni che volontariamente Muriel si infliggeva; in secondo luogo, si mette in rilievo la forte identità gesuitica di Muriel; infine, sia pure per brevi accenni, se ne fa un campione dell'opposizione all'incredulità del secolo. In altre parole, appare chiara la volontà di caratterizzare il culto di Muriel, ancora da venire, ma che si voleva promuovere, con tratti marcatamente gesuitici e intransigenti.

Muriel santo, dunque, dei gesuiti intransigenti e dell'opposizione all'incredulità? Purtroppo, l'assenza della documentazione relativa al processo diocesano e la precoce interruzione di questo non ci aiutano a capire se un'impostazione di questo tipo avrebbe avuto fortuna e sarebbe stata mantenuta anche nel prosieguo della causa di beatificazione. Certo è che, però, questa stessa impostazione si ritrova anche nella biografia di Miranda, che riporta tutti gli episodi citati da Masdeu, e molti altri dello stesso tenore, cosicché è logico pensare che i due testi fossero strettamente connessi nella loro redazione e che, mentre all'orazione di Masdeu era affidata la promozione dell'inizio della causa di beatificazione, il manoscritto di Miranda doveva invece finire negli atti del processo diocesano, come segnala il titolo di «Venerable» che è già attribuito al defunto<sup>515</sup>. Sicuramente fu Miranda, vecchio allievo di Muriel, a raccogliere le informazioni che sarebbero servite per la stesura di entrambi i testi, cominciando a metterle insieme già nel 1795,

---

<sup>514</sup> Ivi, p. 109.

<sup>515</sup> Prima della emanazione del Codice di Diritto Canonico nel 1917, il titolo di *venerabilis* era attribuito al momento dell'istruzione del processo diocesano, senza che questo significasse la possibilità di tribuire un culto pubblico al beatificando; di conseguenza, il termine era sinonimo di *Servus Dei*; nella legislazione attuale, che sotto questo profilo ha mantenuto le norme del Codice del 1917, il beatificando è chiamato *Servus Dei* al momento dell'istruzione della causa diocesana, e *venerabilis* quando il papa, su suggerimento della Congregazione per le Cause dei Santi (all'epoca, della Congregazione dei Riti), dà disposizione per l'introduzione della causa romana. Cfr. R. Rusconi, *Una Chiesa a confronto con la società*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma (Viella) 2005, pp. 354-355.

come indica chiaramente lo stesso autore, quando scrive, parlando della soppressione della Compagnia di Gesù, con cui Clemente XIV voleva placare le potenze borboniche: «Veintidós años ha que esta noble víctima fué sacrificada a la paz; y la paz prometida y esperada, dónde está?»<sup>516</sup>. Tuttavia, mentre Masdeu diede alle stampe la sua orazione nel 1796, raccogliendovi il materiale sino ad allora trovato, Miranda continuò ancora a lungo a mettere insieme le testimonianze e a scrivere, tanto che afferma di farlo ancora il 27 giugno 1797<sup>517</sup>. La biografia di Muriel impegnò Miranda per due anni; dunque, ben oltre il momento in cui il processo diocesano si era interrotto a causa degli sconvolgimenti causati dalle guerre napoleoniche: segno forse che si sperava di riattivarlo non appena fossero tornati tempi migliori.

Nello stesso contesto storico in cui muoveva i suoi primi, e ultimi passi il processo diocesano sulla santità di Muriel, si assisteva a Roma alla promozione della fama di santità di Giuseppe Benedetto Labre, un altro “santo dell'intransigenza”, il cui culto fu promosso in contrapposizione al razionalismo illuminista e alla pietà illuminata, mentre il papato crollava di fronte alle armate rivoluzionarie<sup>518</sup>. Tuttavia, è indiscutibile che il modello di santità a cui miravano i promotori della causa di Muriel era di altro tipo. Sebbene, infatti, si riscontrino analogie estetiche fra i due personaggi, principalmente riguardo alla notevole trascuratezza con cui entrambi menavano la propria vita, in vesti lacere e giacigli infestati dalle pulci, costantemente ritirati dal mondo, in costante meditazione, le differenze sono però del tutto dirimenti. Mentre il Labre si caratterizzò, forse consapevolmente<sup>519</sup>, per la propria ignoranza e per la propria mendicizia, rifacendosi con probabilità all'antica figura romana di sant'Alessio, portandosi dietro costantemente una biblioteca ristretta, composta essenzialmente dall'Imitazione di Cristo, dal Nuovo Testamento e dal Breviario Romano, Muriel sembra invece emergere dalle agiografie di Masdeu e, soprattutto, di Miranda come un “santo dei libri”; dei libri, cioè, che aveva scritto, distinguendosi come un letterato, ma soprattutto dei libri che regalava, seguendo il modello

---

<sup>516</sup> Miranda, *Vida*, cit., p. 367.

<sup>517</sup> Ivi, p. 474.

<sup>518</sup> Ovviamente, sull'argomento cfr. M. Caffiero, *La politica della santità: nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma-Bari (Laterza) 1996.

<sup>519</sup> Cfr. S. Ditchfield, *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma (Viella) 2005, pp. 322-323.

propagandistico iniziato dal Diessbach e dalle sue Amicizie<sup>520</sup>. E mentre il Labre, proprio in quanto testimone di una sorta di “santità dell'ignoranza”, si fece notare per la sua devozione al sacramento eucaristico e alla Vergine, Muriel fu anzi accusato da alcuni suoi contemporanei, come abbiamo visto, di essere poco devoto, mentre riversava tutta la sua spiritualità nella meditazione assidua degli Esercizi ignaziani, più che nelle devozioni popolari, i cui eccessi aveva stigmatizzato, sulla scorta di Muratori, fin dai tempi in cui si trovava a Córdoba del Tucumán. Quindi, se volessimo cercare di assegnare una categoria alla santità che i promotori della beatificazione di Muriel intendevano propagandare, diremmo piuttosto che si caratterizzasse da una parte per l'opposizione frontale alla modernità giuridico-politica, dall'altra per la fedeltà eroica, ad amussim, alla spiritualità gesuita, intesa sia in senso strettamente ignaziano, come è il caso degli Esercizi, sia in senso lato, con l'impulso dato alla pratica dell'Imitazione di Cristo, sia in senso mistico, attraverso l'individuazione del cuore della vocazione religiosa nelle regole e nelle consuetudini della Compagnia. Da questo lato, il deposito spirituale della Carta che Muriel indirizzò ai suoi sottoposti nel 1773 sulla necessità di far sopravvivere lo spirito della Compagnia, lo vediamo interamente conservato dai suoi seguaci quando si trattò di promuovere la sua beatificazione, di cui anzi costituisce sotto diversi punti di vista il cuore. Dunque, in queste prime fasi del processo diocesano, con la probabile protezione del vescovo Mancinforte, si assistette al tentativo di innalzare, con la beatificazione di Muriel, la bandiera della Compagnia, ora che i tempi sembravano permetterlo.

Eppure, non fu così. L'occupazione francese doveva durare ancora a lungo, mentre nel frattempo gli ex gesuiti paraguaiani, che costituivano il gruppo propulsore della beatificazione, pian piano andavano scemando, fino a scomparire. Nel 1811 morì anche Miranda, nella città di Bologna, senza poter tornare in Spagna, né vedere rinascere la Compagnia di Gesù, anche se ormai sempre più segnali incoraggiavano le

---

<sup>520</sup> Luengo annotava nel suo diario che proprio questo suo zelo applicato alla divulgazione della dottrina tradizionale cattolica attraverso i libri caratterizzò la sua vita ed era la peculiarità con cui si intendeva distinguere la sua causa di beatificazione: «El P. Muriel era hombre solido, y verdaderamente sabio, y todavía más santo, que docto; y su caracter en una y otra cosa consistía en el conato, esmero, y exactitud en hacerlo todo a la perfección, en quando alcanzaban sus saberes, y sus fuerzas, y así su verdadero renombre, o apellido debía de ser *el hombre exacto en todo*». AHL Luengo, Diario, XXIX/I, p. 55.

speranze degli ultimi gesuiti sopravvissuti. Nello stesso anno, a Bologna, morì anche un altro ex gesuita spagnolo, José Pignatelli, che si era adoperato per fondare nuove case di gesuiti dove gli era possibile: prima a Parma, poi a Napoli. In lui la Compagnia rinata trovò la figura da portare sugli altari come segno della sua sopravvivenza nonostante la soppressione e come vessillo della lotta ingaggiata dalla Chiesa contro la modernità, incarnata dalla Rivoluzione<sup>521</sup>. Domingo Muriel fu invece dimenticato, anche perché la Provincia del Paraguay non rinacque col resto della Compagnia, permanendo nel Paraguay indipendente del dottor Francia il bando verso i gesuiti. L'interesse attorno alla sua figura si sarebbe ridestato soltanto a partire dalla fine del XIX secolo, con gli studi del gesuita argentino Pablo Hernández sulle Riduzioni del Paraguay<sup>522</sup>.

---

<sup>521</sup> José Pignatelli fu infine beatificato da Pio XI nel 1933. Su di lui e sul suo ruolo nella rinascita della Compagnia di Gesù, J.M. March, *Il restauratore della Compagnia di Gesù : b. Giuseppe Pignatelli ed il suo tempo*, Torino (SEI) 1938; C. Testore, *Il restauratore della Compagnia di Gesù in Italia : S. Giuseppe Pignatelli S.I.*, Roma (Curia Generalizia della Compagnia di Gesù) 1954. Del suo culto nell'Ottocento è interessante testimonianza A. Moncon, *Vita del servo di Dio P. Giuseppe M. Pignatelli della Compagnia di Gesù*, Roma (Salviucci) 1833.

<sup>522</sup> P. Hernández, *El extrañamiento de los jesuitas del Rio de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid (Librería General de Victoriano Suárez) 1908; Idem, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona (Gili) 1913.

## PARTE TERZA: ALTRI PARAGUAIANI, ED ALTRI PARAGUAY.

### III.1. IL *PARAGUAY CATHOLICO* DI JOSÉ SÁNCHEZ LABRADOR.

Non fu soltanto Muriel a dedicare qualche scritto alla memoria delle riduzioni lontane; anche altri suoi ex sottoposti scrissero, anche se non molti di quelli con cui condivise la sorte di esiliato in Italia ebbero come lui la ventura di vedere pubblicate le sue opere. Alcuni di questi ricevettero una fortuna postuma: José Guevara, morto nel 1806, che prima di partire per l'esilio aveva affidato il manoscritto della sua *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucuman* ad alcuni domenicani del Tucumán<sup>523</sup>, la ebbe pubblicata nel 1836 nella raccolta di documentazione sulla storia patria operata da De Angelis subito dopo l'indipendenza dell'Argentina<sup>524</sup>; mentre la *Declaración de la verdad* di José Cardiel dovette aspettare di essere ritrovata dal p. Hernández, che la pubblicò nell'ambito della sua lunghissima ricerca sulle Riduzioni paraguaiane, culminata nella *Organización social* del 1913<sup>525</sup>. Accanto a questi scritti di fortuna editoriale postuma, abbiamo notizia di manoscritti che, per sorte varia, non incontrarono mai la stampa; alcune, come la *Historia natural, eclesiastica y civil del virreinato del Río de la Plata*, lavoro congiunto di Gaspar Juárez e Francisco Javier Iturri, sono andate disperse e di loro non abbiamo più alcuna traccia<sup>526</sup>; altri hanno invece avuto una storia complessa, ma sono almeno parzialmente rintracciabili, come è il caso del *Paraguay catholico* di José Sánchez Labrador, di cui andiamo a occuparci.

Innanzitutto, qualche dato biografico. José Sánchez Labrador nacque a La Guardia, nella diocesi di Toledo, il 19 settembre 1717, entrò nella Compagnia di Gesù

<sup>523</sup> Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol III, col. 1923.

<sup>524</sup> J. Guevara, S.J., *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, in P. de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires (Imprenta del Estado) 1836-37, t. II.

<sup>525</sup> J. Cardiel, S.J., *Misiones del Paraguay. Declaración de la verdad*, Buenos Aires (Alsina) 1900, introduzione di P. Hernández, S.J.

<sup>526</sup> Furlong, il cui finissimo col suo fiuto di bibliografo scovò le tracce più flebili dei manoscritti che gli interessavano, a proposito di questo non può che riferire una diceria, senza prova alcuna: il manoscritto si sarebbe trovato ai primi del XX secolo a Pisa, in un convento. Nessun altro però ha confermato o smentito la notizia, anche se questa localizzazione sembra molto eccentrica rispetto agli altri scritti lasciati dai paraguaiani, e perciò improbabile. G. Furlong, S.J., *Francisco Javier Iturri y su «Carta crítica» (1797)*. Buenos Aires (Librería del Plata) 1955.

nel 1732, incorporandosi immediatamente nella provincia paraguaiana; giunse però al suo luogo di missione soltanto due anni dopo. Il decreto d'espulsione lo raggiunse il 14 agosto 1767 nella riduzione di Santa María de Belén de Mbayás, qualche centinaio di chilometri a nord della città di Asunción; come vedremo quest'ultimo particolare non è inutile per la critica del suo manoscritto. Presumibilmente arrivò in Romagna col resto dei paraguaiani e fece parte di quel gruppo di qualche decina di loro che si installò a Ravenna, dove morì il 10 ottobre 1798<sup>527</sup>. Del periodo che trascorse in Italia, sappiamo molto poco: per esempio, sappiamo che fu rettore di una delle case che la Provincia riuscì a ricostituire a Ravenna fra 1768 e 1773<sup>528</sup>. Inoltre, figura fra coloro che contribuirono, con i loro consigli, alla realizzazione all'opera quasi enciclopedica del p. Hervás, particolarmente alla parte linguistica, grazie alla sua conoscenza della lingua mbyà, parlata dagli indigeni di ceppo guaraní che abitavano la riduzione di Belén<sup>529</sup>. Hervás fa riferimento esplicito a questa consulenza, pubblicando una lettera di Sánchez nel diciassettesimo tomo della sua *Idea*

---

<sup>527</sup> Storni, *Catálogo*, p. 259; così anche nel Catalogo di González, ARSI Paraq. 23, f. 26. Il suo nome compare sempre nelle liste degli ex gesuiti che ricevevano la pensione di Ravenna dai commissari reali spagnoli, per gli anni 1775, 1777, 1779, 1780, 1785, 1797, segno probabile che non si assentò mai da Ravenna. Curiosamente, a partire dal primo trimestre del 1800 e fino al quarto del 1803 (anno oltre cui non possediamo più questo genere di documentazione) risulta che la pensione continuò a essere riscossa a suo nome dal signor J. Valdivieso, che si occupava di curare tali questioni per conto degli espulsi di Ravenna almeno a partire dalla metà degli anni '80 - "Por D. J. Sanchez imp.do J. Valdivieso". Cfr. AHN Clero-Jesuitas leg. 225,5. Questi dati pongono due questioni interessanti: innanzitutto, la pensione di Sánchez pare essere stata riscossa per anni dopo la sua morte (ammessa la correttezza i dati riportati da Storni, di solito molto affidabile: d'altronde, Sánchez non si presentò mai alla riscossione, ma Valdivieso lo dichiarò sempre "impedido"); in secondo luogo a riscuoterla fu molto probabilmente uno scolastico paraguaiano, tale Juan Valdivieso, che si era dimesso dalla Compagnia il 20 settembre 1768, nell'ambito della crisi corsa - Storni, *Catálogo*, p. 293. Depono a favore di questa identificazione l'apposizione della provenienza "Tucuman" accanto al nome di Valdivieso sulle liste del primo trimestre del 1800; in effetti, Juan Valdivieso ricevette la comunicazione del decreto di espulsione il 12 luglio 1767, nel collegio di Cordoba del Tucumán. Quindi, dai dettagli della storia di Sánchez si affaccia un'ipotesi affascinante sulla storia di Valdivieso. Questi si sarebbe dimesso fin dal 1768 e avrebbe ottenuto la secolarizzazione; poi, come era comune fra i secolarizzati, avrebbe incontrato enormi difficoltà economiche e sociali, senza più poter fare affidamento sul tessuto sociale della Compagnia. Perciò, intorno alla metà degli anni '80, riuscì a ottenere dalla comunità dei gesuiti spagnoli esiliati a Ravenna di curare i loro interessi nei riguardi dell'amministrazione spagnola; era infatti costume che in ogni città gli espulsi avessero un incaricato di fiducia a occuparsene. Tuttavia, non doveva ancora prosperare molto, anche perché il numero di coloro che si affidavano alle sue competenze decrebbe drasticamente con la riammissione degli ex ignaziani in Spagna nel 1798: se nel 1797 erano ancora 49, all'inizio del 1800 erano soltanto 29. Perciò, se è lecito avanzare ipotesi sulla base di indizi così esili, possiamo forse attribuire ai bisogni di Valdivieso la sopravvivenza di Sánchez nei documenti del fisco spagnolo: attribuendogli una malattia, potrebbe aver continuato per anni a truffare l'erario spagnolo, per riscuotere la pensione del suo ex confratello.

<sup>528</sup> F. J. Miranda, *Vida*, cit., p. 350.

<sup>529</sup> AHSI, XX, 113. Sugli studi linguistici di Hervás e il suo ruolo nella cultura "ispano-italiana" del tardo XVIII secolo, P. Bellettini, *Tipografi romagnoli ed ex gesuiti spagnoli negli ultimi decenni del Settecento*, Firenze (Olschki) 1998; E. Coseriu, *Lo que sabemos de Hervás*, in *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. III, Oviedo (Universidad de Oviedo) 1978, pp. 35-58; A. Astorgano Abajo, *La Biblioteca jesuítico-española de Hervás y su liderazgo sobre el resto del los jesuitas*, in *Hispania sacra* 56, n. 113 (2004), pp. 170-268.



dell'universo, sottotitolato *Catalogo delle lingue*<sup>530</sup>; ma già nel secondo tomo parla di Sánchez, dicendo che «escribió en America historia completísima, que acaba de regalar al Señ. Ab. Gaspar Juárez, para que aprovechandose de ella concluya su Historia General del Gobierno de Buenos-Ayres, de que el Señ. Ab. Francisco Iturri tiene concluda la Historia civil para imprimirla<sup>531</sup>».

Il passaggio di manoscritti fra le mani dei gesuiti non era cosa rara, come sappiamo, e Juárez e Iturri appartenevano alla stessa Provincia di Sánchez, la paraguaiana. Entrambi rimasero fino alla fine degli anni '70 a Faenza<sup>532</sup>, per poi spostarsi a Roma<sup>533</sup>, dove soprattutto il primo fin dal 1789 si segnalò per la sua attività editoriale, concentrata soprattutto attorno a studi di botanica, mentre il secondo, dopo la parentesi del rientro in Spagna a cavallo del 1800, arrivò a occupare il posto di bibliotecario al servizio di Nicolás de Azara, ambasciatore spagnolo<sup>534</sup>. Del lavoro congiunto di Juárez e Iturri sulla storia del governatorato di Buenos Aires, purtroppo non abbiamo altra notizia, come abbiamo già segnalato. Tuttavia ci interessa sapere che Sánchez abbia voluto contribuire alla composizione dell'opera inviando a Juárez il suo manoscritto del *Paraguay cathólico*, perché così abbiamo un

---

<sup>530</sup> L. Hervás y Panduro, *Idea dell'universo. Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità, e diversità*, Cesena (Biasini) 1784, p. 41.

<sup>531</sup> L. Hervás y Panduro, *Idea dell'universo. Pubertà e Gioventù dell'Uomo*, Cesena (Biasini) 1778, p. 246 nota 3.

<sup>532</sup> AHN, Clero-Jesuitas 224,6. Juárez rimase a Faenza fino al 1777 circa; le liste delle ricevute del terzo trimestre del 1777 lo segnalano assente: a questa data può risalire la sua partenza per Roma. Invece la partenza di Iturri deve essere collocata nel 1779, visto che risulta presente nelle liste dell'inizio di quell'anno, ma assente all'inizio del successivo.

<sup>533</sup> Questo spostamento fu sicuramente immediato per Juárez, mentre per Iturri non è esattamente databile il suo arrivo nell'Urbe. Il primo risulta infatti presente nelle liste dei pensionati di Roma nel terzo trimestre del 1781, quando addirittura riscuote anche per conto di Marcelo Ferrer, un ex coadiutore paraguaiano; il secondo invece compare nelle liste dei pensionati di Roma soltanto al primo trimestre del 1797, ma è segnalato assente perché « en España». Cfr. AHN Clero-Jesuitas 228,15; APT E-2.2 leg. 7(bis).

<sup>534</sup> G. Juárez, *Osservazioni fitologiche sopra alcune piante esotiche introdotte in Roma, fatte nell'anno 1788*, Roma (Cataletti) 1789; Idem, *Osservazioni fitologiche sopra alcune piante esotiche introdotte in Roma, fatte nell'anno 1790*, Roma (Giunchiana) 1790; Idem, *Florae peruvianaee et chilensi prodromus*, Roma (Pagliarini) 1797; quest'ultimo libro parrebbe aver avuto luce per ordine di Carlo IV di Spagna. Sullo scorcio del secolo, nel clima della riscossa zelante a Roma a causa dell'evolversi della situazione politica europea, Juárez produsse anche due opere di respiro squisitamente gesuitico: Idem, *Elogio de la Señora Maria Josepha Bustos, Americana, por D. Gaspar Xuarez, Americano*, Roma (Puccinelli) 1797; Idem, *Vida iconologia del Apostol de las Indias S. Francisco Xavier de la C. d. J.*, Roma (Puccinelli) 1798. Invece Iturri iniziò la sua attività editoriale in Spagna, nell'ambito della polemica sulla *Historia de America* di Muñoz, proseguendola poi a Roma, tutto compreso nella sua attività di familiare di Aranda: F.J. Iturri, *Carta critica sobre la Historia de America del Señor D. Juan Bautista Muñoz*, Madrid 1798; Idem, *Bibliotheca Excellentissimi D. D. Nicolai Josephi de Azara*, Roma (Salvioni) 1806. Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. IV, coll. 688-689. Per completare la nota su Juárez e Iturri, non resta che riferire che il primo nacque nel 1731 a Santiago del Estero, nell'attuale Argentina, e morì a Roma nel 1804, mentre il secondo, nato a nel 1738 a Santa Fe, pronunciò i voti solenni a Faenza nel 1772, passò a Barcellona nel 1819, dove morì nel 1822; cfr. Storni, *Catálogo*, cit., pp. 147 e 151; G. Furlong, S.J., *Francisco Javier Iturri y su «Carta crítica» (1797)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955, p....

*ante quem* per la sua datazione: infatti sappiamo che Juárez risiedette a Faenza fino al 1777, prima di trasferirsi definitivamente a Roma. E' dunque verosimile ipotizzare che abbia ricevuto il manoscritto prima di questa data, perché un suo passaggio successivo da Ravenna a Roma sarebbe stato molto più difficile, data anche la mole del *Paraguay* di Sánchez. L'opera infatti si componeva di tre parti: la prima intitolata *Paraguay natural ilustrado*, la seconda *Paraguay cultivado*, la terza infine *Paraguay catholico*; in tutto, molti volumi, dato che soltanto quest'ultima parte si compone di almeno quattro tomi<sup>535</sup>. Insomma da questi dati sappiamo che la genesi di questo manoscritto del *Paraguay catholico* è certamente anteriore al 1778, anno in cui Hervás diede alle stampe il secondo volume della sua *Idea dell'universo*, da cui è tratta la frase sopra citata; ma è molto verosimile che il *terminus ante quem* possa essere considerato il 1777, anno a partire da cui Juárez si assenta da Faenza per andare a cercare migliori fortune a Roma, seguito pochi anni dopo da Iturri. Il manoscritto presumibilmente seguì Juárez a Roma; è altresì verosimile che alla sua morte, avvenuta nel 1804, sia passato nelle mani di Iturri, il quale fece definitivamente ritorno in Spagna nel 1819 portandolo con sé<sup>536</sup>.

<sup>535</sup> All'inizio del XX secolo ne fu fatta un'edizione "completa": J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico. Omenaje de la Universidad Nacional de La Plata al XVII Congreso Internacional de los Americanistas, en su reunión en Buenos Aires, en mayo 16 á 21 de 1910*, Buenos Aires (Coni Hermanos) 1910; si tratta di un'edizione molto rara, benché impressa e relativamente recente, in cui è pubblicata anche la parte che stiamo per prendere in esame, ma non in modo filologico: sono complete soltanto le relazioni del viaggio del 1766-1767 da Belén a Santo Corazón e ritorno, mentre la parte sulla storia e la situazione delle missioni dei chiquitos brutalmente sintetizzata e sono completamente omesse le altre relazioni. Cfr. Ivi, pp. 5-88. Furlong pubblicò un tomo del manoscritto originario: Idem, *Paraguay catholico*, Buenos Aires (Viau y Zona) 1936; si tratta dell'edizione di un tomo del manoscritto originario, probabilmente il quarto; infatti, alla fine del terzo tomo è scritto «Se han omitido tambien las expediciones Apostolicas a las Naciones del Sud, que se escriben en la *Parte Cuarta*», e il libro edito da Furlong tratta proprio delle popolazioni pampa, puelche e patagone, ovvero di quelle situate a sud del cuore delle missioni paraguaiane. Cfr. RAH 9,2275. Invece l'edizione del 1910 dovrebbe essersi occupata di altri due tomi, forse il secondo e il terzo conservati alla Real Accademia de la Historia, dei quali ci stiamo occupando. Cfr. AHSI, 1937. A questi tomi editi, in tutto tre, deve aggiungersene almeno un altro, visto che, come abbiamo appena visto, il manoscritto si componeva di almeno quattro tomi. Va aggiunto, che anche una parte del *Paraguay natural ilustrado*, fu pubblicato ad opera del solito Furlong: Idem, *Peces y aves del Paraguay natural ilustrado*, Buenos Aires (Compañía General Favril Editora) 1968.

<sup>536</sup> Mi pare questa l'ipotesi migliore per spiegare la presenza di due tomi del manoscritto in Spagna. nell'archivio della Real Accademia de la Historia di Madrid. Attorno ai primi anni del secolo XX il p. Hernández, S.J. li ricevette dalle mani del p. Gómez Rodeles, S.J, direttore dei *Monumenta Historica Societatis Iesu*, il quale non gli spiegò come ne era venuto in possesso; Hernández poi li trascrisse per trarne l'edizione bonaerense del 1910 e li restituì a Gómez Rodeles. Riguardo al passaggio del manoscritto dall'Italia alla Spagna, lo stesso Hernández formulò un'ipotesi simile alla nostra: « El Padre Juárez murió el año de 1804 en la casa de donde se iban reuniendo los antiguos Jesuitas en Roma. No sería imposible que alguno de los Jesuitas españoles que allí estaban, volviendo después á España, quedase por erederero de parte de sus manuscritos, y trajese éste consigo á Madrid. Quizá fuera el Padre Diego González, de quien se conserva allí un Catálogo muy útil, y que todavía vivía en 1812». Cfr. J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico*, Buenos Aires (Coni Hermanos) 1910, pp. XIII-XIV. Purtroppo, come ha notato Furlong (Cfr. J. Sánchez Labrador, *Paraguay católico*, Buenos Aires (Viau y Zona) 1968, introduzione e note di G. Furlong, S.J.), buona parte del manoscritto è andato disperso, passando per chissà quali e quante mani; per esempio,

Secondo Hervás il manoscritto fu redatto in America, prima dell'espulsione del 1767; tuttavia alcuni elementi interni all'opera invitano a rivedere almeno in parte questa datazione. Innanzitutto, Sánchez riporta, con straordinaria accuratezza, le statistiche dei libri d'anime delle undici missioni dei chiquitos per gli anni 1763 e 1766<sup>537</sup>; si tratta delle "annue", ovvero delle statistiche che ogni anno erano fatte nelle varie missioni per stabilire il loro andamento demografico e morale (erano riportati anche il numero di battesimi e matrimoni).

Annua del 1766, recto.

---

alla metà del XX secolo compare la notizia che proprietario di una sua parte era signor Alberto Dodero. Cfr. AHSI 1954... Forse si tratta dei due volumi conservati a Madrid, da cui peraltro è stata strappata *ab immemorabili* proprio la parte riguardante le famose Riduzioni guaraní. Per l'analisi del manoscritto ho selezionato la parte sulle missioni fra gli indios chiquitos, seconde per anzianità soltanto a quelle dei guaraní e visitate personalmente più volte da Sánchez.

<sup>537</sup> RAH, 9/2275, t. III, ff. 181 verso e sgg.

Tabla	Fami- liar.	Vie- jos.	Viu- tos.	Mucha- chos.	Mucha- chas.	Bauti- smo de Parvulos.	Baut. de Adultos.	Casa de mientos.	Difuntos Adultos.	Difuntos parvulos.	Comunio- ner.	Almas.	Latitud Austral.	Longitud.
San Agust.	720.	31.	51.	890.	789.	162.	00	51.	108.	157.	2883.	3201.	16° grad.	313° grad.
San- Agust.	743.	20.	21.	998.	793.	178.	00	63.	065.	118.	3413.	3278.	15.º gr. 48.º m.	313.º gr. 46.º m.
San Agust.	295.	08.	20.	419.	436.	069.	00	23.	009.	023.	1614.	1473.	17.º grad.	312.º gr. 50.º m.
San, Agust.	531.	04.	32.	797.	838.	167.	00	20	013.	065.	3940.	2734.	16.º gr. 40.º m.	314.º gr. 46.º m.
San Raphael.	562.	20.	26.	798.	778.	157.	00	32.	022.	067.	2910.	2746.	17.º grad.	315.º gr. 25.º m.
San Agust.	367.	08.	32.	481.	530.	102.	00	19.	030.	068.	1807.	1787.	16.º gr. 40.º m.	315.º gr. 15.º m.
San Agust.	618.	03.	46.	780.	650.	096.	00	40.	113.	132.	3688.	2715.	18.º gr. 20.º m.	316.º gr. 25.º m.
San Agust.	425.	10.	16.	559.	515.	116.	00	20.	017.	029.	2242.	1953.	18.º gr. 30.º m.	316.º gr. 55.º m.
San- Agust.	410.	04.	58.	363.	369.	115.	02.	28.	019.	036.	2421.	1614.	19.º gr. 20.º m.	318.º gr. 20.º m.
San- Agust.	532.	09.	32.	560.	622.	083.	11.	35.	080.	139.	3012.	2287.	19.º gr. 25.º m.	319.º grad.
San- Agust.	5173.	117.	861.	6645.	6319.	1327.	16.	333.	478.	834.	27992.	23784.	San Ignacia de Zamucor. 20.º gr. 30.º m.	315.º gr. 26.º m.

Molto probabilmente, come vedremo più avanti analizzando la composizione dell'opera, si tratta di materiale originario delle missioni americane, cioè di documenti destinati a una circolazione interna ed esse, a cui Sánchez ebbe accesso in America e che incluse nella sua opera. Tuttavia, quel che più ci interessa a questo punto, è che la statistica annua del 1766 non poteva essere conclusa prima dell'inizio del 1767, per ovvie ragioni. Inoltre, il diario del viaggio dal Santo Corazón de Chiquitos a Belén de Mbayás, che compone una parte della sezione dedicata alle riduzioni dei chiquitos, arriva col racconto fino ai giorni dell'espulsione; per esempio, narra di come alcuni indigeni incontrati durante il tragitto avessero promesso di andare ad Asunción per ottenere l'invio alcuni missionari e come, giuntivi dopo la proclamazione del decreto d'espulsione, fossero andati a cercare Sánchez nel luogo in cui era detenuto, in attesa di essere mandato in Europa coi suoi confratelli. «Llegaron a la Asuncion, buscaronme en el collegio: quedaron pasmados viendole sin Jesuitas. Buscaronme tambien en donde estaba arrestado; hablaronme sobre sus deseados

Missioneros, y quedaron muy desconsolados con nuestra partida mas al Norte de España, y sin esperanzas de ver cumplidos sus anhelos <sup>538</sup>». E ancora, nel raccontare il suo arrivo a Belén il 7 agosto 1767, soltanto una settimana prima che gli fosse notificata l'espulsione: «Quando crei descansar unos dias de mi viage, me asalto un terrible accidente, que me postro en la cama. Passe assi algunos pocos dias, y en el que me halle algo libre, se nos intimo por soberano Decreto otro viage, calificado de Destierro, y expatriacion»<sup>539</sup>. Certamente, non può aver scritto questi commenti, che non appaiono interpolati nel manoscritto, prima dell'espulsione; di più: se valutiamo attentamente quel riferimento a un luogo d'esilio *più al nord della Spagna*, che altro può significare se non l'Italia settentrionale? A quel che sappiamo, Ravenna fu il punto geograficamente più settentrionale che Sánchez ebbe mai la ventura di toccare nella sua vita, e questo è tanto più certo, quanto più prendiamo in esame il periodo precedente all'espulsione. D'altronde, ci sono anche elementi che suggeriscono piuttosto di datare almeno alcune parti dell'opera a prima dell'agosto 1767<sup>540</sup>, anche se tutto lascia supporre che difficilmente la sua redazione possa essere cominciata prima degli anni '60 del XVIII secolo. Si può dunque affermare con un alto grado di probabilità che il *Paraguay catholico*, almeno a giudicare dalla sezione che abbiamo preso in esame, deve essere datato in un periodo che va, all'incirca, dall'inizio del sesto alla metà del settimo decennio del secolo, e che certamente la sua composizione definitiva avvenne dopo il 1767, presumibilmente a Ravenna.

Uno dei problemi principali dell'opera è la sua struttura, che appare anche soltanto a uno sguardo d'insieme quanto mai eterogenea. Infatti, la sezione che dedica alle missioni dei chiquitos, che prendiamo in esame, si articola grosso modo in tre parti: una descrizione storica delle undici missioni, due relazioni del viaggio fatto dallo stesso Sánchez nel loro territorio fra 1766 e 1767, un indice cronologico dei fatti accaduti nel loro territorio dal 1586, anno dell'arrivo dei primi gesuiti nella provincia del Tucumán, al 1767<sup>541</sup>.

<sup>538</sup> Ivi, f. 216 verso, par. 717.

<sup>539</sup> Ivi, f. 217 verso, par. 724.

<sup>540</sup> Per esempio, in tutta l'opera le missioni sono descritte quasi *du vivant*, senza che generalmente si dia conto del fatto che la loro esperienza, a causa dell'espulsione del 1767, non può che essere conclusa, almeno nei termini della descrizione. Alcuni esempi a supporto di questa affermazione saranno dati in seguito, nell'analisi dell'opera.

<sup>541</sup> La prima sezione va dal f. 115 al f. 181 del volume III, la seconda dal 182 al 219, la terza dal 220 al 225.

Tuttavia, la prima sezione dell'opera, la più lunga, è interpolata da una relazione del 1762, a proposito una "spedizione" missionaria fra gli indigeni delle foreste, indirizzata dal p. Gaspar Troncoso<sup>542</sup> al p. Stefano Palozzi, suo superiore<sup>543</sup>, e di un'altra relazione sugli avvenimenti che determinarono un conflitto fra la missione di Santo Corazón e gli indios guaicurù nell'anno 1763<sup>544</sup>. Si badi bene: non si tratta di copie che Sánchez ha inserito nella sua opera, ma di scritti autografi interpolati, dei quali Sánchez era venuto in possesso nel corso della composizione dell'opera. L'autore di entrambe è infatti molto probabilmente lo stesso Troncoso, anche se i destinatari sono evidentemente differenti<sup>545</sup>: mi pare verosimile che la seconda fosse diretta allo stesso Sánchez Labrador, che pochi anni dopo effettuò un viaggio esplorativo allo scopo di aprire una via di comunicazione fra le missioni dei chiquitos e quelle dei guaraní, questione che compare anche nella relazione di cui stiamo trattando<sup>546</sup>. In effetti le relazioni sui due viaggi fatti da Belén a Santo Corazón e viceversa costituiscono la seconda parte della sezione sulle missioni dei chiquitos: a separarla dalla prima, le statistiche su quelle missioni a cui abbiamo fatto cenno. L'autore di queste due relazioni è senz'altro lo stesso Sánchez<sup>547</sup>.

<sup>542</sup> Gaspar Troncoso nacque nel 1723 a Santa Fe de Tucumán e operò nella missione di San Ignacio de Chiquitos; espulso, pronunciò i voti solenni nel 1770 a Faenza, città da cui si assentò intorno al 1778; morì nel 1780 a Roma. Cfr. Storni, *Catálogo*, p. 288; AHN Clero-Jesuitas 224,6.

<sup>543</sup> Stefano Palozzi nacque a Scandriglia, nella diocesi suburbicaria di Sabina, nel 1697; entrò nella Compagnia nel 1716 e dal 1717 operò nella Provincia paraguayana, in cui ebbe la responsabilità di superiore delle missioni dei chiquitos dal 1743 al 1746 e ancora all'inizio degli anni 1760. Il decreto d'espulsione lo raggiunse nella riduzione di San Rafaél de Chiquitos, nell'attuale Bolivia, il 22 settembre 1767; come tutti i gesuiti di quella parte della Provincia, il cammino per l'esilio passò attraverso le Ande ed il Perù; ormai molto anziano, morì il 21 dicembre 1768 sull'istmo di Panama. Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 212. Le vicende della sua espulsione sono narrate anche da Peramás con stile agiografico; narra infatti come il vecchio missionario, affrontando le fatiche dell'attraversamento delle montagne e gli altri disagi del viaggio, mantenne sempre un atteggiamento di cristiana serenità, come un vero confessore della fede; morto nella cittadina di Portobelo, gli abitanti ebbero fama della sua santità e si diedero a cercare di procurarsene reliquie: «Sepultus fuit in paroecialis templi coemeterio, ut nihil post mortem privati honoris haberet, qui adeo honoris omnes vivos fugerat. Videtur tamen Deus, qui *glorificantes se glorificat*, mortuum Palozzium decorare publice evoluisse. Nam cum semotus ab incolis Portobellanis inter Socios latuisset, nescio unde fama de ejus sanctitate manavit ad cives, quorum multi (ut narrat qui praesens aderat) illius vita jam fuiti vel frustulum vestis, vel capillos, vel quid rerum, quibus usus fuerat, sibi poposcerunt, in pias scilicet reliquias». J. E. Peramás, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793, p. 325.

<sup>544</sup> La prima relazione va dal f. 117 al f. 152, la seconda dal f. 161 al f. 173.

<sup>545</sup> Anche la seconda relazione è molto probabilmente di mano di Troncoso; per quanto infatti non compaia mai il nome del suo autore, questi si qualifica come missionario della riduzione di San Ignacio de Chiquitos, in cui operava lo stesso Troncoso. Cfr. *Paraguay catholico*, t. III f. 170 recto e f. 172 recto. Quanto poi alla differenza dei destinatari con la prima relazione, è evidente che la questa seconda non era indirizzata a Palozzi, che è nominato di passaggio come persona differente dallo scrivente e dal destinatario. Cfr. Ivi, f. 163 recto.

<sup>546</sup> Ivi, f. 162 recto.

<sup>547</sup> Mentre la grafia della seconda relazione è la stessa della parte certamente autografa del manoscritto, la prima appare scritta in un modo molto più accurato, più simile alle relazioni interpolate nella prima parte. Tuttavia non sussistono dubbi sull'identificazione dell'autore con Sánchez; non solo infatti corrisponde il contesto – a partire dall'identità logica del relatore del viaggio di andata con quello del viaggio di ritorno – a f. 187 verso, par. 633 il

Infine, l'indice cronologico che chiude questa parte del *Paraguay catholico*: il suo oggetto sono gli eventi che hanno caratterizzato la storia delle missioni dei chiquitos. Perciò, la prima data che segnala è quella dell'arrivo dei primi gesuiti nel territorio della futura Provincia, quando nel 1586 alcuni di loro partirono dal Tucumán per andare a fare “conquiste spirituali” nel Chaco. L'ultimo evento ricordato è la fondazione, fatta dallo stesso Sánchez durante il viaggio di ritorno del 1767, della missione di Nuestra Señora del Buen Consejo sulle rive del Paraguay, come colonia di Santo Corazón; con quest'atto si creava finalmente il collegamento tra le missioni dei guaraní e quelle dei chiquitos, che significava anche una comunicazione più rapida fra l'Alto Perù e il Rio de la Plata, all'interno dello stesso vicereame del Rio de la Plata; ma l'espulsione dei gesuiti mandò in fumo questa conquista<sup>548</sup>. Trattandosi di storia gesuitica, non affronta gli eventi precedenti all'arrivo dei missionari ignaziani, né quelli successivi alla loro partenza; in altre parole, ignora qualsiasi tipo di presenza europea nella “civilizzazione” del Chaco, al di fuori di quella gesuitica.

Questo è un tratto caratteristico dell'interpretazione che Sánchez dà dell'esperienza delle Riduzioni; nel suo manoscritto sembra ancora funzionare la vecchissima formula che legava la propagazione della fede all'ordinamento politico, la conquista spirituale alla conquista politica. Prima della conversione, nell'età della *infidelidad*, le tribù dei chiquitos erano sparse e infinite differenze impedivano loro di aggregarsi. Non esisteva neanche una parola per designarsi in quanto popolo; la loro consapevolezza “nazionale”, ovvero etnica, fu faticosamente ottenuta dai missionari gesuiti mettendo insieme varie tribù per fondare le missioni: del ruolo per così dire maieutico svolto dai gesuiti, Sánchez è del tutto consapevole.

El distintivo de una Nacion es la Lengua, ó idioma trascendental á todas las parcialidades, que la

---

relatore è esplicitamente identificato con il p. Sánchez. La differenza della grafia suggerisce un'ipotesi suggestiva. La prima relazione sarebbe stata copiata e composta a partire dal diario di viaggio, fra gennaio e giugno del 1767, ovvero fra l'arrivo di Sánchez a Santo Corazón e la sua partenza per fare ritorno a Belén. In questa bella redazione, l'avrebbe dunque portata con sé alla sua riduzione, per poi consegnarla ai suoi superiori insieme alla relazione del viaggio di ritorno; tuttavia, pochi giorni dopo il suo arrivo a Belén sopravvenne l'arresto e l'espulsione, che resero inutile il lavoro di copiatura di questa seconda relazione in bella scrittura. Gli appunti del secondo viaggio furono bensì rielaborati, ma dopo l'espulsione, presumibilmente in Italia, senza che fosse necessario porli in una grafia accurata, bastando quella utilizzata nel resto del manoscritto del *Paraguay catholico*.

<sup>548</sup> Ivi, f. 220 recto e f. 225 recto.

usan, y tienen como natural de todas. En este sentido la Nacion de los *Chiquitos* es una sola, y una de las que habitaban el Pais, de que se ha hablado. Mas en el ocupaban terreno otras muchas gentes de sistinto language, y costumbres. Naciones en realidad muy diferentes, que el zelo de los Missioneros Jesuitas aggregò a la Mission de los Chiquitos con el tempo, y indecibles fatigas. Entre todas la mas temida, y numerosa es la de los proprios *Chiquitos*, cuyo caracter nos entretendra por ahora.

No se sabe, que nombre hubo toda la Nacion en el tempo de su infidelidad. Cada Parcialidad se conocia por el suyo, mas uno comun a todas no se ha descubierto. Acaso les sucedio en esto, lo que en otras cosas, las quales en particular nombran, mas les falta termino, que comprenda en general à todas [...] <sup>549</sup>.

Gli indigeni già avevano forme primordiali di cultura materiale: coltivavano la terra, tessevano vestiti e, forse influenzati dall'antica cultura inca, conoscevano il gioco della pelota, comune a molte delle culture amerindie. Quindi, i gesuiti non apportarono molto alla loro vita materiale. Di conseguenza, Sánchez non esita a utilizzare un termine forte come “Polytica” per designare la spartizione dei territori fra gli indios selvaggi, in modo da evitare gli scontri armati<sup>550</sup>; allo stesso modo, non ha reticenze a parlare di “Repubblica” a proposito dell'organizzazione sociale della tribù dei morotoco prima dell'evangelizzazione, con ciò lasciando intendere un ordinamento politico completo e autonomo<sup>551</sup>. In effetti questo popolo, di lingua differente da quella dei chiquito, aveva un'organizzazione sociale superiore a quella dei popoli circostanti, coi quali poi confluirono nella fondazione della riduzione de San José:

Es Nacion muy diferente de las otras. Su talle de los corpos es alto, y bien dispuesto, su complexion robustissima. Son Guerreros, y sus armas eran flechas, y una especie de lanza, ò dardo, hecha de un palo muy duro. Arropaban las flechas con tal impulso, que el alcanne era extraordinario. Entre los *morotocos* las mugeres gozaban fueros de authoridad señoril. Obedecianlas los maridos, que tambien corrian con el cuidado de todo lo que miraba à los menesteres de la casa. Las mugeres no mantenian sino à un hijo, y à una hija; a los demas quitaban la vida, para entregarse a los vicios con

---

<sup>549</sup> Il nome di “chiquitos” glielo diedero gli spagnoli, a causa delle loro capanne basse dalle porte strettissime. Ivi, f. 121 recto, par. 426-427.

<sup>550</sup> Ivi, f. 186 verso, par. 630.

<sup>551</sup> Ivi, f. 131 verso, par. 470.



mayor soltura. Aunque era tan grande la autoridad de las mugeres, no se extendia sino a sus familias; para lo que miraba el gobierno de su barbara republica, tenian caziques, y capitanes; es verdad, que todo su mando no se extendia sino à assumptos de Guerra<sup>552</sup>.

Non abbiamo una prova certa che ci dica se questo giudizio Sánchez lo concepì di suo, o se lo attinse da altri; tuttavia, sulla base delle considerazioni che saranno esposte più avanti, quando affronteremo il discorso sulle fonti di Sánchez, è verosimile che esso provenga dalla letteratura missionaria precedente.

Comunque non possiamo che interrogarci sulle ragioni che hanno determinato l'adesione dell'autore a questa tesi e, sui morotoco, l'invenzione dell'ossimoro della "repubblica barbara". Influiro forse, in questo giudizio, reminiscenze classiche, in particolare il paragone col regno delle amazzoni, la mitica società delle donne che lo stesso Francisco de Orellana credette di trovare sulle coste dell'America meridionale. In altre parole, sembrerebbe che il criterio che ha determinato per Sánchez o per altri il riconoscimento, presso i morotoco selvaggi, di una forma di organizzazione politica superiore a quella delle culture indigene del territorio circostante, sia stato piuttosto soggettivo che oggettivo; ovvero, che abbia valutato sulla base delle somiglianze fra i loro costumi e le descrizioni classiche dei popoli barbarici, in questo caso mitici, dell'antichità. Possiamo fare un'altra osservazione: per quanto ai morotoco sia riconosciuto uno status culturale superiore ad altri popoli, nondimeno dacché entrarono a far parte dell'orbita delle riduzioni e, col tempo, si convertirono al cristianesimo, questa loro distinzione scompare, fusi cogli altri popoli nella nuova cultura missionaria. Quest'asserita superiorità, nell'analisi presentata da Sánchez, non si caratterizzava per elementi di assolutezza, ma per una sorta di gradualità estremamente concreta, motivata dall'osservazione diretta dell'evoluzione di questo popolo nella società delle riduzioni; la superiorità dei morotoco era soltanto relativa al contesto dei popoli selvaggi del territorio in cui vivevano, ma in nessun caso la loro organizzazione politica travalicò la barbarie, asserisce Sánchez, sulla base dell'osservazione dei loro costumi, ossia per ragioni di ordine essenzialmente morale.

---

<sup>552</sup> Ivi.

Infatti, ciò che fu invece completamente nuovo per loro e che fu il maggiore apporto dei missionari, fu una cultura politica elaborata, che fece loro abbandonare la vita seminomade per una stabilmente sedentaria, con un concetto nuovo non soltanto della proprietà territoriale comunitaria, ma della comunità stessa in quanto gruppo di individui, famiglie e *parcialidades* (ovvero tribù o clan) unita da un *bonum commune*; ma si potrebbe anche dire che lo stesso stabilimento nelle riduzioni fondate dai missionari, con la convivenza obbligata con altre *parcialidades* costituì fondamentalmente la comunanza dei loro interessi.

Il maggiore vantaggio materiale della convivenza sotto la direzione dei gesuiti era la protezione, indirettamente garantita dalle leggi spagnole sulle missioni, dalle scorribande dei coloni spagnoli e, soprattutto, portoghesi<sup>553</sup>. In cambio di questa nuova e maggiore organizzazione della società e del territorio, i gesuiti trassero gli indigeni nell'orbita del regime di cristianità, strutturando l'intera loro vita. Sánchez, forse non incidentalmente, arriva persino a dare a quest'ordinamento un nome assai evocativo e profondamente radicato con la politologia classica d'antico regime: *república christiana*<sup>554</sup>.

Se riflettiamo sui termini, ci può riuscire incongruo l'uso della stessa parola per descrivere sia la vita seminomade delle tribù indigene, sia l'organizzazione sociale delle riduzioni. Eppure, sembra che per Sánchez la differenza principale intercorsa tra le due situazioni sia sintetizzabile nell'introduzione del cristianesimo. Se infatti i morotoco selvaggi non riscuotono l'approvazione dell'autore, che qualifica senz'altro la loro cultura come una "barbarie", non è altro che per ragioni di ordine morale, ossia per quel tanto che contravvengono con i loro costumi alla morale naturale. La loro barbarie era denotata da alcune pratiche che non mancavano di stupire il missionario, come abbiamo visto: la ginarchia – ovvero un ruolo di predominanza sociale affidato alle donne – e la pratica dell'aborto «para entregarse a los vicios con mayor soltura». Due mostruosità, ai suoi occhi, l'una e l'altra fortemente contrarie alla pratica morale cristiana e al costume europeo dell'epoca. Ma ancora di più,

---

<sup>553</sup> Ivi, f. 125 verso, par. 446.

<sup>554</sup> «No obstante la falta de operarios, que habia en las misiones de *chiquitos*, el fervor de los que trabajaban en formar esta nueva República christiana, suplía en gran parte esta carestia». Ivi, f. 135, par. 481.

contrarie alla stessa morale naturale che, nel sistema etico scolastico che sappiamo essere stato insegnato nelle scuole gesuitiche dell'epoca, precedeva e fondava la morale positiva cristiana<sup>555</sup>. Conformemente a questa visione, la natura stessa degli indigeni era decaduta e corrotta a causa dei loro "vizi"; ma il contatto con i missionari gesuiti e, successivamente, la conversione in un certo senso li redensero addirittura e li fecero capaci di far parte di quell'organizzazione superiore che furono le riduzioni. Grazia e civiltà non vanno mai separate, nel giudizio del missionario, Sánchez ne è la prova.

La contrapposizione fra cristianesimo e paganesimo, ovvero fra civiltà e barbarie, ispira all'autore passaggi dal tono nettamente guerresco, segno evidente del perdurare del modello missionario della "conquista spirituale": così, ad esempio, la riduzione di San Ignacio è definita senza mezzi termini «plaza de armas, desde donde hazer espirituales conquistas»; ma è soprattutto nella seconda relazione di Troncoso, inserita in tutta semplicità nel testo del *Paraguay catholico*, che si può trovare il caso più esplicito di questa impostazione, evidentemente condivisa dagli altri missionari dei chiquitos. In essa è dato conto di una serie di scontri armati con una tribù selvaggia che aveva attaccato la missione di Santo Corazón a partire dalla fine del 1763, razziando il bestiame di una sua fattoria e rapendo donne e bambini. Da ciò i missionari trassero l'occasione per compiere una spedizione verso le rive del fiume Paraguay, da cui provenivano i razziatori, con lo scopo secondario, ma non per questo irrilevante, di aprire una via di comunicazione con le missioni guaraní<sup>556</sup>.

Passando dal piano della forma teoretica dello scritto a quello dei contenuti, Sánchez dedica grande cura al racconto della fondazione delle diverse missioni, con uno stile essenziale, quasi cronachistico, benché intervallato da frequenti e talvolta lunghe digressioni curiose, su questo o quell'aspetto della natura sudamericana, più tese a suscitare l'interesse del lettore, che organiche allo sviluppo della cronistoria. Proprio questo aspetto stilistico ci induce a ritenere che la destinazione iniziale dello scritto di Sánchez fosse di confluire nella letteratura delle *Litteræ annuæ*, destinato

---

<sup>555</sup> La stessa concezione che abbiamo visto operare nel pensiero di Muriel, sia pure in un ambito più specificamente filosofico o "politologico".

<sup>556</sup> Cfr. *ivi*, f. 163 recto. In effetti, è probabile che Sánchez abbia tenuto conto di questa relazione per progettare il viaggio esplorativo, che racconta nella parte finale di questa parte del *Paraguay catholico*.

quindi a una circolazione interna alla Compagnia di Gesù; del resto, questa destinazione ipotetica sembra confermata anche dall'inclusione di documenti "interni", quali le relazioni di Troncoso e dello stesso Sánchez. Ciò, d'altra parte, non fa che rafforzare i riferimenti al contesto storico, o per meglio dire cronachistico in cui i missionari gesuiti crearono e svilupparono l'esperienza delle Riduzioni. Nonostante ciò, non mancano neanche riferimenti anche molto espliciti a una più generale storia della Salvezza che, metastoricamente e metafisicamente, legano l'esperienza concreta delle missioni dei chiquitos con la più vasta storia secolare dell'evangelizzazione. Infatti, a titolo di esempio, uno degli epiteti più utilizzati da Sánchez per riferirsi ai missionari gesuiti e quindi, indirettamente, a se stesso, è significativamente "varones apostólicos"; questo termine, nella storia della Spagna cristiana, era utilizzato per designare quegli uomini che, nella leggenda, per primi portarono il Vangelo in terra iberica, nei primissimi anni del cristianesimo. Era stato utilizzato tradizionalmente nell'ambito della letteratura agiografica ed apologetica per fondare l'opinione di antichità della chiesa iberica, ma proprio intorno alla metà del XVIII secolo aveva incontrato le critiche degli eruditi che, sia in Spagna che nel resto d'Europa, avevano messo a nudo la fragilità di quelle figure leggendarie<sup>557</sup>. Il suo utilizzo da parte di Sánchez è senz'altro una spia importante dell'isolamento in cui concepì il suo scritto, rispetto alle evoluzioni della cultura spagnola; ma denuncia anche chiaramente il suo intento edificante, con cui cercava di inserire la storia delle missioni non soltanto all'interno della metastoria della Chiesa universale, ma più concretamente nella tradizionale visione agiografica con cui la chiesa spagnola guardava alla propria storia.

### III.2 LA *HISTORIA DEL PARAGUAY* DI JOSÉ GUEVARA.

Accanto agli scritti di Muriel, Peramás e Sánchez Labrador, che avevano deciso di trattare delle missioni della Provincia del Paraguay, sebbene con diverse

---

<sup>557</sup> Questi temi sono bene illustrati da A. Mestre Sanchis, *Humanistas, políticos e ilustrados*, Alicante (Universidad de Alicante) 2002.

inclinazioni, troviamo altri autori, appartenenti alla medesima Provincia, che scelsero di parlare di quei luoghi soltanto sotto il profilo geografico o etnografico. Mentre gli scrittori di cui abbiamo trattato sinora avevano creduto di poter suscitare l'interesse dei loro lettori – che non quasi certamente non coincidevano fra loro – parlando della vita religiosa e politica delle Riduzioni e, mediante ciò, trattare in generale di religione e di politica (come è il caso di Muriel), autori come Thomas Falkner, José Guevara e José Jolís ritennero che opere a carattere esclusivamente geografico avrebbero incontrato l'interesse del loro pubblico. Tutti e tre questi autori hanno avuto pubblicate le loro opere, anche se va rilevato che il libro di Guevara fu stampato molti anni dopo la morte del suo autore.

D'altronde, Guevara, scrittore prolifico, ebbe la consolazione di dare alle stampe altri volumi, di argomenti quanto mai variegati. Nato nel 1719 a Recas, presso Toledo, nel 1734 entrò nella Compagnia di Gesù, esercitando interamente la propria vocazione nella Provincia del Paraguay; al momento dell'espulsione si trovava a Santa Catalina, una delle fattorie che la Compagnia possedeva nei dintorni di Córdoba de Tucumán. Deportato con in suoi confratelli in Italia, si installò prima a Brisighella, poi a Faenza; là lo troviamo almeno fino al 1779<sup>558</sup>; in questo periodo pubblicò un libercolo contrario al sistema cartesiano<sup>559</sup>. Dopo, in una data che non sappiamo stabilire, si trasferì a Spello, sempre nello Stato Pontificio, dove pare avesse ottenuto un canonicato nella chiesa collegiata cittadina, dipendente dalla diocesi di Foligno<sup>560</sup>. Qui prese ancora la penna alla fine degli anni '80 per scrivere opere di apologetica, come la *Dissertatio historico-dogmatica de sacrarum imaginum cultu religioso* (Foligno, Fofi, 1789), e la *Dissertazione sopra gli oracoli nella quale si fa manifesto contra Fontanelle che il demonio ebbe parte negli oracoli degli antichi* (Foligno, Fofi, s.d), in polemica con l'*Histoire des Oracles*, in cui Bernard Le Bouyer de Fontenelle aveva asserito la falsità di tutti gli oracoli e di ogni preteso evento sovranaturale, che aveva ricevuto due traduzioni in Italia, a Venezia

---

<sup>558</sup> Cfr. AHN Clero/Jesuitas 224,6.

<sup>559</sup> G. Guevara, *Dissertatio antiblasiana*, Venezia (Bettinelli) 1775.

<sup>560</sup> Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol III, coll. 1923-1924; per quanto, si nota che Sommervogel, in base alle sue conoscenze, afferma in via prudenziale che il trasferimento a Spello sarebbe avvenuto dopo il 1772, quando sappiamo, grazie alle ricevute delle pensioni firmate da lui in persona, che risiedette a Faenza o nei suoi dintorni almeno fino al 1779.

nel 1749 e a Napoli nel 1765, nonché una più recente riedizione francese nel 1785. Infine, scrisse contro l'anonima *Lettera di un canonico ad uno de' suoi amici su la vicinanza della fine del mondo. Tradotta dal francese da F.A.C.* (Fermo, Pallade, s.d.), in cui supponiamo che proseguì lo slancio apologetico che lo aveva mosso contro Fontenelle<sup>561</sup>. Morì infine a Spello nel 1806<sup>562</sup>.

La sua *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* fu composta, come il *Paraguay católico* del p. Sánchez Labrador, in America, prima dell'espulsione, se è vero quanto riferito dal p. Caballero, che Guevara, durante il trasporto da Santa Catalina a Buenos Aires, nelle prime fasi dell'*extrañamiento*, ne avrebbe affidato il manoscritto ai domenicani della missione di Lules nel Tucumán<sup>563</sup>; tuttavia, una parte più o meno cospicua dello scritto originale, forse addirittura la metà, fu sequestrato dalle autorità spagnole al momento dell'arresto<sup>564</sup>. Del manoscritto esistono copie manoscritte in biblioteche pubbliche e private argentine<sup>565</sup>. Eppure, un dato si oppone a questa datazione, perché al termine del libro, nella sua edizione nella collezione De Angelis, troviamo una lista dei viceré del Río de la Plata, laddove sappiamo che il governatorato di Buenos Aires fu eretto in vicereame nel 1777, cioè dieci anni dopo l'espulsione del p. Guevara. Non abbiamo consultato il manoscritto originale, e possiamo quindi ipotizzare che possa trattarsi di un'aggiunta posteriore di qualche anonimo continuatore dell'opera, ipotesi a favore della quale depone anche la circostanza che il suo editore, Pedro De Angelis, afferma di aver rinvenuto il manoscritto univocamente in biblioteche argentine. Del resto, la parte inerente agli anni compresi fra il 1766 e il 1810, anno in cui si insediò la Junta Superior de la Provincias che pose termine formalmente alla dominazione coloniale spagnola, occupa soltanto pochissime pagine, caratterizzate da uno stile puramente cronachistico; lo stesso governatorato di Bucareli, nefasto per la memoria dei gesuiti

---

<sup>561</sup> G. Guevara, *Risposta all'anonimo della lettera sopra la vicinanza del giudizio universale nella quale si dichiarano le visioni di Daniello profeta, che riguardano i quattro imperj; e si risponde alle ragioni dell'anonimo*, Foligno (Tomassini stampatore vescovile) 1790; quest'opera conobbe una seconda edizione: IDEM, *Risposta all'anonimo della lettera sopra la vicinanza della fine del mondo*, Bologna (Tipografia ai Celestini) 1800.

<sup>562</sup> Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 131.

<sup>563</sup> Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., *ibidem*.

<sup>564</sup> Cfr. P. De Angelis, *Discurso preliminar a la Historia del P. Guevara*, in *Collección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires (Plus Ultra) 1969, t. I, p. 506.

<sup>565</sup> Ivi, p. 507.

espulsi, è registrato senza alcun tipo di giudizio di valore.

Quanto al contenuto, come lo scritto del p. Sánchez Labrador, è un'opera principalmente geografica, in cui però, a differenza di quello scritto, non si fa nemmeno menzione delle missioni che i vari ordini religiosi mantenevano nel territorio paraguayano. Il libro di Guevara, infatti, quando tratta della presenza europea in Paraguay, ne considera soltanto gli aspetti attinenti alle esplorazioni e all'amministrazione delle terre scoperte. Diviso in due volumi, il secondo tratta infatti della storia della scoperta da parte degli spagnoli delle terre circostanti al Río de la Plata, con un elenco dei vari capitani e governatori che si succedettero, nel corso dei secoli, a reggere quei territori per conto del re di Spagna, a partire dal 1515. Ma accanto a questa parte quasi annalistica, troviamo il primo volume dell'opera, di argomento squisitamente geografico ed etnografico. Oltre alla descrizione del territorio e della sua fauna e flora, vi si incontrano curiose considerazioni a proposito degli indigeni che vi abitavano. Curioso è, ad esempio, il fatto che Guevara, dando per storicamente certo l'avvenimento del diluvio universale, ritenga scientificamente provata l'esistenza, in epoca antidiluviana, dei giganti tramandati dalla tradizione greca e biblica, per il fatto di averne personalmente visto le ossa alle pendici delle Ande – evidentemente, resti fossili di animali antichissimi. Viceversa ritiene del tutto destituita di fondamento la voce sull'esistenza, nel Chaco, di pigmei, che dalla sua descrizione sembrano essere omuncoli lillipuziani, perché, asserisce, nonostante tutte le esplorazioni fatte dagli spagnoli e dai gesuiti, non se ne è mai trovata traccia. Per il resto, gli abitanti indigeni della regione sono del tutto simili agli altri esseri umani, con qualche variazione di colore epidermico o di proporzione delle membra, anche se le loro abitudini sono quasi disumane: «En el trato se crían sin urbanidad, en las ciencias sin cultivo, en la mecánica sin ejercicio, en lo político sin leyes, en lo religioso sin Dios, y en todo como brutos»<sup>566</sup>.

Quanto al governo politico, infatti, questi popoli erano a uno stadio addirittura primitivo, di una tale povertà che Guevara non esita a qualificarlo di "infelice":

---

<sup>566</sup> Ivi, p. 522.

Su gobierno era de los más infelices que pueden caer en la humana aprensión. Todo se reducía al cacique que hacía cabeza, y a algunas parcialidades de indios que le seguían. Por lo común, cuando decimos cacique que era cabeza y soberano, entendemos solamente un reyezuelo y señor de pocos vasallos: de treinta, ochenta, o cien familias que le siguen, y miran con acatamiento, y le pagan algún tributo, labrandole sus chacras y recogíendole sus frutos. Antiguamente, cuando la tiranía no prescribía leyes a las conquistas, en las naciones más cultas del orbe las monarquías eran ceñidas, poco más o menos numerosas que las indianas del Nuevo Mundo<sup>567</sup>.

Sembra che Guevara abbia della pubblica felicità un'idea strettamente legata a quella della magnificenza della monarchia. Tuttavia, non è così accecato dai fasti delle corti europee, da non fare una considerazione assai banale:

Una cosa loable tenían estos soberanos, que no agravaban con imposiciones y pechos los trabajos y laboriosidad de sus vasallos, contentos con el corto reconocimiento de pegujales o chácaras que les labraban, o peces y caza que les recogían para el sustento de la *real familia*. Al paso que la utilidad de sus afanes estaba libre de gravámenes, eran ellos amantes de sus caciques, compensando el disinterés de éstos con tierno cariño y rendimiento invidiable<sup>568</sup>.

Le considerazioni di Guevara si trovano a cavallo fra l'ironia e la serietà, e del resto la loro vaghezza e banalità ben gli consentono di non decidersi, lasciando tutto nella piacevolezza di un discorso volto più a fornire delle nozioni, che ad approfondire concetti o mettere in discussione punti di vista. Di questo troviamo conferma poco dopo, quando osserva che «leyes para el arreglamento de las constumbres no consta que tuviesen, y siendo tan escandaloso el desgarró de su vida, superfluas parecían y vanas las reglas del bien vivir. Su principal cuidado, y casi único ejercicio, eran las armas de arco, flechas, lanza y macana»<sup>569</sup>. A una struttura sociale povera di articolazioni, in cui le piccole comunità che formavano i "regni" erano fondamentalmente divise fra cacicchi, che formavano l'intero patriziato, e vassalli, paragonati ai plebei, faceva riscontro per Guevara la miseria morale; valutazione, questa, che da una parte presuppone una contraddittoria rinuncia degli indios ad

---

<sup>567</sup> Ivi, p. 523.

<sup>568</sup> Ibidem.

<sup>569</sup> Ivi, p. 524.



abbracciare un modello sociale superiore che, evidentemente, non hanno mai conosciuto, essendo esso frutto di un'evoluzione storica, come dichiara implicitamente alla fine del passo precedentemente riportato. Dall'altra, vi scorgiamo un fondamento politico classicamente aristotelico-scolastico, che gli consente di applicare la categoria politico-morale di barbarie per descrivere il modello di governo originario degli indigeni; categoria che, come abbiamo visto in Muriel, che l'avrebbe utilizzata decenni dopo, portava come conseguenza ad una radicale svalutazione della società indigena, la cui sparizione non poteva che essere salutata che come un avvenimento provvidenziale.

### III.3 A DESCRIPTION OF PATAGONIA DI THOMAS FALKNER.

Pochi anni dopo l'espulsione dal Paraguay, uscì a Londra, presso Pugh, l'opera di uno dei più singolari fra i gesuiti che vi avevano operato: *A description of Patagonia*, di Thomas Falkner<sup>570</sup>. Questi, nato nel 1707 a Manchester ed educato nella religione calvinista, studiò medicina e si imbarcò sulle navi inglesi come chirurgo di bordo, pur senza aver completato studi<sup>571</sup>. Durante un viaggio in Brasile, nel 1732, si trovò a dover sostare a Buenos Aires, dove si ammalò gravemente. In questo periodo, fece la conoscenza dei gesuiti che operavano nella città portuale e, abiurato il protestantesimo, si convertì al cattolicesimo ed entrò, il 17 maggio di quell'anno, nella Compagnia di Gesù. In forza della professione che aveva esercitato fino ad allora, fu presto impiegato come medico nelle missioni della Provincia paraguaiana, sia quelle guaraní, che quelle del Chaco, del Tucumán e delle Pampas; fu nel 1746 compagno del p. José Cardiel nella fondazione della missione di Pilar, sulle Sierras del Volcán<sup>572</sup>. Pare che, in grazia delle sue conoscenze scientifiche e

---

<sup>570</sup> Su di lui, G. Furlong, *La personalidad y la obra de Tomás Falkner*, Buenos Aires (PIIH48) 1929; IDEM, *Tomás Falkner y su "Acerca de los patagones," 1788*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1954; F. Chiappini, *El explorador del Mar Verde*, Buenos Aires (Guadalupe) 1958.

<sup>571</sup> Cfr. A.M. Carretero, *Observaciones a la Descripción de Falkner*, in De Angelis, *Collección*, cit., vol. II, p. 643. Carretero segnala l'errore in cui era incorso Furlong, quando qualificava nella sua opera Falkner di "medico"; in realtà, ricevette una laurea *honoris causa* in medicina quando rientrò in Gran Bretagna, a motivo della sua grande esperienza nel campo medico e scientifico.

<sup>572</sup> Carretero, *Observaciones*, cit., p. 645; AHSI 1937.

tecniche, fu in questo periodo uno degli incaricati dal governo spagnolo di rilevare per mare l'effettiva estensione geografica delle coste comprese fra il Brasile e la Terra del Fuoco. Arrestato nel 1767, fu come molti altri gesuiti presi a Córdoba imbarcato sulla fregata *Venus*, con la quale arrivò al Puerto de Santa María. Da lì, seguì la sua Provincia in esilio in Italia, in qualità di medico, ma pare che fin dal 1771 si trovasse in Inghilterra<sup>573</sup>. Qui, morì nel 1784, a Plowden Hall, nella contea dello Shropshire, nel maniero di un'antica famiglia cattolica divenuto negli anni dell'estinzione della Compagnia una sorta di ospizio per i gesuiti inglesi anziani<sup>574</sup>.

Nel 1774 uscì la sua *Description of Patagonia*, opera a carattere squisitamente geografico, che mirava all'interesse commerciale che la Gran Bretagna cominciava a nutrire per l'America meridionale<sup>575</sup>. È stata altresì osservata una generale inesattezza nelle informazioni riportate da Falkner, anche se l'opera permane un classico per la storia della geografia della regione del Río de la Plata e della Patagonia<sup>576</sup>. Il libro affronta inizialmente la descrizione fisica della Patagonia, poi tratta dei vari tipi di pesce che si possono pescare sulle sue coste. Affronta quindi il tema dei porti a cui è possibile attraccare nella regione del Río de la Plata e, infine, dà alcune indicazioni etnografiche dei popoli indigeni che abitavano in quelle zone inesplorate. Risulta chiaro fin da questa veloce disanima quale fosse il pubblico a cui Falkner si

---

<sup>573</sup> Carretero, *Observaciones*, cit., p. 646.

<sup>574</sup> La famiglia Plowden, discendente dal giurista elisabettiano Edmund Plowden, era una delle poche famiglie notabili cattoliche inglesi; due suoi membri, Charles e Francis, erano gesuiti, formati al collegio inglese di Saint Omer. Charles divenne poi il primo Provinciale della ricostituita Provincia d'Inghilterra, nonché rettore del collegio di Stonyhurst, istituzione educativa di punta della Compagnia in Gran Bretagna, che egli stesso aveva contribuito a fondare nel 1794. Morì a Jougue in Francia nel 1821, di ritorno dalla Congregazione generale tenuta a Roma per l'elezione del successore del Generale Brzozowski. Alla sua morte si lega un aneddoto divertente: le autorità municipali della cittadina, che si trova ai confini con la Svizzera, chiesero agli accompagnatori del defunto chi fosse e da dove venisse. Informati che veniva da un colloquio col Generale a Roma, equivocarono e, credendo di avere a che fare con un militare di alto grado dell'esercito britannico, fecero rendere gli onori militari alla salma. Cfr. G. Holt, *The English Province. The Ex-Jesuits and the Restoration (1773-1814)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 42 (1973), p. 296; M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820)*, Roma (Pontificia Università Gregoriana) 1997, p. 224.

<sup>575</sup> Consultati i cataloghi telematici delle biblioteche britanniche, sembra destituita di fondamento la notizia di una seconda e una terza edizione del libro nel 1775 e 1778.

<sup>576</sup> Carretero, *Observaciones*, cit., pp. 649-651. Testimonianza della fortuna dell'opera furono le numerose riedizioni e traduzioni che ha ricevuto; in lingua originale, si conta una rielaborazione pochi anni dopo: Th. Pennant, *Of the Patagonians. Formed from the relation of Father Falkener a Jesuit who had resided among them thirty eight years. And from the different voyagers who had met with this tall race*, Darlington (Allan) 1788; poi varie riedizioni più recenti, fra cui una a Chigago (Armann & Armann) 1935 e una a New York (AMS Press) 1976. La prima traduzione in spagnolo apparve nella collezione De Angelis: *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la America Meridional*, Buenos Aires (Imprenta del Estado) 1835; ripubblicata il secolo dopo a Buenos Aires (Librería Hachette) 1957. Già negli anni successivi alla prima uscita del libro annoveriamo invece una traduzione in francese: *Description des terres Magellaniques et des pays adjacens. Tr. de l'anglais par M.B.*, Lausanne (Heubach) 1787.

rivolgeva: essenzialmente, il suo libro è una guida per quelle navi che avessero voluto avventurarsi nell'estremo meridione dell'America per sfruttarne le eventuali ricchezze; avrebbero, per esempio, dovuto far scalo in uno dei porti spagnoli del Río de la Plata, prima di avanzare per le regioni più a sud, allora ancora del tutto selvagge, dove conoscere il tipo di fauna ittica che vi avrebbero incontrato avrebbe assai facilitato il viaggio dei navigatori. Allo stesso modo, l'interesse etnografico è subordinato a questo approccio pratico, anche se il gesuita Falkner, nel dare qualche coordinata delle lingue parlate dagli indigeni, non manca di elencarne qualche espressione concernente gli elementi basilari della dottrina cristiana. Persino quando parla dei costumi degli indigeni, lo fa sempre dal punto di vista di un viaggiatore che si trovasse fra loro; di conseguenza, ne descrive le usanze, sempre mirando ad evitare ai suoi lettori di incorrere in qualche guaio per non averne una conoscenza appropriata. Ma mai ne dà un giudizio di valore, sempre rimanendo nel distacco di una guida di viaggio.

#### III.4. IL SAGGIO SULLA STORIA NATURALE DELLA PROVINCIA DEL GRAN CHACO JOSÉ JOLÍS.

Come ha notato Guasti, una buona parte della produzione bibliografica degli espulsi a partire dalla fine degli anni '70 non sarebbe comprensibile se non alla luce delle sollecitazioni in tal senso che venivano dal governo spagnolo. Con la salita al potere del conte di Floridablanca nel 1777, dopo essere stato, come ambasciatore a Roma, uno dei principali artefici di quella soluzione diplomatica che fu la soppressione della Compagnia di Gesù, a Madrid si pensò di attuare una politica culturale in grado di reagire contro la "leggenda nera" che, a partire dalla fine del XVII secolo, con la crisi della cultura barocca, si era diffusa in tutta Europa a proposito della Spagna. A partire dal 1778 Floridablanca incoraggiò l'attribuzione di premi agli scrittori "patriottici", che difendevano cioè il buon nome della Spagna dalle pubblicazioni che, all'estero, replicavano la *leyenda negra*, quali le *Recherches*

*philosophiques sur les Américains* di de Pauw (1768-69), l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770, 1774, 1780) di Raynal e Diderot, e la *History of America* (1777) di Robertson. In questo contesto, molti degli ex gesuiti espulsi furono premiati con un aumento notevole della pensione o con *socorros extraordinarios*, purché dimostrassero il loro "patriottismo" con opere che difendessero la Spagna dalla leggenda nera che si era diffusa sulla sua espansione coloniale. Peraltro, questo nuovo atteggiamento governativo che mirava a integrare, in qualche modo, gli espulsi, che fino ad allora erano stati considerati soltanto con sospetto ed essenzialmente inibiti nelle loro produzioni culturali, se mostrava vantaggi per entrambe le parti, non mancava di limiti. Gli ex gesuiti, certamente, avevano l'occasione di mettersi in buona luce nei confronti del loro paese, oltre che di poter guadagnare un supplemento più o meno cospicuo alle loro misere pensioni; e il governo spagnolo guadagnava da un lato l'opera di numerosi letterati che si ponevano al servizio dei suoi piani, e dall'altro li distraeva dal malcontento che la loro precaria situazione di *extrañados* inevitabilmente generava, riconquistandone almeno in parte la lealtà. Ma proprio qui si collocavano i limiti di questo atteggiamento che, mentre promuoveva un genere di produzione letteraria e saggistica, di fatto mirava ad acquisire un maggiore controllo sulle opere che gli espulsi scrivevano; limiti che alcuni di loro compresero e tentarono di aggirare, utilizzando la "generosità" governativa per sopravvivere dietro un patriottismo di facciata<sup>577</sup>.

All'interno di questo contesto di promozione culturale, sebbene in un'epoca lievemente tardiva, va collocato anche il *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco* che l'ex gesuita paraguaiano José Jolís pubblicò a Faenza nel 1789, presso lo stampatore Genestri. L'autore nacque nel 1728 in Catalogna ed entrò nella Compagnia nel 1753, nella Provincia del Paraguay, dove effettivamente mise piede soltanto nel 1755. Qui, svolse per una decina d'anni il ministero missionario nel Chaco, dove il decreto di *extrañamiento* lo raggiunse alla fine di agosto del 1767. Deportato in Italia, si stabilì con altri missionari del Chaco, come Sánchez Labrador,

---

<sup>577</sup> Cfr. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., *passim*.

a Ravenna, dove nel 1769 professò solennemente i voti ignaziani. Morì a Bologna nel luglio del 1790, più o meno un anno dopo aver pubblicato il suo unico libro<sup>578</sup>.

Come dicevamo, il *Saggio* di Jolís rientra a pieno titolo nella letteratura "patriottica" tesa a controbattere ai luoghi comuni della leggenda nera sulla colonizzazione spagnola nelle Americhe. Nella sua *Prefazione*, l'autore promette due volumi: il primo, dedicato alla descrizione del Chaco sotto il profilo geografico, naturalistico ed etnografico; il secondo, ad aspetti che definiremmo "antropologici", quali i costumi degli indigeni del Chaco riguardo alla puericultura, alla cucina, ai matrimoni e in generale alla loro vita morale e religiosa. Quest'ultimo tomo, preannunciato come «più curioso d'assai, e più dilettevole per ogni classe di persone»<sup>579</sup>, non ricevette però mai l'onore delle stampe. Del primo ed unico tomo che ci resta, notiamo chiaramente fin dalla succitata *Prefazione* lo scopo che Jolís si prefigge:

A comporre questo Saggio di Storia, che nei dodici anni di mia dimora in America avea io messo in abbozzo sulla Storia naturale della provincia del *Gran Chaco*, e sulle pratiche, e su costumi de' popoli che l'abitano, e nell'ordinare i tre Giornali di altrettanti viaggi da me fatti, per ordini superiori, alle remote interne contrade di que' Barbari, a vantaggio de' medesimi, e delle Città degli Spagnuoli, che la circondano (di cui darò quindi un brava ragguaglio a disinganno de' Leggitori della Storia del *Robertson*, e d'altri moderni Scrittori, che rappresentate le hanno quai mal formati meschini Villaggi composti appena di trecento abitatori) mi fu certo di grande impulso l'immagine compassionevole, e poco assai vantaggiosa, che pur ne fanno alcuni tra gli Scrittori, non solo di tutto quel Continente, descrivendone il suo clima così maligno, che non che gli uomini vi degradino, ma eziandio gli animali, le piante, e gli alberi trasportativi dall'*Europa*, ciò che vogliono ancor delle fiere che ivi hanno la loro origine, e de' popoli infedeli che l'abitano tuttavia, e infin de' *Criollos*, cioè de' figli degli Europei nati ivi pure in *America*<sup>580</sup>.

Chi siano gli scrittori a cui Jolís allude, lo si scopre sfogliando il *Saggio*, perché li nomina esplicitamente, dimostrando altresì di aver avuto modo di studiarne le opere: il già citato Robertson, ma anche il geografo Anton Friedrich Busching, di cui era stata recentemente pubblicata in lingua italiana la *Nuova Geografia* (Venezia, Zatta,

<sup>578</sup> Su Jolís e il suo libro ha scritto pagine spigliate A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica: 1750-1900*, Milano-Napoli (Ricciardi) 1983, pp. 306-310.

<sup>579</sup> Cfr. J. Jolís, *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco*, Faenza (Genestri) 1789, p. 10.

<sup>580</sup> Jolís, *Saggio*, cit., pp. 3-4.

1773-1775); inoltre, De Pauw, Montesquieu e Diderot, cioè, insomma, quegli autori che avevano motivato il governo spagnolo a prendere l'iniziativa di incentivare una campagna apologetica. A questi scrittori, Jolís ne aggiunge un altro, che però non osa nominare esplicitamente, designandolo soltanto come *l'autore del Regno Gesuitico*. Evidentemente, non era Ibáñez a destare le preoccupazioni del conte di Floridablanca, perché anzi il suo *Reyno jesuítico* può essere semmai ascritto al movimento di libellistica antigesuitica che, durante la stagione politica dominata da Campomanes in Spagna e da Pombal in Portogallo, aveva cercato, colpendo la Compagnia, di riguadagnare la considerazione dell'opinione pubblica illuminata d'Europa. Una stagione conclusa, certo, ma non ancora sconfessata. Ovviamente, Jolís si valse del nuovo clima per sovrapporre la libellistica antigesuitica sorta attorno alle questioni lasciate aperte dalla guerra guaranica, per associare questa letteratura a quella che il governo aveva indicato come bersaglio polemico, sovrapponendo alla fine la *leyenda negra* della Spagna barocca e il mito del regno dei gesuiti in Paraguay. È chiaro che questa operazione gli fu suggerita dalla letteratura apologetica precedente, fra cui occupa un posto tutt'affatto di rilievo la *Historia Paraguajensis*, ovvero l'opera di Muriel che abbiamo analizzato sopra, che è citata esplicitamente nel corso del libro<sup>581</sup>; ricordiamo infatti che Muriel aveva compiuto, nelle sue integrazioni all'*Histoire* di Charlevoix, una ricostruzione apologetica degli avvenimenti connessi alla ribellione dei guaraní a seguito del Trattato di Madrid. Ecco dunque che in questo *Saggio* vediamo l'opera, se non il nome, di Muriel annoverata nella biblioteca di opere "buone", che Jolís cita per aver dato un'immagine "corretta" delle colonie spagnole d'America. Così, associato al nome di Feijoo, vediamo una serie di scrittori appartenenti alla scomparsa Compagnia di Gesù: non soltanto Lozano, Del Techo e Charlevoix, imprescindibili per la storiografia sul Paraguay, anche se quest'ultimo cela, come s'è detto, il nome di Muriel; ma anche Clavijero, Molina e Acosta, ex gesuiti ancora in vita che avevano già approfittato dell'opportunità offerta dal governo spagnolo di mettersi in luce col "patriottismo" letterario. Jolís, insomma, cerca, a dire il vero un po' subdolamente, di sfruttare la nuova ondata di letteratura apologetica

---

<sup>581</sup> Cfr. Jolís, *Saggio*, cit., pp. 412 e 481.

sulla storia spagnola per difendere, mediante essa, la memoria storica della Provincia del Paraguay. Ma non è l'unico tratto rimarchevole del *Saggio*.

Il libro, lo abbiamo detto, è caratterizzato da uno stile narrativo che verte univocamente su interessi di tipo naturalistico, geografico, etnografico: descrizioni si susseguono a descrizioni, in cui nulla, apparentemente, potrebbe interessarci ai fini del nostro studio. Tuttavia, ogni tanto emerge il pensiero dell'autore. Per esempio, quando tratta dei costumi del popolo chiriguano, uno dei molti che abitavano il Chaco. Per quanto esso fosse, a detta di molti, uno dei pochi di quelle zone ad aver sviluppato un qualche grado di civiltà, eppure Jolís vi riscontra costumi raccapriccianti: antropofagia, incesti, empietà verso i cadaveri. Abitudini, certo, che il contatto con gli europei ha fatto loro abbandonare, ma che rientrano evidentemente in pieno nella categoria aristotelico-scolastica della *barbarie*, che sappiamo essere stata utilizzata da molti scrittori paraguaiani per descrivere i costumi degli indigeni, e che abbiamo visto a quale livello di approfondimento concettuale fosse giunta nella riflessione di Muriel. Tuttavia, Jolís, pur non negando il proprio raccapriccio verso simili pratiche, aggiunge un commento interessante:

Quanto sin qui si è accennato de' vizj, e de' barbari costumi de' Chiriguanos, sono io persuaso, che attribuir non si debbano , che ad alcuni soltanto degl'individui, che trasportati da furore, e da rabbia contro alcun particolare nemico, o accecati da violenta passione di amore per alcuna di lor Congiunte, praticato essi abbiano azioni così malvagie, e da cui rifugge ancor la natura, e non già all'intera nazione Chiriguana. Trovasi appena nazione alcuna nel *Chaco*, che accusata non venga di questi, e altri barbari usi, e inoltrate scostumatezze; ma io per l'esperienza, e pel tratto avuto con molte di esse far posso sincera fede della falsità dell'accusa, e dar così fondamento a non credere l'esagerata, e fors'anche falsa de' Chiriguanos<sup>582</sup>.

Jolís, nel difendere gli indigeni dalla leggenda nera che li riguarda, prende insomma le distanze dalle accuse che tradizionalmente, dai tempi della conquista dell'America, venivano rivolte contro le popolazioni americane e che avevano fondato, agli occhi degli europei, la necessità della loro tutela. Certamente, la categoria della barbarie non è respinta, ma utilizzata con una distinzione fra i costumi di alcuni, certamente

<sup>582</sup> Jolís, *Saggio*, cit., p. 400-401.

ributtanti, e quelli dei più, nei quali l'autore non trova nulla di così grave. Questa distinzione, peraltro, fra l'operato di alcuni viziosi e le abitudini sane del resto del popolo rompe di fatto con il pensiero organicistico di stampo aristotelico-scolastico, per andare verso una concezione meccanicistica e moderna della società.

Accanto a questi accenni di pensiero moderno, troviamo però anche le istanze più pure dell'apologetica cattolica settecentesca, come quando parla degli strani costumi del popolo calchaqui, che praticava la circoncisione come gli ebrei, nonché alcune pratiche assimilabili a certe prescrizioni del Levitico, come l'abitudine di fecondare le vedove dei fratelli defunti; da qui alcuni si erano chiesti se all'origine di tali pratiche non vi potessero essere dei contatti con l'ebraismo. Jolís respinge l'ipotesi con la curiosa argomentazione che, se veramente i calchaqui fossero ebrei, non si capisce perché abbiano abbandonato col contatto con i cristiani le prescrizioni della legge mosaica, quando i loro presunti confratelli in Italia, nonostante vivessero da secoli in un regime di cristianità, le avevano invece mantenute gelosamente. Più verosimile, aggiunge, che la circoncisione fosse derivata da contatti con i popoli peruviani, la cui casta sacerdotale la praticava. Questa riflessione gli dà però il destro per un'apologetica a proposito dell'origine della circoncisione ebraica. De Pauw aveva sostenuto che essa fosse derivata agli ebrei dal contatto con il popolo egizio, che la praticava; quindi, essi l'avrebbero conosciuta prima dell'esodo dall'Egitto. La Bibbia allora si rivelerebbe falsa, perché asserisce invece che il precetto della circoncisione fu comandato a Mosè al momento di stringere il patto fra Yahwè e il popolo d'Israele, come suggello, quando si trovava nel deserto del Sinai. Jolís segnala che contro questa teoria, formulata già nell'antichità, avevano scritto san Cirillo, Origene e persino Giuliano l'Apostata. È ben vero, poi, che Erodoto, molto più antico di loro, scrisse che la circoncisione fu all'inizio praticata dagli egizi e dagli etiopi; ma, argomenta Jolís, i libri della Bibbia, attribuiti a Mosè, sono molto più antichi dello stesso Erodoto<sup>583</sup>. Un'apologetica, insomma, fondata sul confronto fra le fonti storiche, in base alle conoscenze che all'epoca si avevano della storia redazionale della Bibbia. Non vi è spazio, invece, per un'apologetica di tipo dottrinario, che viene

---

<sup>583</sup> Jolís, *Saggio*, cit., p. 432-439.



anzi esplicitamente delegata ad altri, per esempio al Fourmont<sup>584</sup>.

Nel *Saggio* di Jolís vediamo insomma sovrapporsi diversi piani apologetici, intecarsi diversi spunti culturali. Prima di tutto, vi è l'istanza, esplicitamente dichiarata, di replicare ai *tópoi* della leggenda nera sulla Spagna quale paese dell'oscurantismo; in secondo luogo, altrettanto dichiarato, il tentativo di associare l'immagine della Spagna a quella della Provincia del Paraguay, e in questo Jolís recepì pienamente il progetto apologetico che Muriel aveva costruito nella *Historia Paraguajensis*. Tuttavia, all'interno di un quadro apologetico, vediamo anche accettati elementi non certo tradizionali, che certamente sono strumentali alla polemica contro la cultura illuministica, ma che segnalano anche una certa inquietudine rispetto alla recezione della cultura tradizionale di impronta scolastica. Purtroppo, lo stile descrittivistico dello scritto non consente di approfondire questi spunti, di cui possiamo soltanto constatare la presenza, che probabilmente rivelano la distanza che Jolís aveva preso dalla cultura che aveva appreso all'interno della Provincia paraguaiana. Dunque, l'apologetica è qui anche occasione di svecchiamento culturale, di incontro col pensiero moderno; ma d'altra parte non possiamo non riscontrare che i limiti di questa ricezione, o esplorazione, risultano essere già stati definiti in precedenza dalle due istanze apologetiche, di cui sotto questo punto di vista dobbiamo invertire la reciproca importanza. Mentre infatti la polemica contro la *leyenda negra* non dà altri ordini, che quelli del patriottismo coatto che permette di meritare i premi governativi, la difesa della memoria storica della Provincia del Paraguay e della Compagnia di Gesù non lascia uscire dallo schema impostato da Muriel, che Jolís non può far altro che recepire<sup>585</sup>.

---

<sup>584</sup> M. Fourmont, *Reflexions critiques sur les histoires des anciens peuples, caldéens, hébreux, phéniciens, égyptiens, grecs, etc. Jusqu'au temps de Cyrus*, Paris (Musier-Jombert-Briasson-Bullot) 1735.

<sup>585</sup> Troviamo invece del tutto scevra da caratteristiche apologetiche o anche soltanto da cenni di pensiero politico la *Noticia del Gran Chaco*, dell'ex gesuita paraguaiano Joaquín Camaño. Rimasta a lungo nella redazione manoscritta nell'ARSI di Roma, fu pubblicata una prima volta da Furlong col titolo di *Etnografía rioplatense y chaqueña*, in «Revista de la sociedad "Amigos de la Arqueología"», Montevideo 1931, pp. 310-343; lo stesso Furlong la pubblicò di nuovo nella sua opera monografica dedicata a Camaño: *Joaquín Camaño, S.J. Y su «Noticia del Gran Chaco» (1778)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955. Forse la datazione di Furlong è errata, perché il manoscritto di Camaño sembra presupporre il libro di Jolís, il quale è citato a proposito dei costumi degli indios paisaine e atalala. Cfr. Furlong, *Joaquín Camaño*, cit., pp. 133-134. Lo scritto di Camaño sembra quindi porsi come un testo a carattere scientifico ed etnografico – ancora oggi prezioso per gli studiosi che si interessano alle lingue e ai costumi di quei popoli – che si pone in continuazione del *Saggio* di Jolís, a cui peraltro Camaño aveva collaborato, con un catalogo delle missioni del Chaco.

### III.5. LA *SYNOPSIS* DI FRANCISCO XAVIER MIRANDA.

Il principale biografo di Muriel, il p. Francisco Javier Miranda, fu scrittore di molte opere, che ebbero circolazione all'interno degli ambienti degli ex gesuiti spagnoli, in forma di manoscritti. Della sua opera maggiore, la *Vida* di Muriel, abbiamo già descritto le circostanze della sua scrittura, così come abbiamo utilizzato lo scritto, a lui attribuito, riguardante i novizi della Provincia del Paraguay. Miranda fu anche artefice di alcuni testi di tipo pamphlettistico ed apologetico, in cui trattava di quelli che aveva individuato come campioni dell'antigesuitismo e dell'anticurialismo. Fra questi, possiamo citare il *Fiscal fiscalizado*, satira della caduta di Campomanes dalla presidenza del Consejo de Castilla e dal favore di Carlo III; le *Reflexiones de las Cortes borbónicas sobre el Gesuitismo*, in cui era ricostruito una sorta di "patto di famiglia" degli Stati borbonici per annientare la Compagnia di Gesù; un *Extracto de las Providencias del Emperador José II contrarias a las Ordenes Regulares*, in cui prendeva di mira il giuseppinismo<sup>586</sup>. Tra questi scritti polemici, va collocata anche la *Synopsis, o ensayo de los daños en lo espiritual y en lo temporal, seguidos del destierro de los jesuitas del Paraguay; y por identidad, o semejanza de razón, de los daños de una, y otra classe seguidos en las Americas, septentrional y meridional*<sup>587</sup>.

Francisco Javier Miranda nacque nel 1730 in Castiglia e fu ricevuto nel 1746 nella Provincia del Paraguay<sup>588</sup>. Qui visse a Córdoba del Tucumán, dove scrisse alcuni trattatelli scolastici di argomento variamente filosofico, gravitando probabilmente attorno al *Colegio Máximo*<sup>589</sup>. Nel 1762 partecipò alla spedizione spagnola contro la famosa Colonia do Sacramento portoghese, in qualità di

<sup>586</sup> G. Furlong, *Francisco Javier Miranda y su «Sinopsis»*, Buenos Aires (Theoria) 1963, p. 48; E. Giménez López-I. Fernández Arillaga, *Estudio introductorio*, in M. Luengo, S.I., *Diario de 1808. El año de la conspiración*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010, p. 12.

<sup>587</sup> Il manoscritto, che si trova nell'Archivio de Loyola, è stato pubblicato in Furlong, *Francisco J. Miranda*, cit., pp. 57 e sgg.

<sup>588</sup> Storni, *Catálogo*, cit., p. 187.

<sup>589</sup> Alcuni di questi manoscritti, come molte delle carte di Miranda, si trovano ancora nell'Archivio di Loyola; fra di essi troviamo una *Philosophia naturalis sive physica*, forse un'esercitazione accademica o una dispensa di un corso tenuto o seguito presso il collegio di Córdoba (AHL, *Escritos de Jesuitas*, 20/5); e un curioso *Del Perro de Diogenes discurso*, satira della vita sociale cordobese redatta in stile classicista, in cui possiamo forse riscontrare il primo esempio del suo talento polemico (AHL, *Escritos de Jesuitas*, 20/5).

cappellano delle truppe ausiliarie guaraní, inviate dalle Riduzioni<sup>590</sup>. In seguito all'espulsione, si stabilì a Faenza, ma prima della soppressione della Compagnia si trasferì a Bologna. Dopo la soppressione, probabilmente risiedette un po' in entrambe le città, perché secondo i documenti del governo spagnolo, ricevette la sua pensione a Faenza fino almeno al 1779, anche se nel 1785 risulta essersi trasferito da poco a Bologna, da dove non si mosse fino alla morte, sopravvenuta nel 1811<sup>591</sup>.

Scrisse la sua *Synopsis* sicuramente nella seconda metà degli anni '70, a Faenza, sulla spinta di una lettera ricevuta da Buenos Aires, in cui veniva descritta la rovina delle Riduzioni dei Guaraní dopo la partenza dei gesuiti<sup>592</sup>. Lo scritto fu però rielaborato in seguito, con inserzioni eterogenee rispetto all'intento originario, come testimonia l'affermazione finale, consistente in una tirata antirivoluzionaria. L'opera, piuttosto breve, consiste essenzialmente in una critica all'*extrañamiento* dei gesuiti dalle colonie spagnole d'America, sulla base della considerazione del vuoto che gli ignaziani avevano lasciato nella società coloniale, senza che potesse essere colmato da altri istituti. Si compone di tre parti: nella prima, si tratta dell'opera spirituale e pastorale che i gesuiti svolgevano nel Paraguay, in tre settori – la città, la campagna, le missioni. Nella seconda, dei vantaggi economici di cui le colonie godevano per la presenza dei gesuiti. Nella terza, dei servizi che i gesuiti del Paraguay rendevano al re di Spagna. Infine, un confronto fra lo stato della regione del Río de la Plata e del Paraguay prima dell'espulsione dei gesuiti e dopo.

Miranda sostiene che nel Paraguay i gesuiti avevano svolto un'opera essenziale. Non soltanto, infatti, avevano sopperito alla cronica mancanza di clero di quella regione, ma avevano altresì svolto una costante mediazione fra le varie parti in contrapposizione nella colonia: fra diverse famiglie o consorterie, così come fra i latifondisti e gli schiavi e i lavoratori delle loro terre, garantendo sempre alle autorità spagnole di avere il controllo della situazione: «eran los Jesuitas del Paraguay el Oráculo de los Virreyes, Gobernadores, Magistrados, y Obispos en las cosas oscuras,

---

<sup>590</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., p. 33.

<sup>591</sup> AHN, Clero/Jesuitas 223,2; 224,6.

<sup>592</sup> Furlong, nel titolo della sua opera dedicata alla *Synopsis* e al suo autore, pone la data del 1772, che è evidentemente smentita dal fatto che la lettera citata nello scritto è datata al 23 marzo 1774; peraltro, lo stesso Furlong, nel libro, colloca la data probabile di scrittura della *Synopsis* attorno al 1778, che ci sembra plausibile sulla base delle considerazioni che faremo.

y enmarañadas»<sup>593</sup>. Quanto al temporale, i gesuiti avevano poi svolto il ruolo principale nella formazione delle *élites* coloniali paraguaiane, per mezzo delle loro istituzioni educative, in cui convergevano buona parte dei giovani di buona famiglia della regione<sup>594</sup>.

Riguardo alle missioni, poi, i gesuiti costruirono le famose Riduzioni decantate da Muratori. Tuttavia, aggiunge Miranda sulla fama delle missioni del Paraguay, «No ignoro (y lo sabe todo el mundo) que después acá se ha procurado obscurecerla, y desmentirla con motivo de la Rebelión de los Indios, que dió ocasión a la insulsa (y ridiculísima) fábula del Rey Nicolás Primero»<sup>595</sup>. Di seguito, Miranda richiama polemicamente le "favole" contenute nella *Relación abreviada*, di cui dà un riassunto schematico che ricorda molto quanto scritto da Muriel nella sua aggiunta alla *Historia Paraguajensis*. In effetti, come abbiamo già detto, Miranda scrisse queste righe negli anni attorno al 1778, in cui si trovava certamente a Faenza, dove Muriel stava ultimando la traduzione e l'implementazione della *Histoire du Paraguay* di Charlevoix, che avrebbe fatto a Venezia nel 1779, come sappiamo. È molto improbabile che i due – che erano talmente legati, che proprio a Miranda fu affidata la scrittura della biografia di Muriel, in vista della sua beatificazione – non fossero reciprocamente a conoscenza di quel che stavano scrivendo in quel momento; anche se è certo che nessuno dei due cita l'altro esplicitamente. Soltanto Miranda segue, in questo scritto, Muriel nell'individuare nella *Relación abreviada*, ma non nel *Reyno Jesuítico*, che non cita, un idolo polemico, a cui contrapporre la "verità" sulle Riduzioni. Muriel e Miranda, i due personaggi che si sono intrecciati nel corso di buona parte di questa ricerca, l'uno all'ombra dell'altro, ad un certo periodo, probabilmente il 1778, si trovavano nella stessa città a scrivere dello stesso argomento: sarebbe assurdo ipotizzare che non se ne consultassero, che non vi fosse una reciproca influenza, se non una collaborazione fra i due. Infatti, mentre è quasi certo che Muriel abbia ispirato a Miranda la sua polemica contro la *Relación abreviada*, potrebbe essere un'ipotesi affascinante pensare che la *Synopsis* di Miranda

---

<sup>593</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., p. 59

<sup>594</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., p. 67.

<sup>595</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., p. 62.

facesse parte del progetto di quella "biblioteca" polemica degli scrittori paraguaiani, che abbiamo visto Muriel mettere insieme nell'appendice della *Historia Paraguajensis*. Oltre alla coincidenza temporale, anche lo stile apologetico dello scritto di Miranda ci fa supporre che ben si sarebbe armonizzato con gli altri collazionati da Muriel. Tuttavia, non abbiamo prove che ci confortino positivamente in questa ipotesi, e la *Synopsis* rimase esclusa dall'appendice dell'*Historia*.

Tuttavia, continuando a muoverci su questa supposizione che, anche se non confermata, ci è suggerita dall'analisi stessa dei documenti a disposizione, possiamo cercare di immaginare il motivo dell'esclusione, che rintracciamo nel tono accesamente, forse eccessivamente polemico utilizzato da Miranda, che in alcuni punti rasenta l'imprudenza o la spacconeria. Secondo lui, infatti, i gesuiti svolsero un ruolo essenziale nel garantire la stessa sicurezza delle colonie, perché fu soltanto grazie a loro che i popoli indigeni che aggredivano i coloni, e che avevano strenuamente resistito alle armate spagnole, avevano alla fine accettato di ridursi a vivere sotto la sovranità iberica:

no hay otro medio, para verse libres del terrible azote de aquellos Bárbaros, sino el sugetarlos: ni hay modo, o esperanza de sugetarlos a fuerza de armas: ni queda otro medio de sugestión sino con la Cruz de Jesu-Christo, como lo ha visto toda aquella América en los Guaranís, en los Chiquitos, y en otras Naciones conseguitas para el Cielo, y para la Corona de España por la Compañía de Jesús<sup>596</sup>.

«Conseguitas para el Cielo, y para la Corona de España por la Compañía de Jesús»; questa espressione, dotata di notevole forza, lascia trasparire l'opinione che Miranda ha dell'operato dei missionari del Paraguay. Certo, la religione è qui piegata, nella dialettica polemica dell'individuazione dei vantaggi, ad essere un mero *instrumentum regni*, e di questo Miranda non sembra darsi pensiero. Ma, quel che è più importante, si dice a chiare lettere che è ai gesuiti che la Spagna deve la tranquillità delle sue colonie; che soltanto loro hanno potuto tenere a freno i popoli indigeni, che qui sono chiamati "barbari", recependo di nuovo quella categoria tradizionale, che sappiamo Muriel applicò nei suoi scritti. Ammettendo però di aver svolto un tale ruolo, Miranda

---

<sup>596</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., p. 73.

rasenta una sorta di vanagloria ierocratica, che indebolisce il discorso apologetico. Se infatti i gesuiti erano così potenti da frenare le popolazioni selvagge, perché allora i guaraní si ribellarono in seguito al Trattato di Madrid? Erano questi ancora allo stato selvaggio, dopo più di centocinquant'anni di costante predicazione da parte dei gesuiti? Oppure, quella volta la mano degli ignaziani non si frappose a mettere pace fra gli indios e il loro legittimo sovrano? Sono domande, queste, che rimangono aperte tra le righe della *Synopsis*, tanto più quando si leggono le conclusioni che Miranda tira alla fine.

Temo, que la floridísima Christiandad de los Guaranís (aquella Christiandad, que era las delicias de la Iglesia Militante, y como la pupila de sus ojos) apenas es sombra de lo que fué; que una gran parte de sus miembros se ha amontado, y huido a los bosques de sus Ascendientes, para hazer como ellos una vida de fieras<sup>597</sup>.

La partenza dei gesuiti ha insomma riportato la situazione degli indigeni al tempo precedente al loro arrivo, al tempo del paganesimo, della "bestialità", cioè della barbarie, con la quale dovranno fare i conti gli spagnoli, quando si tratterà di difendersi dagli assalti dei nuovi selvaggi. In coda a questo scritto, poi, dopo aver descritto la fine della "cristianità" del Paraguay, evocandone le chiese in rovina e i fedeli dispersi nelle foreste, Miranda evoca il fantasma di una minaccia ben più grave per la cristianità in generale; una minaccia che poco ha, apparentemente, a che fare con i disastri coloniali del Paraguay, e la cui annotazione è stata aggiunta posteriormente allo scritto originale della *Synopsis*, che abbiamo visto essere verosimilmente della seconda metà degli anni '70:

Temo en fin (y acaso es este el mayor de mis temores) que el nuevo mal Francés, aún más pestilente que el antiguo, después de haver apestado y corrompido la Francia, y passando el mar aver hecho tanto estrago en las islas de Córcega y Santo Domingo [...] penetre finalmente en las Americas a pesar de toda la vigilancia del Gobierno, y difunda en ellas su pestifera malignidad<sup>598</sup>.

---

<sup>597</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., pp. 88-89.

<sup>598</sup> Furlong, *Francisco Javier Miranda*, cit., p. 92.

L'allusione alla ribellione degli schiavi guidati da Toussaint L'Ouverture che scosse nel 1791 la colonia francese di Santo Domingo ci dà la collocazione storica di quest'asserzione di Miranda. La sua inserzione finale, eterogenea rispetto al complesso dello scritto, segue però il filo logico che abbiamo evidenziato, in cui la cacciata dei gesuiti è causa della rovina della cristianità del Paraguay, e in generale nell'America spagnola; ugualmente, sembra suggerire Miranda, la diffusione delle idee rivoluzionarie è frutto della scomparsa della Compagnia di Gesù, e ben presto esse rovesceranno quelle stesse monarchie che, venticinque anni prima, avevano perseguito la sua distruzione.

### III.6. LA *HISTORIA DE ABIPONIBUS* DI MARTIN DOBRIZHOFFER.

Martin Dobrizhoffer nacque a Frymburk, in Boemia, il 5 settembre del 1717<sup>599</sup>. Nel 1736 entrò nella Provincia d'Austria della Compagnia di Gesù e, dodici anni dopo, ottenne di essere mandato nel Paraguay, dove operò nelle missioni guarani e in quelle del Chaco. L'ordine di arresto ed espulsione lo trovò nella missione di San Joaquín, degli indiani tobatine. Da qui, fu portato in Europa con i suoi confratelli della Provincia paraguaiana; di seguito, in quanto suddito dell'imperatore romano, Giuseppe II d'Austria, fu spedito nella sua patria. Nel 1769 fu scelto quale aiutobibliotecario della casa professa dei gesuiti a Vienna, posto di alto prestigio che gli permise di frequentare la corte dell'imperatrice Maria Teresa, presso la quale svolse il ministero di predicatore. Nel 1773, allo scioglimento della Compagnia di Gesù, godette della benevolenza che Maria Teresa esibì, in quell'occasione, verso gli ignaziani e fu nominato ufficialmente predicatore di corte, col diritto alla relativa pensione. Rimase in quest'ufficio fino alla morte, avvenuta nel 1791.

Una delle ragioni del favore dimostratogli da Maria Teresa fu, oltre alla straordinaria cultura, le eccezionali conoscenze "etnologiche" di Dobrizhoffer, tanto che spesso l'imperatrice gli chiedeva di parlare dei popoli e delle regioni che aveva

<sup>599</sup> Cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 85. Tuttavia, altri biografi dicono nascesse a Gratz, in Stiria, il 7 settembre: cfr. *The Catholic Encyclopedia*, Encyclopedia Press, 1913, vol. 5; *Neue Deutsche Biographie*, Berlin (Duncker-Humblot) 1959, pp. 6-7.

conosciuto in Paraguay. Frutto della curiosità suscitata presso gli augusti sovrani fu la *Geschichte der Abiponer*, opera in tre volumi pubblicata nel 1783-1784 a Vienna presso la stamperia imperiale De Kurzbek. Contestualmente, ne fu pubblicata anche la versione latina, destinata a maggior diffusione, la *Historia de Abiponibus, equestri bellicosaque Paraquariae natione*, sempre per lo stesso stampatore. Fin dalle prime pagine dell'opera, l'autore si premura di proclamare di godere della protezione e dell'incoraggiamento dei sovrani<sup>600</sup>.

Il libro si divide in tre tomi, come detto, di cui il primo, che è quello che forma il nostro precipuo interesse, tratta delle missioni del Paraguay in generale, con speciale riferimento alle Riduzioni guaranì, che ne erano l'aspetto più noto, e alle controversie che le riguardavano; il secondo tomo, tratta invece del popolo degli abiponi, che Dobrizhoffer aveva tentato di evangelizzare, descrivendolo da un punto di vista che possiamo definire etnografico; il terzo, infine, racconta le avventure che egli visse nelle sue varie spedizioni per avvicinare e conquistare la fiducia di questo popolo, e per convincerlo ad abbracciare la fede cristiana e stabilirsi in una riduzione al modo dei guaranì. Lo stile è vivace e piacevole e, nonostante il ricco contenuto, il libro cerca adattarsi alla lettura divertita, evitando la seriosità che spesso si incontra nei trattati scientifici dell'epoca.

Dobrizhoffer dichiara subito di inserirsi in una letteratura assai ricca, che ha parlato in ogni modo delle missioni del Paraguay: «De Paraquaria, quis nescit? Scripsere multi multa: Pauci, quos equus amavit Jupiter, ingenue: Nemo omnia»<sup>601</sup>. Molti ne hanno scritto; e molti di questi, aggiunge, lo hanno fatto male, indulgendo al favoloso, travisando altri racconti e, in diversi casi, con atteggiamento malevolo verso i gesuiti che vi operavano.

Laudandos vituperant, vituperandos laudant. Quis demum enumeret istiusmodi de Paraquaria libellos, quos cordatior quisque non publica typi luce dignos, sed infami rogo mulctandos iudicavit. Res Christiana in nulla Americae parte luculentiores fecit progressus, quam in Paraquaria apud

---

<sup>600</sup> «In America de rebus Europaeis: In Austriam post annos duos, et viginti redux de Americanis interrogabar identidem. Alios sciscitandi, me respondendi onere ut levarem, ad hos commentariolos lucubrandos animum, manumque adjeci, virorum etiam principum hortatu». M. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, Vienna (De Kurzbek) 1784, p. II recto.

<sup>601</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. II verso.



Quaranios, duorum supra triginta oppidorum, quae sibi condiderant, habitatores. Nusquam certe florentior pietas, magnificentior cultus divini, templorumque status, ordo, concinnitasque; nusquam stabiliores rei domesticae opportunitates, et artium utilissimarum exercitatio major. Nulla, nisi vehementissime fallor, Americae natio Regiis in castris seu frequentiore, seu utiliore operam in alterum jam saeculum navavit. Haec omnibus, qui de Paraquaria norunt aliquid, prorsus indubitata. Sacerdotes tamen impigri, quorum sudore, ac sanguine a gente olim ferocissima id impetratum est, calumniatores, insectatoresque plures, quam Penelope procos, semper numerarunt. Ad conflandam illis invidiam nullum fecere finem alia, atque alia confingendi<sup>602</sup>.

Il vivace Dobrizhoffer sa tenere sveglio il suo lettore, e invoca per i libri che calunniano le riduzioni del Paraguay nientemeno che il rogo. Ma, a parte questa violenza polemica, riscontriamo in questo passo l'impostazione che l'autore vuol dare all'opera, che è sostanzialmente apologetica nei confronti dell'operato dei gesuiti in Paraguay, che non soltanto non è stato riprovevole, ci dice, ma anzi deve essere visto come uno dei risultati più alti mai raggiunti dalle missioni cristiane.

Trattando quindi delle famose Riduzioni dei guarani, Dobrizhoffer ne chiarisce subito il carattere: «Regebantur a Jesuitis Quaranii, non ut servi a dominis, sed ut filii a patribus, quibus catholicis a Regibus datum negotium, illorum curam ut gererent. Et vero ad legum Regiarum amussim gubernata haec oppida, utilitate Hispanicam in monarchiam redundante»<sup>603</sup>. Infatti, come dirà in seguito, oltre a pagare il tributo annuale che veniva versato nelle casse della corona di Spagna, i guarani costituivano anche una truppa ausiliare particolarmente numerosa e combattiva, che era stata di grande aiuto all'esercito coloniale spagnolo in varie occasioni: normalmente, proteggendo le colonie degli spagnoli dalle incursioni dei popoli selvaggi presenti nei territori inesplorati; ma anche contro i portoghesi, sia bloccandone le incursioni, che espugnandone in alcune occasioni il saliente della famosa Colonia do Sacramento<sup>604</sup>.

Il quadro, poi, che traccia della vita nelle Riduzioni è addirittura idillico, diretta emanazione del *Cristianesimo felice*, che è in effetti citato nell'opera:

Illorum in oppidis singuli laborant pro omnibus, omnes pro singulis. Qui aut emere, aut vendere

<sup>602</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. V verso.

<sup>603</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 13.

<sup>604</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., pp. 149 sgg.

cogantur quidpiam, unicuique in promptu sunt omnia ad vitam commode tolerandam necessaria: victus, vestitus, habitatio, medicina, institutio. Pecunia deficiente deficere sibi omnia dicunt Europaei, Quaranii contra auri licet, argentique omnino expertes, omnis monetae inscii quotidie experiuntur verissimum illud Veterum: *Dii laboribus omnia vendunt*. Pro aetatis, sexus, ac virium ratione occupantur semper, nunquam labore opprimuntur. Nesciunt lautitias. Superfluis non abundant, opulentissimis tamen quibusque beatiores, quia pauci contenti. Felix equidem ille, non cui multum est, sed cui parum sufficit<sup>605</sup>.

Nient'altro che il regno della carità fraterna, è quello che Dobrizhoffer ci presenta, con termini tali che, sebbene ispirati dal mito del *Cristianesimo felice*, non tarderanno a imporsi, come vedremo, a una eterogenea posterità. Intanto, però, si tratta di difendere il mito dai suoi calunniatori, che egli enumera immediatamente, dedicando a ciascuno un paragrafo.

C'è per primo Bougainville, che nel suo *Voyage autour du monde* (Neuchatel 1772) aveva descritto l'espulsione dei gesuiti dalle famose Riduzioni, dipingendo l'apatia con cui i tanto temuti guaraní avevano assistito all'evento, e deducendone che i missionari avevano completamente sfibrato un popolo un tempo bellicoso e temibile, riducendolo alla stregua di bambini<sup>606</sup>. Tuttavia, nota Dobrizhoffer, Bougainville non mise mai piede nelle Riduzioni, e scrisse soltanto quel che era venuto a sapere rimanendo nel porto di Buenos Aires; perciò, soggiunge, nel suo scritto si trovano tanti errori. C'è poi il *Reyno jesuítico* di Ibáñez, a cui Dobrizhoffer non riserva che un passaggio sprezzante: «Quantum risi, dum istum a scriptore, caetera probo, ut authorem veracem, sapientemque in Hispania celebrari, legeram. Hispani sanae mentis illius et nome et delirium execrantur»<sup>607</sup>.

C'è poi un libro, chiamato *Il passagero americano*, che è forse allusione al *Gazzettiere americano*, opera anonima uscita a Livorno (presso Coltellini) nel 1763.

---

<sup>605</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 14.

<sup>606</sup> La descrizione del Paraguay fatta da Bougainville fu la prima a circolare in Europa senza affidarsi ai racconti dei missionari gesuiti, come fino ad allora era necessariamente avvenuto, anche nelle opere di scrittori che avevano avversato il mito delle Riduzioni, come Voltaire o de Pauw. Il suo *Voyage autour du monde*, uscito a Parigi nel 1771, riportò la testimonianza degli spagnoli che erano entrati nelle Riduzioni con la spedizione di arresto capitanata da Bucareli; costoro, raccontarono di un'umanità ben diversa da quella che avevano propagandato i gesuiti, dipingendo i guaraní come un popolo apatico e sostanzialmente sfibrato dal dispotico governo dei religiosi. Cfr. G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli (Bibliopolis) 1983, pp. 323 e sgg.

<sup>607</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 17.

E, aggiunge, ce ne sono infiniti altri, di libelli calunniatori, contro i quali, per concludere, consiglia una vera e propria biblioteca apologetica, costituita dalle opere classiche degli scrittori della Provincia gesuitica del Paraguay, quali l'*Historia Provinciae Paraquariae* di Del Techo, *La conquista espiritual* di Ruiz de Montoya, la *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay* di Lozano e, soprattutto, l'*Histoire du Paraguay* di Charlevoix; si badi bene, la versione francese originale, non quella latina curata da Muriel. Eppure, sappiamo che mandò diverse copie della sua *Historia Paraguajensis* a un gesuita tedesco con cui era in corrispondenza<sup>608</sup>, che facilmente potremmo identificare con lo stesso Dobrizhoffer, così ampiamente utilizzato da Muriel nei suoi lavori successivi, specialmente nei *Rudimenta*. Di Muriel, peraltro, cita i *Fasti*, parlandone con affetto come di un collega di missione, e compagno nel viaggio di espulsione<sup>609</sup>. Dobbiamo quindi supporre che, nonostante questo, Dobrizhoffer ignorasse il lavoro di Muriel? Oppure, che volutamente non lo citò? Possiamo supporre che si volesse, con Charlevoix, citare un autore ben conosciuto ed affermato, più adatto del relativamente ignoto e recente "Ciriaco Morelli" ad essere utilizzato quale campione di una biblioteca apologetica autorevole. Inoltre, contro la prima ipotesi depongono diversi indizi. Prima di tutto, sappiamo che Dobrizhoffer era, quando stava scrivendo quest'opera, in corrispondenza con i gesuiti paraguaiani in esilio in Italia; ad esempio, cita in più punti la testimonianza di Sánchez Labrador, di cui dice di aver letto addirittura il manoscritto del *Paraguay católico*<sup>610</sup>.

Ma è soprattutto l'impianto generale di questa parte dedicata alle Riduzioni guaraní che sembra risentire dello schema apologetico dell'*Historia Paraguajensis*; infatti, subito dopo l'elenco di coloro che hanno scritto sul Paraguay, Dobrizhoffer inserisce il racconto della guerra guaranitica, che sembra mutuato sui temi di quello contenuto nel libro di Muriel. Così, si cita l'episodio dei missionari minacciati dagli indigeni per aver preso le parti del sovrano spagnolo che ordinava la loro

---

<sup>608</sup> Miranda, *Vida*, cit., pp. 393-394.

<sup>609</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 44 e 219.

<sup>610</sup> Ne parla a proposito delle missioni del Chaco, di cui il manoscritto di Sánchez Labrador era l'opera più esaustiva. Cfr. Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 107, 110, 158, 200, 357, 385, 474.

trasmigrazione<sup>611</sup>; oppure, si parla del modo in cui sorse la leggenda del re Nicola I del Paraguay, circolata in Europa all'epoca della ribellione dei guaraní, e originata dal nome, Nicolás Néengiru, di uno dei cacicchi che capeggiarono la rivolta. Anzi, di questo guaraní, origine inconsapevole del mitico re Nicola, Dobrizhoffer dà una descrizione gustosa, come di un pover'uomo sposato con una Santippe, pur senza possedere la grandezza di Socrate:

Conjugem illius vetulam, rugis liberaliter, et canis obsitam, vastissimi capitis, formae ad terrendos mortalium oculos idoneae, et si rite memini, semper improlem isce vidi, quibus scribo, oculis, parumque abfuit, quin Megaeram crederem. Maritus illius Nicolaus proceri erat, macilentique corporis, honesti vultus, obtutus, severioris, parcius verborum. Cicatricem luculentam facie circumferebat<sup>612</sup>.

Come poteva un individuo del genere tenere testa agli eserciti spagnoli e portoghesi? Come poteva capeggiare una rivolta che impensierì le corti iberiche per anni, o addirittura fondare un regno? Come poteva, soprattutto, un uomo sposato, peraltro molto male, essere un confratello coadiutore della Compagnia di Gesù, come voleva la leggenda? Già, perché la ribellione dei guaraní fu una questione del tutto estranea ai missionari, che anzi, dice Dobrizhoffer, qualora se ne fossero immischiati, avrebbero sicuramente sconfitto le truppe coloniali:

Interea dicam tibi aliquid ad aures, amice lector! Si Quarani turbulenti Jesuitas hortatores, adjutoresque habuissent, nae! Regiis copiis multo plus negotii potuissent facessere. Patrum consilio, praesentiaque destituti rem suam stupide, ut assolent, infeliciterque gesserunt luculentam Hispanorum, Lusitanorumque utilitate. Istorum victoria illorum stupiditas fuit<sup>613</sup>.

Mormorando metaforicamente all'orecchio di un amico, Dobrizhoffer non si fa scrupolo di gridare ai quattro venti quel che pensa e, supponiamo, quel che pensano gli ex gesuiti del Paraguay della guerra guaranitica. Uno scatto di orgoglio lo domina, e gli fa dire che, in fondo, quella ribellione fu davvero ben poca cosa; soldati male

---

<sup>611</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 21.

<sup>612</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 31.

<sup>613</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 26.

armati e peggio guidati dalla parte dei ribelli, eserciti del tutto inadeguati dalla parte delle potenze coloniali. Stupidi gli uni, certo, perché hanno perduto; ma, sembra volerci suggerire, stupidi anche gli altri, per essersi lasciati invischiare così a lungo in un affare così da poco. Dobrizhoffer sa di non avere, come i suoi ex confratelli spagnoli, nessuno a controllare le sue parole, a passarle al setaccio per censurarne gli elementi di "gesuitismo"; nessuno, soprattutto, che possa accusarlo di non essere "patriottico" per aver preso in giro le armate spagnole. Usa pienamente della libertà e della benevolenza che sa essergli elargita, per scrivere cose che, forse, anche altri paraguaiani pensano, ma che nessuno può permettersi di esprimere. Certamente non Muriel, che sappiamo incontrò infinite difficoltà per riuscire a pubblicare le sue opere, in cui non si riscontra nemmeno l'ombra di questa libertà.

Dobrizhoffer segue Muriel anche su un altro aspetto, molto più sostanziale, dove tratta delle ragioni della ribellione dei guaraní. Bandito il decreto attuativo del Trattato di Madrid, che prevedeva l'emigrazione di circa trentamila indigeni dai loro villaggi,

Huic decreto pedibus, manibusque diu repugnarunt Indi, non Regis, qui exilium imperabat, odio, sed patriae, qua exulare jubebantur, amore. Quidni idem facturos Hispanos, Germanos, Gallos existimabimus, si ad patriam suam hostibus relinquendam Regum suorum adigerentur imperio? Dulce enim solum patriae quibuscumque; Americanis dulcissimum [...]. Intellectu magis, quam voluntate ab illis peccatum est. Animo in Regem catholicum semper erant propensissimo, integerrimoque. Nulla missionariorum eloquentia induci poterant, ut crederent eam esse optimi Regis voluntatem, patrio solo extorres hostium Lusitanorum in gratiam aeternum ut exularent, miserrimeque<sup>614</sup>.

Il tema del "patriottismo" guaraní, lo abbiamo visto, era già stato evocato da Muriel nell'*Historia Paraguajensis*; che però si era guardato bene dal trattarlo sotto questo profilo che, di nuovo, sminuisce del tutto l'intera vicenda. Infatti, qui Dobrizhoffer sembra quasi vole evocare quella categoria della teologia morale, così sviluppata dai gesuiti, che va sotto il nome dell'*ignorantia invincibilis*; cioè, sostiene che, dal

---

<sup>614</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 19.

momento che i guarani non volevano in realtà ribellarsi al re di Spagna, ma soltanto non riuscivano a capire che l'ordine di espatriare giungeva proprio da lui, allora non potevano essere accusati di ribellione al proprio legittimo sovrano. Erano come dei bambini discoli, che bisogna sì punire quando sbagliano, ma verso cui bisogna in fondo usare dell'indulgenza. E si sa che i casuisti, quando si tratta di ignoranza invincibile, non vedono colpa; così infatti bisogna considerare quel riferimento incongruo alla categoria del peccato: i guarani peccarono per un malinteso, non per cattiva volontà, cioè non peccarono. Mischiando in questo modo il foro esterno, che riguarderebbe il reato di sedizione e di lesa maestà, col foro interno, proprio dei peccati, riducendo insomma l'intera questione della ribellione dei guarani a un fatto di coscienza, risolvibile al più nel confessionale, Dobrizhoffer sminuisce di conseguenza anche il ruolo degli spagnoli nella vicenda. Questi, infatti, avevano represso nel sangue quello che, alla fine dei conti, non era altro che un capriccio dei guarani, che i gesuiti, forti del loro carisma morale, avrebbero saputo trattare molto meglio, e con ben altri mezzi.

Ma è interessante anche un altro passaggio, in cui la libertà di cui gode, porta Dobrizhoffer a fingersi un cacicco guarani che si rivolge agli spagnoli in termini apparentemente ingenui, ma potenzialmente esplosivi:

Nunc, ut nobilissimam, amplissimamque terrarum portionem, quam natura, quam Deus, quam Hispaniae Monarchae nobis concesserant, quam uno, et quod excurrit, saeculo sudore tanto excoluimus, Lusitanis cedamus, Regem velle, die, noctuque nobis clamitant [...]. hoc sane ut intolerabile nobis, sic omnino incredibile. Dum Christi sacra amplexi Deo, Regique Hispano sacramentum diximus, Regiam amicitiam, tutelamque perennem et sacerdotes, et Gubernatores regii uno nobis ore sponponderunt. Nunc, quod acerbissimum nobis, ac penitus exitiale, criminis nullius rei, optime de Hispana gente meriti solum vertere auctoritate Regia cogamur? Tam desultoriam, fluxamque amicitiam, tam versatilem in promissis exolvendis Hispanorum fidem quis bonae mentis arbitretur?<sup>615</sup>

Discorso fintamente ingenuo, abbiamo detto, perché per bocca dell'ignorante e ignoto cacicco, Dobrizhoffer sostiene che quelle terre i guarani le avevano ricevute

---

<sup>615</sup> Dobrizhoffer, *Historia*, cit., p. 20-21.

nell'ordine dalla natura, da Dio e dal re di Spagna. Dalla natura, perché sono i territori che il loro popolo abita da tempo immemorabile e che per primo ha occupato, acquisendone quindi i diritti. Da Dio, perché i missionari, quando li avevano convinti a convertirsi al cristianesimo e a fondare le famose Riduzioni, avevano con ciò stesso promesso che sarebbero rimasti nelle terre dei loro avi. E dal re, che aveva suggellato il patto con la protezione che le *Leyes de Indias* accordavano ai villaggi costituiti da indigeni che si fossero spontaneamente sottomessi e convertiti. Dunque, il re non poteva vantare su quelle terre diritti esclusivi, perché non era lui ad avervi introdotto i guaraní; semmai, erano i guaraní ad aver pattuito con lui le modalità per rimanervi, sotto la sua sovranità e protezione.

Di questo teorico patto si fa accenno nella seconda parte del discorso, dove ci si chiede come sia possibile che il re, che costituisce una delle parti in causa, venga meno alla sua promessa, quando i guaraní, per parte loro, avevano sempre rispettato l'accordo. È una domanda retorica, ovviamente, che serve a Dobrizhoffer per accusare il re di Spagna di aver rotto il patto che sottendeva alla pace delle Riduzioni. Se non sono i guaraní ad aver mancato all'accordo, allora è stato il re di Spagna ad avere abusato del suo potere di legittimo sovrano, dando così ragione ai guaraní di resistere, anche con la violenza, ai suoi ordini. Il concetto di resistenza al sovrano divenuto tiranno, lo sappiamo, è stato nei secoli molto dibattuto dai teologi, specialmente dai gesuiti; lo stesso Muriel, abbiamo visto, se ne occupò nei *Rudimenta* – opera in cui cita l'*Historia de Abiponibus* – per sostenere la tesi esattamente opposta a quella che emerge da queste righe: cioè, che in nessun caso il popolo può ribellarsi al suo monarca legittimo; semmai, potrebbe attuare forme di resistenza passiva e, al limite, emigrare, cambiando sovrano. Tuttavia, sarebbe travisare queste pagine, se volessimo credere che Dobrizhoffer indulga qui a tesi monarcomache; piuttosto, possiamo vedervi una certa leggerezza nel trattare un argomento che, senza dubbio, era per lui molto interessante, ma verso cui non nutriva l'ovvia prudenza che abbiamo conosciuto ai paraguaiani spagnoli. Pur attingendo, come pare, all'*Historia Paraguajensis* di Muriel, non partecipa, com'è naturale, delle sue remore, e si lascia andare ad affermazioni che poi non si preoccupa di fondare

appropriatamente, secondo uno stile un po' ciarliero, che gli fa inserire nel racconto della guerra guaranítica – drammatico, se pensiamo al ruolo che ebbe nella storia della Provincia paraguaiana e della Compagnia di Gesù – le vicende coniugali di Nicolás Néengiru. Uno stile un po' salottiero, abbiamo detto, che esige anche qualche fuoco d'artificio e qualche spezia, senza volere però che l'attenzione del lettore vi si soffermi troppo.

Invece, vi rifletté forse eccessivamente il giovane tenente Franz Hebenstreit von Streitenfeld, che la polizia asburgica arrestò a Vienna nel 1795, nell'ambito di un'azione che sgominò una cellula giacobina all'opera nella città. Hebenstreit era già autore di un poemetto latino intitolato *Homo hominibus*, in cui professava ideali di eguaglianza sociale, e che gli valse la *leadership* intellettuale del suo piccolo gruppo di rivoluzionari. Sottoposto a interrogatorio, dichiarò che cercava una società in cui fosse bandito il principale vizio di quella vigente, l'invidia, e in cui regnasse invece l'amore, proprio come regnava nella Chiesa primitiva. A dare però sostanza ai suoi sogni, citò ai suoi inquisitori il Paraguay dei gesuiti: «Der Zustand der *Paraquaier* dient mir hierin falls einigermassen zur Grundlage»; il Paraguay era un po' il fondamento delle sue istanze. Niente di più verosimile che il giovane giacobino avesse attinto il suo basilare Paraguay proprio da quelle belle pagine di Dobrizhoffer, che ne descrivono il mitico idillio. D'altronde, vi poteva trovare anche una certa affinità con le idee rivoluzionarie, quando leggeva del patto sociale infranto dal re di Spagna, e del diritto dei guaraní a ribellarsi; Dobrizhoffer aveva sparato un fuoco d'artificio, Hebenstreit, dopo che la rivoluzione in Francia aveva realmente rovesciato un trono e instaurato una società nuova, vi vide un ideale. Purtroppo per lui, richiamarsi a un vecchio predicatore della corte di Maria Teresa non gli servì a molto, e per il reato di alto tradimento fu impiccato<sup>616</sup>.

Forse, il p. Dobrizhoffer si sarebbe compiaciuto di più della fortuna che il suo libro e il suo nome ricevettero in Gran Bretagna, molti anni dopo. La sua *Historia de Abiponibus* fu notata e tradotta in inglese da Sara Coleridge, figlia del poeta Samuel;

---

<sup>616</sup> Sul curioso caso di Hebenstreit, cfr. H. Reinalter, *Die Gesellschaftutopie des Wiener Jakobiners Franz Hebenstreit und der Jesuitenstaat der Paraguay*, in AA.VV. *Die Politisierung des Utopischen in 18. Jahrhundert*, Tuebingen (Max Niemeyer Verlag) 1996, pp. 200 e sgg.



l'opera, intitolata *An account of the Abipones, an equestrian people of Paraguay, from the latin of Martin Dobrizhoffer, eighteen years a missionary in this country*, fu pubblicata a Londra presso Murray, nel 1822. Lo zio di Sara, il poeta Robert Southey, un tempo simpatizzante per il giacobinismo, riconciliatosi poi col regime vigente, era ormai divenuto "poeta aulico" della corte britannica; conquistato dalla lettura delle avventure di Dobrizhoffer e dalla descrizione che questi faceva delle Riduzioni del Paraguay, trovò l'ispirazione per un poema, intitolato *A tale of Paraguay*, che pubblicò nel 1825. Qui, costruì la trama attorno alle avventure di una famiglia di indios selvaggi che, nel tentativo di sfuggire a vari pericoli, incontrano finalmente il buon padre Dobrizhoffer, che li accoglie nel suo gregge. L'immagine delle Riduzioni è del tutto identica a quella della *Historia de Abiponibus*, come risulta chiaro anche soltanto da questi pochi versi: «In history's mournful map the eye / On Paraguay, as on a sunny spot, / May rest complacent: to humanity, / There, and there only, hath a peaceful lot / Been granted, by Ambition troubled not, / By Avarice undebased, exempt from care, / By perilous passions undisturb'd. and what / If glory never rear'd her standard there, / Nor with her clarion's blast awoke the slumbering air?»<sup>617</sup>. Le leggere evocazioni di Dobrizhoffer non mancarono di suggestionare anche Southey, che nel suo poema evocò ancora il mito delle Riduzioni del Paraguay, piegandolo alla sensibilità romantica e tradizionalista, del nuovo secolo.

---

<sup>617</sup> R. Southey, *Poems*, Oxford University Press, London 1909, p. 687.

**PARTE QUARTA: IL *DE ADMINISTRATIONE GUARANICA*  
*COMPARATE AD REMPUBLICAM PLATONIS COMMENTARIUS* DI JOSÉ  
MANUEL PERAMÁS.**

La comparazione di Peramás è probabilmente la riflessione più completa sulle Riduzioni, fra quelle prodotte dai membri della ex Provincia gesuitica del Paraguay. I motivi d'interesse, ai fini della nostra ricerca, sono molteplici: certamente, l'intento stesso di paragonare la realtà delle missioni paraguaiane, ancorché ormai preterita all'epoca di questo scritto, con un'opera sì teorica, ma che ha rivestito nei secoli un ruolo evidente nell'elaborazione delle utopie politiche, non può interessare soltanto chi si occupa della storia delle idee. Vedremo anzi come questo scritto, in apparenza astratto, sia profondamente radicato e inestricabilmente legato alla biografia del suo autore e al difficile passaggio storico in cui egli si trovò a vivere sullo scorcio della propria esistenza. D'altronde, oltre a ciò, il fatto nudo che un ex missionario del Paraguay, ormai esiliato molto lontano dalla sua patria e dal suo terreno di missione, rievochi la propria esperienza, per giunta in uno scritto destinato alla pubblicazione, è indizio eclatante che ci troviamo di fronte a una proposta di interpretazione dell'esperienza delle Riduzioni, a uno scritto cioè non neutro; ed è proprio il suo carattere apertamente apologetico che lo rende un reperto importante non soltanto della mera immagine che delle Riduzioni aveva Peramás e, presumibilmente, la sua cerchia sociale di riferimento, ma del mito politico di cui questa immagine è fatta carico e dell'idea politico-sociale che sottintende.

**IV.1. BIOGRAFIA DI PERAMÁS.**

Dell'autore non sappiamo molto. Certo su di lui, personaggio tutto sommato modesto, è stato scritto non poco: la sua biografia, tuttavia, può poggiare su pochissima documentazione, come del resto è il caso di quasi tutti i gesuiti espulsi

dalla Spagna<sup>618</sup>. José Manuel Peramás – ovvero Josep Manuel Peramàs, secondo la grafia catalana – nacque a Matarò, in Catalogna, il 17 marzo 1732, da una famiglia della piccola nobiltà<sup>619</sup>; la cittadina proprio in quegli anni stava vivendo quell'effervescenza commerciale che costituì la rinascita economica catalana<sup>620</sup>. All'età di sei anni dovette trasferirsi coi suoi familiari a Cartagena, dove frequentò le scuole dei gesuiti, finché non entrò nella Compagnia di Gesù, il 13 novembre 1745, a un'età straordinariamente precoce<sup>621</sup>. Dovette parere piuttosto intelligente ai suoi maestri, perché decisero infine di mandarlo a studiare all'Università di Cervera, per completare la sua educazione.

Il passaggio a Cervera fu essenziale nella sua formazione, ed è per noi capitale nella comprensione della sua opera. Su quel luogo di studi, basterà qui dare qualche dato e riferire della polemica storiografica annosa che ha originato. In seguito alla guerra di successione al trono di Spagna, il Principato catalano e particolarmente Barcellona, focolaio dei partigiani dell'arciduca Carlo, pretendente asburgico, furono occupate dalle vittoriose truppe borboniche e videro i loro antichi privilegi forali e le antiche autonomie della Corona d'Aragona annullate dal diritto di conquista<sup>622</sup>. Al fine di pacificare la città di Barcellona, il maresciallo Berwick, comandante

---

<sup>618</sup> Nel tratteggiarne qui brevemente la biografia, ricordo la piccola bibliografia esistente sull'argomento: G. Furlong, S.J., *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1952; M. Batllori, S.J., *En torno a José Manuel Peramás*, in *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid (Gredos) 1966; H. Storni, S.J., *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma (Institutum Historicum S. I.) 1980, p. 217. Per la società di Matarò nel XVIII secolo, P. Moras i Ribalta, *Societat i poder polític a Matarò: 1718-1808*, Premi Iluro 1972, Matarò (Caixa d'estalvis laietana) – Barcelona (Dalmau) 1973; J. González-Agápito, *Bibliografía de Matarò: els clergues del segle XVIII*, Premi Iluro 1971, Matarò Caixa d'estalvis laietana) – Barcelona (Dalmau) 1976. Tuttavia, nessuna delle biografie esistenti riesce a emanciparsi da quella tratteggiata da Ignacio Peramás, S.J., fratello di José Manuel, contenuta nello stesso *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum: la Josephi Emmanuelis Peramasii vitae synopsis*. I dati da questa riportati sono numerosi e, per quel che la critica storica ha potuto verificare, corretti, nonostante il suo intento palesemente e comprensibilmente elogiativo. Per inciso, benché questo scritto non riporti il nome del suo autore, è del tutto univoca la storiografia nell'attribuirlo a Ignacio, corroborata in questo anche dalla critica del testo, la cui ricchezza di dati, specialmente per l'infanzia e la vita familiare di José Manuel, può essere plausibilmente spiegata soltanto con l'attribuzione al fratello. Ignacio Peramàs fu gesuita come il fratello, e come lui espulso nel 1767; risiedeva presumibilmente a Ferrara, coi religiosi della Provincia di Aragona a cui apparteneva.

<sup>619</sup> [I. Peramàs], *Josephi Emmanuelis Peramasii vitae synopsis*, in J. M. Peramàs, *De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793, pp. XVII-XVIII. La famiglia Peramàs sembra aver appartenuto alla *hidalgúia*; suo padre Rafael serviva la monarchia nell'amministrazione pubblica.

<sup>620</sup> Cfr. E. Lluch, *Las Españas vencidas del siglo XVIII. Claroscuros de la Ilustración*, Barcelona (Crítica) 1999, p. 106; V. Hurtado – J. Mestre – T. Miserachs: *Atlas d'Historia de Catalunya*, Barcelona 1995, *passim*.

<sup>621</sup> M. Batllori, S.J., *En torno a José Manuel Peramás*, cit., p. 347-348; Storni, *Catálogo*, cit. p. 217; [I. Peramàs], *Synopsis*, p. XVIII.

<sup>622</sup> Sull'Università di Cervera e sulla sua fondazione, M. Rubio i Borrás, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera*, Barcelona (Librería Verdager) 1915; J. Prats i Cuevas, *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*, Lleida (Pagès) 1993; E. Lluch, *Las Españas vencidas*, cit.

dell'esercito borbonico, decise di dislocare a Cervera alcuni insegnanti dell'università cittadina. Da questa misura provvisoria prese il via una riforma del sistema di insegnamento superiore in Catalogna, che vide l'estinzione di sette centri, più o meno piccoli, di insegnamento universitario e la creazione *ex nihilo* di una nuova università a Cervera, cittadina scelta per la sua posizione geografica al centro del Principato e per la lealtà dimostrata alla nuova dinastia regnante<sup>623</sup>. Se il progetto iniziale della nuova università avrebbe dovuto vedere una perdita significativa di ruolo da parte delle istituzioni ecclesiastiche, che dominavano tradizionalmente l'insegnamento di ogni livello, il parto della nuova entità passò attraverso fasi alterne, in un cammino pieno di ostacoli da parte sia degli episcopati locali, che si vedevano strappare il controllo sugli studi superiori e trasferire le ricche prebende ad essi legate, che della Curia romana, che sola poteva autorizzare il trasferimento dei benefici ecclesiastici e il conferimento dei titoli dottorali. Cosicché dalla fondazione nel 1717, il nuovo centro prese realmente vita soltanto nel 1734 quando, pacificati i rapporti con la Curia e gli episcopati, si giunse all'approvazione dei suoi statuti, in cui il controllo ecclesiastico era ancora presente, nonostante la nomina regia del governo universitario<sup>624</sup>.

Peraltro, la nuova fondazione fu assai caldeggiata dal gesuita Daubenton, confessore reale, che cercava di assicurare così al suo ordine una migliore posizione nell'ambito catalano, in cui non era riuscito ad avere un ruolo di spicco nell'insegnamento universitario; va detto che Cervera, per quanto non possa essere definita "università gesuitica" *tout court*, vide una presenza centrale degli ignaziani, che detenevano il maggior numero di cattedre fra gli ordini religiosi. Ai fini di questa ricerca, non ha senso entrare nella diatriba sulla presenza quantitativa e qualitativa dei gesuiti a Cervera; certo, il numero di cattedre da essi detenuto non era molto grande, i

---

<sup>623</sup> Non sembrano esistere motivi validi per ritenere che la creazione della nuova università sia stata una misura esclusivamente punitiva nei confronti della provincia ribelle: semmai, il fatto che essa avesse perduto i suoi antichi diritti forali a seguito della "conquista" borbonica facilitò il progetto di una riforma dell'insegnamento universitario, che avrebbe dovuto essere esteso all'intero Regno. Tale riforma non ebbe seguito nelle altre regioni spagnole proprio a causa dei privilegi che le corporazioni universitarie poterono continuare a far valere. E' la tesi centrale del libro di Prats i Cuevas, *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*, che mi pare sgombri il campo in modo piuttosto convincente da errate interpretazioni storiografiche, radicate nel nazionalismo catalano primo ottocentesco e nella diatriba per la "restituzione" dell'università a Barcellona.

<sup>624</sup> J. Prats i Cuevas, *La Universitat de Cervera*, cit., pp. 71-141.

domenicani ne avevano quasi altrettante, senza contare la preponderanza di docenti non religiosi<sup>625</sup>. Tuttavia il numero di cattedre non rifletteva una presenza qualitativamente molto attiva e innovativa, almeno per certi aspetti.

Quel che più ci interessa è la vera e propria rinascita degli studi umanistici di cui Cervera fu teatro: nel panorama culturale spagnolo del XVIII secolo, il centro catalano era noto infatti per l'insegnamento che, specialmente a partire dalla metà del secolo e fino al 1777, anno della sua morte, vi impartì Josep Finestres<sup>626</sup>. Questi, benché insegnasse diritto, coltivava appassionatamente lo studio delle lingue classiche e riuscì a costruire attorno a sé un circolo di giovani altrettanto appassionati, specialmente di giovani gesuiti; tra costoro, ci fu anche il nostro Peramás, lì inviato a studiare latino e greco, prima di iniziare gli studi teologici previsti nel *cursus* di formazione di ogni gesuita<sup>627</sup>. Su questo suo passaggio a Cervera avremo modo di tornare.

Mentre seguiva i corsi di Cervera, desiderò consacrarsi alla vita di missione e ne fece domanda al Preposito Generale, il cui permesso giunse nel 1754: cosicché, lasciati gli studi classici, Peramás s'imbarcò e arrivò a Montevideo, uno degli approdi abituali per i missionari diretti al Paraguay, il 17 luglio del 1755<sup>628</sup>. Là fu subito

---

<sup>625</sup> Ibidem, *passim*.

<sup>626</sup> Fondamentale è la biografia intellettuale di Finestres a opera di I. Casanovas, S.J., *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera*, Barcelona (Balmes) 1953; è un'opera fortemente apologetica, con spiccati accenti agiografici, che però ha il merito di aver fatto riemergere dagli archivi l'avventura intellettuale di Finestres e della sua cerchia, ricostruita con acribia ammirevole. Sulla rinascita degli studi classici, e particolarmente del greco antico in Spagna, M. R. Lida de Malkiel, *La tradición clásica en España*, Barcelona (Ariel) 1975, molto critico nei confronti del classico G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, New York – London (Oxford University Press) 1949; imprescindibile è anche l'articolo di L. Gil, *El griego en la educación de las élites españolas del siglo XVIII*, in *La Culture des Elites Espagnoles à l'époque moderne*, *Bulletin Hispanique*, 97,1 (1995), pp. 279-298.

<sup>627</sup> I. Casanovas, S.J., *La cultura catalana*, p. 102; notizia ripresa anche dal suo allievo M. Batllori, S.J., *La cultura hispano-italiana*, pp. 347-48; tuttavia, si nota ancora il debito verso la biografia di I. Peramás: «Voti compos est cactus cum confecto Philosophiae curriculo latinus literas profitebatur Cervariae celebri totius Catalauniae Principatus Accademia», in J. M. Peramàs, S.J., *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XX.

<sup>628</sup> H. Storni, *Catálogo*, cit., p. 217. L'approdo è invece Buenos Aires per I. Peramàs, S.J., *op. cit.*, «Cum a R. A. P. Praeposito Generali facta est ei potestas in Americam navigandi, designataque Paraquariae Provincia, moram nullam iniecit vocanti Deo, relictoque sui desiderio Cervariensibus Sociis, quos dulci, ingenua, religiosaque agendi ratione precipuo sibi amore devinxerat, profectus est in Portum Sanctae Mariae, quo conveniebant ei futuri ea in navigatione comites. Inde in Americam solvit ineunte Aprili an. 1755, nec Bonas Auras attingit nisi exeunte Julio», in Peramàs, *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXI; cfr. Batllori, *La cultura hispano-italiana*, cit., pp. 347-348. Privilegio Storni, di solito accuratissimo nel riportare i dati; dal suo *Catálogo*, che si appoggia sulle opere concordanti di P. Pastells, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, Madrid 1912.49, vol 8 p. 207, e J. Cortesão, *Do Tratado de Madrid à conquista dos sete povos (1750-1802)*, Rio de Janeiro 1969, p. 297, si evince peraltro che quello arrivato a Montevideo il 17 luglio fu l'unico invio di novizi dall'Europa nel 1755. Mi pare perciò ragionevole, anche per la coincidenza del periodo, supporre che I. Peramàs si sia ingannato su questo punto, a causa probabilmente della mancanza di fonti dirette su questa parte della vita del fratello e forse anche della fretta di redigere questa biografia nell'imminenza della pubblicazione del *De vita et moribus tredecim*.

inviato a completare gli studi teologici nell'università gesuitica di Córdoba de Tucumán, dove brillò fra i compagni di studi grazie alla preparazione umanistica ricevuta a Cervera, facendosi notare dai superiori, che gli affidarono anche di compilare le *Litterae annuae* in latino, che il Provinciale doveva inviare al Generale a Roma<sup>629</sup>. Fu ordinato sacerdote nel 1758 e inviato alla missione di San Ignacio Miní, dove rimase soltanto un anno e mezzo, prima di essere incaricato dell'istruzione dei novizi a Córdoba de Tucumán<sup>630</sup>, dove rimase, insegnando retorica e morale, fino alla proclamazione del decreto d'espulsione, giunto là il 12 luglio del 1767.

Di questa operazione, che segnò traumaticamente la memoria dei gesuiti caduti in disgrazia, lo stesso Peramàs lasciò una memoria accurata, che abbiamo ampiamente utilizzato nella prima parte di questo studio<sup>631</sup>: la sua vicenda, anche se da lui raccontata con visibile commozione e con evidente intento apologetico, non differisce in nulla con quanto subito da tutti gli altri gesuiti espulsi dai domini di Spagna, a parte il fatto inaggirabile che quelli residenti nelle colonie dovettero fare in più la non comoda traversata dell'oceano. Pare abbia compiuto questo estenuante viaggio col p. Falkner, di cui era buon amico e da cui dovette separarsi per sempre, nel raggiungere i propri luoghi d'esilio.

Dopo un viaggio assai tribolato, giunse dunque Peramàs alla meta del confino definitivo, a Faenza, con buona parte della sua Provincia di appartenenza, alla fine di settembre del 1768<sup>632</sup>. Là fu immediatamente incaricato di occuparsi dell'istruzione

<sup>629</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXI.

<sup>630</sup> Batllori, , *La cultura hispano-italiana*, cit., p. 350; I. Peramàs (*De vita et moribus tredecim*, cit. p. XXII) ci fa intravedere che questo nuovo incarico può essere spiegato con la cronica mancanza di buoni insegnanti nei collegi sudamericani: «Appulerat ex Hispania in eam Provinciam novus juvenum Sociorum delectus, qui cum essent humanioribus litteris plenius erudiendi prius quam disciplinis altioribus imbuerentur, nullus creditus est huic ministerio Joseph nostro aptior, cujus et religiosa vivendi ratione, et constanti studio plurimum illi proficerent».

<sup>631</sup> J. M. Peramàs, S.J., *Diario del destierro*, Córdoba del Tucumán (EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) 2004; la prima edizione fu in italiano, in G. Boero, S.J., *Menologio di pie memorie di alcuni religiosi della Compagnia di Gesù*, Roma 1859; seguì poi la prima edizione ispanica, promossa da P. Hernández, S.J. e pubblicata in «Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires», VI, Buenos Aires (Escuela Tipográfica del Colegio Pío IX de Artes y Oficios) 1906; un'altra, successiva, a cui abbiamo già indirettamente fatto riferimento, è in G. Furlong, S.J., *José Manuel Peramàs y su diario del destierro (1768)*, Buenos Aires 1952. Del resto lo stesso Hernández attinge ampiamente al memoriale di Peramàs nel suo *El Extrañamiento de los jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid (Suárez)1908. Di questa memoria Peramàs lasciò anche una copia in latino, nota come *Annus Patiens, sive Ephemerides quibus continentur iter annum Jesuitarum Paraquariorum Cordubae Tucumaniae profectorum*, il cui manoscritto è conservato nell'ARSI e che fu pubblicato in *Letters and Notices*, 10-11 (Roehampton 1875-77). Di quest'opera Batllori annota: «A pesar de haber permanecido por mucho tiempo inédita, la obra debió de tener ya bastante difusión en el último Setecientos», *La cultura hispano-italiana*, cit., p. 354.

<sup>632</sup> Per I. Peramàs fu il 27 settembre; cfr. *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXIII; tuttavia nel *Diario del destierro*, cit., p. 217, lo stesso J. M. Peramàs attesta di essere arrivato a Faenza il 24 settembre; ancora una volta, dunque, il

dei novizi – circa sessanta – che avevano perseverato nell’idea di seguire i gesuiti in esilio, senza illusioni a proposito delle notevoli privazioni a cui andavano incontro a causa delle norme restrittive che, ai loro riguardi, prevedeva lo stesso decreto di espulsione<sup>633</sup>. Non stupisce che a questo scopo sia stato designato Peramàs, che già in Paraguay si era fatto notare per la sua cultura classica e che anzi aveva già avuto esperienze di insegnamento a Córdoba. Questo “collegio” svolse un ruolo importante nella ristrutturazione della Provincia paraguaiana in esilio; ci siamo occupati altrove della questione: ma ancora ricordiamo che il rettore di questa “scuola dei novizi” fu Domingo Muriel, ex procuratore della Provincia. Il ruolo di questo collegio non può essere sottovalutato, perché esso, oltre a formare le nuove leve della Provincia, che in esse trovava viepiù le ultime speranze di sopravvivere alla catastrofe, costituì anche il punto focale del gruppo dirigente della comunità faentina.

Peramàs, quindi, si trovò così a essere nel gruppo più distinto della sua Provincia, occupando un posto della massima importanza, nonostante l’età giovane. In questo periodo pare abbia composto un’opera destinata all’edificazione dei suoi allievi, il cui titolo la dice lunga sulla fortissima istanza di identità che nel “collegio” faentino era coltivata, fra gli altri anche dal nostro: *Praesidium pueritiae et adolescentiae sub divo Stanislao Kostka puero, et sub divo Aloysio Gonzaga adolescente, explicatum*<sup>634</sup>. Il titolo ci interessa, perché significa che Peramàs si ingaggiò nella perpetuazione di quella “spiritualità gesuitica” a cui era affidato il tramandarsi stesso dell’identità della comunità, e che peraltro era espressamente proibita dal decreto spagnolo d’espulsione, pena la perdita della pensione. Nel frattempo, fino al 1773, poté continuare a dire messa ogni giorno nella chiesa di S. Maria in Brolo, a Faenza; onestamente non sappiamo se a questa attività era attaccato

---

racconto del fratello Ignacio si dimostra inesatto.

<sup>633</sup> Come abbiamo già detto, era infatti previsto che i novizi, non avendo ancora pronunciato i voti minori ed essendo ancora formalmente non affiliati all’Ordine, potessero senza danno alcuno lasciare l’abito ignaziano e tornare alle loro famiglie, oppure incorporarsi in un altro ordine religioso, qualora lo volessero; se invece, nonostante anche tutti gli sforzi di persuasione messi in atto dal governo spagnolo per rompere la loro costanza, avessero deciso di seguire i Padri, era fatto chiaro fin da subito che non avrebbero potuto sperare in nessun tipo di aiuto finanziario o di indennizzo a spese del governo spagnolo, contrariamente a quanto avvenne per i membri effettivi della Compagnia.

<sup>634</sup> G. Furlong, S.J., *José Manuel Peramàs y su Diario del destierro*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1952, p. 65. Furlong si affida in questo all’opinione di Sommervogel, il quale a sua volta dà credito a una notizia di Caballero, il quale però aggiunge: «Nescio editus ne sit liber, in quo ostendit DD. Gonzagae et Stanislao jure optimo datam fuisse juventutis tutelam». R. D. Caballero, S.J., *Bibliothecae Scriptorum Societatis Jesu Supplementa*, Roma (Bourlié) 1814-16, vol. I, p. 221.

un beneficio; certo non ne ricevette alcuno, quando in seguito ottenne di celebrare la messa quotidiana nella chiesa del convento cittadino delle suore cappuccine<sup>635</sup>. Interessanti le intenzioni con cui celebrava la messa: «Pro America; Pro Hispania; Pro Fide Ecclesiae; Pro Religionibus; Pro Animabus; Pro Indis et Nigris; Pro Infirmis Moribundis; Pro Juventute»<sup>636</sup>: una vera e propria lista delle sue preoccupazioni. In essa, accanto al ricordo del passato missionario e delle sue due patrie – l’una di nascita, l’altra di adozione – da cui era stato egualmente allontanato, e a quello tradizionale e universale delle anime purganti, si trovano due menzioni significative: da una parte la Chiesa, di cui è avvertita la necessità di pregare per la sua Fede: non possiamo sapere in che consistesse questa intenzione, ma mi pare evidente che il nostro percepisse un pericolo che incombeva sulla cattolicità, per cui sentiva l’esigenza di pregare. Quale fosse questo pericolo, non può essere, in mancanza di fonti, che oggetto di congetture; mi pare molto plausibile individuare questa minaccia con il tardo giansenismo contemporaneo, che proprio in Italia stava dando i suoi ultimi segni di vitalità col sinodo di Pistoia del 1786 e le conseguenti polemiche. La condanna ufficiale della s. Sede non arrivò che nel 1794, dopo un silenzio che non mancò di sconcertare gli ex gesuiti spagnoli<sup>637</sup>. Altra ipotesi, che trova in parte conferma nelle allusioni di cui è punteggiata la *Comparatio* che andiamo ad analizzare fra breve, è che Peramás intravedesse nella diffusione delle idee del tardo illuminismo francese, sempre più inconciliabili con la dottrina cattolica, un pericolo per il tramandarsi stesso del *depositum fidei* di cui la Chiesa si sentiva custode.

D'altronde, le altre due intenzioni su cui stiamo soffermando la nostra attenzione, quelle «Pro Infirmis et Moribundis» e «Pro Juventute» ci possono fare spiare i pensieri di José Manuel a proposito della comunità paraguaiana a Faenza:

---

<sup>635</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXV: «Externus corporis cultus honeste operiebat internum miserrimum, abjectissimumque; nec adduci poterai, ut stipendium pro Sacrificis ullum acciperet, acriusque urgenti cuidam, ut hac secum indulgentiam uteretur, respondit, id se facturum minime, adjecitque apostolicum illud: *quid mihi convenit facio*». Furlong, *José Manuel Peramás*, cit., p. 23; non capisco perché Furlong, di solito esattissimo, abbia lasciato nell’anonimato questo convento: nella biografia in testa al *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXVI, si legge infatti, a proposito della malattia che portò a morte José Manuel: «Ipse vero morbi vires adeo non exixstimavit extinctas, ut Capuccinis Sanctimonialibus apud quas quotidie sacra faciebat, significari voluerit, sibi persuaderent, ejus sacro ministerio deinceps eas non usuras».

<sup>636</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXV.

<sup>637</sup> M. Batllori, S.J., *El conciliábulo de Pistoia y la asamblea de Florencia en las cartas y memorias de los ex-jesuitas españoles desterrados en Italia*, in Idem, *La cultura hispano-italiana*, cit., pp. 87-95.



ridotta alla quasi totale inattività dal controllo spagnolo e dall'estinzione canonica, gli ex membri della Provincia del Paraguay, pur mantenendo forme di coscienza comunitaria, non potevano far altro che assistere, col passare degli anni, alla progressiva scomparsa dei loro confratelli, che l'età e i disagi della situazione precaria, quando non povera, in cui si trovavano facevano a poco a poco morire. Dall'altra parte, i giovani, ovvero quegli ultimi novizi che li avevano seguiti nell'esilio e a cui era affidato l'ultimo ricordo della vecchia Provincia paraguaiana, oltre che l'orgoglio dell'identità gesuitica: su di essi, appunto, si ferma l'ultima speranza di Peramàs, la speranza che vedano la resurrezione della Compagnia, a immagine del corpo di Colui di cui essa portava il nome. In questo senso, la preghiera di Peramàs a favore della "gioventù" ha un senso escatologico, nell'attesa dei "tempi nuovi" della risurrezione dell'Ordine ignaziano.

La soppressione della Compagnia di Gesù, oltre a stimolare questo tipo di spiritualità, costrinse anche i suoi membri a sciogliere i sodalizi istituzionali che essa instaurava tra di loro: si affacciava dunque la possibilità di scegliere se continuare una qualche forma di vita comunitaria, oppure tentare la completa indipendenza. In realtà la scelta non vi fu per la grande maggioranza di loro, poiché le stesse circostanze del loro esilio li obbligò a formare di nuovo piccole comunità informali. Prima di tutto, infatti, la corresponsione della pensione vitalizia loro assicurata dal decreto di espulsione era legata alla loro reperibilità, e dunque alla stabilità della loro residenza: in altre parole, pochi furono quelli che rinunciarono alla percezione regolare di quella pensione, per avventurarsi in cerca di miglior fortuna lontano dalla comunità di appartenenza. Questo è vieppiù valido per quelle comunità che, come la paraguaiana, stabilirono fin da subito di formare una specie di cassa comune delle pensioni percepite dai loro membri – in deroga al regolamento spagnolo per l'emissione di quella rendita, che mirava proprio attraverso il pagamento individuale a rompere la solidarietà di corpo – e che tale organizzazione mantennero a maggior ragione quando l'estinzione della Compagnia fece percepire il culmine della persecuzione di cui sentivano di essere vittime. Cosicché, sciolta la struttura organizzativa della Provincia, gli ex ignaziani si riunirono in gruppuscoli in cui

condividere il domicilio e accomunare la rendita proveniente dalla Spagna, al fine di fronteggiare meglio l'inflazione a cui essa andava progressivamente soggetta, diminuendo notevolmente il suo potere d'acquisto. In particolare, José Manuel si associò con altri ex confratelli di cui Furlong ci rende noti i nomi: Iturri, i fratelli Villafañe, Urrejola, Borrego, Cardiel, Juárez, Aznar e altri. Di questi, sappiamo che Iturri, D. L. Villafañe, Borrego, Cardiel, Juárez e Aznar svolsero in quel periodo una notevole attività letteraria, non sempre edita, che spesso verteva sulla storia americana, e paraguaiana in special modo. Questo dato ci aiuta a illuminare una particolare tramandato nella *Synopsis* che il fratello dedicò al nostro, allorquando ci dice che «Subjiciebat aliorum iudicio quidquid scripserat; si quid minus probari a censoribus videbat, damnabat et ipse ad correctionem paratissimus. In postrema, quam ad me dedit, epistola, cum dixisset se se iam ad terminum secundum illustrium virorum volumen, prae loque paratum habere, adjunxit: *miraberis cum librum legeris, quanta tecum indulgentia usi sint operis hujus censores*»<sup>638</sup>. Come al solito, non possiamo sapere quali fossero i censori a cui è fatta allusione: certo, è possibile che il nostro godesse di una qualche “entrata” presso la curia vescovile faentina, proprio come i suoi ex confratelli paraguaiani più in vista; peraltro, fin dal 1787 era vescovo di Faenza Domenico Manciforte, uno dei pochissimi ex gesuiti ad avere ottenuto una mitria in Italia, a differenza di quanto avvenne nei domini asburgici, particolarmente nella Corona d'Ungheria<sup>639</sup>. A lui Peramás dedicò un poemetto elogiativo, proprio in occasione del suo insediamento<sup>640</sup>; d'altronde, depone a favore di questa ipotesi il fatto che si servisse della tipografia Archi, che stampava anche gli atti della curia e le lettere pastorali di Manciforte. Sarebbe seducente, vedere in queste poche parole riferite da Ignacio l'attestazione di rapporti particolarmente amichevoli con la censura ecclesiastica; ma mi sembra davvero troppo immaginare. Più probabilmente i

<sup>638</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. XXVI.

<sup>639</sup> W. Kratz, S.J., *Exjesuiten als Bischöfe (1773-1822)*, AHSI VI (1937), pp. 185-215; in Italia furono ben 8 gli ex ignaziani ad ottenere la mitria, mentre nei territori asburgici furono en 20, fra cui lo stesso arcivescovo di Vienna Hohenwart. Su Domenico Manciforte, l'articolista scrive: «Geb. 25. Nov. 1733 zu Ancona; eingetr. 4. Nov. 1749; Priester 24. Sept. 1763. Profess. 2. Febr. 1767. Nach 1773 Dr. Theol. Et utr. Iuris, Kanonikus und Generalvikar zu Ancona; nach dem Tode des Kard. Bufalini (3. Juli 1782) Kapitularvikar; 23. April 1787 zum Bischof von Faenza ernannt (unrichtig Cappelletti: 14 Apr.); 6. Mai 1787 Konsekration; 26. Okt. Inthronisation; gest. 20. Febr. 1805)».

<sup>640</sup> J. M. Peramás, S.J., *Adveniente Faventiam ... Episcopo DD. Dominico e Marchionibus Manciforte ad urbis praesidem SS. Sabinum et Petrum Damiani Antistites vote, et gratulatio. Carmen Epicum*, Faenza (Genestri) 1787. Furlong afferma di averne rintracciato un esemplare nella Biblioteca Vaticana.

“censori” a cui è fatta allusione erano gli ex confratelli con cui continuava a vivere, quelli che formavano la sua rete di frequentazioni quotidiane e che condividevano il suo bagaglio culturale umanistico: a loro, come è logico pensare per qualsiasi scrittore, José Manuel sottoponeva la sua opera perché ne individuassero i difetti o, almeno nel caso delle vite dei confratelli defunti che compongono il *De vita et moribus tredecim*, ne segnalassero eventualmente le inesattezze.

Passò dunque così i suoi ultimi anni di vita, fra i doveri del sacerdozio e la scrittura di opere che si richiamavano all'identità della ex Provincia paraguaiana e che, per l'ampiezza delle informazioni riportate, certamente richiedevano la collaborazione di una rete di informatori, quale quella che abbiamo visto in opera attorno a Muriel. Infine una malattia assai dolorosa lo portò a morire, il 23 maggio 1793. Il giorno dopo fu sepolto nella chiesa dei cistercensi, un tempo appartenente ai gesuiti<sup>641</sup>.

#### IV.2 L'ANNUS PATIENS (1767-68).

Peramás affrontò per la prima volta il tema delle Riduzioni durante il viaggio che, coi suoi confratelli del *Colegio Máximo* di Córdoba, lo portò in esilio dal Paraguay. Nel lungo stazionamento nel Puerto de Santa María, approssimativamente nel gennaio del 1768, l'espulso si voltò un momento indietro a guardare qual che aveva lasciato, e ne lasciò una descrizione, che costituisce un lungo inciso nel suo diario<sup>642</sup>; dopodiché, nel 1769, ormai a Faenza, nel redigere la seconda redazione, in latino, del suo racconto del viaggio dall'America all'Italia, ampliò e arricchì quella prima stesura, per farne una sorta di presentazione della Provincia del Paraguay presso le personalità cittadine che meglio l'avevano accolta, in particolare il conte Cantoni e il vescovo de' Buoi, che sono esplicitamente ed elogiativamente citati in coda all'opera<sup>643</sup>. In questa specie di “biglietto da visita”, evidentemente diretto alla

<sup>641</sup> Furlong, *José Manuel Peramás, cit.*, p. 24; I. Peramás, *op. cit.*, p. XXVII.

<sup>642</sup> J.M. Peramás, *Diario del destierro*, Córdoba (EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) 2004, pp. 112-118.

<sup>643</sup> ARSI, Paraq. 21, pp. 221-225.

lettura dei benefattori faentini degli esuli, dopo aver fatto un resoconto dello stato in cui si trovava la Provincia al momento dell'espulsione, enumerandone le varie istituzioni – case, collegi, scuole, ecc. – si menzionano con speciale riguardo le sue tre aree di missione: le riduzioni dei chiquito, quelle del Chaco e quelle, infine, più note dei guaraní. Per presentare queste ultime, si cita integralmente una parte del poema *Praedium rusticum* del gesuita francese Jacques Vanière<sup>644</sup>; ovviamente a noi, più che le elaborazioni del Vanière, esempio della poesia latina gesuitica seicentensca, ci interessano i commenti che Peramás appone al testo. Ai versi, dunque, del Vanière, in cui si dice che «Antiquae mentem subeat pietatis imago / Cum sua Christiadae sic in commune ferentes / Omnia, condebant placidos sine crimine soles», Peramás soggiunge:

Optime Guaraniorum laudes ordina Vanerius a primorum Christianorum laudibus. Pristina enim illi, et sanctissimo vivendi modo simillima erat Guaraniorum vitae conditio. Accomodare posses Guaraniis illud Actuum App. (c. 4.) “Multitudinis credentium erat cor unum, et anima una: nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat; sed erant illis omnia communia”. Et item illud (c. 2.) “Quotidie perdurantes unanimiter in templo sumebant cibum cum exultatione, et simplicitate cordis. Collaudantes Deum, et habentes gratiam ad omnem plebem. Dominus autem augebat, qui salvi fierent quotidie in idipsum”<sup>645</sup>.

In questo passo, Peramás accetta dunque di sovrapporre l'immagine delle Riduzioni a quella della Chiesa primitiva, citando esplicitamente gli Atti degli Apostoli. Tuttavia, a questa immagine idillica sente il bisogno di apportare qualche correzione, in particolare per quel che riguarda il regime economico. Nel passo precedente Peramás afferma, per bocca dell'Apostolo, che *erant illis omnia communia*; un'espressione di cui, come vedremo, Peramás rimase infatuato, riutilizzandola nel *Commentarius* del 1793. Ma per adesso percepisce che si tratta di una frase errata, che non corrisponde alla realtà economica delle Riduzioni.

---

<sup>644</sup> Pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1696, il *Praedium rusticum* ebbe una notevole diffusione nel XVIII secolo, in quanto libro di esercitazione poetica latina ad uso degli istituti d'insegnamento gesuitici, ed era perciò ben conosciuto a un livello divulgativo presso la società colta provinciale a cui Peramás si rivolgeva.

<sup>645</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 58.

Sed quae addit Vanierius: *non limite signant arva, sed in medium quaerentes omnia, fruges horrea convectant in publica*, id poetica licentia dictum est: non enim arva omnia communia sunt: sed alia communia, unde fruges convectantur in horrea publica: alia privata, unde domum quisque suam messes refert<sup>646</sup>.

Si tratta della distinzione fra *tupambae* ed *abambae* che, anni dopo, avrebbe fatto Muriel nei suoi *Rudimenta*; quel che importa ora a noi è di sottolineare come, a queste date, Peramás senta il dovere di correggere un'immagine che egli stesso aveva appena utilizzato, al fine di restituire alle Riduzioni un'idea più corrispondente a verità. Tuttavia, al di là di questa distinzione, il tono generale dello scritto prosegue su quel *omnia erant communia*, che si rivela essere la sua cifra caratterizzante. Così, per esempio, per gli edifici, in cui la distinzione fra pubblico e privato, sebbene appena affermata, scompare: «*Omnia inter Guaranios aedificia publice curabantur. E publico templo, e publico privatorum domus aedificantur, reficiebanturque: ut qui mane rus iens timuerat domui labanti, vespere rure rediens sarta, et tecta omnia reperierat*»<sup>647</sup>.

Il ruolo dei missionari è lasciato sullo sfondo, soltanto per ricordare che a loro spettava la supervisione sui lavori che la collettività portava avanti nei campi e nei laboratori artigianali, che effettivamente si trovavano a lato dell'abitazione del missionario in ogni riduzione; ad essi spettava anche di controllare le decisioni prese dai magistrati indigeni che ogni missione aveva il diritto di eleggere e sottoporre alla conferma dell'autorità coloniale spagnola:

Si Vanierius publicam [...] excludit jurisdictionem, et paternam, senilemve oeconomiam ponit, falsus est, et fallit. Erant ibi publici magistratus Regia auctoritate constituti. Quippe Calendis Januarii Praetor, et minores magistratus, et Senatores eligebantur, electorumque nomina Bonas Auras mittebantur, ut Regius Praetor, qui jus Guaraniis dicebat, designatum Praetorem, et caeteros confirmaret. Confirmati publicam curam oppidi gerebant. Sed ne errarent, ut ferme parum Indi iudicio valent, nihil gravius inconsulto Missionario statuebant<sup>648</sup>.

---

<sup>646</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 60.

<sup>647</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 66.

<sup>648</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 67-68.

In questa nota troviamo probabilmente l'eco delle polemiche contro il *Reyno Jesuítico* di Ibáñez de Echavarri, a cui in effetti si allude alla fine dello scritto e che era uscito nel 1755 e ampiamente diffuso, tanto da ritenere opportuno qui fare una sorta di controinformazione, affermando invece la piena giurisdizione delle autorità ispaniche sul territorio delle missioni guaraní; sulla questione, poi, della tutela dei missionari sugli indigeni, che risulta evidente in questo passo, non si ritiene invece necessario approfondire l'argomento. D'altronde, lo stile dello scritto è brillante, ed è più adatto alla declamazione accademica, che alla riflessione filosofica.

Un regime del genere, eliminava l'invidia, piaga sociale che nasce dalla disparità di condizioni fra i vari soggetti, e favoriva la concordia e l'amore reciproco, che in effetti regnavano nelle Riduzioni come come un tempo nella Chiesa di Gerusalemme. In un passo successivo, in cui si affronta un brano del poema di Vanière sul fervore religioso dei guaraní, Peramás commenta: «Deum sancte venerari, et amare dulce Christi jugum dicuntur Guarani. Amabant, venerabantur. Necque enim quid erat, quo jugum Christi durum illis redderetur»<sup>649</sup>; a ciò, segue la descrizione della vita religiosa nelle Riduzioni, con le sue preghiere quotidiane e le sue solennità, con le sue catechesi e le sue rappresentazioni teatrali di argomento edificante.

Ma il modello a cui Peramás chiaramente si ispira per queste pagine emerge soltanto verso la fine, anche se in un modo non soltanto esplicito, ma addirittura dichiarativo: «*Fortunata nimis gens: vere fortunata gens. Quid enim fortunatius, quam in pacatissimis oppidis, sine ambitione, pie vivere? Id adeo novit, sensitque clarissimus, et eruditissimus Vir Ludovicus Antonius Muratorius, totique exposuit terrarum Orbi an. MDCCXLIII libello suo aureo, quem de rebus Guaranicis scripsit Italice, et inscripsit: Il Cristianesimo felice*»<sup>650</sup>. Certo: quale miglior modo per presentare la Provincia del Paraguay in Italia, che riferirsi al libro illustre di Muratori? A parte la digressione sulla questione della giurisdizione spagnola sulle Riduzioni, le diverse pagine dedicate, in questo breve scritto inserito nel diario dell'espulsione, alla vita religiosa che vi si praticava sono senz'altro una parafrasi

---

<sup>649</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 82.

<sup>650</sup> ARSI, Paraq. 21, p. 88.

dell'opera muratoriana, di cui oltretutto si riporta fedelmente l'indice dei capitoli, come a volervi rimandare.

Da questo possiamo passare ad alcune considerazioni stilistiche, che ci danno il senso di questa descrizione delle missioni del Paraguay. Peramás, abbiamo visto, costruisce un organigramma della Provincia del Paraguay, elencandone le missioni, ma anche gli istituti educativi diretti ai creoli e agli ispanici che vi si trovavano; da ultimo, con un espediente retorico, lascia le Riduzioni dei guaraní, ovvero ciò che più i suoi lettori italiani attendono. Dopo, inserisce una descrizione poetica delle missioni del Paraguay, riportando un brano del Vanière, che era un testo molto diffuso negli istituti di educazione gesuitici e certamente noto anche a Faenza, dove operava un collegio della Compagnia, che aveva aiutato i paraguaiani al momento dell'arrivo in città. Ovviamente, i versi del *Praedium rusticum* sono più adatti a stimolare la curiosità dei lettori, piuttosto che ad appagarla, perché contengono, come lo stesso Peramás si premura di precisare, numerose inesattezze o passaggi oscuri, attribuibili alla natura retorica e poetica del testo. Di conseguenza, al poema segue la sua glossa, con cui sono chiarite le ambiguità e corretti gli sbagli del Vanière; nel commento, Peramás non attenua, però, i toni utilizzati nel poema, ma anzi li conferma nei loro punti qualificanti, in particolare quando si tratta di sovrapporre le Riduzioni alla Chiesa primitiva. Ovviamente, un paragone del genere richiede di essere giustificato in tutta la successiva descrizione della vita religiosa ed economica delle Riduzioni, in cui dominano, ci sembra dire Peramás, l'amore per Dio e l'amore per il prossimo, in un idillio di virtù evangelica.

Il racconto è del tutto storico, perché non vi si contemplano esemplificazioni, se non aneddoti buoni al più per arricchire l'edificazione dei lettori, che a permettere loro una conoscenza reale delle missioni paraguaiane o del popolo guaraní. L'unico passaggio fuori tono è quello che riguarda il problema della giurisdizione del governatore di Buenos Aires, che portava con sé, ma non esplicitato, quello della reale sovranità del re di Spagna su quei territori. A un certo punto si allude persino al *Reyno Jesuítico*, ma senza nessun approfondimento; senza neanche chiarire la dialettica fra la sovranità civile e politica del re di Spagna e dei suoi rappresentanti, e

la tutela dei missionari sui guaraní che, come successivamente in Muriel – che approfondirà però il tema – sono definiti come incapaci di prendere decisioni ponderate. Il Paraguay rimane in questo scritto in un contesto puramente letterario e la sua descrizione si affida al genere, tanto è vero che da ultimo Peramás svela il testo che lo ha evidentemente ispirato lungo tutto lo scritto, il *Cristianesimo felice*. Lo lascia alla fine, ma a ragion veduta, perché ne elenca tutti i suoi capitoli, facendone cioè la più ampia esposizione possibile, come a volerlo reclamizzare. La struttura dell'intero scritto si scopre così essere funzionale a introdurre il pubblico di Peramás alla lettura del *Cristianesimo felice*, che costituisce il vero richiamo forte di tutto il testo, che sostanzialmente ne sintetizza i tratti qualificanti.

Peramás dunque, nel 1769, decise di rielaborare il diario che aveva tenuto durante il viaggio per l'Italia, rimaneggiando anche il racconto che, nei primi mesi del 1768, nel tedio della prigionia nel Puerto de Santa María, aveva vergato descrivendo lo stato in cui si trovava la Provincia del Paraguay al momento dell'intimazione dell'*extrañamiento*. Non sappiamo se lo fece di sua iniziativa, anche se è verosimile che sia stato a ciò sollecitato dai vertici della sua Provincia, al fine di fare un omaggio alla città che li aveva accolti, in particolare al conte Cantoni e al vescovo de' Buoi, che avevano beneficato gli esuli al loro arrivo. A giudicare, anzi, lo stile dello scritto, che fa ampio ricorso al poema di Varière, si può pensare a un'occasione in cui, pubblicamente, forse durante una riunione letteraria del *Colegio Máximo* ricostituito nella casa del canonico Fanelli, questo testo fu letto ai suoi dedicatari. In ogni caso, il suo senso è evidente: presentare la Provincia alla città e ai cittadini che la ospitava. Per questo, attraverso un uso ben calibrato della retorica, si passano in rassegna tutti gli stabilimenti della Provincia, fino ad arrivare al suo punto saliente, il più famoso e quindi il più atteso: le Riduzioni guaraní. Tuttavia, alla fine, si invita l'uditorio a leggere un altro trattato su quelle missioni: è il più famoso, ed è anche quello che fa il migliore elogio di quella realtà, da poco scomparsa; per di più, è anche in italiano. Fu quindi attraverso il mito del Paraguay muratoriano, ancorato in un anelito di riforma dei costumi e di ritorno alla semplicità della Chiesa primitiva, che Peramás scelse, alla fine degli anni '60, di presentare le Riduzioni. Venti anni dopo, in tutt'altro



contesto storico, sarà a tutt'altro mito che farà riferimento.

#### IV.3. IL *COMMENTARIUS*: CONTESTO EDITORIALE.

Negli ultimi tempi di vita di Peramás è collocabile il suo scritto maggiore sulle Riduzioni. È inserito in un volume più ampio – di cui fa parte in modo eterogeneo – che tratta di una serie di biografie di gesuiti paraguaiani defunti, tutti conosciuti più o meno direttamente dal nostro. Questo libro non era peraltro una novità, poiché veniva a proseguire una prima serie di biografie, pubblicate due anni prima presso la stessa stamperia<sup>651</sup>; la cosa ci fa supporre che questo genere di menologi, nell'evidente prospettiva di tramandare la memoria dei personaggi principali della senescente ex Provincia paraguaiana, godesse di un certo successo fra i sempre meno numerosi ex confratelli superstiti.

La stessa storia editoriale del volume di cui fa parte il nostro *Commentarius* si presenta non priva di lati oscuri, come è logico attendersi da un'opera postuma. Il libro, nel suo complesso, si compone di diverse parti, fra loro non omogenee, come dicevo. Innanzitutto, dopo il frontespizio con la bella stampa di due angeli portanti un serto di alloro, simbolo della tipografia Archi, abbiamo una dedica del volume, in onore di S. Giovanni Nepomuceno, che occupa ben 13 pagine; onestamente, non siamo in grado di spiegare il motivo di questa dedica: si può notare però che il culto del martire praghese era da sempre promosso dalla Compagnia di Gesù, che proprio nel sacramento della confessione trovò un campo fecondo per la riconquista delle anime in epoca moderna<sup>652</sup>.

Non ci viene in aiuto nemmeno la consultazione del precedente volume *De vita et moribus sex sacerdotum* del 1791, dedicato anch'esso, ma a Francisco Idiáquez, ex provinciale di Castiglia, morto da un anno: proprio il fatto che fosse dedicato a una figura così prominente della comunità gesuitica spagnola in esilio, rende le due dediche incomparabili. D'altronde, neanche la lettura della dedica al Nepomuceno ci

---

<sup>651</sup> J. M. Peramás, *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1791.

<sup>652</sup> A. Prospero, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino (Einaudi) 1996, *passim*.

dà dati nuovi, a parte volatili antitesi fra il santo che accettò il martirio per non rompere il sigillo della confessione, e i “filosofanti” che osano parlare perfino contro l’autorità papale<sup>653</sup>. Se non riusciamo a dare spiegazione precisa di questa dedica, ciò nonostante essa ci dà altre indicazioni interessanti. Prima di tutto, il reiterato attacco nei confronti dei filosofi illuministi ci dice che essa deve essere stata concepita nello stesso periodo del *Commentarius*, dopo l’inizio della rivoluzione in Francia<sup>654</sup>. Quindi, nonostante l’eterogeneità degli argomenti, possiamo supporre fin d’ora una omogeneità degli intenti, che agli occhi di Peramás, collegava la conservazione della identità gesuitica alla lotta contro gli sviluppi anticristiani della rivoluzione e alla difesa ligia del pontefice.

Nel libro segue poi la stampa con la pianta a volo d’uccello della riduzione di Candelaria, col censimento delle varie missioni paraguaiane nel 1797: su questa immagine avremo modo di tornare, insieme alla tavola riassuntiva delle distanze fra le diverse missioni e a quella che integra il censimento con le riduzioni del Chaco; le altre due tavole, oltre alla prima, sono inserite nel volume, l’una a p. 163, l’altra al termine del volume<sup>655</sup>.

Dopo, seguendo la numerazione romana della dedica, la citata *Synopsis* di I. Peramás, evidentemente inserita in quel punto in seguito alla morte di José Manuel, quando però il libro era già stato stampato nelle altre sue parti: da qui l’impossibilità di metterla al principio. Questa sembra essere l’unica modifica significativa del libro pensato da José Manuel<sup>656</sup>.

La numerazione araba comincia con il nostro *De administratione guaranica comparate ad rempublicam Platonis commentarius*, che prosegue in 345 paragrafi

<sup>653</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. VII.

<sup>654</sup> «Sine, compellam hic, et rogem te, NEPOMUCENE vates. Averte, precor, ab Europa eadem ista, ne dicam majora, mala, quae miseros affligunt populos. Vides omnia susque deque verti; vides sacrosanta sperni jura vides allatrari Pastorem ipsum summum; vides fidos custodes gregis abigi; vides lanieri gregem; vides trahi in vincula, caedique ararum ministros; vides machinis omnibus avitam Religionem concuti; vides impia arma; vides effrenem licentiam; vides corruptos mores; vides nefaria consilia», Ivi, p. XI. E’ evidente l’allusione alle persecuzioni del clero refrattario in Francia, in particolare mi pare che si possa individuare un termine *post quem* nella rottura delle relazioni diplomatiche tra Repubblica e S. Sede nel maggio 1791 e ai conseguenti moti popolari parigini, in cui fu bruciato Pio VI in effigie. Riguardo allo sconcerto che questo episodio generò fra i cattolici, cfr. A. Latreille, *L’Eglise catholique et la Révolution française*, Paris (Hachette) 1946, pp. 100-101.

<sup>655</sup> Nell’edizione qui consultata, custodita presso la Bibliothèque du Centre Sèvres di Parigi (deposito di Vanves), quest’ultima si trova a p. 449, ma forse è interpolata.

<sup>656</sup> Stando a quanto riportato sull’ultimo foglio del libro, il visto della censura fu ottenuto il 6 marzo 1793, l’imprimatur il 28 seguente. Probabilmente l’aggravarsi della malattia di José Manuel ritardò la pubblicazione, ma il volume doveva essere già completo in tutte le parti a lui attribuibili.

fino alla pagina 162, dove si trova la succitata tavola delle distanze<sup>657</sup>. Da qui, finalmente, iniziano le tredici biografie che promette il titolo del libro, riguardanti diversi personaggi dell'ex Provincia del Paraguay: sacerdoti, certamente, come nel precedente *De vita et moribus sex sacerdotum*; ma anche laici, cioè chierici non investiti degli ordini maggiori, come gli scolastici e i coadiutori. Considerando la rigida gerarchia interna che caratterizzava la Compagnia di Gesù, il semplice fatto che si mischiassero e accomunassero in un'unica serie le biografie di personaggi appartenuti a ranghi differenti all'interno dell'Ordine, è cosa della massima importanza per determinare la percezione che gli espulsi avevano della comunità di cui facevano parte<sup>658</sup>. Ma di questo tratteremo altrove.

Il *Commentarius*, che abbiamo adesso in esame, riveste quindi una parte molto rilevante nell'economia interna dell'opera; vedremo anzi che, pur nelle sue differenze di stile e di contenuto rispetto alla serie di biografie che lo seguono, esso ha una funzione piuttosto determinata nel libro: posto al suo inizio, rappresenta quel luogo della memoria, ormai inesorabilmente perduto e quindi idealizzato, da cui poi quegli stessi personaggi, di cui è trattato nella parte seguente del volume, furono cacciati, restandone senz'altro orfani. Di più: benché non tutti quei personaggi avessero avuto a che fare con le Riduzioni direttamente nella loro vita<sup>659</sup>, esse comunque sono un punto d'origine per loro in quanto appartenenti alla Provincia paraguaiana. Per Peramás le Riduzioni, in quanto vero fulcro della Provincia, avevano impresso il loro nome su tutti i membri di essa, anche su quelli che, propriamente parlando, con esse nulla avevano avuto a che fare.

D'altronde, che questa fosse l'idea del nostro, risulta evidente ricordando la sua biografia: per quanto avesse svolto il suo ministero per un anno e mezzo nella

---

<sup>657</sup> La tavola integrativa delle missioni del Chaco probabilmente non doveva essere inserita a questo punto, ma all'ultima pagina del volume, in appendice alle vite di alcuni missionari che là operarono; ne è conferma una ultima iscrizione che là si trova: «Cum tot de Chiquitis Indis dixerimus in vita Joannis Mesnerii, Ignatii Chomae, et Martini Schmidi, visum nobis est e re fore censum eorum hic reddere, ex eo enim disces quot essent oppida, et quot in oppidis hominum capita». Ivi, p. 463.

<sup>658</sup> Fra il 1777 e il 1785 il governo spagnolo autorizzò la deroga ad alcuni divieti riguardanti gli espulsi, fra cui quello di risiedere insieme per i religiosi di diverso grado, al fine di conquistarne la riconoscenza attraverso un' *engagement* letterario a favore della patria. Guasti, *L'esilio italiano*, cit., p. 118.

<sup>659</sup> Alcuni di loro non arrivarono mai a metterci piede, né a svolgere funzioni che in qualche modo potessero essere attinenti alle Riduzioni; un esempio per tutti, lo scolastico Ignacio Morro, che giunse in America il 25 luglio 1767 e ricevette il giorno dopo l'ordine di espulsione, senza nemmeno sbarcare. *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 180-182.

missione di San Ignacio Miní, egli aveva poco a che fare con le Riduzioni, o almeno molto meno di tanti altri che vi avevano passato decenni. Se a lui dobbiamo la descrizione più completa e più interessante, ai fini del mito, di esse, è certo perché era uno dei pochi che avevano la cultura umanistica per poter scrivere un'opera del genere in bello stile; ma anche perché lui stesso considerava le Riduzioni una sorta di punto focale della sua vita in quanto gesuita, la caratteristica che lo distingueva dai suoi confratelli di altre Province. Tutti i gesuiti espulsi dal Paraguay nel 1767, a dispetto degli ordini, dei gradi e delle funzioni che li distinguevano prima di quella data, sono accomunati in quest'opera del 1793; e ad assimilarli sono due orizzonti culturali, certo, ma anche esistenziali: da una parte l'esperienza dell'esilio, dall'altra il nome illustre delle Riduzioni. Per meglio dire, è ovvio che questa operazione fu fatta *a posteriori* e che proprio la necessità di rinserrare i ranghi per poter sopravvivere materialmente durante l'esilio italiano – e far sopravvivere così anche l'identità e la stessa spiritualità dei figli di Sant'Ignazio – fu lo snodo centrale di questa elaborazione ideologica. Tuttavia, resta stupefacente come José Manuel senta il bisogno di giustapporre alla esperienza comune dell'esilio, come fondamento dell'identità comunitaria, un luogo mitico di provenienza, che fu il Paraguay delle Riduzioni<sup>660</sup>.

In altre parole, l'economia dell'opera ci suggerisce che le sue due parti non siano eterogenee, come pure appaiono a un primo sguardo: bensì che esse siano i due pilastri su cui Peramás costruisce l'identità della comunità ex paraguaiana in esilio. Non paia forzato attribuirgli questo intento. È un fatto che egli abbia scritto ben due serie biografiche, tutte incentrate su personaggi eminenti o significativi della sua ex Provincia che tutti, occorre sottolinearlo, avevano patito l'espulsione del 1767, durante la quale addirittura alcuni di loro erano morti; possiamo facilmente immaginare che una pubblicazione del genere fosse diretta principalmente ai suoi compagni d'esilio, forse anche agli ex ignaziani delle altre Province, residenti nelle vicine città della Romagna e dell'Emilia. Tuttavia, al di là di questa ipotesi su cui non

---

<sup>660</sup> Una prova del fatto che il *Commentarius* fosse originariamente concepito come parte integrante e introduttiva della serie biografica del *De vita et moribus tredecim* si trova anche in alcuni rinvii interni del testo; per esempio, a p. 7 si rimanda alla biografia di I. Chomé.

abbiamo riscontri<sup>661</sup>, non possono sussistere dubbi che Peramás volesse attraverso di esse presentare in qualche modo la comunità di cui faceva parte, attraverso la memoria di alcuni dei suoi membri illustri; a chi poi fosse diretta questa presentazione, non può essere chiarito, anche se ebbe presumibilmente una diffusione locale. In questo caso possiamo anche ipotizzare che il libro dovesse anche soddisfare la curiosità dei lettori colti faentini che avevano accolto José Manuel e i suoi confratelli, e ai quali si era già rivolto con lo scritto dell'*Annus patiens*.

Passando oltre dunque il problema del destinatario dell'opera – questione tanto affascinante quanto inconcludente, in mancanza di fonti che ce ne informino – possiamo dedicarci ad analizzare più da vicino, anche se per sommi capi, il *De vita et moribus tredecim*, che costituisce letteralmente il contesto del *Commentarius*. Questo ne è, come dicevo, una parte importante, che precede la serie di biografie che il titolo ci promette e che, in effetti, ne costituisce la parte maggiore, per un totale di 297 pagine, più o meno i due terzi del volume. Si compone di una serie di 11 biografie (9 singole e 2 doppie) che trattano delle vite di 13 ex gesuiti<sup>662</sup>; di quanto sia significativo che questi personaggi di vario genere siano accomunati in un'unica serie, abbiamo già detto. Andando più nel dettaglio, osserviamo come si tratti nel totale di 3 laici, 4 scolastici e 6 sacerdoti<sup>663</sup>. Già da questa prima enumerazione, possiamo formulare l'ipotesi che il progetto iniziale dell'opera prevedesse la replica del precedente volume *De vita et moribus sex sacerdotum*. D'altronde, questa congettura trova una conferma interna nel fatto che nessuno dei sei sacerdoti descritti

---

<sup>661</sup> Anche se è vero che un riscontro molto indiretto e malcerto possiamo averlo: il *De vita et moribus tredecim* è un libro molto raro. A quel che ci risulta, ne esistono ormai pochissime copie di cui una custodita nella Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, le altre in biblioteche della Compagnia di Gesù: la Biblioteca dell'IHSI di Roma, e la Bibliothèque du Centre Sèvres, a cui è ora annesso il deposito di Vanves della ex Biblioteca della Provincia di Francia di Chantilly. Anche ammettendo che la copia dell'Archiginnasio non provenga da una biblioteca gesuitica lì confluita, certo le altre due provengono da ambienti ignaziani. Tuttavia, data l'impossibilità di ricostruire la storia di questi esemplari, la questione resta aperta.

<sup>662</sup> La pubblicazione di Peramás delle sue due serie biografiche, il *Tredecim* del 1793 e il *Sex* del 1791, ebbe comunque un precedente prossimo nelle opere dell'aragonese Onofre Prat de Saba (1733-1810), che pubblicò i *Vicennalia Sacra Aragonensia sive de viris Aragoniensibus religione illustribus Hisce Viginti Annis gloriosa morte functis*, Ferrara (Pomatelli) 1787, e i *Vicennalia Sacra Peruviana sive de viris Peruvianis Hisce Viginti Annis gloriosa morte functis*, Ferrara (Pomatelli) 1788, lasciando inoltre manoscritte le *Noticias que se han adquirido despues de la impression del P. Onofrio Prat de Saba de personas fidedignas que han visto por si mesmas lo que cada una de ellas depone, pertenecientes a la vida y costumbres de los Sugetos de la Provincia de Aragon de la Compañia de Jesus, que fallecieron gloriosamente despues su extrañamiento. Cuyo indice se pone mas abajo. Año 1788*. Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. VI, coll. 1172-1174.

<sup>663</sup> I sacerdoti J. Messner, I. Chomé, F. Ruiz de Villegas, S. Pallozzi, C. Agulló e M. Schmid; gli scolastici I. Morro, J. Suárez, C. Baigorri e F. Urrejola; i coadiutori J. A. Amilaga, A. del Castillo e J. Iribarren.

è associato nella biografia ad un altro personaggio, di qualsiasi genere; questo, a differenza degli scolastici, di cui uno, Francisco Urrejola, è associato a un laico, Joaquim Iribarren<sup>664</sup>, e a differenza degli stessi laici, di cui nessuno è preso in considerazione in una biografia autonoma<sup>665</sup>. Dobbiamo dunque sfumare la comunanza fra i vari personaggi presentati? Soltanto in parte. È pur vero che i sacerdoti probabilmente furono il primo oggetto della trattazione e che, in virtù della loro dignità, meritavano una trattazione autonoma. Tuttavia furono ben tre gli scolastici che meritavano la narrazione a parte, mercé la vita particolarmente eroica che condussero, o per meglio dire la morte esemplare a cui andarono incontro: due, Ignacio Morro e Juan Suárez, perirono durante il viaggio dal Paraguay all'Italia, a causa degli stenti patiti; l'altro, Clemente Baigorri, menò una vita tanto esemplare e fece una morte tanto pia, da essere ricordato ancora nel menologio di Boero a distanza di molti decenni, come abbiamo già detto<sup>666</sup>. Ma se l'eccezionalità delle loro vite sembra confermare in quest'opera la tradizionale separazione fra ordinati e non ordinati, all'interno della Compagnia, un dato viene a smentirla e a porci in una diversa chiave interpretativa: il quarto scolastico, Francisco Urrejola, associato nella biografia al coadiutore Iribarren, fu in realtà ordinato sacerdote a Faenza il 26 febbraio 1773, nell'imminenza dell'estinzione della Compagnia<sup>667</sup>. Eppure, non solo è associato a un coadiutore laico, ma è chiamato «scholasticus» nel titolo della biografia che gli è dedicata<sup>668</sup>. Non possiamo pensare che Peramás abbia dimenticato che Urrejola, scolastico al momento dell'espulsione, aveva in seguito salito i gradi della gerarchia ecclesiastica, dato che proprio lui, poche pagine dopo, ce ne dà la notizia. Dunque, emerge un dato interessante: per José Manuel l'espulsione dal Paraguay fu un momento tanto forte, da annullare qualsiasi evento futuro.

<sup>664</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 364.

<sup>665</sup> Di uno abbiamo già detto; gli altri due, Juan Angel Amilaga e Antonio del Castillo, sono associati a p. 281.

<sup>666</sup> Cfr. G. Boero, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù che fiorirono in virtù e santità. I. Mese di gennaio*, Roma (Civiltà Cattolica) 1859. Baigorri fu portato ad esempio per la sua perseveranza nel seguire nell'esilio i gesuiti, al cui ordine voleva appartenere; sovente la sua figura è associata a quella di Stanislao Kostka.

<sup>667</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 373: «Ne in Sacerdotalem etiam gradum eveheretur, obstitit aetas nondum legitima: id autem obicis victum est paulo post oblato libello supplice Clementi XIV. Pontif. Max. qui benigne annuit, ut ante statum tempus Sacerdotio initiaretur, initiatusque est an. MDCCLXXIII. IV. Kal. Martias, quo ab die ad diem usque XIV. Kal. Aprilis, qui sacer est D. Josepho, se se paravit ad primitias Sacrificii, quod tum (Sponso B. MARIAE auspice, et preside) litavit». Fu, come detto, fra i giovani a cui Muriel procurò l'ordinazione sacerdotale, quasi in fretta, in vista della soppressione della Compagnia.

<sup>668</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 364: «Franciscus Urrejola scholasticus et Joachimus Iribarren laicus».

L'espulsione costituisce per lui un momento topico, che annulla addirittura il futuro, piombandolo in un continuo ricordo, un continuo lutto. Urrejola ricevette la dignità sacerdotale, e come sacerdote visse i suoi ultimi anni, morendo nel 1779<sup>669</sup>: José Manuel non trascura questo fatto, di cui dà conto, ma lo nasconde, o per meglio dire lo schiaccia sotto un altro fatto, ovvero l'espulsione, che in questo modo diviene l'evento che segna invariabilmente tutte le biografie che scrive, di cui costituisce un vero e proprio *Leitmotiv*. L'espulsione non è un evento fra gli altri nella vita di questi personaggi: per Peramás è fondamentale, perché li unisce attraverso il crisma della persecuzione. Siamo ben oltre il campo dell'apologetica: è un vero e proprio martirologio.

Quel che interessa ora a noi è l'aver individuato e tratteggiato uno dei due orizzonti narrativi in cui l'opera che stiamo esaminando chiude questi personaggi e, di conseguenza, la comunità di cui facevano parte. L'altro orizzonte, altrettanto significativo dell'espulsione e ad essa dialetticamente legato, è il luogo da cui sono stati cacciati. José Manuel è profondamente strettamente logico: non soltanto non può darsi espulsione, senza che sia "espulsione-da", ma le caratteristiche stesse del suo racconto dell'espulsione lo vincolano a dare conto del Paraguay. La sua volontà infatti di far accreditare i personaggi che descrive come capri espiatori di avvenimenti a loro del tutto alieni, lo invita a mostrarne lo stato di innocenza precedente; ma la loro innocenza, così come la loro persecuzione, non è personale, bensì comunitaria, così come le loro vite non sono narrate per estrapolarli dalla comunità di cui facevano parte, ma perché essi la rappresentino. Quindi, come l'espulsione ha fissato su tutti loro un crisma di martirio che non ammette ulteriore storia, ma soltanto memoria, così il Paraguay delle Riduzioni è il luogo d'origine di tutti loro, anche di quelli che, come lo scolastico Morro, non vi hanno mai calcato il piede: il Paraguay è per loro una sorta di *cognomen* che li designa come gruppo.

#### IV.4. IL *COMMENTARIUS*: CONTENUTO.

---

<sup>669</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 374; Storni, *Catálogo*, cit., p. 291.

Arriviamo finalmente a parlare del *Commentarius*, l'altro lato della presentazione della comunità ex gesuitica faentina da parte di Peramás. Di questo saggio, come di quasi tutta la sua opera in latino, non è purtroppo stato ancora fatto uno studio serio e approfondito, né un'edizione moderna corretta, per quanto certamente sia stato letto e conosciuto molto bene da parte di coloro che si sono occupati delle Riduzioni<sup>670</sup>.

Innanzitutto, conviene forse spendere qualche parola sul contesto culturale italiano, in cui l'utilizzo che Peramás fa di Platone si presenta come un *hapax*. In effetti, il panorama culturale italiano della seconda metà del XVIII secolo, nonostante il risveglio dell'erudizione umanistica e il rinnovato studio delle lettere classiche, non presenta particolari rielaborazioni o riflessioni sull'opera del filosofo ateniese. Vi era però una sorta di brodo culturale che segnala un rinnovato interesse per le opere politiche dell'Ateniese, come testimoniano alcune traduzioni della *Repubblica* a opera di cultori delle lettere classiche, pubblicate a Venezia alla fine degli anni Ottanta<sup>671</sup>. C'erano poi certamente stati alcuni intellettuali che lo avevano studiato e preso a modello: fra questi, l'esempio illustre del Gerdil, che trasse spunti dall'opera

---

<sup>670</sup> Come abbiamo già annotato, l'unica opera di Peramás che abbia ricevuto gli onori di un'edizione relativamente recente, è stato il suo *Diario del destierro*, pubblicato diverse volte a partire dall'edizione del p. Hernández nel 1906, fino alla recentissima del 2004 (v. *supra*, nota 14). Anche il *Commentarius* ha ricevuto alcune traduzioni in spagnolo, intitolate: *La República de Platón y los guaraníes* (trad. J. Cortés del Pino), Buenos Aires (Emerce Edit. S.A.) 1946, riprodotto anastaticamente in nuova edizione ad Asunción (Editorial Paroquial San Rafael) 2003; *Platón y los Guaraníes* (a cura di F.F. Martínez e B. Meliá), Asunción (Centro Estudios Paraguayos "Antonio Guasch") 2004. C'è poi una traduzione italiana: J. M. Peramás, *Guaranica [De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentarius]. Introduction, Notes, and Italian Translation by Stelio Cro*, Canadian Journal of Italian Studies, 1994. Tuttavia l'edizione di Cro e, *a fortiori*, il suo commento introduttivo non paiono avere il dovuto rigore filologico e scientifico. Per enumerare in breve i punti più criticabili del commento, innanzitutto bisogna notare l'inserimento senza discussione del *Commentarius* nella letteratura utopistica, senza peraltro che questo genere sia rigorosamente definito (è asserito addirittura che Campomanes si fece portatore di un progetto utopico); l'attribuzione a Peramás di una critica etnologica del tutto anacronistica; la derivazione dell'evidente platonismo di Peramás dalle letture dei filosofi neoplatonici rinascimentali, primo fra tutti Ficino, fatte in Italia. A questo si aggiungono degli errori filologici evidenti: per esempio, nomina Ciriaco Morelli e Domingo Muriel, senza accorgersi che il primo fu lo pseudonimo del secondo; ma soprattutto, nella sua traduzione, continua perveramente a tradurre l'aggettivo «liberior» con cui l'autore qualifica i *philosophes*, col termine «liberale», piuttosto precoce a quelle date. Per tutti questi motivi pare largamente inaffidabile questo lavoro di edizione, che a tratti sembra dimostrare stravaganza nell'interpretazione e capziosità nella filologia. Un'interpretazione recente e interessante del *Commentarius*, che esce dalla solita letteratura sull'argomento, è quella di M. Morales, *¿Guaraníes? No, aqueos. Una lectura de la obra de José Manuel Peramás De Administratione Guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius (1793)*, in AA.VV., *Los jesuitas formadores de ciudadanos. La educación dentro y fuera de sus colegios. Siglos XVI-XXI*, México (Universidad Iberoamericana) 2010, pp. 205-245.

<sup>671</sup> Troviamo infatti *La repubblica di Platone, o sia dialogo sopra la giustizia tradotto dal padre Michelangelo Bonotto domenicano*, Venezia (Fenno) 1781; e i *Dialoghi sopra la giustizia*, pubblicati a Venezia dallo stampatore Zatta, notoriamente vicino ai gesuiti, nel 1789.



platonica per la sua pedagogia anti-russoviana, come anche nella sua apologetica del cristianesimo<sup>672</sup>. Un antecedente più diretto dell'ispirazione apologetica del *Commentarius* si può però trovare nei curiosi *Aforismi del divino Platone ad arrestare il morbo epicureo da filosofo cristiano* (Padova 1770), opera del filogiansenista frate minore osservante Bernardo da Venezia, il quale però si concentrava sulla rilevanza etico-sociale della filosofia platonica, piuttosto che sull'aspetto più propriamente politico<sup>673</sup>. Peramás si distingue da tale contesto, a cui è soltanto in parte inseribile, per aver fatto riferimento a Platone proprio al fine di proporre un modello politico, citando a piene mani le due maggiori opere del filosofo ateniese sul tema: la *Repubblica* e le *Leggi*.

Innanzitutto dobbiamo dire che il *Commentarius* di Peramás ha per argomento un confronto serrato fra l'idea di stato che emerge dalla *Repubblica* e dalle *Leggi* di Platone, e le Riduzioni del Paraguay. Nella nostra analisi prenderemo prima di tutto in considerazione l'immagine che delle Riduzioni l'autore ci offre, affrontando poi il confronto fra questa presentazione evidentemente apologetica, o addirittura mitologica, con l'utopia platonica; ma renderemmo un cattivo servizio, se non considerassimo anche i legami che agli occhi di José Manuel quest'opera aveva con gli avvenimenti a lui contemporanei, in particolare con la rivoluzione in Francia. Infine, cercheremo di stabilire il nesso fra questa presentazione del Paraguay e la comunità gesuitica superstite.

Per cominciare, che ci dice Peramás delle Riduzioni? Credo che, più ancora che a questa domanda, pure importante, ci si debba soffermare sul modo in cui, fin dall'inizio, egli dichiara di volerci parlare di esse: infatti, nel quinto dei 365 paragrafi che compongono il *Commentarius* l'autore ci informa di basare la sua narrazione sulle opere di quattro autori classici delle cose paraguaiane: Muratori, Vanière,

---

<sup>672</sup> Per esempio, nella sua *Introduzione allo studio della religione*, Torino (Stamperia Reale) 1755, opera incompiuta che aveva un fine squisitamente apologetico; ma anche l'impresa maggiore del Gerdil, le *Reflexions sur la théorie, et la pratique de l'éducation contre les principes de M. Rousseau*, Torino (Mairesse) 1763, meglio noto, poi, col titolo di *Anti-Emilio*; per una panoramica sul Gerdil e la sua opera, A. Lantrua, *Giacinto Sigismondo Gerdil: filosofo e pedagogista nel pensiero italiano del secolo XVIII*, Padova (CEDAM) 1952; *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma (Istituto della Enciclopedia Italiana) 1999, vol. LIII, pp. 391-397, voce di P. Stella.

<sup>673</sup> Cfr. [Bernardo da Venezia], *Aforismi del divino Platone ad arrestare il morbo epicureo da filosofo cristiano*, Finale (Rossi) 1777, t. III, pp. 145-193 e 289-332.

Charlevoix e Cardiel<sup>674</sup>. Di Muratori non stiamo neanche a parlare, tanto ci pare ovvio il riferimento; piuttosto, gli altri nomi richiedono forse qualche spiegazione. Jacques Vanière (1664-1739), gesuita, che abbiamo già incontrato nell'analisi dell'*Annus patiens*<sup>675</sup>. Pierre François Xavier Charlevoix è poi un nome che ci è già noto, così come quello di Cardiel, che abbiamo conosciuto nell'edizione del libro di Charlevoix curata da Muriel. Notiamo dunque che la familiarità con l'*Historia paraguayensis* si radichi nella stessa biografia di Peramás, nella cerchia di ex confratelli che frequentava in esilio: sia Muriel che Cardiel, a Faenza, assaggiarono con lui *quanto sa di sale il pane altrui*, ed è certo un dato significativo, ancorché niente affatto strano, che egli faccia riferimento alla produzione libraria dei suoi compagni: non dobbiamo dimenticare che anche attraverso questo genere di pubblicità reciproca si poteva attuare la solidarietà nella sventura.

D'altra parte, cita anche fonti non gesuitiche: oltre al noto Montesquieu, anche Haller e Busching<sup>676</sup>, e infine quattro vescovi di Asunción e di Buenos Aires, sotto la cui giurisdizione erano comprese le Riduzioni<sup>677</sup>. Tuttavia questi autori non sono presentati da José Manuel come sue fonti dirette, bensì come confronti possibili, che attestino la veridicità delle fonti che ha scelto<sup>678</sup>. Nel corso dell'opera, poi, si incontrano anche i nomi di Bougainville, Bourgeois, La Condamine e, soprattutto,

<sup>674</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit. p. 65.

<sup>675</sup> *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid (IHSI – Universidad Pontificia de Comillas) 2001, vol. IV, p. 3891.

<sup>676</sup> Anton Friedrich Busching (1724-1793), teologo e geografo protestante, attivo come pedagogo a San Pietroburgo, fu autore di numerose opere geografiche e didattiche. Albrecht von Haller (1708-1777), scienziato e poligrafo svizzero, fu autore di numerose opere di argomento botanico.

<sup>677</sup> Sono Pedro Faxardo, trinitario, José Peralta, domenicano, José Palos, francescano, e il secolare Manuel Antonio de la Torre; l'autore ha premura di specificare l'ordina di appartenenza di questi prelati, per sottolineare implicitamente a quale *non* appartenessero: la Compagnia di Gesù. Ibidem, p. 3. Peraltro, le lettere accennate di questi prelati erano già citate in Charlevoix, *Historia paraguayensis*, cit., pp. 78, 267, 308, 427, 431, 433, 440, 443, 446, 447. Alcune lettere sono integralmente riportate nell'appendice documentaria aggiunta da Muriel.

<sup>678</sup> Sottolineo che questa divisione fra fonti e confronti è esplicita e consapevole già nel testo del *Commentarius*, come risulta evidente dal semplice confronto dei termini con cui introduce i due gruppi di testi: «V. Nequit vero putet a nobis quicquam fingi, quo magis emineat comparatio ista, profiteor me, quae dicam (temetsi inter Guaranios diu fui) ex editis jampridem monumentis producturum, ex scriptis scilicet Cl. V. Ludovici Antonimi Muratori, qui cum alios, tum testem citat Hyppolitum Angelitam, Coenobitam Conventualem, versatum quondam in Paraguayca regione. Utar item libris Jacobi Vannierii, Galli, et Galli etiam Petri Francisci Xaverii Charlevoixii, cujus historiae adjecta est pulchra descriptio Josephi Cardielis Hispani *de moribus Guaraniarum*. VI. Sunt etiam plures alii, qui hac agunt de re, ut Montesquieu, ut Haller, ut Buschino, ut terni Antistites, qui oppida Guarantica pro munere suo lustrarunt, Petrus Faxardo Ordinis SS. Trinitatis, Josephus Peralta Ordinis PP. Praedicatorum, Josephus Palos Ordinis S. Francisci. Episcopus etiam e Clero Emmanuel Antonius de la Torre (quem nos superstitem Bonisauris reliquimus) post aditos primo (his adiit) Guaranios an. MDCCLIX litteras cum insigni commendatione Guaranticae administrationis ad Aulam Matritensem misit: sed hae litterae editae in publicum non sunt», *De vita et moribus tredecim*, cit. p. 3. Si noti la netta differenza di tono, fra quelle che abbiamo individuato essere le fonti del *Commentarius* e i suoi raffronti.

Pauw e Ibáñez; ovviamente, questi altri autori sono l'obiettivo di un'asprissima polemica da parte di Peramás, che riprende palesemente dalle opere di Muriel, di cui condivide gli obiettivi e gli avverari.

Certo, il primo dato che salta agli occhi in questo passaggio è che l'autore non ritiene *fide digna* la sua testimonianza: affaccia timidissimamente la possibilità che le cose che va a scrivere possano essere certificate dal suo racconto stesso, presentandola però come del tutto accessoria<sup>679</sup>. Ci si può chiedere quale sia il motivo di questa specie di sfiducia nella propria testimonianza. Ovviamente dobbiamo scartare l'ipotesi che José Manuel consideri compromessa la fiducia del lettore verso di lui in quanto ex gesuita, dato che fa riferimento esplicito ad opere di altri ex confratelli; d'altronde, abbiamo già detto che il lettore tipico che aveva in mente non poteva che provenire da ambienti filogesuitici. Piuttosto, possiamo congetturare che, attraverso quest'artificio, egli voglia fingere una certa distanza formale dalla materia che tratta, al fine di dare maggiore credibilità alla speculazione politica che imbastisce nel confronto con Platone e, lo vedremo, alla critica verso i valori politici che la Rivoluzione faceva emergere in Francia.

Tuttavia, quel che più ci importa ai fini dell'analisi dell'opera, è che Peramás, per parlarci di quel che avveniva nelle Riduzioni, si affidi a delle *auctoritates*, nonostante ammetta implicitamente di poterne fare a meno. Si può allora continuare a riflettere se il *Commentarius* debba essere inteso, nelle intenzioni del suo autore, come una memoria su quel che *realmente* accadde in Paraguay; in altre parole, se José Manuel, che aveva avuto modo di vedere da vicino le Riduzioni, in questa sua opera che, lo ricordo, è l'unica da lui dedicata esclusivamente a presentare il sistema sociale ed economico che vigeva nelle missioni paraguaiane, decide di non fare riferimento principalmente alla propria esperienza, di non appellarsi alla forza della testimonianza, ma si affida ad opere apertamente apologetiche – quando non completamente stereotipiche, come è il caso degli scritti di Vanière –, crediamo allora che appaia con ancora maggiore evidenza il suo intento. Risulta cioè ancora più

---

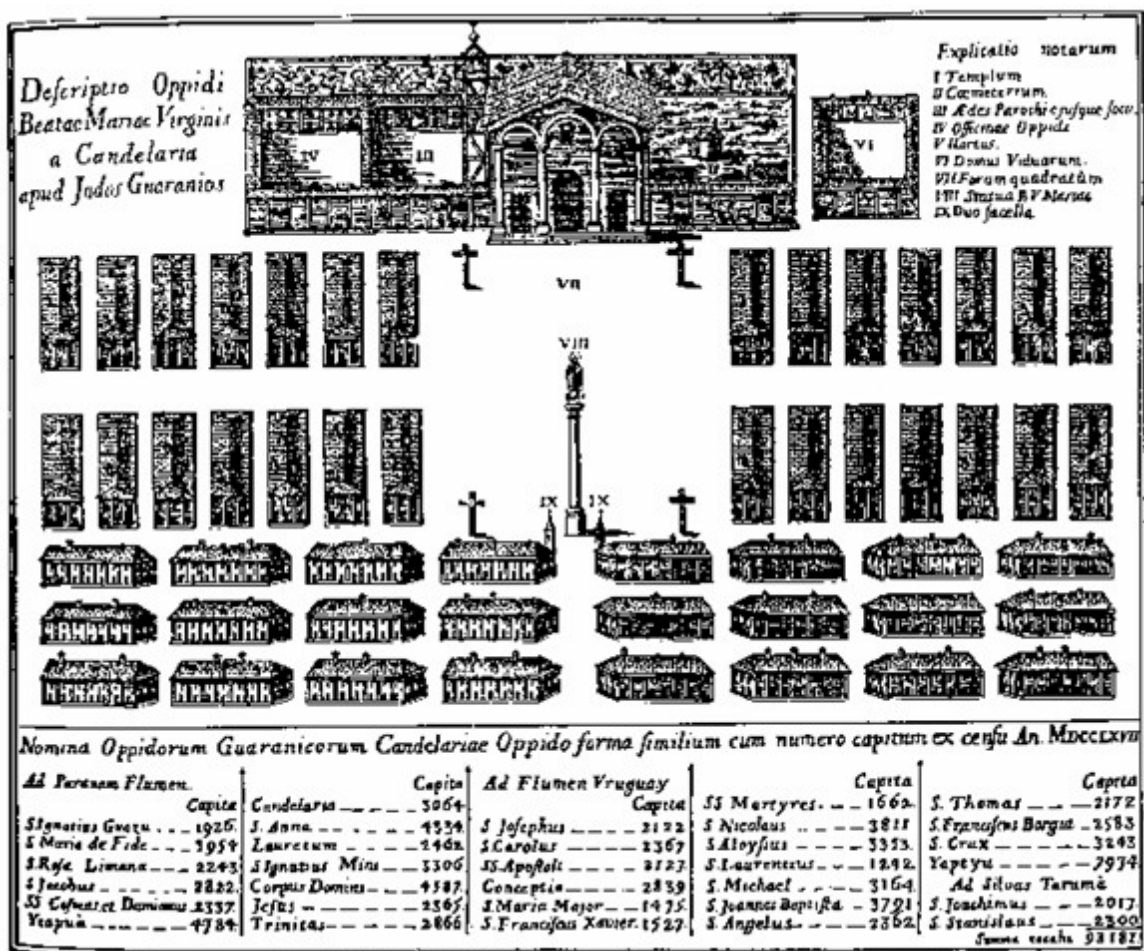
<sup>679</sup> Significativamente, riferisce di essere stato a lungo nelle Riduzioni, ma mette questo dato *fra parentesi*: v. sopra, n. 63. Sporadicamente, in tutta l'opera si può vedere José Manuel fare capolino con questo genere di testimonianze personali, ma sempre mettendosi in disparte, quasi sentendo questi interventi come altrettante intrusioni.

manifesto che Peramás voglia qui dipingere un vero e proprio Paraguay *mitico*, un luogo cioè che non abbia alcun rapporto, né diretto né indiretto, né di specularità né di opposizione, con il Paraguay *reale* e ormai passato, di cui poteva pure avere di che scrivere; inutilmente, fin dalle prime pagine, cercheremmo nel *Commentarius* l'opera di uno storico: vi troveremmo semmai un mitografo, che lavorando di cesello, come vedremo, su una serie di stereotipi delle Riduzioni, crea un luogo ideale capace di accogliere e strutturare la memoria delle missioni paraguaiane all'interno di un'ideologia politico-culturale. Ma non vorrei precorrere. Per ora aggiungo soltanto che, a partire dal dato delle fonti apertamente dichiarate dall'autore, possiamo dire ciò che, nel suo intento, il *Commentarius* non è: non è certamente un resoconto dettagliato di ciò che costituì la realtà quotidiana del sistema socio-economico delle Riduzioni; vedremo anzi che quanti più dettagli avremo, tanto più saremo capziosamente e quasi diabolicamente allontanati dall'avere un'idea realistica e storicamente rispondente di esso. Tuttavia, scaltriti da queste riflessioni, noi non cerchiamo questo nel *Commentarius*, che d'altra parte non ha questo fine, secondo la nostra ipotesi.

Dopo le considerazioni, per così dire, bibliografiche, passiamo ora ad analizzare l'immagine delle Riduzioni che Peramás ci offre in quest'opera. È infatti una vera e propria immagine quella che egli ci propone fin dall'inizio, la raffigurazione della missione di Candelaria, sede del Superiore dei missionari operanti nelle Riduzioni<sup>680</sup>.

---

<sup>680</sup> Abbiamo già detto che questa tavola si trovava originariamente posta, nel *De vita et moribus tredecim*, immediatamente fra la dedica a S. Giovanni Nepomuceno e il *Commentarius*, prima che la *Synopsis* biografica scritta da I. Peramás in morte del fratello José Manuel interrompesse questa continuità concettuale. Nell'edizione definitiva dell'opera, essa si trovò collocata fra le pagine XVI e XVII. L'immagine che riporto è stata presa dall'esemplare del volume conservato presso la Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna.



L'immagine è esplicitamente illustrata nel capitolo X del *Commentarius*, che trascrivo come didascalia:

Oppida Guaraniarum commodissimae aedificationis erant. Struebantur, si fieri poterat, celso in loco. Fori (quadrati ad CL circiter ulnas) partem unam occupabat templum, & coemeterium cum aede curionis, & artificum officinis. In tres alias partes distributae erant Indorum domus e caemento omnes, & tectae imbricibus. Earum autem justum numerum intersecabant paria inter se viarum spatia. Quippe fori aedes excipiebantur aliis atque aliis aedibus a tergo, partitis aequa portione vicis: atque hac causa in forum et in templum facilis undique erat aditus. Ad quattuor vero fori angulos locabantur quaternae excelsae Cruces, quae divini Redemptoris, & Redemptionis humanae mysteria oppidanorum oculis & animis objicerent cum grata memoria. Erant item ruri sacella quaedam pro colonorum viatorumque usu. Vide, quam initio posuimus, oppidi Candellariae formam aere

incisam<sup>681</sup>.

Possiamo notare innanzitutto la perfetta rispondenza dell'immagine con la descrizione: la piazza pubblica quadrata dominata dalla chiesa e dagli edifici annessi, perfetto esempio urbanistico della concezione controriformistica della *civitas*; e poi la regolarità geometrica della disposizione delle strade e delle case degli indigeni, in posizione evidentemente subordinata e dipendente dalla chiesa. Da questa dipende visibilmente ogni attività della missione: non soltanto infatti ne è l'edificio principale ed eponimo, ma da essa architettonicamente dipendono anche i magazzini della comunità, i suoi laboratori artigianali e gli orti. Sempre contigue alla chiesa sono raffigurate strutture di pubblica utilità come il cimitero e la «domus viduarum», ossia l'ospizio pubblico destinato alle donne rimaste senza famiglia. Si noti come tutto ciò che vi è di rimarchevole in questa raffigurazione è connesso alla religione cristiana, che trova nella piazza centrale la sua acme celebrativa, con le quattro grandi croci e la colonna, quasi totemica, del santo eponimo.

Tutto il resto, è indistinto: se non fosse per la geometria ossessiva delle strade e delle case, pegno prezioso della civiltà a fronte del caos rappresentato dalla foresta selvaggia che sappiamo circondare l'abitato, e che tuttavia non compare nel disegno. Va anche notato che questa rappresentazione della Candelaria, molto precisa nonostante le evidenti incertezze nell'utilizzo della scienza prospettica, non riporta che gli edifici: nessun uomo o animale vi è rappresentato, quasi che la loro presenza potesse turbare un ordine immobile. Data l'uniformità dell'immagine riprodotta al testo didascalico prodotto da Peramás, possiamo facilmente accorgerci della perfetta interscambiabilità dell'immagine rispetto al suo titolo: qualunque altra riduzione avrebbe potuto essere stata rappresentata allo stesso modo, direi anche con gli stessi tratti. Due sole cose avrebbero potuto cambiare: la statua del santo eponimo, che a Candelaria è ovviamente la Vergine Immacolata, e l'estensione dell'abitato indigeno; ma questo elemento è del tutto modulare, data l'assoluta indistinzione che, non paia

---

<sup>681</sup> *Commentarius*, p. 5. Per inciso, i dati archeologici confermano soltanto in parte quanto qui riferito: soltanto pochi insediamenti avevano le case e persino le chiese costruite in muratura; la maggior parte utilizzava largamente il legno e il fango. Cfr. P. Hernández, S.J., *Una visita Una visita à las antiguas doctrinas de indios guaraníes*, Razón y fe 6 (1903) p. 224-234, 489-497; 7 (1903) p. 234-242.

paradossale, caratterizza le abitazioni degli indios; mentre il primo elemento è talmente piccolo da sembrare trascurabile, se non fosse che ad esso è legato il nome stesso della riduzione rappresentata, ovvero il titolo dell'immagine, che dunque trova corrispondenza soltanto in un particolare microscopico della rappresentazione.

Certo, sarebbe facile far correre il pensiero allo stereotipo delle Riduzioni quale luogo dell'immobilità assoluta, in cui si perpetuava nei secoli la forma sociale idealizzata della *christianitas* medievale, quale ne è stata l'interpretazione maggioritaria dal XIX secolo ai nostri giorni<sup>682</sup>. Tuttavia, crediamo che qui si debba piuttosto pensare al contesto stretto della produzione di questa stampa: il fatto cioè che venga proposta, a illustrare una descrizione esemplificativa di una riduzione paraguaiana, presentata per i caratteri che aveva in comune con le altre riduzioni. In altre parole, qui si è voluto presentare un'immagine *tipica* delle missioni paraguaiane, del tutto idealizzata e quasi astratta dalle loro realtà concrete. Più che rappresentarci ciò che le Riduzioni furono – ciò che spesso è stato creduto – essa ci fa spiare soprattutto, ed è questo che qui ci interessa, l'idea che ne avevano i missionari che vi avevano operato.

Non sappiamo, purtroppo, chi sia l'autore di questa stampa: possiamo forse attribuirlo allo stesso José Manuel, di cui però non è noto se abbia mai messo piede nella missione di Candelaria<sup>683</sup>. Tuttavia è certo che alcuni ex gesuiti che vi avevano operato erano ancora vivi e avevano accompagnato Peramás a Faenza<sup>684</sup>; dunque, per completezza filologica, possiamo anche ipotizzare la collaborazione di altri ex confratelli in questo particolare dell'opera, di cui però siamo tutt'altro che certi.

La questione più importante, però, prescindendo dall'autore del disegno, è l'evidente tipizzazione della rappresentazione, di fronte alla quale credo che si possa congetturare due direzioni, in armonia col contesto dell'opera in cui l'illustrazione

---

<sup>682</sup> L'esempio perfetto di questa interpretazione è nell'opera, ovviamente critica, del grande modernista E. Gothein, *Lo Stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay*, Venezia (La Nuova Italia) 1928, in cui è tracciata un'interpretazione delle Riduzioni quale luogo della perpetuazione dell'ideale sociale controriformistico, a sua volta illuminato dall'arroccamento della Chiesa del XIX secolo attorno al "mito della cristianità".

<sup>683</sup> Infatti, nel breve periodo in cui aveva operato nelle Riduzioni, si era stabilito a San Ignacio Miní, distante nove leghe spagnole dalla Candelaria, circa 50 chilometri. Tuttavia, relativamente alla dispersione geografica delle Riduzioni, queste due erano piuttosto vicine.

<sup>684</sup> Si tratta dei coadiutori temporali Blas Alberto Gorria e José Grimau, che dalla Candelaria furono espulsi nel 1767; cfr. Storni, *Catálogo*, cit., p. 127; 128-129. Naturalmente, possiamo ipotizzare che anche altri ve ne fossero ancora viventi, che avevano operato alla Candelaria prima dell'epoca dell'espulsione.

inserita. Da una parte essa ha lo scopo di agevolare il parallelo con l'utopia platonica, evitando l'interferenza che può apportare l'inserimento di un dato antropico troppo pronunciato o esplicito; il confronto con l'ideale politico così non solo illumina, ma contamina l'immagine del Paraguay, disarticolandolo dalla sua realtà concreta, in altre parole destoricizzandolo. D'altronde possiamo formulare anche un'altra ipotesi, niente affatto alternativa, ma anzi complementare a questa per molti aspetti. Possiamo cioè, in linea con la nostra interpretazione, ritenere che proprio il carattere mitografico che il *Commentarius* aveva, secondo la nostra interpretazione, abbia imposto una rappresentazione grafica dell'immagine concreta delle Riduzioni quasi idealtipica. Peramás vuole evidentemente qui dare al suo lettore una rappresentazione grafica di ciò che furono le Riduzioni dal punto di vista urbanistico e architettonico. Tuttavia, ecco che presenta un disegno che, per quanto estremamente particolareggiato, è anche molto astratto, irriconciliabile, tranne che per particolari difficilmente osservabili, a ciò che esso pure è dichiarato rappresentare. Ciò ci fa supporre l'intento da parte di José Manuel di produrre qui, di nuovo, non l'immagine delle Riduzioni per come furono, ma per come erano state rappresentate, non soltanto da lui nel *Commentarius*, ma da tutte le fonti che gli abbiamo visto dichiarare. E' quella che possiamo chiamare un'immagine classica delle missioni paraguaiane, inserita in un contesto che, come abbiamo detto, non ha lo scopo produrre una rappresentazione *storiografica* delle Riduzioni, ma nient'altro che *mitografica*.

Proseguendo nella descrizione generale delle Riduzioni, l'autore poi si preoccupa di fornircene i dati demografici:

Oppidum SS. Regum (vulgo *Yapeyu* vocant) omnium Guaraniorum maximum constabat an. MDLXVII, familiis mille quingentis undeviginti, capitibus autem septem mille nongentis septuaginta quattuor. Oppidum vero S. Laurentii omnium minimum habebat eo anno familias tercentum undecim, capita mille ducenta quadraginta duo. Reliquorum oppidorum status, & numerus intra ista summi & infimi census estrema: oppidis aliis erant quattuor millia capitum, aliis tria millia, aliis alia. Crescebat autem, au minuebatur Indorum soboles, prout crebrius rariusve saeviebant alibi atque alibi pustulae illae, quas medici vocant variolas. Haec lues genti Indicae



capitalis est. Equidem sic puto, si malum istud (quo caruerunt olim Americani) ea loca identidem non invaderet, ita Guaranios propagatum iri, ut regio illa ceteroquin amplissima vix ipsis suffectura esset. Verum pauci menses multorum annorum stirpem poenitus extinguunt<sup>685</sup>.

Il paragrafo è accompagnato da una nota piuttosto interessante:

Quantum haec lues ibi saeviat, hinc argue. An. MDCCXXXII in triginta oppidis Guaranicis erant e Parochorum tabulis capita hominum 144252. Biennio post extinti sunt pustulis minoribus (Sarampion vocant Hispani) 18773. Anno autem MDCCXXXVII e pustulis majoribus (Variolis) interierunt 30000 praeter alios aliis morbis sublatos. Atqui pestilentia haec brevi illac temporum intervallo recrudescit. Hinc oppia alias frequentia, alias infrequentia sunt. Quamquam paucitatis oppidi S. Laurentii, quod omnium minimum diximus, alia aliunde fuit causa, tumultus nimirum ille, quo septem pagi Cisuruguayci (e quibus unus Laurentianus fuit) jussae migrazioni e foedere Lusitano restiterunt: tum enim multi & occisi, & dissipati sunt. De isto foedere, & de jure, quo civibus (cum id exigit bonum publicum) abire e sede pristina in novam sedem praecipi possit, agit graviter Cyriacus Morelli, Socium olim Paraguaycus De Rudimentis juris Naturae & Gentium lib. II disp. VIII, § II<sup>686</sup>.

Questi dati sono molto interessanti, perché ci mostrano come Peramás disponesse di diverse statistiche sulla popolazione paraguaiana attraverso il tempo. C'è da chiedersi quale fosse la sua fonte di queste informazioni, tanto più che ad esse dobbiamo aggiungere, per una valutazione d'insieme, i numeri assai precisi degli abitanti delle singole riduzioni nel 1767, anno dell'espulsione, e un'altra tavola piuttosto curiosa, riportata a conclusione del *Commentarius*, che ci dà le distanze reciproche fra i vari insediamenti<sup>687</sup>.

Queste statistiche sono molto importanti nell'economia dell'opera, perché rappresentano quasi l'unico suo aspetto realistico, o per meglio dire sono l'unico dato che, assieme ai rarissimi ricordi personali di Peramás, trascenda dalla tradizione mitografica e abbia un collegamento diretto con le Riduzioni *reali*. Questo ci induce a riflettere in due direzioni: prima di tutto, risulta evidente che l'autore abbia fatto una

---

<sup>685</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., pp. 10-11.

<sup>686</sup> *Ibidem*.

<sup>687</sup> *Ivi*, p. 163.

piccolo lavoro di ricerca per la sua opera, sia domandando fra i suoi compagni d'esilio, sia avendo conservato delle carte in vista della loro utilizzazione in un libro, presumibilmente in mezzo a quel gruppo di scrittori che abbiamo già visto ruotare intorno a Muriel. Del resto, la citazione dell'opera di Ciriaco Morelli, *nom de plume* di Domingo Muriel, come sappiamo, ci dice che sia presso di lui che, José Manuel trovò le sue informazioni.

Tuttavia, questa serie di dati, particolarmente il miliario delle distanze, ci pone un'altra questione, riguardo al suo scopo all'interno dell'opera che stiamo analizzando. Evidentemente, contrasta con l'evidente sapore mitologico di tutta la descrizione, con i suoi dati precisi, ben ancorati nella realtà delle cose. In verità, Peramás non trascura di fornire informazioni assai precise, in tutto il *Commentarius*; tuttavia, a sorprendere qui non è tanto l'esattezza – o almeno la retorica dell'esattezza – dei dati forniti, quanto la loro inessenziale completezza: tanto più superflua, quanto più inconciliabile con il costante ricorso allo stereotipo nel resto della descrizione. D'altronde, lo stesso autore deve averne avuto qualche coscienza, di questo contrasto, se ha emarginato queste serie di informazioni in due tavole poste all'inizio e alla fine dell'opera. Possiamo certamente immaginare un motivo becero per questa aggiunta: per esempio, il piacere di dare allo scritto le sembianze di completezza, in uno spirito enciclopedico tipico dell'epoca. Per di più, non sappiamo nemmeno se una tale collazione di dati abbia comportato per il nostro un particolare sforzo, poiché potrebbe aver riprodotto la tavola delle distanze, per esempio, da una simile *jadis* in uso fra i missionari del Paraguay; proprio come l'incisione della Candelaria, il suo stesso carattere, così eterogeneo coi dati biografici che possediamo di José Manuel, ci lasciano supporre che altri ne sia stato l'autore. Ma quel che ci importa qui è il senso della sua riproduzione, così come di quella delle statistiche del 1767, nel contesto dell'opera. A quale lettore ideale potevano mai interessare? La loro esattezza sembra a tutta prima escludere chiunque, se non forse qualcuno col ticchio dell'erudizione... Eppure, riteniamo che questi dati siano ben essenziali per comprendere il concetto che del *Commentarius* doveva avere Peramás.

Abbiamo mostrato come, nel *De vita et moribus tredecim* che segue il

*Commentarius*, le biografie riprodotte convergono su un punto fondamentale: l'espulsione del 1767, che sembra aver ibernato le vite e le mansioni di alcuni di loro. Abbiamo anche detto che, in questo ibernamento dell'identità, le Riduzioni rappresentarono, per questi personaggi, una sineddoche della memoria: il Paraguay per antonomasia, la patria che motivava la loro stessa esistenza e persistenza comunitaria. Ebbene, penso che in quest'ottica del congelamento identitario debba anche essere letta la collazione dei dati delle tavole. Il Paraguay presentato nel *Commentarius* abbiamo detto essere essenzialmente mitologico: ma il senso di questo mito, come traspare dalla sua associazione alla serie biografica di ex gesuiti esiliati, consiste nel corroborare nella comunità ex paraguaiana la propria coscienza identitaria, ovvero comunitaria.

Perciò le statistiche del 1767 hanno qui la funzione di fissare nella memoria la situazione delle Riduzioni al momento dell'espulsione, che per questo stesso evento diviene di per sé un dato definitivo: significativamente José Manuel, pur fornendo i censimenti del 1732 e del 1737, non fornisce dati ulteriori al 1767. Non è soltanto questione dell'indisponibilità di nuove informazioni: verosimilmente per lui la storia delle Riduzioni del Paraguay si arresta al momento stesso in cui termina la storia della Provincia del Paraguay. Sotto questa luce poi possiamo ancora intendere il senso della tavola delle distanze: se agli occhi di un lettore esterno alla comunità ex paraguaiana questa può apparire come un'interessante fonte di dati storici sulle Riduzioni, per un ex confratello dell'autore essa si inserisce senza sforzo nella memoria collettiva del Paraguay, ne fa parte integrante al pari di tutti gli altri stereotipi su questa patria immaginata. Ciò a maggior ragione, in quanto, come è facile verificare, la tavola delle distanze non riporta i nomi di tutti gli insediamenti *realmente* presenti al 1767: in essa, le riduzioni si limitano al numero classico di 30, in linea col mito che le riguarda<sup>688</sup>; eppure è lo stesso Peramás che in diversi punti dice diversamente: non solo nella tavola dei censimenti, dove 32 sono i nomi delle missioni<sup>689</sup>, ma anche nel testo del *Commentarius*:

---

<sup>688</sup> Quanto sia ancora diffuso questo mito, lo si evince anche da opere della storiografia recente, come il pur accurato libro di Sabina Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari (Laterza) 2004, che mantiene il numero canonico di 30.

<sup>689</sup> In più troviamo i nomi di Sanctus Joachim e Sanctus Stanislaus, che nel censimento sono collocane nella regione

«In triginta Guaraniorum priscis oppidis (his bina adjecta fuerunt aetate nostra) gens una omnino erat, atque una lingua, quae viguit, atque etiam num viget, in maxima Americae meridionalis parte ab Oceano Basilico ad amnem usque Maranonium, atque hunc etiam ultra, usui enim est in Cayena»

<sup>690</sup>

Eppure, si noti che anche qui l'autore tende a presentare prima di tutto lo stereotipo, salvo poi correggerlo con un inciso: la posizione dimessa, direi visibilmente secondaria di questo dato corrobora la nostra ipotesi: persino in questi dati, all'apparenza così esatti, è presente lo stereotipo, il mito. L'irruzione del dato reale, storico, non disincanta affatto, ma anzi radica ancor di più nella memoria il Paraguay immaginato; né è avvertita la contraddizione clamorosa fra questi dati.

Proseguendo nella descrizione delle Riduzioni, il *Commentarius* affronta tutti i loro aspetti sociali, economici e politici, presentando specularmente gli aspetti corrispondenti della *civitas* platonica, dialogo continuo che è il nodo dell'opera, nodo che scioglieremo più avanti. Per adesso, ci limitiamo a passare in veloce disamina la descrizione delle missioni, soffermandoci sui punti più significativi.

Dopo una breve introduzione etno e demografica, che abbiamo visto riportare anche alcuni dati statistici, il testo comincia una lunga descrizione della vita e dell'aspetto delle Riduzioni<sup>691</sup>; l'autore, come già lo abbiamo visto fare con tavola riportante la vista della Candelaria, sceglie di analizzare una "riduzione-tipo", ovvero uno stereotipo delle Riduzioni: non viene mai sottolineata alcuna differenza fra i diversi insediamenti, tranne quella, già affrontata, del numero degli abitanti.

Il primo aspetto ad essere affrontato è, come facilmente potremmo aspettarci, quello della vita religiosa in senso stretto: la chiesa e i riti che vi hanno sede<sup>692</sup>. Ci possiamo già soffermare un attimo sulla descrizione che fa del tempio principale:

---

del Tarumè.

<sup>690</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 7.

<sup>691</sup> Questa descrizione occupa buona parte del testo del *Commentarius*, indicativamente da p. 11 a p. 144, sia pure col largo intervallo delle pp. 122-136.

<sup>692</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 11-16.

## XXI

Nulla in oppidis Guaranicis , major cura quam de Deo divinisque rebus. Yemplum magnificentum tribus constans alis, tribusque in forum ostiis. Esimia ibi omnia, vixque in urbibus etiam maximis melior & gravior sacrorum apparatus. Laquearia, tholus, columnae, altaria partim picta, partim inaurata. Candellabra, vasa, totumque sacrificandi instrumentum ex argento. Indumenta Sacerdotum e tela Damascena, aurore textili. Mappae, pallae, albae vestis, amictus tegens littantis Umeros & guttur e bysso subtilissima.

## XXII

Singularis omnino erat illic splendor aedis sacrae, qua re plurimum detinentur Indorum animi, ut libentius, religiosiusque piis mysteriis intersint. Atque eo domus Dei magis eminebat, quo cetera aedificia humiliora erant & simpliciora, etiam Curionis aedes fine ulla superiore contignatione, sed structis plano in solo aliquot cubiculis sex ulnarum ambitu. Unum illorum pro Parocho, aliud pro ejus collega, reliquia pro ospitibus; omnia autem non alio cultu, quam qui decet virum religiosum, & ei erat similis, quo utebatur Eliseus vates, id est, *lectulus, & mensa, & sella, & candelabrum*<sup>693</sup>.

Questo passo è agevolmente confrontabile coll'analogo del *Cristianesimo felice* che, sebbene riferisca di un decoro molto più austero, attribuisce all'intento dei missionari la medesima *ratio*<sup>694</sup>, esplicitata dallo stesso Peramás in un passo di poco successivo<sup>695</sup>. Quanto degno fosse il culto reso nelle chiese paraguaiane, è poi attestato da una lettera elogiativa scritta dal re Filippo V di Spagna nel 1744, per la cui consultazione l'autore rimanda all'appendice documentaria dell'*Historia Paraguayca (sic!)* di Charlevoix<sup>696</sup>.

<sup>693</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>694</sup> «Fan loro ben conoscere, quanto dobbiamo al divino nostro Salvatore Cristo Gesù, e quanto s'abbia a sperare in lui; e quanto bene provenga da i Sacramenti della Chiesa. Insinuano loro ancora una filial divozione verso la Santissima Vergine, siccome ancora verso l'Angelo Custode, e verso i santi, eleggendone spezialmente uno per lor Protettore. Ma per meglio alimentar la loro Pietà, giacché si tratta di gente alquanto grossolana d'intendimento, e che si muove più con gli oggetti materiali, che colle ragioni più convincenti: cura è in secondo luogo dei sacri Ministri di somministrare anche alla lor fantasia tutto ciò, che può ispirar venerazione verso Dio, e stima e affetto alle cose sante. Particolar premura perciò han sempre avuto della fabbrica de' sacri Templi, e di mantener quelli colla maggior pulizia possibile [...] La maggior parte non ha che tre navi, ma non ne mancano di cinque. Al più si contano in esse, cinque Altari, non essendone necessario maggior numero. E perciocché altri Fratelli di mano in mano or dall'uno, or dell'altro Missionario sono stati condotti colà, che s'intendevano di Pittura, di Falegname, e d'altre simili Arti: truovansi tutti quegli Altari forniri colle sacre Immagini, ed alcune eziandio con intagli di legno dorato, colonne, cornici, statue e bassi rilievi. Sogliono adornarsi le pareti con tele ben guernite di frange, o incastrate in cornici, dove sono rappresentati i Misteri principali della nostra santa Fede, per maggiormente imprimerli nel cuore di que' Neofiti». L. A. Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Venezia (Sansoni) 1743, pp. 57-58.

<sup>695</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., pp. 14-15.

<sup>696</sup> Ivi, pp. 13-14. Vedi anche Charlevoix, *Historia Paraguajensis*, cit., pp. 490-98; questa patente si trova nell'appendice documentaria attribuibile a Muriel.

Altro grande tema poi affrontato dall'autore, subito dopo il regime religioso, il sistema economico delle Riduzioni, ovvero, è detto senza ambagi, la *comunione dei beni* (nel titolo del capitolo, *De comunione rerum*), che però, è osservato, non fu perfetta, ma limitata a ciò che era necessario, date le condizioni materiali e la mentalità degli indigeni<sup>697</sup>; nonostante l'autore manchi di pudore nel titolo, nella trattazione ridimensiona cioè molto questo aspetto, così presente nel mito delle Riduzioni attraverso la sua storia, fino praticamente ai giorni nostri<sup>698</sup>. Sostanzialmente, leggiamo, la proprietà comune riguardava i mezzi di produzione, ovvero, in un'economia fondamentalmente agricola come quella paraguaiana, la distribuzione delle terre coltivabili; queste erano attribuite a ogni capofamiglia, a cui la comunità prestava tutto il necessario per la seminazione (semi, attrezzi, animali da lavoro): il prodotto di questo lavoro era *Abambaé*, ovvero proprietà privata<sup>699</sup>. A questi lavori, si aggiungeva una sorta di *corvé* sui campi della comunità, i cui prodotti andavano a sopperire ai bisogni comuni, a sostenere i missionari, gli orfani e le vedove, gli indigenti, e a pagare il tributo testatico che ogni indio doveva al monarca spagnolo<sup>700</sup>. Riconosciamo facilmente in questa spiegazione l'argomentazione apologetica che abbiamo già visto utilizzare originalmente da Muriel nei suoi *Rudimenta*. A proposito di questo regime di produzione, Peramás fa cenno, per l'unica volta, a un'opera ascrivibile per eccellenza alla letteratura politica utopistica, nientemeno che l'*Utopia* stessa:

#### XLVIII.

Binis agris communibus ad certos anni dies oppidani publice operam dabant; omnes enim, etiam Praetor, et magistratus, Romanorum veterum more, rei rusticae studebant, id quod certe probasset magnus ille vir Thomas Morus, qui agricolas esse voluit, quotquot in suam illam Rempublicam UTOPIAM convenirent. Templum quoque, et privatas aedes, et ceteras oppidi substructiones communibus operis moliebantur, reficiebantque Guaranii<sup>701</sup>.

---

<sup>697</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., pp. 22-30.

<sup>698</sup> Un esempio paradigmatico, relativamente recente, di questa rilevanza può essere C. Lugon, *Le République Communiste Chrétienne des Guaranis (1610-1768)*, Paris (Ed. Ouvrières) 1949.

<sup>699</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 24.

<sup>700</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>701</sup> *Ibidem*.

Ci occuperemo più avanti del rapporto del *Commentarius* con l'utopismo politico, per adesso mi preme sottolineare che il riferimento è strettamente limitato all'ambito della comunità dei beni nella produzione agricola. Possiamo comunque notare qui la lettura dell'opera di Moro, ma credo più convincente attribuire questo incontro, come vediamo molto puntuale, alla frequentazione degli umanisti e dei coltivatori delle lettere classiche, poco sorprendente nella cultura gesuitica dell'epoca e ancor meno in quella cerveriana di José Manuel; più convincente questa attribuzione, dicevo, piuttosto che da questo breve cenno almanaccare un'ispirazione o, men che mai, una filiazione di genere.

Tuttavia, il fatto che nelle Riduzioni vigesse una uguaglianza di fatto fra gli indios, non è affatto oggetto di rimpianto per l'autore, ma anzi presentato con esplicito riferimento a episodi illustri della storia sacra: la Chiesa primitiva e l'Israele maccabaico<sup>702</sup>; anzi, quel sistema economico aveva raggiunto un obiettivo non trascurabile:

Quibus rebus fiebat, ut familiare omnes poene pares forent, et pari censu nisi quis forte agrum suum diligentius coleret, ac plura ex eo efferret; verum id et modicam inequalitatem inducebat, et stimulo erat, aliunde, ut plenior ager vicini vicinum excitaret, ne se se otio desidiaequae traderet. De reliquo inter Guaranios mendicus erat nemo: si enim aliquis laborare non poterai, publice alebatur; sin poterai, ad opus cogebatur<sup>703</sup>.

Come non vedere, in questo breve inciso di Peramás, l'influenza della preoccupazione del riformismo settecentesco, per la "felicità" materiale del popolo, identificata in un *bonum publicum* che prevede l'emancipazione delle classi popolari dalla povertà e dai vizi, l'uno attraverso l'altro? L'autore sa bene che il mondo che deve accogliere il suo libro pullula di mendicanti, sostenuti dalla carità pubblica, ovvero ecclesiastica. Le Riduzioni sono dunque proposte a modello per la società europea, come lo furono decenni prima da parte di Muratori? In realtà, il parallelo col *Cristianesimo felice*, su questo punto, non regge<sup>704</sup>; piuttosto, la fonte diretta di questo

<sup>702</sup> Ivi, pp. 22-23 nota e 27 nota.

<sup>703</sup> Ivi, p. 27.

<sup>704</sup> Su questo aspetto delle Riduzioni il bibliotecario del duca di Modena tende a glissare, per concentrarsi maggiormente sugli aspetti più strettamente religiosi della vita paraguaiana: per lui il Paraguay era soprattutto un

genere di riflessioni sembra essere stata la lettura del *Rudimenta Juris Naturae et Gentium* del solito Domingo Muriel, pubblicato nel 1791. José Manuel stesso dichiara questa lettura, poche righe dopo, in nota:

*Quiddam simile rei agrariae Guaraniorum fuit olim in Hispania, atque etiam nunc est. Ecce tibi quid narrat Cyriacus Morellius, gravis auctor. «De Vettonum et Vaccaeorum agris ait Julius Frontinus: ager est mensura comprehensus, cujus modus universus civitati est assignatus, sicut in Lusitania Salmaticensibus, aut in Hispania citeriore Palestinis, et in compluribus provinciis. Id communionem hodie dum observatur, nominatim apud Tamamenses, qui agri salmantini coloni sunt et in communia pascua pecus et armentum emittunt pro rata. Arvorum etiam communium subigit, colit, et seminat unusquisque colonorum pro libitu, ea tamen lege, per bino deputatos, ne cultus privatus communitati praejudicium et nocumentum paret, et post messem ad usum, et dominium communitatis revertatur». Haec ille (de Rudimentis Juris Nat. et Gent. lib. I disp. VIII § I)<sup>705</sup>.*

Sia Peramás che Muriel interpretano il regime economico delle Riduzioni come un ibrido fra il la proprietà comunitaria e la privata; sarebbe agevole supporre una filiazione fra l'opera di Muriel e il *Commentarius*; che certamente i due uomini, che vivevano praticamente a fianco a fianco nella città di Faenza, avevano avuto occasione di scambiarsi opinioni in proposito, e di elaborare tesi simili, peraltro pubblicandole a distanza di poco tempo fra loro; si deve considerare che l'uno e l'altro furono di quel gruppetto degli ex paraguaiani che svolse un'attività editoriale a Faenza e che entrambi avevano insegnato nell'università gesuitica di Cordoba del Tucumán<sup>706</sup>.

Più avanti il testo abborda un altro dei grandi *topoi* a riguardo del Paraguay: la

---

modello per una riforma dei costumi religiosi, più che per quelli economici e sociali. Cfr. *Il Cristianesimo felice*, pp. 81-88. Cfr. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit., pp. 166 e sgg..

<sup>705</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 28. Sull'argomento della comunione dei beni nelle Riduzioni, notiamo l'opinione di Furlong, secondo cui Muriel divergeva su questo da Peramás, poiché mentre per questo in Paraguay «omnia erant communia», per quello «In republica Guaraniorum positiva communio viget, mixta quidem, et proprietate quadam singularium temperata»; tuttavia, evidentemente qui Furlong ha perso la sua abituale acribia, poiché nel testo del *Commentarius* leggiamo «Inter Guaranios quaedam erant communia, quaedam non item» (p. 24). Peraltro, supporre una polemica interpretativa sul regime economico delle Riduzioni a queste date è del tutto anacronistico; piuttosto, questo errore ci mette in luce la preoccupazione che Furlong e la sua generazione di storici gesuiti provava per il presunto «comunismo» del Paraguay. Cfr. G. Furlong, S.J., *Domingo Muriel, S.J.*, cit., p. 64.

<sup>706</sup> Questo rapporto diretto con Muriel e la sua opera riaffiora poco dopo nel testo, quando a proposito dei matrimoni collettivi che erano in uso nelle Riduzioni, cita la testimonianza di J. Cardiel, che affermava di aver unito in uno stesso giorno più di 90 coppie della missione di San Francisco Borja; questa notizia proviene dal memoriale dello stesso Cardiel pubblicato nell'appendice documentaria dell'*Historia paraguajensis* curata dallo stesso Muriel.



musica<sup>707</sup>. Di essa, l'autore tiene immediatamente a sottolineare, parallelamente al dettato platonico, l'influenza che può avere sulla morale pubblica: è questa l'ottica in cui si pone, quella dell'edificazione cristiana<sup>708</sup>. Cosicché, la musica aveva, nelle Riduzioni, lo stesso fine di tutte le altre manifestazioni artistiche: *ad majorem Dei gloriam*, ovviamente. Tuttavia, non senza un vago orgoglio di corpo troviamo José Manuel elogiare quella che era, ai suoi tempi e per molto avvenire, uno dei motivi di maggior fama del Paraguay; senza mezzi termini, afferma: «Musica apud Guaranios optima erat», continuando:

electis e toto puerorum grege, et adulescentium turba pluribus qui musicas docti notas, ore canerent, et pulsarent plectra, et Organa aerifona, et citharas, et tetrachorda; tibiisque et lituis, et tubis rite uterentur. Illos instituit hac arte omnium primis Joannes Vasseus, qui fuisse dicitur Musicus Caroli V Imperatoris et paratis jam sibi opibus ultro renunciavit, ut transmisso Oceano silvestres homines Orphei instar lyra mansuefacerat: atque is quidam ex immani labore ministrandi neophytis, quos pestilentia afflarat, occubuit in oppido Laureti an. MDCXXIII.

Credo che l'argomento della musica, a cui pure l'autore non dedica molto spazio, sia ottimo per confermare, una volta di più, l'interpretazione del *Commentarius* come testo mitografico fin nelle sue fonti. Vediamo infatti che, a immediato seguito di un'affermazione così impegnativa sul piano personale dello scrittore, quale il giudizio estetico estremamente positivo sulla qualità della musica eseguita nelle Riduzioni, una postilla erudita contrasta e quasi nega implicitamente l'affermazione subito precedente, se creduta testimonianza, piuttosto che trascrizione più o meno libera. L'eccellenza delle musiche paraguaiane erano un luogo comune fin dalle *Lettres édifiantes* dell'inizio del secolo<sup>709</sup>, non sorprende ritrovarlo qui; piuttosto insolito è invece l'inciso sulle origini dell'educazione musicale nelle Riduzioni, col

---

<sup>707</sup> Infiniti testi hanno affrontato questo tema, fra quelli che riguardano il Paraguay: frequentissima e quasi immancabile, anche soltanto di passaggio, citare l'immagine di Chateaubriand, già muratoriane, dell'orchestra diretta da un gesuita che, navigando sul fiume Paranà, attira indigeni pagani al primo contatto col cristianesimo; immagine antica e molto fortunata, che ritroviamo praticamente identica nel film *The Mission*, 1982. Segnalo uno studio recente e molto serio sul ruolo della musica nell'esperienza missionaria delle Riduzioni, l'unico che, a mia notizia, affronti l'argomento da un punto di vista scientificamente accettabile, senza ricadere nello stereotipo sempiterno: J. Herczog, *Orfeo nelle Indie: i gesuiti e la musica in Paraguay (1609-1767)*, Galatina (Congedo) 2001.

<sup>708</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 48.

<sup>709</sup> Cfr. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit., pp. 113 e sgg.

personaggio del p. Vasseo, frutto dell'acribia documentaria di Peramás<sup>710</sup>. Il forte sapore erudito di questa parte sulla musica, è poi rafforzato dal prosieguito del testo, laddove è riportato un episodio riferito dal p. Cattaneo, italiano, in una lettera posta nell'appendice documentaria del *Cristianesimo felice*:

Jam vero cum Indi propensissimi ad Musicam sint (diceres eos donatos ingenio avium quibus natura ipsa tantum inspirat) ita illam belle arripuerunt, ut Europaeis admirationi fuerint, et esse nunc etiam pergant. Cajetanus Cattaneus, qui ex Italia illuc navigavit an. MDCCXXIX scripsit Mutimam ad suos, visum sibi Guaranicum puerum duodennem difficilissimas quasque Bononiensium Compositorum notas nusquam errantem fidibus reddere [Nota: *Cattanei litteras edidit Cl. V. Ludov. Ant. Muratorius, adjecitque eas operi suo Christianismi felicitis*]<sup>711</sup>.

Ancora una volta, dunque, quando il tono di José Manuel ce lo fa sospettare origine prima di ciò che scrive, lo troviamo fortemente indebitato coi testi del mito, specialmente col *Cristianesimo felice*, senza fra l'altro che il suo discorso lasci avvertire l'imbarazzo dell'inganno consapevole; è bensì vero il contrario, quel che l'autore vuol proporre non è il ricordo personale, ma la memoria collettiva, ovvero, ripeto, il mito strutturato e affermato già da tempo, a lui giunto e da lui tramandato.

Tuttavia, sarebbe errato credere il *Commentarius* imbevuto esclusivamente di cultura libresca. Un paio di esempi chiariscono ciò che intendo. In una nota a proposito dell'uso amerindio di non fasciare le gambe dei neonati, José Manuel arriva proporre la pratica salutare anche alle madri europee, affermando di non aver mai visto un solo zoppo nelle Riduzioni; tuttavia, in nota, in una delle sue frequenti polemiche con de Pauw, chiama altri a corroborare la sua testimonianza:

*D. Pau. (in Encyclop. V. America) scribit de Americanis: pauci corpore defecti, quod apud eos, ut*

<sup>710</sup> La sua fonte, dichiarata, è G.C. Cordara, S.J. (1704-1785), *Historiae Societatis Jesu pars sexta, complectens res gestas sub Mutio Vitellescho*, Roma (De' Rossi) 1750, p. 216; l'indicazione è a maggior ragione interessante, perché del p. Cordara circolava all'epoca una profezia sulla "risurrezione" della Compagnia di Gesù, ritrovata nelle sue carte riguardanti la soppressione; v. Idem, *Vaticinio del p. Giulio Cesare Cordara ch. Istroiografo della Compagnia di Gesù sopra il di lei risorgimento estratto dai suoi commentari mss.*, Roma (Bourlie) 7 agosto 1814. Del resto, anche altrove il testo ci rivela le letture "gesuitiche" di José Manuel, come il rimando, a proposito della coltivazione della manioca, al *De Mandioca cultura* (Roma, 1781) dell'ex gesuita portoghese José Rodríguez de Melo; v. *Commentarius*, p. 62 nota. Per inciso, nel catalogo Sommervogel non risulta nessun autore che possa corrispondere. Quanto al p. Vasseo, ovvero Vaisseau, cfr. J. Herczog, *Orfeo nelle Indie*, cit., p. 33 e sgg.

<sup>711</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 49.

olim apud Lacaedemonios, barbarus fit mos pueros perdendi, quos distortio aliqua membrorum inutiles reddit, ut sibi cibum quaeran venando, piscandoque. *Hic re volo, Pauw, et rogo, an mos informes partus nefandi esse possit Americanis, apud quos non nascuntur foetus informes? De hac re testis ego, qui non exiguam Americae Meridionalis partem vidi; testis Cyriacus Morellius, qui plures, quam ego, illius provincias percurrit (Vide Rudim. Juris Nat. & Gent. lib. II disput. III §I); testis D. Fourcoy, qui librum edidit, quo physicae educationis modum, quem ab Americanis (septemtrionalibus opinor) didicisse se se profitetur, stabiliri oportere contendit apud matres Europaeas, quod ille consilium non daret nisi probe animadvertisset quam Indi pueri et sine vitio corporis nascantur, et sine labe artuum educantur (Ex Ephemer. Roman. an. 1780 n. 49)*<sup>712</sup>.

Si noti, di nuovo, il contrasto implicito, eppure non avvertito, fra le diverse testimonianze riportate: il «vedere», verbo appropriato per la testimonianza oculare, classicamente giudiziario, che comunque ha bisogno di essere rafforzato dal riferimento bibliografico, come se l'autore sospettasse mancanza di fiducia da parte del lettore; oppure, volesse completare l'informazione del lettore con riferimenti che poteva avere sotto mano: un libro edito dall'ultimo Provinciale del Paraguay, un giornale pubblicato a Roma e diffuso nello Stato Pontificio, entrambi facilmente reperibili a Faenza. Di conseguenza, la nota solo mediatamente si indirizza alla polemica erudita con Pauw: il suo primo destinatario è molto più vicino, è uno dei suoi ex confratelli, che certo non ha bisogno di essere convinto della falsità delle affermazioni dello scrittore neerlandese. Piuttosto, la nota sembra voler sintetizzare le conoscenze disponibili fra i gesuiti della comunità faentina per indirizzarle alla polemica. D'altronde, poco dopo troviamo un altro riferimento tutto interno alla comunità ex paraguaiana, laddove a proposito della floridezza del territorio del Paraguay, è affermato: «Michael Marimon, Guaraniorum olim cultor, et studiosus historiae naturalis, reperiri ait ibi avium CIII genera, quadrupedum XLV, piscium XL; quorum omnium animantium nomina Guaranica sigillatim reddit»<sup>713</sup>. Di Miguel Marimón (1710-1775) non sappiamo molto, ma due dati dobbiamo tenere presenti: non pubblicò mai alcuno scritto<sup>714</sup>, ma visse i suoi ultimi anni a Faenza<sup>715</sup>.

<sup>712</sup> Ivi, p. 53.

<sup>713</sup> Ivi, p.56.

<sup>714</sup> Così almeno risulta dal catalogo Sommervogel, che attinse direttamente a quello di Caballero, la nostra principale fonte bibliografica sui gesuiti spagnoli espulsi.

<sup>715</sup> Storni, *Catálogo*, cit., p. 172.

Dunque possiamo supporre due vie possibili, attraverso cui il “catalogo” di Marimón può essere giunto a Peramás: od oralmente, conversando in qualcheuna delle case occupate dagli ex gesuiti a Faenza, o per un manoscritto, come sembra suggerire il ricordo di un suo lavoro di traduzione dei nomi indigeni, magari un brogliaccio per una pubblicazione mai raggiunta, circolante fra questa stessa comunità. In entrambi i casi, il nome di Marimón poteva funzionare come riferimento testimoniale soltanto fra chi lo aveva conosciuto nel suo lungo soggiorno in Paraguay o nell’ultimo scampolo della sua vita a Faenza, personalmente o indirettamente, attraverso il suo ipotetico scritto; altrimenti, il richiamo della sua autorità non funzionerebbe, e la sua testimonianza, sia pure su un particolare infimo come l’enumerazione delle specie viventi del Paraguay, sarebbe fallace.

Su questo punto, l’autore interseca, consapevolmente o non, due piani formalmente paralleli, quello della mitografia e quello della storia, giustapponendo continuamente testimonianza oculare e stereotipo, talché l’uno e l’altra si rafforzano reciprocamente e si rendono veri.

Allo stesso modo, proseguendo nella lettura, troviamo a proposito della morigeratezza dei banchetti guaraní il confronto illustre con la Germania tacitiana<sup>716</sup> e quello ancora più illustre con le agapi delle prime comunità cristiane:

Post captos hilare et modeste cibos, conviciae illi bene Deo dicebant pro data ipsis dapum compia. Omnia ibi intra modum, cui procurando aderta singulis mensis unus ex indis primoribus. Agapas diceres veterum Christianorum: et quidam sanctiora erant haec prandia iis, in quibus nec inter inizia, nec sub medium, nec ad finem, largitoris omnium Dei mentio fit ulla, nullaeque eidem redduntur grates, quas vel Plato referendas diis post mensam posuit. Proh inversi majorum nostrorum pii mores!<sup>717</sup>

Il paragone col banchetto eucaristico non deve parere insolito: lo troviamo anzi in completa assonanza con quanto affermato nella successiva orazione funebre *In morte del signor D. Domenico Muriel* dell’ex gesuita aragonese Balthasar Masdeu, di cui ci siamo già occupati, segno evidente che tale stereotipo aveva corso comune nella

<sup>716</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 61.

<sup>717</sup> *Ibidem*, p. 62.

comunità faentina. Per di più, esso faceva parte da tempo del mito sul Paraguay, derivando direttamente dal solito *Cristianesimo felice*, che descriveva con ricchezza di particolari la sobrietà apostolica in cui si svolgevano questi banchetti<sup>718</sup>. Del resto, ancora su quest'argomento, particolarmente riguardo all'uso di bere il *mate*, José Manuel interviene ribadendo con forza il proprio valore di testimone oculare.

Nulli apud neophitos illos ebrii: neque ego, dum ibi fui, ullo in oppido ullum vidi victum crapula. Sua illis potio ex herba Paraguayca, quam vehementer amant, satis erat: atque hunc quidam liquorem vel si millies ad horae vel semilhore biberis, impune biberis. Rem, quam vidi expertusque sum refero: qui autem scripsit, potu illo, si large bibatur, ebrietatem pari, nec biberat ipse, nec bibentes viderat<sup>719</sup>.

Di nuovo il mito è giustapposto alla testimonianza oculare, nel passaggio dal riferimento aulico al particolare realistico.

La narrazione, procedendo nella descrizione delle Riduzioni, si arricchisce vieppiù di particolari realistici, quando passa a trattare di temi come l'artigianato<sup>720</sup> e il commercio<sup>721</sup>, con indicazioni molto puntuali come il prezzo del ferro grezzo<sup>722</sup>, la procedura per la filatura del cotone di proprietà pubblica<sup>723</sup> e il tetto massimo di *mate* che la Corona spagnola concedeva di commerciare per poter pagare le tasse<sup>724</sup>, in una rassegna generale che, compiacendosi del rendiconto più tecnico, sembra volersi segnalare per il suo carattere enciclopedico. A questo intento, più stilistico che

---

<sup>718</sup> L.A. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Palermo (Sellerio) 1985, p. 140.

<sup>719</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 62-63.

<sup>720</sup> Ivi, pp. 63-66.

<sup>721</sup> Ivi, pp. 82-92

<sup>722</sup> «Nam nostra memoria centum librae [...]valebant sedecim circiter aureos, ex quo fieri conjectura potest, quanta ibi esset aestimatio mercium allatarum ab Europa». Ivi, p. 69.

<sup>723</sup> «Tela dein (pondere ad trutinam rursus revocato, nequid cui de suo periret) Indae, quae attulerant glomera, reddebatur ab Oeonomo gratis, nam textorum praemium laboris e re communi pendebatur. Nempe matres familias praeter amictum illum, quo donabantur publice earum liberi, his, et maritis, et sibi vestes alias conficiebant e proventu agri a viris culti proprios iu usus». Ibidem.

<sup>724</sup> «Guaraniis commercium aliud non erat, quam quo comparabantur res illae, quas regio eorum non fert. Forma commercii haec: concessum fuerat regio diplomate evehi e triginta oppidis Guaraniorum duodecim millia *arrobarum* (nomen Hispanum est ponderis XXV librarum, illoque utimur, quod multo expeditius sit ad rem, de qua agimus, declarandam) *Herbae Paraguaycae*. Duodecim autem millium, numero in triginta illa oppia diviso, respondent singulis oppidis quadrigentae *arrobae*: haec summa, neque amplior, permessa est Indis, ne officeretur fortunis Hispanorum urbis Assumptionis, quorum bona pendent maxime ex *Herbae* commercio. Scito hic *Herbam* dici recepto nomine: caeterum herba non es, sed sunt tritae frondes ab arbore, imitanti formam Europaeae mali aureae». Ibidem, p. 83.

contenutistico, possiamo attribuire anche la descrizione minuziosa dell'abbigliamento degli indiani, a seconda della loro dignità e delle occasioni sociali<sup>725</sup>; su questi aspetti tecnici il *Commentarius* è una vera miniera di informazioni che, sia pure improntate allo stereotipo e sottolineando ovunque l'estrema morigeratezza dei costumi, sembra far indovinare anche il gusto dell'autore nel completare l'opera con una congerie di dati, in cui soltanto, credo, possiamo riscontrare vera vivacità nella narrazione.

Giunge infine a parlare di un tema che aveva avuto una certa importanza nella polemica settecentesca a proposito delle Riduzioni. Prendendo spunto dall'isolamento quasi totale a cui Platone voleva sottoporre la sua città ideale al fine di preservarne i costumi, Peramás affronta l'argomento della completa assenza di spagnoli nelle Riduzioni, eccettuati i gesuiti. La cosa aveva ancora una sua rilevanza, poiché il mito negativo del Paraguay, diffuso a partire dalla metà del secolo dagli ambienti regalisti iberici, particolarmente nella leggenda pombaliana del re Nicola del Paraguay e nel più tardo *Reino jesuítico* di Ibáñez de Echavarrri, aveva uno dei suoi capisaldi proprio nel sospetto di una indipendenza sostanziale delle Riduzioni dalla legittima autorità del re di Spagna. Come di consueto, possiamo forse intravedere dietro a questa apologia l'influenza di Muriel, che nella sua già citata edizione dell'*Historia paraguajensis* di Charlevoix aveva aggiunto la parte relativa ai fatti posteriori al 1750, ovverosia il tema cruciale della guerra guaranítica. In sostanza, Peramás nega esservi mai stata da parte dei gesuiti la volontà di impedire alle legittime autorità civili ed ecclesiastiche di venire in visita a piacimento; aggiunge però che le grandi distanze e la natura selvaggia del continente impedivano che ciò avvenisse di frequente<sup>726</sup>. Quanto poi agli altri sudditi del re di Spagna, sostiene che fosse quanto mai opportuno che gli europei non soggiornassero a lungo presso i villaggi abitati da indigeni a lui volontariamente sottomessi, allo scopo di evitare prevaricazioni o peggio<sup>727</sup>. Possiamo di nuovo confrontare ancora una volta questa preoccupazione, col passo analogo dei *Rudimenta* di Muriel.

Tuttavia il problema che Peramás sembra porsi sul governo temporale delle

---

<sup>725</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., pp. 97-104.

<sup>726</sup> Ivi, p. 94 e 96.

<sup>727</sup> Ivi, p. 95.

Riduzioni, riguarda soltanto la lealtà al legittimo monarca e non si accosta nemmeno alla questione della temporalità del potere ecclesiastico. Il fatto è manifesto quando nel testo si affronta il tema dell'amministrazione civile delle Riduzioni. Dopo aver elencato le varie magistrature che, analogamente alle città e ai villaggi degli altri domini del Re Cattolico, svolgevano le funzioni amministrative in ogni riduzione<sup>728</sup>, ci viene spiegato che la loro elezione avveniva annualmente sulla base di una lista di *digni* designati dagli amministratori in carica. Sulla base di questa lista, sottoposta all'approvazione del parroco sulla base dei poteri accordatigli dalle *Leyes de Indias*, erano poi eletti i magistrati – non ci è detto come avvenisse effettivamente questa elezione – i cui nominativi erano infine sottoposti all'approvazione del governatore civile spagnolo<sup>729</sup>. Come si vede, il potere discrezionale del parroco gesuita precedeva addirittura quello del governatore spagnolo. Ma se le elezioni dei magistrati implicavano, per loro natura, il coinvolgimento del legittimo potere civile, rappresentante di quel monarca in nome di cui gli eletti avrebbero dovuto esercitare l'autorità, è nella quotidianità amministrativa e giudiziaria delle missioni che i gesuiti avevano un potere francamente arbitrario: al missionario faceva riferimento ogni giorno il *Corregidor*, il magistrato principale, per gestire la vita economica e civile del villaggio; a lui si ricorreva in giudizio<sup>730</sup>. José Manuel a questo punto entra nella polemica, citando direttamente il *Reyno jesuítico* e affrontando i problemi posti da questo testo sulla sostanziale, se non formale, indipendenza delle Riduzioni e dei loro missionari dalla legittima autorità del monarca spagnolo, usurpando il potere giudiziario affidato ai suoi rappresentanti:

Hic nihil regii est: immo vero hic Regis Catholici mens, et voluntas est, qui a Parochis benigne et leniter dissidia Indorum componi optat, atque idipsum vehementer commendat. Ipsae Hispani regni leges (quas Partitarum vocant) hunc modum litium decidendarum per aequos arbitrios approbant. Denique Curiones Guaranici exemplum hac in re secuti sunt S. Francisci Xaverii, qui diffidentium causas Indorum arbiter cognoscebat, et dirimebat, sublata lite ex utriusque partis consensu<sup>731</sup>.

---

<sup>728</sup> Corregidor, Teniente de Corregidor, Alcaldes, Alguazil Mayor, Procurador, notaio e Alferez Real; alcune di queste cariche, in castigliano nel testo latino, sono tradotte in nota nella lingua guaraní. Ivi, p. 106.

<sup>729</sup> Ivi, pp. 107-108.

<sup>730</sup> *Ibidem*.

<sup>731</sup> Ivi, p.109.

L'autorità giudiziaria straordinaria – tacendo di quella civile ordinaria – esercitata dai missionari gesuiti è dunque equiparata al ricorso di un giudizio imparziale previsto nelle *Partidas*, ovvero le raccolte del diritto comune castigliano. In altre parole, si nega che vi fosse in questo usurpazione o anche soltanto abuso, cercando un parallelo nella pratica giudiziaria del diritto consuetudinario. Certo, a questo punto, è avvertito il problema dell'abuso da parte del parroco della “fiducia” accordatagli dai suoi parrocchiani indigeni col ricorso a questa pratica. Perciò Peramás aggiunge un paio di paragrafi, che descrivono una strabiliante serie di gradi di giudizio:

[...] ut malo ejusmodi obviam iretur, Praefectus sociorum (quem vocabant superiorem Missionum) oppida frequenter obibat, ac si quis oppidanorum quicumque de Curione suo queri vellet, audiebat eum seorsum, et si quidem pro illo ratio et veritas facierent, contra Curionem pronunciabat, et remedium, pro longo usu rei Guaranicae, quo erat ipse exercitatus, opportunum adhibebat.

Praeterea tertio circiter quoque anno totius provinciae moderator oppida illa lustrabat, ut gesta ipsius Praefecti, Curionumque recognosceret, statueretque (salvo Antistitum jure) quae pro credito illis animarum ministerio, aptiora ei videbantur. Ne vero id temere faceret, cogebat unum in vicum quotquot Patrum, sine commissae curae neophytorum detrimento, adesse poterant, communicatisque, inter se consiliis, quae vel jubenda, ver corrigenda essent ad spirituale temporariumque Indorum bonum deliberabant<sup>732</sup>.

Il ragionamento è implicito: se i parroci, analogamente a quanto avveniva nel diritto consuetudinario per il giudizio arbitrale, godevano di poteri giudiziari nelle Riduzioni paraguaiane, questo stesso potere giudiziario è quindi come avvocato all'ordine in cui sono incorporati, la Compagnia di Gesù, che in questo modo è quasi limpidamente confessata unica arbitra in quel territorio. Incredibilmente, sillogisticamente José Manuel, sulla sola analogia del potere giudiziario dei parroci gesuiti col ricorso al giudizio arbitrale, crede di fondare giuridicamente in Paraguay una sorta di foro gesuitico. Si noti che, conscio delle polemiche passate sul curialismo, ha arrestato, forse maldestramente, la risalita della scala gerarchica giusto prima dell'istanza suprema del Preposito Generale, a Roma; infatti, deponendo l'ultima istanza

---

<sup>732</sup> Ivi, pp. 109-110.



giudiziaria paraguaiana nelle mani del Preposito Provinciale – la cui autorità si estendeva ben oltre il territorio delle Riduzioni, ma pur sempre nei limiti dei domini ispanici – ha implicitamente cercato di chiudere la scala gerarchica del potere giudiziario nel cerchio della sudditanza al legittimo monarca.

La goffaggine di questo tentativo riposa però su un fraintendimento fondamentale, da parte di José Manuel. Il problema non è di poco conto, poiché sappiamo, come l'autore, che se il Paraguay e la Guerra Guaranitica ebbero un'importanza così grande per la storia delle future disgrazie della Compagnia di Gesù, fu proprio per il suo carattere quasi paradigmatico<sup>733</sup>: il problema che rappresentarono le Riduzioni fin dalla metà del XVIII secolo era strettamente connesso alla loro presunta indipendenza dall'autorità legittima. Si può dire di più: considerando che proprio l'insubordinazione e il conseguente "tradimento" nei confronti del monarca spagnolo furono indicate ufficialmente quali cause dell'espulsione dei gesuiti nel 1767, difficilmente questo tema poteva essere affrontato leggermente da José Manuel, che in esso poteva scorgere connessioni con l'esilio che pativa. Tuttavia sembra ignorare che l'obiettivo della battaglia politica e diplomatica che si combatté attorno all'espulsione e poi l'estinzione degli ignaziani in quanto Ordine, consisteva in ultima istanza nel ruolo da riservare al clero in generale e alla Curia romana in particolare nella gestione degli affari interni degli Statiz. L'autore cioè non considera evidentemente che, dietro l'accusa di tradimento, si celava l'intento politico di limitare il potere discrezionale che in tanti settori dello stato iberico la Chiesa ancora esercitava quasi sovranamente; quello stesso potere che egli stesso dice candidamente essere stato legittimamente esercitato dai gesuiti della Provincia del Paraguay sulle Riduzioni. Peramás, svolgendo la propria apologetica dell'operato dei gesuiti paraguaiani nell'ambito della lealtà al monarca, sembra non capire quanto inutile fosse quella protesta di fedeltà, di fronte alla secolarizzazione del potere politico tentata dai gabinetti di ispirazione regalistica. Tragicamente, sembra ignorare le ragioni stesse della propria disgrazia, incapace di comprendere la crisi di un modello politico improntato alle teorie della filosofia scolastica<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> Nello stesso *Commentarius* la polemica è ripresa più avanti, a p. 135.

<sup>734</sup> Sulla crisi del modello scolastico e la nascita delle concezioni giuridico-politiche moderne, specialmente in Italia,

Non è infatti secondario il problema della filosofia politica che sta dietro al *Commentarius*, che l'autore affronta principalmente a due riprese, la prima in un paragrafo intitolato *De populorum origine*<sup>735</sup>, la seconda nella lunga polemica bibliografica che occupa le ultime sezioni dello scritto<sup>736</sup>. Agli albori dei tempi, è descritta un'umanità pressoché ferina che, preda di cataclismi di ogni tipo, si raggruppa in cerca di sopravvivenza, finché le famiglie gli individui non formarono una moltitudine; questo incontro, grazie alla comunità di intenti e di abitudini fra gli individui, unificò i dispersi e fondò la prima comunità umana. Dopo questo primo passo, venne loro spontaneo che i più saggi della nuova comunità si riunissero per stabilire le regole comuni e per eleggere uno fra loro, il migliore, che ne vegliasse l'applicazione per il bene di tutti.

Ecce tibi incunabola, atque exordia latarum legum, et principia inducti regni, jurisque communis fontem, et originem; idque vel Deo ipso auctore, qui humanae providens naturae alios hominum gubernari vult ab aliis, quorum persona et auctoritas divino humanoque jure sacra et inviolabilis est

<sup>737</sup>.

Peramás dunque fonda l'origine delle comunità umane e dei popoli sulla volontà comune originaria, "naturale", di vivere in comune: da questo poi scaturisce come necessità il nucleo dell'istituto monarchico, a cui è devoluto, una volta e per sempre, il potere di reggere la comunità e di agire per il bene comune. Il riferimento all'invulnerabilità della persona del sovrano è un forse un'allusione al regicidio francese dei primi del 1793, pochi mesi prima che il *Commentarius* ricevesse il visto censorio e andasse in stampa. Forse si può ravvisare in questa etnogenesi, sia pure brevemente spiegata, una lettura del contrattualismo lockiano. Tuttavia, per quanto certamente vi siano alcune analogie, non dobbiamo trascurare che essa si può inserire con assai maggiore facilità nell'alveo del tardo scolasticismo, specialmente nelle tesi di autori gesuiti, con quella distinzione netta fra il momento dello stabilimento delle leggi

---

cfr. Trampus, *Storia del costituzionalismo*, cit., pp. 3-31.

<sup>735</sup> *Commentarius*, pp. 70-82.

<sup>736</sup> Ivi, pp. 118-136.

<sup>737</sup> Ivi, p. 71

fondamentali e quello dell'elezione del monarca loro custode. Inoltre, tutto questo processo è direttamente, quasi misticamente suscitato dall'intervento divino, fin dalla creazione della natura sociale dell'uomo:

Homines in societatem vitae, civitatisque convenire secundum instinctum naturae humanae est: singuli enim hominum, aut etiam familiare seorsum agentes plurimis et utilitatem corporis, et ad animi institutionem disciplinamque necessario carerent. ut autem debitus Dei amor, et cultus ex ipsa hominis intelligentis vi, et intima proprietate descendit, coeuntibus multis in vitae societatem, officia religionis multo melius, mutuis civium exemplis, et praefectorum jussis, constant<sup>738</sup>.

La natura umana, immagine del suo Creatore, si compie soltanto nell'esercizio della vera religione, la cristiana, perciò anche il suo sviluppo storico tende a questo fine supremo: la civiltà è stata voluta e favorita provvidenzialmente per un obiettivo ultramondano e non contingente, che riguarda il rapporto intimo e filiale fra la creatura e il Creatore. La religione, ovvero il culto a un Dio rivelatosi progressivamente in una religione storica, è connaturata all'essere umano e lo sviluppo civile ne è conseguenza. La teoria è insieme teologica e politica, perché i due termini non possono andare separati per l'autore. Senza religione non c'è civiltà, e anzi la civiltà avanza di grado coll'approssimarsi dell'uomo dalla religione naturale alla rivelazione cristiana, in una filosofia della storia che ricorda il vichismo, ma che comunque trova già spiegazione nel ruolo riservato alla religione civica negli scritti platonici:

Post extinctum paene ab inducta idolatria rationis lumen, populi in caecam caliginem relapsi sunt, quousque Evangelii lux obductas Orbi terrarum tenebras in Asia, in Europa, in Africa, in America dissipavit. Circumfer quoquoversus oculos, et passim cernes hujus rei exempla. Vin horum e regione, quae proxima Italiae est, ubi haec scribimus? Quid cultius nunc Germania? Et quid eadem incultius ante acceptam legem Christi et doctrinam?<sup>739</sup>

Il riferimento alla Germania letteraria è piuttosto interessante; anche se dobbiamo

---

<sup>738</sup> Ibidem, p. 70 nota.

<sup>739</sup> Ibidem, p. 80.

considerarla del tutto incidentale rispetto alla comparizione dell'*Allemagne* di M.me de Staël di più di dieci anni dopo<sup>740</sup>, comunque il richiamo di un luogo in cui il cristianesimo continuava, in quegli anni, a conservare un ruolo eminente nel sistema politico e dove per di più si stava concentrando l'emigrazione francese controrivoluzionaria non può essere casuale. Infatti, se la Germania è evocata come un esempio delle virtù civilizzatrici del cristianesimo, la Francia appare come un monito dei pericoli di un'apostasia generale:

Plurimum ergo communi rei, publicaeque felicitati contulit Evangelium, quo cuncta naturae bona multo melius, multoque stabilius hominum societari proveniunt. Et tamen liberiores Philosophi (si nomine philosophorum digni sunt, legis naturalis, quam ne intelligunt quidem decus unice et laudem praedicantes, Christianam legem, ac inspiratam divitus Religionem, e medio tollere conjurarunt, qua sublata, in vetus chaos provinciae omnes (quae et olim misera malorum forte similes Germaniae fuerunt, et larga nunc honorum copia abundant) relabamur nocesse prorsus est: cujus rei recens, et coram est exemplum florentissimi paucis abhinc annis regni, et hoc infausto tempore horride silvescentis, et barbaramente<sup>741</sup>.

Con tutta evidenza, qui è fatta allusione alla situazione francese, dove la Rivoluzione si stava compiendo ed era ormai arrivata a sconvolgere l'ordine costituzionale e istituzionale. Il Paraguay in tutto questo ragionamento è l'argomento principale, l'esempio esterno che dimostra l'eccellenza del cattolicesimo: prima dell'arrivo dei missionari gli indigeni vivevano in uno stato di barbarie incontestabile e di grande miseria; i gesuiti da soli, senza altro supporto che il loro zelo apostolico, avevano strappato alla selva queste popolazioni, portandole al livello massimo di civiltà che fosse stato possibile attingere nelle colonie spagnole<sup>742</sup>. L'utilizzo del Paraguay per questo tipo di argomentazione non è nuovo: già era comparso in uno dei testi fondamentali del mito delle Riduzioni nel XVIII secolo: il tentativo di attribuire a una sorta di intervento continuo della Provvidenza il successo evidente dello zelo missionario era già evidente nelle *Lettres édifiantes et curieuses* dell'inizio del

---

<sup>740</sup> G. de Staël-Holstein, *De l'Allemagne*, Paris (Nicolle) 1813.

<sup>741</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit, 81-82.

<sup>742</sup> Ivi, p. 79.

secolo<sup>743</sup>. Tuttavia, sebbene anche queste fossero inizialmente dirette a scongiurare il secolarismo incipiente, il contesto storico è chiaramente diverso e con esso l'obiettivo polemico. Parleremo fra poco della polemica asperissima contro i filosofi *liberiores*<sup>744</sup>; per adesso vorrei concentrare l'attenzione sul contesto storico che ha di mira, che altro non è che la Rivoluzione<sup>745</sup>. Di fronte alla nuova barbarie che avanza in Francia, se la Germania pare il baluardo dell'Europa civile, il Paraguay rappresenta qualcosa di più che la parte di un ragionamento; non dimentichiamo che il lettore ideale a cui quest'opera è indirizzata si trova nella comunità di ex gesuiti di cui l'autore stesso fa parte. Per inciso, possiamo chiederci perché la Germania e non la Spagna: credo che possiamo formulare diverse ipotesi. Innanzitutto, era in terra tedesca, oltre che inglese, che si stava rifugiando chi cercava di sfuggire alla Rivoluzione, e lì cercava di preparare la lotta; ma forse l'autore non ha dimenticato le vicende dell'espulsione del 1767 e quelle dell'estinzione del 1773: i paesi tedeschi non seguirono l'esempio borbonico e là i gesuiti, anche dopo la soppressione, poterono agire con più libertà e maggiore successo. Ovviamente, queste congetture non si contraddicono necessariamente e possono agevolmente sommarsi.

Il *Commentarius*, abbiamo detto, è parte di un'opera più vasta, che comprende anche una parte biografica su ex gesuiti paraguaiani defunti; ha perciò, nell'economia generale del volume di cui è parte integrante, un ruolo nella definizione della

---

<sup>743</sup> Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit. pp. 113-133.

<sup>744</sup> Credo che la traduzione italiana più corretta di questo aggettivo sia "fautore della libertà"; anche il termine "libertino" potrebbe restituire una parte del significato che sembra avere per l'autore, che però non utilizza il corrispondente termine latino "libertinus". In ogni caso, credo sia da escludere la traduzione con "liberale" termine piuttosto precoce a queste date e del tutto avulso dal contesto in nacque proprio in quegli anni; il suo significato politico infatti, per quanto attestato per la prima volta da d'Argenson nel 1750, conobbe diffusione significativa soltanto alla fine del secolo in Francia, per definirsi meglio nel contesto politico inglese del primo '800. Cfr. *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris (Le Robert), 1992, vol. I pp. 1123-1124; *Trésor de la langue française*, Paris (Editions du Centre National de la Recherche Scientifique) 1983, vol. X pp. 1156-1157; *Oxford English Dictionary*, Oxford (Clarendon Press) 1962, p. 1135. L'etimologia del termine è unanimemente e molto ovviamente fatta risalire al latino «liberalis».

<sup>745</sup> « Gallicus conventus e liberiorum placitis Philosophorum conatus est nova statuta, formamque aliam in regnum inducete. Quid, quaeso, boni accidit? Quae inde consecuta est populi felicitas? Res toti nota Europae est. Quantum o mali! Quanta fortunarum eversio! Quanta perturbatio familiarum! Quantum sanguinis innocentis effusum! Quae rixae! Qui facinosorum hominum furor! Quot latrocinia! Quot ausa sacrilega! Quam invereconda impietas! Quam detestabilis morum licentia! Quam vecors juris omnis aequique abrogatio! Quam moesta publicae privataeque securitatis conditio! Agis modo domi tuae cum tuis nulli mortalium noxius, et momento post, ni pareas prava jubentium dictis, indicta causa, in patibulum ageris, et pendes tumultuantis et armatae plebis victima. Truncatum dein caput, et laniata membra ferali spectaculo per forum viasque raptantur. At cur nomina obscura quaeror! Regi ipsi, regiaeque stirpis quietis esse non licet: coguntur folio excendere, coguntur domo fugere, coguntur latere, coguntur trepidare, coguntur convicia insani vulgi adira, coguntur... sed quis sat explicet qua coacti sunt pati, et patiuntur etiam num?», *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 161.

memoria della ex Provincia paraguaiana che l'autore vuole costruire, di conseguenza nell'identità che vuole proporre. Vi è infatti un nesso molto stretto fra la memoria e l'identità della comunità ex ignaziana faentina: il Paraguay è proposto come origine totemica di tutti i suoi membri, anche di quelli che mai vi avevano messo piede; di più, abbiamo visto come la perdita di quel luogo originario corrisponde per Peramás a una perdita di senso nella storia personale e comunitaria, in cui l'espulsione del 1767 è vista come un centro di gravità che costringe a una retroversione esistenziale nelle vite dei sopravvissuti. Per queste ragioni, abbiamo notato essere l'immagine delle Riduzioni proposta in quest'opera non storica, anche se ricca di dettagli preziosi per l'interesse storico, ma davvero mitografica, in quanto portatrice di un'idea politica in senso stretto, posta a fondamento dell'identità comunitaria degli esuli.

Ora vediamo il significato politico del mito proposto allargarsi generalmente nella coscienza del tempo storico. Nel ragionamento politico svolto da Peramás, il Paraguay ha un valore argomentativo: le Riduzioni corroborano il teorema proposto nella misura in cui sono assimilabili al modello civile cristiano esemplificato dalla Germania e contrapposte alla barbarie francese. Quindi il Paraguay è implicato, concettualmente, dalla parte dell'ordine contro il caos, della religione contro l'empietà: insomma, contro la rivoluzione. La chiara coscienza storica da parte dell'autore e il suo evidente indirizzarsi a un lettore ideale molto ben definito, cambiano di significato il suo utilizzo del paradigma paraguaiano, derivato dalla tradizione mitografica delle *Lettres édifiantes* e del *Cristianesimo felice*. Il Paraguay non è più indicato come modello per una riforma dei costumi cristiani, ovvero come argomento a favore di una concezione fondamentalmente teocratica dello stato, ma è ingaggiato nella lotta politica, per non dire nella guerra. Perciò se per un lettore qualunque il richiamo alle Riduzioni poteva risultare quanto mai vago e dare luogo agli esiti più impensati<sup>746</sup>, nell'ambito della comunità ex paraguaiana cui abbiamo visto indirizzarsi José Manuel questo ragionamento non poteva lasciare adito a equivoci: la loro storia collettiva, qui narrata, li impegna alla lotta controrivoluzionaria.

---

<sup>746</sup> Come accadde negli stessi anni al “giacobino” viennese Hebenstreit von Streitenfeld, di cui abbiamo già parlato a proposito della fortuna dell'*Historia de Abiponibus* di Dobrizhoffer.

Il ragionamento, che implica il Paraguay come argomento, giunge alle sue estreme conseguenze nella polemica diretta con un denigratore delle Riduzioni e filosofo *liberior*, Raynal. Questi, che pure nella sua *Histoire philosophique et politique* non aveva dato un'immagine negativa dell'operato dei gesuiti in Paraguay<sup>747</sup>, e aveva attribuito l'architettura sociale ed economica delle Riduzioni a una mutuazione gesuitica dell'impero incaico, ipotizzando che ciò andasse incontro ai costumi degli indigeni selvaggi. Contro questa visione della civiltà che esclude qualsiasi intervento sovranaturale reagisce Peramás, ribadendo l'esclusiva causalità religiosa nel divenire civile paraguaiano:

Administrationis Guaranae auctores valebant ingenio, valebant animi eruditione; sed non tam vis, et industria artis humanae, et scientiae (quamquam et haec magni facienda est operariis Indicis) quam lux Evangelii, dux eis et fax fuit ad mirabilem illam regiminis formam stabiliendam. Ita, Raynal, est, e Christi doctrina praeceptisque bonum publicum petendum est, non e recentium Philosophorum (quorum tu unus est) commentis pestilentibus.

Quippe Evangelium politicae felicitatis (qui finis est societatis civilis) firmissimum praesidium est, adjectis b eo fabricae legis naturalis per se imbecilli novis ejisdem validissimis munimentis, et propugnaculis, quae ab hominum coetibus arcent; quidquid turbare potest rectum rei communis ordinem. Atque is quidem ordo id exigit, ut tales sint cives, quales esse debent erga Deum, era se ipsos, erga socios, quibuscum vivant, quae tria perfectam hominis vitam et conditionem continent. Ecce hic tibi summam doctrinae Christianae, cui si applies docilem et humilem animum (nam *sapientia quae de sursum est* non revelatur superbis sed *parvulis*) disces profecto nihil omissio in divina Evangelii institutione, quod urbes beatas efficiat<sup>748</sup>.

La reazione contro l'interpretazione materialista della storia e della società, sebbene evidentemente derivata dalla tradizione polemica gesuitica del XVIII secolo, non dimentica il riferimento esplicito all'attualità. Il Paraguay non è però un modello utopico, ma un paradigma politico; pilastro dell'architettura identitaria proposta per la comunità ex paraguaiana, non può che essere narrato come esperienza irrimediabilmente passata e finita: l'idealizzazione è soltanto nella memoria, ma i valori a cui rimanda la sua funzione mitologica sono eteroclitici. Del resto, se di

<sup>747</sup> Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit., pp. 331-344.

<sup>748</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 162.

modello ideale si parla nel *Commentarius*, è piuttosto quello delle prime comunità cristiane, a cui nel mito le Riduzioni si conformarono necessariamente in grazia della comunanza di fondamenti, ovvero la legge morale cristiana sostenuta dalla Grazia; ed è inimmaginabile che José Manuel considerasse irripetibile questo modello originario. Ben al contrario, possiamo forse mettere in relazione questo riferimento illustre alla storia sacra con l'attesa di una palingenesi spirituale diffusa nei *milieu* ex gesuitici italiani coevi, motivata dall'interpretazione apocalittica degli eventi seguiti alla soppressione della Compagnia di Gesù.

D'altronde, abbiamo visto che l'autore, lungi dal presentare le Riduzioni come un modello, nella sua descrizione tenda a contestualizzare, spiegare e cercare confronti e assimilazioni per le peculiarità del loro passato regime, come è il caso per la comparazione della proprietà comunitaria con il diritto consuetudinario spagnolo. Tutta l'eccezionalità del Paraguay sta nel suo successo, non nel suo processo di civiltà, che anzi l'autore tenta a tutti i costi di banalizzare: qualunque popolo, con la luce del Vangelo, può raggiungere quei risultati, l'esempio della Germania lo sta a dimostrare.

Il Paraguay è un mito doppiamente politico, come abbiamo visto, utile a costruire l'identità e l'ideologia della comunità degli espulsi. In questo, agli stereotipi mitografici delle Riduzioni, vecchi di decenni e sostanzialmente, se non identicamente, riprodotti nel *Commentarius*, è dato un tono affatto nuovo, eco dell'attualità politica coeva. Perciò, considerando la sua contestualizzazione nella storia delle idee politiche, possiamo trovarvi elementi riconducibili sia alla tarda scolastica gesuitica, sia del clima culturale in cui stava per nascere l'intransigentismo. Certamente il riferimento alla morale cristiana quale *lex perfecta* capace di portare alla felicità qualsiasi regno non è nuovo: già l'Aquinate aveva qualificato essenzialmente il *bonum publicum* con il rispetto dei precetti divini e delle prerogative ecclesiastiche, e il ricorso dottrinario all'idea del "principe cristiano" faticherà, del resto, a uscire dalla *Weltanschauung* cattolica intransigente, innestandosi sul legittimismo politico nel XIX secolo<sup>749</sup>. Tuttavia è nuova

---

<sup>749</sup> Menozzi, *Sacro Cuore*, cit., pp. 107-133.



l'alternativa drammatica posta tra la civiltà cristiana e nient'altro che la barbarie. La metafora paraguaiana è piuttosto esplicita: le Riduzioni sono circondate dalla foresta selvaggia, da cui sono fiorite alla civiltà unicamente per lo zelo dei missionari, ovvero per l'illuminazione della legge evangelica, che per José Manuel è la stessa cosa.

Del tutto nuova e peculiare è cioè la sensibilità storica, il presentimento di una catastrofe a cui è necessario prepararsi, anche se forse interpretata in senso palinogenetico. Il *Commentarius* è del 1793, anno in cui a poca distanza da Faenza il Borbone di Parma aveva chiamato ex gesuiti a riprendere possesso di collegi in alcune città del suo Stato; soltanto tre anni prima Pio VI aveva riconosciuto formalmente l'esistenza della Compagnia di Gesù nei domini dell'impero russo<sup>750</sup>: verosimilmente allo sconforto dei primi tempi, era succeduta l'attesa dell'immane restaurazione dell'Ordine, che sarebbe risorto come Colui a cui era intitolato.

In quest'ottica dei tempi nuovi, si può notare come la morale evangelica e la sua difesa siano proposte per i loro benefici politici, piuttosto che celesti: la questione è eminentemente politica, non religiosa; o per meglio dire, politica perché religiosa e viceversa<sup>751</sup>. José Manuel non ha timore di dire che il modello socio-politico che ha in mente è la teocrazia, intesa come dominio divino nella vita civile, senza per questo pronunciarsi sulla distinzione fra sacerdozio e impero, Chiesa e Stato; ma dubito che avesse in mente altro che l'*omnis potestas a Deo*, ovvero il tradizionale diritto divino a governare. L'obiettivo polemico è ancora la secolarizzazione, ma l'urgenza della lotta *cambia* anche l'intensità dell'ingaggio. Basta soltanto assaggiare l'asprezza del tono con cui si rivolge, dall'inizio e per tutta l'opera, ai filosofi *liberiores*, colpevoli a

---

<sup>750</sup> Per quanto sia un terreno ancora poco esplorato, si può avere un buon sommario di questo periodo della storia della Compagnia di Gesù in G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia (Morcelliana) 2003, pp. 19 e sgg.; J. Lacouture, *Jésuites. 2. Les revenants*, Paris (Seuil) 1992, pp. 11-44; Pavone, *I gesuiti*, cit., pp. 136 e sgg.

<sup>751</sup> «De Europae provinciis (quondam de iis mihi hic fermo est) id unum dixerim, siqua gravis mutatio administrationis pristinae in illas induceretur, novi ordinis modum, diversumque rerum, et legum sistema, felicitati populorum, et civili societari ruinam ac cladem allaturum fore; haud secus, quam annosae virentisque arboris si vivas radices reseces. Quapropter parendum nobis est divino illi oracolo: *ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui* [nota: *Proverb. c. XXII v. 18*]. Quippe quae aequa, et prudens a majoribus nostris instituta fuit forma Reipublicae, longo corroborata usu, servanda sancte est, neque susque deque vertenda, *beatior enim erit*, si sic permanserit, ut alia de re agens monet nos Doctor gentium [nota: *D. Paul. I ad Corinth. c. VII v. 40*]». *De vita et moribus tredecim*, cit., p. 160.

suo giudizio di aver preparato le idee per lo scatenamento della catastrofe:

Veniet profecto tempus, veniet, cum tantae vel insaniae, vel crudelitatis, vel perfidiae, seros immanium parentum avorumque nepotes pudebit. Sed haec culate alioquin nationis non tam peccata sunt, quam efferi partus insanientis philosophiae. O Philosophi! O exleges Philosophi! Illud possum vere dicere, et contenta voce, quam omnes intelligant, profiteri, ne inter quidem barbaros Paraguaycos, Tobas, Guaycuruos, Abipones, Mbayas, aliosque, hujusmodi inhumanitatis exempla videri. Saeviunt, sed in hostes; trucidant, sed in bello; praedas abigunt, sed solo ab estero. Inter se vero ejusdem tribus, ejusdemque contubernii familiare, amant, et sibi parcunt, et tranquillius vivant; quam Europei quidam populi philosophicae libidini, et libertati, tamquam impatiens freni equus, penitus emancipati. O tempora! O mores! Sed finis sit<sup>752</sup>.

La guerra, scatenata dai “filosofi” in Francia, ha scatenato forze ferine, capaci di superare in ferocia le popolazioni più selvagge – prima che queste abbiano incontrato il Vangelo, s’intende. Il *Commentarius* peraltro inizia proprio con un’invettiva simile, perciò è in questa polemica che vediamo materialmente incorniciata l’opera, in questa chiave che dobbiamo interpretarla<sup>753</sup>; e se in questi toni riconosciamo l’eco di Burke, non dobbiamo stupircene, visto che proprio nei primi anni ’90 la sua opera era stata celermente diffusa nello Stato Pontificio, specialmente a opera di scrittori zelanti<sup>754</sup>. Numerose assonanze del resto possono collocare quest’opera nell’incipiente clima culturale tradizionalista, politicamente reazionario. Non è soltanto la dottrina politica esplicitamente teocratica nei suoi fondamenti, né il legittimismo a cui arriva per mezzo del diritto divino a governare e che lo porta a dichiarare intangibili i monarchi,

---

<sup>752</sup> Ivi, p. 161.

<sup>753</sup> Ecco infatti il primissimo paragrafo: « Siquando tempus ullum fuit celebrem illam Rempublicam Platonis in usu deducendi, hoc est profecto, cum insanientis Philosophiae Epicureus grex, exosus majorum nostrorum sancta instituta, rectumque gubernandi modum, omnia susque deque vertit, atque aliud ex alio in die comminiscitur, ut felices (si superis placet) populos efficiat. Cur ergo illam eximii Philosophi, quem totius graeciae doctissimum appellat Tullius, reipublicae formam non adoptant sibi? Sunt ibi quadam, quae non probes; id equidem scio, & fateor; sed pleraque sunt pulcherrima & optima. Haec fumant, in his se se exercent, & quandoquidem nobiscum, & nostro more nolunt vivere, a nobis tandem secedant novarum rerum studiosi, interpositoque Oceano in ultimas migrent terras, ubi foli regnet: id multo erit melius, quam tot deliria, & somnia philosophica in vulgus spargere, e quibus tanta fit rebus perturbatio, ut suae quemque fortunae nunc maxime poeniteat». Ivi, p. 1.

<sup>754</sup> Le *Reflections* erano state diffuse prestissimo proprio a Roma, non sempre così al passo: cfr. [G. Marchetti] *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia in forma di una lettera, che in principio dovea essere indirizzata ad un giovane parigino del signor Edmondo Burke compendiate, e per ciò che riguarda le materie ecclesiastiche, volgarizzate distesamente da un giornalista romano*, Roma (Zempel) 1791. Della polemica seguita alle *Reflections* troviamo tracce di interesse persino nella Romagna: *Lettera del signor Burke a un membro dell’assemblea nazionale in risposta ad alcune obbiezioni al suo libro su gli affari di Francia. Tradotta dall’inglese sa Benedetto Crispi sulla quarta edizione*, Ferrara 1793.

la cui legittimità fa risalire alle origini stesse della vita civile. Già la dottrina suarista, verso cui Peramás dimostra debiti nel fondo scolastico-aristotelico su cui innesta il suo platonismo di facciata, aveva parlato delle origini della monarchia come di un *trasferimento* del potere al sovrano da parte del popolo, il quale non aveva poi praticamente più il diritto di revocare la propria scelta originaria, come abbiamo visto anche nei *Rudimenta* di Muriel. Ma c'è anche la coscienza dei tempi ferrei in cui vive, il presentimento di una catastrofe di cui individua lucidamente le cause nell'apostasia filosofica del secolo; ma, in implicita contraddizione con questo, è l'evidente immanentismo della sua proposta politica che lo avvicina soprattutto alla cultura tradizionalista. Forse non possiamo azzardare del machiavellismo nell'opera di Peramás: il ristretto ambito sociale in cui poteva trovare i suoi lettori – al di là dello stereotipo sull'ambizione gesuita – se non altro non permette di immaginare una proposta completamente utilitaristica. Non possiamo dubitare, da quel che abbiamo letto, che egli credesse realmente nella provvidenzialità dell'ordine costituito. Semmai, si può supporre che all'*engagez-vous* implicitamente prospettato per i suoi ex confratelli paraguaiani abbia voluto aggiungere una piattaforma pratica, ovvero un collegamento fra la tarda dottrina politica scolastica e la fondamentale secolarizzazione delle concezioni del potere che si era prodotta nel XVIII secolo. Sotto questo aspetto, il *Commentarius* si collocherebbe agevolmente in quell'irrigidimento dottrinario che caratterizzò l'ambiente culturale ex gesuitico e zelante nell'ultimo quarto del secolo, gettando le basi della cultura intransigente cattolica la quale, pur nutrendosi assai dell'apporto della filosofia tradizionalista, soprattutto francese, del XIX secolo, non vi si esaurì.

In ogni caso, l'alternativa che propone è chiara: o la civiltà grazie al cristianesimo, ovviamente inteso come cattolicesimo, o il caos della barbarie. Questo è anche il nocciolo dell'ideologia tradizionalista classica: il cattolicesimo quale unico *instrumentum regni*, la necessaria alleanza fra trono e altare; e inoltre la necessità per i popoli di accettare questi due pilastri come sostegno insostituibile della propria felicità. Tutti questi temi, che troviamo nel *Commentarius*, si possono agevolmente rintracciare nelle prime opere ascrivibili alla cultura tradizionalista, ai primi

dell'Ottocento. Nel *Génie du Christianisme* troviamo addirittura il paragone fra il regime paraguaiano e quelli antichi, indicando il primo quale vero modello per una costituzione statale moderna<sup>755</sup>.

Lo stesso inserimento di questo quadro polemico e insieme apologetico nella cornice di un confronto serrato con l'utopia platonica, così eterogeneo nel quadro della cultura italiana coeva, trova certamente referenti nell'estetica neoclassica allora in voga. Occorre però fare una pausa, a questo punto, per rintracciare la filologia del platonismo di Peramás. Sul finire del XVIII secolo ci fu in Europa un interesse notevole per la filosofia platonica<sup>756</sup>, senza però particolari riscontri nel panorama culturale italiano, che fu notoriamente poco interessato a Platone, a parte i casi che abbiamo esaminato; fra il tardo aristotelismo, più o meno scolastico, e la filosofia nuova dei Lumi, pochi si interessarono ad esso e, a quanto è noto, pochissimi per fini non puramente eruditi. Fra questi, l'eccezione significativa di Gerdil, che però si interessò soprattutto agli aspetti pedagogici della vasta opera platonica<sup>757</sup>.

Perciò, piuttosto che congetturare una lettura dei neoplatonici rinascimentali, in particolare Ficino, da parte di Peramás, una volta giunto in Italia – cosa che non gode del conforto delle fonti – mi pare più congruo concentrare la nostra attenzione sugli anni universitari a Cervera, seguendo l'interpretazione magistrale di Battlori<sup>758</sup>.

Questi mette in rilievo in modo convincente il ruolo svolto nella formazione del nostro dalla cosiddetta “scuola di Finestres” a Cervera. Come dicevo, sull'argomento c'è una letteratura cospicua. In sintesi estrema, nella Spagna settecentesca lo studio della letteratura e della filosofia greche toccarono il nadir, e insieme cominciarono una lenta rinascita attorno a pochi focolai: i circoli intellettuali che si riunirono attorno a Finestres a Cervera e a Mayans a Valencia, e un gruppo di studiosi del noviziato gesuita di Villagarcía de Campos, presso Alcalá de Henares. Tralasciando quest'ultimo, peraltro il meno significativo, il circolo cerverino era molto legato agli ambienti gesuitici, come prova l'alto numero di ignaziani

---

<sup>755</sup> F.R. de Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, Paris (Furne) 1865, pp. 484 e sgg..

<sup>756</sup> Cfr. J.L.Vieillard-Baron, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris (Librairie Philosophique J. Vrin) 1988, pp. 87 e sgg.

<sup>757</sup> P. Stella, *Giacinto Sigismondo Gerdil*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma (Istituto dell'Enciclopedia Italiana) 1999, vol. LIII, pp. 391-397.

<sup>758</sup> Battlori, *La cultura hispano-italiana*, cit., p. 347.

ammessivi<sup>759</sup>, mentre l'altro nutriva sentimenti avversi alla Compagnia, come del resto il maestro di Mayans, il decano Martí<sup>760</sup>.

Tuttavia nello studio della lingua e della filosofia greche entrambi attribuirono una grande importanza all'opera di Platone, preferendolo addirittura ad Aristotele<sup>761</sup>. Questo contribuisce a spiegare il sospetto che il "circolo di Finestres" suscitò negli ambienti gesuitici più conservatori di Cervera, oltre al fatto che questa piccola cerchia umanista, slegata da un'ossequio troppo rigido alla tarda scolastica, professava idee giudicate vicine a quelle dei Lumi, o troppo poco lontane<sup>762</sup>. Tuttavia, l'esito conservatore che ebbero le vite di molti di quei gesuiti umanisti che vi parteciparono fa dubitare che, se lettura di opere ascrivibili alla cultura illuminista vi fu, di altro si sia trattato, che di studio a fini apologetici o polemici; del resto, il fatto che un ex studente di Cervera, il p. Baltazar Masdeu sia unanimemente indicato come la radice prima della rinascita degli studi tomistici in Italia, attraverso il collegio di S. Pietro a Piacenza e il suo allievo Buzzetti, ci dice che, qualora vi sia stata apertura alle idee nuove, essa fu certamente molto circoscritta<sup>763</sup>. Piuttosto, conviene porre l'attenzione sull'importanza dello studio letterario di Platone: nella purezza del suo stile, preso a modello della prosa greca, come Cicerone della latina, possiamo trovare forse trovare la causa dell'interesse che generò nel circolo cerverino, interesse che poi sarebbe travalicato nello studio filosofico.

In questo ambiente Peramás maturò la familiarità e ammirazione sconfinata verso Platone e i suoi scritti, che però non giunse mai a un platonismo pienamente convinto: non era possibile ignorare che Platone era pagano, in fin dei conti. Da questo punto di vista, José Manuel è molto esplicito: non solo si distacca dal modello proposto per tutto ciò che è inconciliabile con la morale cristiana, per esempio il matrimonio, ma segnala l'eccessiva astrazione dell'utopia politica platonica, non recependone affatto la dottrina numerologica<sup>764</sup>. A dire il vero, il parallelismo

---

<sup>759</sup> I. Casanovas, S.J., *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera*, Barcelona (Balmes) 1953, pp. 88-108.

<sup>760</sup> Mestre Sanchis, *Humanistas, políticos e ilustrados*, pp. 67 e sgg.

<sup>761</sup> *De vita et moribus tredecim*, cit. pp. 82 e sgg.

<sup>762</sup> Ivi, p. 137-138.

<sup>763</sup> A. Masnovo, *Il Neo.Tomismo in Italia: origini e prime vicende*, Milano (Vita e pensiero) 1923, pp. 173-200.

<sup>764</sup> E' il caso del numero massimo di cittadini proposto da Platone per la sua città ideale. *De vita et moribus tredecim*, cit., pp. 9-10.

equivoco e insistito fra le Riduzioni e l'utopia platonica sembra ridursi all'ambito strettamente politico, specialmente nei passaggi in cui la *Repubblica* sembra presentare un ideale ierocratico simile al sistema di governo che si era prodotto in Paraguay. La lettura degli scritti platonici è in altre parole estremamente puntuale, ma necessariamente infedele: sarebbe stato bensì stupefacente, se il nostro avesse seguito Platone persino in contraddizione alla dottrina cattolica. Del resto, lo proclama chiaramente: «Instituta, quibus regebantur Guarani, Christiana ante omnia erat lex, quae Platonis, et omnium Philosophorum placita superat infinitis partibus»<sup>765</sup>; in tutto l'uso del testo platonico è subordinato all'apologetica, a questa regola non esiste deroga.

Quindi non è platonismo filosofico, quello di Peramás: è sì dichiarato che le Riduzioni realizzarono l'ideale platonico<sup>766</sup>, ma è evidente che questa affermazione debba essere attentamente circostanziata. Piuttosto che in un platonismo filosofico, come si produsse nel XVI secolo, credo che qui si tratti di un utilizzo piuttosto spregiudicato di un'interpretazione cristiana della filosofia platonica, seguendo una tradizione molto antica<sup>767</sup>. Il senso di questo utilizzo non sta nella ricerca di un'originalità filosofica rispetto all'epoca contemporanea, bensì nella riaffermazione, mediante l'autorità di Platone, di principi politici teocratici e di conseguenza ierocratici elaborati dalla filosofia scolastica, in primo luogo da pensatori della Compagnia come Suárez. In altre parole, il riferimento illustre all'utopia platonica è del tutto strumentale alla polemica coi filosofi *liberiores*, a cui l'ateniese è contrapposto frontalmente: la sua autorità serve ad argomentare le virtù della ierocrazia paraguaiana, a maggior ragione in quanto proveniente da un filosofo pagano. Il ricorso a lui infatti si inserisce in pieno in quella dottrina politica che abbiamo visto espressa nel processo di etnogenesi: Platone, *naturaliter* cristiano secondo una lunga tradizione, testimonia che il cristianesimo, contrariamente a

---

<sup>765</sup> Ivi, p. 111.

<sup>766</sup> « Id nunc quaerere instituimus, subitque animum ostendere in America quiddam simile extitisse Platonici inventis inter Guarani Indos, quorum ita frequens nobis est in vitis virorum Paraguaycorum, ut argumentum hoc, tamquam prodromus, haud alieno proposito nostro esse videatur». Ivi, pp. 1-2

<sup>767</sup> Per una rassegna generale sulle varie rielaborazioni del pensiero platonico da parte della filosofia cristiana, dall'antichità al XVIII secolo, cfr. E. Hoffmann, *Platonismus und Christliche Philosophie*, Zürich-Stuttgart (Artemis) 1960.

quanto affermato dai *philosophes*, non è un nodo di assurdità, ma lo sbocco necessario della razionalità rettamente operante; ma il ruolo dell'ateniese, nel *Commentarius*, si esaurisce in questa testimonianza, perché l'opera trova il suo fine nell'apologetica cattolica pura:

Accedit huc (nequis inutilem putet *Commentarius* hunc) quod a nobis dicenda sic coniuncta sint cum mysteriis Christianae institutionis, ut planet constet ab hac una pendere bonum publicum, tantoque beatiores esse populos, quanto obsequentiores sunt Christi praeceptis, ac divini cultu veraeque fidei tenaciores; qua re nihil validius est ad refutanda hujus temporis Philosophorum temeraria atque irreligiosa molimina<sup>768</sup>.

Possiamo ancora chiederci il motivo per cui José Manuel abbia voluto, fra i filosofi antichi, scegliere Platone piuttosto che Aristotele. Ovviamente non possiamo sapere se questa preferenza abbia riflettuto le personali convinzioni dell'autore, oppure se sia riconducibile a una strumentalizzazione deliberata; considerato che il *Commentarius* è sì un'opera di apologetica, come spero di aver sufficientemente dimostrato, ma comunque destinato alla lettura di un cerchio di persone relativamente ristretto, localmente e culturalmente, credo tuttavia si possa propendere per la prima ipotesi. Abbiamo detto che l'opera di Platone era ritenuta, nel contesto della rinascita dell'ellenismo iberico del XVIII secolo, il modello principale di prosa attica: eppure, verosimilmente per i gesuiti che, come Peramás, passarono dall'università cerverina, non si trattò soltanto di uno svago letterario; tuttavia la bibliografia esistente sull'argomento tace su questo punto specifico. Forse è possibile ipotizzare che la coltivazione degli studi platonici andasse proprio a cercare un superamento dell'aristotelismo che, a partire della riscoperta di Pomponazzi della lettura averroistica, sempre più sfuggiva all'egemonia interpretativa scolastica; questo spiegherebbe il motivo per cui, a Cervera, i gesuiti più tetragonamente scolastici avversarono il circolo umanistico raccolto attorno a Finestres. Infatti, l'interesse per la letteratura greca classica rinacque nella Spagna settecentesca proprio come reazione alle forme letterarie e religiose barocche: l'omologo valenziano di Finestres,

---

<sup>768</sup> *e vita et moribus tredecim*, cit., pp. 2.

Mayans, propugnava una religiosità “umanistica”, che evitasse gli eccessi dell’esteriorità cerimoniale, a favore di una pratica culturale più interiorizzata, influenzato forse dalle notizie che arrivavano dal contesto episcopalista olandese<sup>769</sup>; questo contribuisce a spiegare il sospetto con cui i più conservatori della Compagnia vedevano l’umanesimo del circolo di Cervera. Tuttavia, sul conto di quest’ultimo non possiamo nutrire sospetti: la vita di Finestres non evidenzia nessun contatto con idee pericolose, anche se il solo fatto di coltivare interessi umanistici, nell’ambiente culturale spagnolo ancora dominato da ubbie inquisitoriali antierasmiane, poteva esporlo ai dubbi e costringerlo all’isolamento<sup>770</sup>. Possiamo dunque presumere che José Manuel sia pervenuto già allora a una lettura dell’opera di Platone di principio non certo innovatrice, bensì fondamentalmente conservatrice. In ogni caso, abbiamo visto funzionare nel *Commentarius* del suo allievo Peramás una concezione del sistema platonico radicalmente conservatrice.

Vi sono certamente delle contraddizioni fra questo e la tradizione culturale e religiosa a cui José Manuel fa ovviamente riferimento: la *Repubblica* prefigura sì un sistema sociale di tipo organicistico, ma questo fine è del tutto immanente; di più, la comunità che vi è preconizzata non è originaria, ma è composta da una serie di individui che, se perseguono un fine trascendente, lo fanno senza che sia esplicita un’interdipendenza reciproca. In altre parole, non c’è spazio, nell’utopia platonica, per un organismo sociale come la Chiesa, un’organizzazione religiosa che in qualche modo sia in tensione con la struttura istituzionale in cui pure si inserisce<sup>771</sup>. Possiamo quindi, addirittura domandarci se il ricorso al sistema platonico non celi qualcosa di più che una mera strumentalizzazione: se cioè l’autore non abbia voluto sulla scorta di Platone, oltre che farsi forte di un’autorità filosofica illustre per sostenere le sue tesi, cercare di oltrepassare l’*impasse* in cui si trovava ormai il tardo pensiero

---

<sup>769</sup> Mestre Sanchís, *Humanistas, políticos e ilustrados*, p. 97.

<sup>770</sup> Purtroppo la sola monografia completa su Finestres e il suo circolo è quella di I. Casanovas, S.J., *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera*, Barcelona (Balmes) 1953, che, pur accurata e pregevole sotto molti punti di vista, risente dei limiti di un’impostazione evidentemente apologetica, da cui purtroppo nemmeno l’ottimo Batllori, suo allievo ed erede in questi studi, ha saputo emanciparsi completamente. Sarebbe forse ora di indagare meglio i motivi che determinarono l’isolamento di Finestres nel contesto cerverino, che per adesso possiamo soltanto congetturare.

<sup>771</sup> Cfr. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris (Librairie Philosophique J. Vrin) 1990, pp. 120-121.



scolastico di fronte alla filosofia dei Lumi. In questo modo, la preferenza esplicitamente accordata alla teocrazia politica potrebbe prospettare un superamento della tensione fra sacerdozio e impero, dietro cui riposa una concezione politico-religiosa di tipo costantiniano, per aprire la possibilità teoretica di una riattualizzazione della supremazia sacerdotale che, infine, sarebbe una sconfessione della struttura socio-politica d'*Ancien Régime*; l'*imperium* è assorbito nelle sue funzioni dal *sacerdotium*? Il Paraguay, in questa interpretazione platonizzante, sarebbe allora la prova che la Chiesa può rescindere i vincoli che la legano all'assetto tradizionale, per assumere su se stessa il compito di direzione del corpo sociale.

Tuttavia, queste a queste conclusioni Peramás non arriva mai, almeno esplicitamente; sembra piuttosto diviso in affermazioni contraddittorie, che caratterizzano alcuni dei punti principali dell'opera. Per esempio, segue lo stereotipo del mito paraguaiano nell'affermazione dell'assoluta bontà naturale dei guaraní, che proprio grazie a questa loro virtù innata, riflesso del lume naturale teorizzato dai missionari gesuiti del XVII secolo, avrebbero riconosciuto il compimento che il Vangelo predicato dai missionari veniva a portare alla loro vita sia sotto il punto di vista religioso, che sociale. In questo innatismo, José Manuel ha buon gioco nel far funzionare il parallelismo col pensiero platonico. Tuttavia, insieme e contraddittoriamente, afferma anche che senza questo compimento il grado civile e sociale, per non parlare del religioso, raggiungibile dai popoli è nullo: senza il Vangelo, è la barbarie. Così, se la tradizionale antropologia gesuitica lo induce a seguire lo stereotipo del *bon sauvage*, d'altra parte il problema posto dall'apostasia rappresentata dalla filosofia dei Lumi e dalla Rivoluzione lo spinge ad un'antropologia negativa, di impronta certo non giansenista, ma semmai con una sorta di presentimento tradizionalista, laddove la Provvidenza divina, nel processo di etnogenesi, si esplica mediante l'intervento della Chiesa, senza che sia questione della Grazia. Allo stesso modo, l'assetto socio-politico paraguaiano è presentato come un esempio di teocrazia, in cui ogni potere, in definitiva, riposa sulla responsabilità definitiva dei missionari di fronte alle leggi divine, più che a quelle civili umane: ne è prova il circuito giudiziario tutto interno alla Compagnia di Gesù,

più che il riconducimento alla Scrittura alle tradizioni ecclesiastiche delle fonti del diritto e della morale, cosa comune nella teoria politica d'antico regime. Questo potere *de facto* dei gesuiti contraddice manifestamente la lettera e lo spirito delle leggi spagnole, usurpando il potere delegato dal sovrano ai suoi ministri e funzionari, quindi usurpando il potere sovrano stesso; eppure, José Manuel fonda esplicitamente il potere monarchico su un diritto originario e provvidenziale a governare, senza avvertire la smaccata contraddizione di questi enunciati.

Certamente, se ritenessimo il *Commentarius* un'opera teorica, presentazione di un'utopia politica, queste aporie lo priverebbero di qualsiasi valore, relegandone l'interesse alla curiosità erudita. Non dobbiamo però dimenticare l'intento pratico che esso aveva, quale tentativo di costruzione dell'identità della comunità gesuitica ex paraguaiana attraverso il mito delle Riduzioni, che già Muriel aveva determinato quale luogo d'origine collettivo e scudo identitario degli ex gesuiti della Provincia del Paraguay. Se consideriamo questo aspetto pratico, le contraddizioni del testo possono esserci utile spia della memoria del *milieu* culturale di quella comunità, in cui Peramás cercava i suoi lettori. Possiamo allora pensare verosimilmente che in essa serpeggiassero sentimenti contrastanti nei confronti del monarca spagnolo, che li esiliava ma che conservava il diritto alla loro fedeltà, anche perché continuava a sostentarli per mezzo del pagamento della pensione vitalizia; del resto, questo contrasto di sentimenti nei confronti della monarchia spagnola è ben attestato anche presso altre comunità bandite nel 1767. Inoltre, se consideriamo il carattere apertamente apologetico dell'opera e il suo attacco verso la Rivoluzione in Francia, di cui cerca di rintracciare le cause nell'apostasia filosofica dei Lumi, possiamo trovare un'altra fonte di contraddizione proprio nella percezione dell'incompetenza delle vecchie armi polemiche nei confronti di questi eventi affatto nuovi: di qui il tentativo, più che altro abbozzato, di superare le vecchie impostazioni, sostanzialmente riconducibili alla tarda scolastica, per raggiungere nuove posizioni ideologiche adatte ai tempi nuovi, anche grazie a prestiti puntuali, tutt'altro che sistematici, dal pensiero platonico; posizioni che, per quanto non pienamente raggiunte, credo siano significativamente simili a quelle del tradizionalismo filosofico, che proprio in quegli

anni prendeva avvio in reazione agli eventi francesi, con l'importante apporto di ex gesuiti.

Nelle contraddizioni dell'opera riscontriamo quindi la sospensione fra due epoche del pensiero intransigente cattolico, in senso lato: da una parte le polemiche gesuitiche contro il secolarismo del XVIII secolo e la teoria della morale naturale, dall'altra l'antropologia negativa e la necessità di opporre una resistenza all'apostasia della Rivoluzione, percepita come un ritorno al caos della barbarie: in mezzo Peramás, che pur avvertendo i limiti della vecchia apologetica, non riesce a pervenire univocamente a una nuova impostazione. L'immagine mitologica del Paraguay che costruisce risente di queste aporie: ferma restando la polemica asprissima verso i *philosophes*, verso cui nessuna mediazione è possibile, non può districarsi fra un'intenzione lealistica, tendente ad assicurare la fedeltà dei gesuiti al legittimo sovrano spagnolo, e una rivendicazione di autonomia nei confronti di quello stesso sovrano che li aveva banditi senza che ne avessero colpa. Eppure, nonostante queste contraddizioni, la memoria delle Riduzioni, e dunque dell'intera ex Provincia del Paraguay, è inequivocabilmente legata alla lotta contro la Rivoluzione, di cui forse l'espulsione del 1767 e la soppressione del 1773 ne sono credute le premesse implicite: in questa operazione consiste lo sforzo mitografico dell'autore, che si indirizza ai suoi ex confratelli superstiti con questo suo ultimo scritto, quasi un testamento politico diretto a quanti di loro, dopo aver passato la catastrofe ultima della Rivoluzione, avrebbero visto risorgere la Compagnia di Gesù.

## CONCLUSIONI.

L'espulsione e l'esilio dei gesuiti, nel 1767-1768, portò al culmine la crisi che, ormai da più di dieci anni, attraversava e dilaniava la Provincia del Paraguay. Nonostante che fosse al centro di un vero e proprio mito, che individuava nelle Riduzioni guaraní la realizzazione in pieno XVIII secolo delle possibilità di "felicità" terrena del cristianesimo, la reincarnazione della Chiesa primitiva – mito che trovò la sua massima espressione nel famosissimo libro di Muratori, del 1743 – la Provincia del Paraguay era in realtà internamente divisa, come il *Reyno jesuítico* dell'ex gesuita Ibáñez rivelò al mondo. Se infatti tale pubblicazione si inseriva in una campagna propagandistica ben orchestrata, in primo luogo dal Pombal, per annientare davanti all'opinione pubblica europea il mito muratoriano e poter così colpire gli interessi della Compagnia nelle missioni brasiliane, tuttavia il suo risultato fu la diffusione di un contro-mito, un mito negativo, che fece del Paraguay l'esempio lampante dell'avidità di potere dei gesuiti, accusati addirittura, contestualmente, di aver formalizzato il loro dominio, ed incoronato re uno dei loro: re Nicola I del Paraguay. È controverso se i dati riferiti da Ibáñez siano attendibili; più interessante, ai nostri fini, è lo spaccato interno che ci restituisce della Provincia paraguaiana, di cui le famose Riduzioni facevano parte; i suoi membri si trovavano divisi a causa dell'ambizione, raggruppati in cordate e *lobbies* che, sulla base della nazionalità d'origine, si spartivano i posti di maggiore responsabilità e potere, mentre le missioni, cuore economico della Provincia, erano affidate a gesuiti di provenienza non ispanica, per sottrarre un posto di tale importanza, anche per la Compagnia in generale, alla logica delle spartizioni fra andalusi e castigliani, americani ed europei.

Questa situazione, che già di suo ci restituisce un'umanità ben più misera, anche se indubbiamente più verace, di quella tramandata dalla letteratura edificante e dal Muratori, fu ulteriormente aggravata e portata a precipitazione dalla ribellione degli indigeni guaraní delle sette missioni transuruguaiane. Durante la loro rivolta, la Compagnia in quanto tale mantenne un atteggiamento fermo, arrivando persino a inviare il p. Altamirano quale legato speciale per facilitare l'attuazione del Trattato di

Madrid; la stessa Provincia, almeno formalmente, si adoperò perché tutto si svolgesse nel modo più pacifico. E se non sappiamo che ruolo effettivamente ebbero i missionari dei villaggi in questione durante la ribellione, certo è che, almeno a giudicare da alcuni loro scritti posteriori, simpatizzarono con gli insorti e, dopo la loro sconfitta, ne presero le difese. Alla fine, l'annullamento del Trattato di Madrid, causato da una nuova fase di conflitto fra Spagna e Portogallo, fece tornare i guaraní nelle loro terre, e l'inchiesta successivamente portata avanti dal governo spagnolo non riuscì a stabilire responsabilità da parte dei gesuiti nella rivolta. Tuttavia, l'increscioso episodio, che si protrasse per anni e che fece apparire la Compagnia come una delle parti in causa, capace di schierare un esercito contro due potenze coloniali come la Spagna e il Portogallo, determinò da parte della Curia generalizia la volontà di sottoporre ad esame la Provincia del Paraguay, e di rinnovarne i vertici dopo un periodo di commissariamento.

Nel 1767 la Provincia si era dunque appena ristabilita ed era riuscita a ritrovare un equilibrio fra le sue diverse componenti, dopo il pesante intervento romano; soltanto nel 1766 avevano eletto quale nuovo Provinciale il p. Vergara, dopo i sei anni di provincialato del p. Andreu, sottoposto però per i primi cinque alla visita, imposta dal Generale, del p. Contucci, italiano ed ex Provinciale del Cile. L'ordine di *extrañamiento* sorprese i gesuiti del Paraguay come quasi tutti i loro confratelli dell'Assistenza spagnola; quando furono arrestati e deportati, si dimostrarono docili a seguire la strada dell'esilio, pur evidentemente senza avere in generale la piena coscienza di quel che stava accadendo. La Provincia si trovò allora di nuovo decapitata, perché il Provinciale Vergara si trovava in quel momento in visita delle Riduzioni guaraní, dove l'ordine del governatore Bucareli lo confinò fino al 1768, in attesa di mettere insieme le forze per poter espellere senza rischi i religiosi di quelle missioni, che soltanto pochi anni prima avevano dato una così impressionante prova di sé nella guerra contro le truppe coloniali. In assenza di Vergara e dei suoi più stretti collaboratori, coi procuratori Robles e Muriel in Europa e l'ex Provinciale Andreu ormai vecchio e allo stremo delle forze, l'espulsione instaurò una situazione di sbandamento, in cui a valere non fu la gerarchia provinciale di vertice, ma quella

delle singole installazioni: le missioni, le case, i collegi e i vari insediamenti che la Compagnia aveva nella vasta regione del Paraguay.

Le vicende dell'espulsione furono drammatiche per tutti i gesuiti colpiti dal provvedimento; per i paraguaiani, come per quelli delle Province ultramarine, furono addirittura tragiche. Molti di loro, specialmente i più anziani, morirono nel viaggio che doveva portarli in Europa. Nella dispersione derivata dalla necessità di dover procedere all'espulsione in momenti diversi e distanti nelle vaste regioni del Paraguay, i sopravvissuti non poterono contarsi con certezza se non anni dopo; i primi arrivati al Puerto de Santa María, in attesa di essere di nuovo imbarcati per la Corsica, aspettarono per mesi l'arrivo dei bastimenti carichi dei loro confratelli, per vedere chi di loro viveva ancora. All'alta mortalità si sommava poi l'emorragia di coloro che, di fronte alla catastrofe che si prospettava per l'Assistenza spagnola e per la Compagnia, e davanti alla prospettiva dell'esilio, sceglievano di abbandonare l'abito ignaziano, seguendo quella via di scampo che il governo spagnolo, illusoriamente, faceva loro intravedere.

Mortalità e abbandoni, negli anni compresi fra il 1767 e l'estinzione della Compagnia di Gesù, portarono quasi alla scomparsa di Province un tempo floridissime, come quella del Perù o quella di Andalusia. Segno che la catastrofe dell'espulsione arrivava a far precipitare una situazione già corrosa, probabilmente. Ma in questo contesto di disfatta generale, la paraguaiana fu forse la Provincia che meglio seppe far fronte alle difficoltà nel suo insieme; se da una parte la mortalità ne aveva decimato gli effettivi, dall'altra il numero delle secolarizzazioni fu esiguo, rispetto alle altre Province. I motivi che abbiamo individuato di questa sostanziale "tenuta" sono diversi e complessi. Prima di tutto, si deve tenere conto che, almeno per le Province metropolitane, il periodo in cui la crisi degli abbandoni toccò il suo culmine fu quello trascorso in Corsica, un anno difficile, che fece toccare agli espulsi la vita di miseria materiale a cui venivano condannati; invece, per i paraguaiani la Corsica fu, alla fine, soltanto una tappa nel cammino verso il luogo definitivo del loro esilio, nella Romagna papale, dove, specialmente a Faenza, ebbero la fortuna di trovare una rete di notabili "devoti" ad aiutarli. In secondo luogo, sebbene decapitata,

la Provincia paraguaiana era appena uscita da un processo di profonda revisione interna, che aveva in parte sanato delle situazioni di conflittualità e di scontento, e ridato valore alla disciplina e alle regole dell'Ordine. Tuttavia, non appena la confusione del viaggio d'espulsione ebbe termine, e fu possibile ristabilire la gerarchia provinciale, furono prese misure che rafforzassero i vincoli di obbedienza e fedeltà, ed impedissero agli individui di prendere strade troppo autonome. Il primo a prendere queste misure, soprattutto la gestione comunitaria delle pensioni elargite dal governo spagnolo, fu Muriel, in qualità di rettore del nuovamente eretto *Colegio Máximo*, la struttura educativa di punta che la Provincia aveva posseduto a Córdoba. Inoltre, fu imposta una rigida sorveglianza sulla disciplina interna, tesa a ricondurre i religiosi a una vita segregata rispetto alle città in cui si trovavano, evidentemente nel timore che, gustata la libertà, cercassero di allontanarsi dalla Provincia per tentare altrove la loro fortuna. Queste misure furono immediatamente approvate dal nuovo Provinciale Robles.

Questi si trovò col compito ingrato di dover gestire una situazione difficile. Oltre ai problemi comuni a tutte le Province espulse, costituiti dalla mancanza di strutture, dalla necessità di provvedere al vitto e all'alloggio dei singoli, di cui la Provincia si doveva fare carico, dopo aver preso le loro pensioni, e poi dall'opportunità di motivare adeguatamente gli elementi più giovani, in cui venivano riposte le speranze di sopravvivenza della Provincia, dal momento che per ordine del governo spagnolo non potevano accogliere altri novizi, che quelli che già c'erano ed avevano accettato di seguirli in esilio; oltre a tutto questo, le vicende dell'espulsione avevano fatto saltare gli equilibri che la Provincia aveva raggiunto da poco, in America, riaccendendo le lotte interne e i malcontenti attorno alla distribuzione delle cariche.

Inoltre, c'erano problemi di più vasta portata: davanti alla prospettiva di un esilio che si allungava negli anni, per di più funestato dall'alta mortalità e dagli abbandoni, era possibile pensare alla scomparsa della gloriosa Provincia del Paraguay? Come si poteva operare per la sua sopravvivenza? Come compattarla, in modo da permetterle di attraversare col minor danno possibile la tempesta attuale?

Nella catastrofe collettiva, cosa salvare di essenziale? Le dinamiche interne alla Provincia in questi frangenti facevano riemergere le divisioni nazionalistiche che erano state sopite in America, e che nel nuovo contesto rischiavano di portare al dissolvimento della Provincia, come stava accadendo ad altre nell'esilio italiano. Perduto il suo territorio, la Provincia del Paraguay si trovò in una crisi prima di tutto di identità e di missione, che era difficile da individuare nel contesto culturale, geografico, religioso italiano, oltreché in un frangente storico tutt'altro che favorevole alla Compagnia di Gesù; crisi di identità e di missione, che andava a sommarsi a una crisi organizzativa ereditata dalla storia recente della Provincia. Robles non seppe trovare soluzioni efficaci per questa situazione di profonda divisione della Provincia; le continue lamentele e i cattivi rapporti ricevuti dai suoi informatori, convinsero infine il Lorenzo Ricci, Preposito generale della Compagnia di Gesù, a sostituire Robles, ormai impopolare fra i suoi sottoposti, con un personaggio molto più carismatico: Domingo Muriel.

La sua figura interviene nella nostra ricerca a supplire, in parte, all'assenza di documenti che caratterizza la permanenza dei gesuiti paraguaiani a Faenza, il loro luogo principale d'esilio, nonché la sede della loro Provincia. I motivi di questa mancanza non sono del tutto chiari, ma il fatto che quel che ne resta si trovi negli archivi della Compagnia a Roma e in Spagna lascia supporre che gli ultimi sopravvissuti della Provincia abbiano raccolto le carte che rimanevano, e le abbiano depositate nei luoghi dei loro ultimi giorni. In compenso, la biografia di Muriel, scritta dal suo discepolo e seguace Miranda in vista della sua beatificazione, ci ha aiutato a far luce sugli "anni bui" successivi al 1773 quando, cessata di esistere formalmente la Provincia del Paraguay, la ricostruzione della storia dei paraguaiani deve necessariamente seguire le vicende dei singoli. Certamente, la biografia di Muriel, sia pure riletta criticamente, non ci restituisce l'insieme delle storie individuali che, se conosciute, ci permetterebbero di ricostruire la storia collettiva dell'ex Provincia paraguaiana. Ma, è il caso di chiedersi, di quale Provincia sarebbe la storia? Potremmo ancora parlare di Provincia del Paraguay dopo l'estinzione della Compagnia, dopo che i suoi membri per necessità o per avventura avevano preso



altre strade, anche molto distanti dalla vocazione ignaziana? Più in generale, possiamo parlare della Compagnia di Gesù nel periodo della sua estinzione, fra il 1773 e il 1814, al di là delle isole in cui sopravvisse, parzialmente, la sua struttura?

L'identità gesuita in questo periodo costituisce un problema storico di grande difficoltà, contro il quale si è infranta la letteratura storiografica sino, praticamente, ai nostri giorni. Riandando a quel documento che abbiamo presentato nel corso di questo saggio, in cui abbiamo visto un anonimo paraguaiano, nel pieno degli anni dell'estinzione della Compagnia, dividere i gesuiti spagnoli ancora in vita fra "dissidenti" e "perseveranti", dobbiamo cercare una soluzione al problema dell'identità in quelli, fra i mille rivoli dispersi dei gesuiti dopo il 1773, che tale problema si erano posti, prospettando vie d'uscita. In questo senso, dunque, la biografia di Muriel ci soccorre, perché ci dà modo di seguire le vicende di un personaggio che, agli occhi di molti, sembrò incarnare tale istanza identitaria, e di cercare nei suoi scritti il modo in cui proponeva ai suoi sottoposti di far sopravvivere l'identità gesuita prima di tutto, e in secondo luogo la paraguaiana.

Domingo Muriel, dunque, intervenne all'apice della crisi della Provincia del Paraguay come suo ultimo capo. La sua stessa carriera all'interno dell'Ordine, del resto, si era svolta sotto il segno della crisi della sua Provincia. In un primo tempo era stato messo da parte dagli incarichi di maggiore responsabilità, come sosteneva Ibáñez, per non appartenere ai gruppi che, nei primi anni '50, si spartivano il potere nella Provincia, ma anche per essersi distinto come il portatore di una linea culturale alternativa a quella maggioritaria nella Compagnia. Lui, estimatore di un rigorismo moderato e partigiano di una riforma delle forme devozionali modellati sugli esempi illustri del controverso generale Tirso González de Santalla e di Ludovico Antonio Muratori, si trovò a scontrarsi nella città di Córdoba con il devozionismo barocco e col *mainstream* probabilista-benignista in ambito morale e regolamentare, a cui oppose fin da subito il forte richiamo al rispetto pedissequo e severo delle norme. Ma l'azzeramento dei vertici provinciali, imposto da Roma a seguito della cosiddetta "guerra guaranitica", gli aprì insperate possibilità di carriera, fino a divenire, nella prima metà degli anni '60, il segretario del p. Contucci, il visitatore imposto dalla

Curia generalizia per riportare ordine nella Provincia del Paraguay. Al termine di questo incarico, il suo impegno fu ricompensato con la promozione a una carica di maggiore responsabilità e visibilità, quella di Procuratore generale della sua Provincia presso le corti di Madrid e di Roma, sia pure come vice del p. Robles; a lui spettò in particolare l'incarico delicato di trovare nuove leve per la Provincia, e riuscì, all'alba dell'*extrañamiento*, a mettere insieme un gruppo cospicuo di novizi desiderosi di svolgere il loro ministero in America. A quest'epoca risale la controversa *Lettre à l'Auteur de l'article Jésuite*, che alla fine non sapremmo davvero se attribuire a lui, nonostante la convinzione dei bibliografi della Compagnia di Gesù; vi si possono forse riscontrare alcuni temi, peraltro tipici della propaganda cattolica successiva, che Muriel stesso avrebbe fatto propri in seguito, come il rapporto consequenziale fra la diffusione del giansenismo e il sovvertimento sociale e l'associazione fra i giansenisti e gli illuministi per colpire la Compagnia in Francia.

Arrestato immediatamente al Puerto de Santa María, quando stava per imbarcarsi per il Paraguay, fu costretto all'arresto come gli altri suoi confratelli, in attesa di essere mandato nel luogo destinato all'esilio della sua Provincia. Nello sbandamento generale, quando le strutture gerarchiche della Provincia collassarono, mentre Robles assumeva funzioni di supplenza rispetto al Provinciale, Muriel rimase in disparte, assorto in meditazioni penitenziali e mistiche che non fecero che accrescere il suo carisma fra gli espulsi e che, da allora in poi, costituirono la cifra caratteristica della sua azione. All'arrivo a Faenza, decaduta ormai la carica di Procuratore, fu nominato rettore del ricostituito collegio della Provincia, un incarico di altissima responsabilità, che gli affidava la formazione dei preziosissimi giovani che avevano seguito i gesuiti in esilio. In questo ruolo dimostrò quel rigore morale e di quel severo richiamo al rispetto delle regole, di cui aveva dato prova negli anni trascorsi in Paraguay e che, fatta propria dal nuovo Provinciale Robles, contribuirono non poco alla tenuta della Provincia, come abbiamo già detto.

Divenuto Provinciale dopo il difficile periodo di Robles, poté esplicitare al meglio quel che riteneva essere la strada per permettere la sopravvivenza della sua Provincia. Visitò tutte le case in cui i suoi sottoposti abitavano, fra Faenza e Ravenna;

cercò di far uso della compiacenza del vescovo di Faenza per far promuovere al sacerdozio quanti più giovani era possibile, anche in deroga al diritto canonico; lasciò diffondere le leggende che parlavano di miracoli e segni che facevano sperare nel prossimo ritorno degli *extrañados* dall'esilio; impose a capo dei singoli gruppi e insediamenti in cui la Provincia era suddivisa elementi nuovi, nel tentativo di pacificare le divisioni che erano riemerse durante il provincialato di Robles. Soprattutto, cercò di motivare i suoi sottoposti ad aderire accuratamente e, dirremmo quasi, misticamente all'Istituto ignaziano. Questa azione eminentemente spirituale si esplicò prima di tutto attraverso la pubblicazione della *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio* che, rielaborando il classico metodo del Diertins, contiene un nuovo modo di fare gli esercizi spirituali: non più concentrati in un periodo scelto e favorevole, ma distribuiti in tutto l'anno, come a voler compensare con l'intensità spirituale ignaziana la demoralizzazione che le tristi sorti dell'esilio infliggevano ai paraguaiani. I risultati ci furono: Muriel riuscì a creare, particolarmente a Faenza, dove risiedeva, una comunità concentrata nell'istanza di conservare con intransigenza l'Istituto di sant'Ignazio, ovvero il complesso di regole e di consuetudini spirituali, morali o anche banalmente quotidiane che costituivano, ai loro occhi, il carisma specifico della Compagnia di Gesù.

Alla vigilia della soppressione dell'Ordine, consegnò ai suoi seguaci la *Carta sobre el modo de conservar el espíritu religioso de la Compañía de Jesús*, vero e proprio testamento spirituale del suo provincialato. In essa, affrontando con straordinaria lucidità la situazione in cui si trovava la Compagnia di Gesù e presagendone facilmente la soppressione, indicò ai suoi sottoposti il modo per far sopravvivere, nonostante tutto, l'Ordine, attorno ad alcune consegne fondamentali, considerate come l'essenza del suo amato Istituto, che non poteva più essere integralmente preservato. Praticare quotidianamente l'orazione mentale e gli esercizi spirituali, secondo il metodo da lui stesso consigliato<sup>772</sup> e cercare di mantenere al

---

<sup>772</sup> Interessante esempio di continuità, nel 2006 anche il card. Martini, nella situazione di passaggio e di crisi della Compagnia di Gesù al termine del difficile pontificato di Giovanni Paolo II, indicò prima di tutto negli esercizi spirituali di sant'Ignazio il cuore del carisma gesuita, una base da tenere presente in vista della Congregazione convocata ad eleggere il nuovo Preposito generale, dopo le dimissioni del p. Kolvenbach. Cfr. Carlo Maria Martini S.I., *Il servizio dei gesuiti nella Chiesa oggi*, in «Civiltà Cattolica», III/2006, pp. 105-110. La precedente grande crisi che l'Ordine attraversò al termine del generalato di Arrupe fu principalmente incentrata sui problemi del

possibile le consuetudini della Compagnia furono le sue proposte. Ma soprattutto cercò di dare una visione d'insieme della situazione in cui si trovavano, radicandola in una concezione mistica ed escatologica della storia.

Si presenta così una spiritualità penitenziale ed espiatoria che vedeva nella persecuzione e nell'estinzione dell'Ordine ignaziano l'intervento provvidenziale che doveva purificarlo di tutti i suoi errori e di tutti i suoi elementi che ne avevano tradito lo spirito. Soltanto così, accettando la disgrazia nella coscienza di non portarne colpa, si poteva ottenere in cambio la resurrezione della Compagnia, ad immagine della resurrezione di Gesù. Lo scopo della sua *Carta* era senza dubbio quello di lasciare ai suoi sottoposti e seguaci un mandato spirituale, che consentisse loro di restare gesuiti pur nella scomparsa della Compagnia; tuttavia diede loro anche un modo per agire a favore della restaurazione dell'Ordine, all'interno di una prospettiva che univa la storia all'escatologia, le sofferenze dei gesuiti a quelle di Gesù, il mistero della Redenzione all'espiazione e alla purificazione della Compagnia, la Resurrezione di Cristo alla rinascita dell'Ordine. Fornì loro, soprattutto, un quadro sociologico e psicologico che li vedeva contrapposti al mondo circostante, non soltanto secondo il tradizionale contrasto fra Chiesa e mondo come realtà spirituali, che nella dottrina cristiana rimonta fino all'insegnamento paolino; ma secondo un rifiuto ad accomodarsi al mondo che aveva determinato la perdita dei loro orizzonti culturali e identitari, intransigenti nel perseverare nella Compagnia, nonostante tutto. Con la bolla *Dominus ac Redemptor* Clemente XIV sciolse l'Ordine religioso di sant'Ignazio, ma certo non espelleva i suoi membri dalla Chiesa; Muriel invece non esita ad evocare, per chi abbandona l'appartenenza intima e soggettiva all'Ordine, nientemeno che la dannazione eterna, come se al di fuori di esso non vi fosse che la perdizione; come se la Compagnia di Gesù godesse dei privilegi che la dottrina cattolica

---

rapporto con il papa e la Sede apostolica, e le questioni della spiritualità ignaziana restarono al più sullo sfondo. Tuttavia, anche in quel caso, la XXXIII Congregazione Generale, convocata per accettare le dimissioni del Generale dimissionario e per eleggerne il successore, trovò nella frase (tratta dagli Esercizi spirituali) «L'amore si deve porre più nelle opere che nelle parole», la formula attraverso cui indicare una via pragmatica che, senza enunciare nuovi indirizzi dottrinali o preconizzare riforme strutturali, permettesse la riconciliazione della Compagnia al suo interno e il rasserenamento del suo ministero nella Chiesa. Cfr. F. Lombardi, S.I., «*Compagni di Gesù nel mondo d'oggi*». *La XXXIII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù*, in «Civiltà Cattolica» IV/1983, p. 450 e sgg. Una cronaca di questa difficile vicenda si trova in Martina, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., pp. 382 e sgg.; pagine che, nella loro stringatezza ai limiti della reticenza, indicano quanto difficile sia stata, almeno fino ad anni recenti, la rielaborazione storica di quegli anni da parte della storiografia gesuita.

riconosce alla Chiesa per la sua fondazione divina, secondo l'immagine evocativa dei "resti d'Israele" nelle terre degli idolatri, citata nella *Carta*.

Un ulteriore approfondimento di questa via spirituale alla penitenza, in nome della fedeltà intransigente alla Compagnia estinta furono i *Principios de la vida espiritual sacados del libro de la Imitación de Jesu-Christo*, del 1778. Nella traduzione dell'opera del Surin la sovrapposizione fra slanci mistici, istanze sociologiche e stati psicologici fu completa. Infatti, da una parte ci permette di raffrontare la vicenda biografica di Muriel con quella, mirabilmente studiata da Michel de Certeau, di Surin, al confine fra mistica e psicanalisi, in cui il senso cristiano dell'autoannullamento mistagogico si confonde e si sostanzia in una profonda ed oscura malinconia, raffrontabile ad uno stato depressivo, di cui molti indizi, tramandati dall'accurato Miranda, ci fanno pensare Muriel soffrisse.

Ma d'altro lato, vi riscontriamo la conferma della via penitenziale e mistica indicata nella *Carta* del 1773. Il libro dei *Principios*, destinato ai suoi ex sottoposti, mostrava il percorso per trovare motivo di consolazione e di speranza nella più completa desolazione, secondo i termini ignaziani. La fuga dal mondo si fa radicale ed è completamente interiorizzata come esperienza spirituale della perseveranza massima nell'Istituto di sant'Ignazio, intesa come mezzo per il suo riscatto finale: in questo senso, si completa qui la sovrapposizione fra il piano storico e il piano escatologico, e nella riflessione proposta la dissoluzione della Compagnia perde definitivamente i suoi connotati temporali per trasfigurarsi in esperienza mistica, mentre l'ultima resistenza al mondo viene ancorata alla figura stessa di Cristo morente. Muriel, quindi, propose di interiorizzare la desolazione della dissoluzione ed assumerla a luogo per l'elevazione spirituale; la via che traccia per gli ex gesuiti "perseveranti" non era più soltanto quella dell'intransigenza passiva ma, piuttosto, quella della "passione intransigente", avvalorando più che mai, in quei frangenti estremi, il motto gesuita: *perinde ac cadaver*. Alla luce di queste considerazioni comprendiamo dunque la vita che Muriel menò dopo la soppressione della Compagnia, e specialmente durante gli anni '80: vivere *instar sepulti*, come morto, perdeva la sua contraddizione implicita dal suo punto di vista, e si faceva metafora

vivente della Compagnia, sepolta, ma non del tutto morta; anzi, spiritualmente viva, più viva che mai nei suoi resti che, più o meno segretamente, ne perpetuavano l'identità.

D'altro canto, l'attività scrittorica di Muriel non si esplicò soltanto nell'ambito spirituale, ma anche in quello filosofico-giuridico e storico, a cui va ascritta la maggioranza delle sue pubblicazioni, tutte in latino, a segnalarne la destinazione, non più limitata soltanto agli espulsi. I *Fasti Novi Orbis*, la *Historia Paraguajensis*, i *Rudimenta juris naturae, et gentium* e la quasi sconosciuta *Collectanea dogmatica* segnano un percorso intellettuale che accompagnò quello spirituale, marcato dall'istanza apologetica, sotto varie forme. Infatti, già nei *Fasti* è possibile ravvisare la rivendicazione delle prerogative giuridiche della Santa Sede nelle Americhe – e, per inciso, anche un'attestazione delle opinioni moderatamente rigoriste di Muriel nel campo moralistico. Nell'*Historia Paraguajensis* poi fu un vero e proprio mito apologetico quello ad essere esposto al pubblico colto. Prendendo spunto dal mito muratoriano del *Cristianesimo felice* e basandosi sulla storia "ufficiale" di Charlevoix, Muriel volle dare una ricostruzione storica di quel che avvenne durante la "guerra guaranitica", allo scopo di scagionarne i gesuiti del Paraguay. Grazie alla collaborazione di una serie di suoi ex sottoposti, e attualmente seguaci, quali i pp. Quiroga e Cardiel, ma anche il suo futuro biografo Miranda, riuscì a fornire una versione dei fatti puntuale ed esaustiva, che ebbe una certa fortuna nei suoi contemporanei; fortuna peraltro destinata a durare all'interno di una lettura apologetica della storia delle Riduzioni<sup>773</sup>.

Il tema del Paraguay fu poi ripreso e approfondito nell'opera successiva, i *Rudimenta*, in cui gli indigeni evangelizzati nelle Riduzioni furono portati a testimonianza dell'erroneità delle concezioni giuridiche del giusnaturalismo e, in generale, del pensiero giuridico-politico moderno. Qui, alla concezione meccanicistico-soggettivistica della società, che cominciava allora a diffondersi e che

---

<sup>773</sup> In questo, come in molti aspetti della sua ricostruzione della storia delle Riduzioni, il p. Hernández, carico delle istanze apologetiche della Chiesa ottocentesca, fu estremamente debitore degli scritti di Muriel, grazie ai quali, fra le altre cose, cercò persino di togliere il Paraguay dal pantheon del socialismo, secondo una lettura corrente nel XIX secolo. Cfr. P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona (Gili) 1913.

proprio in quegli anni trovava il suo massimo enunciato in Immanuel Kant, Muriel contrappose una rivendicazione acuta del diritto comune tradizionale, appoggiato su una concezione sociale organicistica. Pur ignorando in larga misura i risultati del più recente pensiero illuministico, aveva in effetti individuato nel pensiero giusnaturalista di Heineccius il nocciolo della concezione moderna e laica del potere politico, che confinava la questione religiosa nelle coscienze di ognuno, di fatto facendo venire meno le ragioni dello Stato confessionale. Così, sulla base di questa istanza apologetica, si fece portatore di una concezione del diritto delle genti, fondamento di ogni regime politico nella riflessione scolastica, come fosse schiacciato sul diritto naturale, a sua volta diretta emanazione della volontà divina, esasperando, in tal modo, gli elementi di volontarismo giuridico che già si ritrovavano nei pensatori della Seconda Scolastica; esasperazione, che abbiamo trovato proseguire nella particolare idea dell'attenuazione del diritto naturale presso i popoli indigeni americani. Così, alla vigilia del risveglio rivoluzionario delle forze della borghesia, lo abbiamo visto riaffermare polemicamente la concezione consuetudinaria della proprietà, come di qualcosa che non prevede il diritto esclusivo di nessuno; concezione tradizionale e per nulla originale, questa, in cui è possibile riscontrare, sostanzialmente, uno dei maggiori presupposti filosofici della dottrina sociale cattolica del XIX e del XX secolo.

Da quel poco che sappiamo della *Collectanea dogmatica*, inoltre, possiamo riconoscere gli sforzi di Muriel, negli anni in cui si svolgeva la rivoluzione in Francia, per colpire i giansenisti, o pretesi tali, che avevano avuto fortuna nel Settecento; il che, può forse stupire in un uomo delle convinzioni di Muriel, da sempre interprete di istanze di moderazione e di riforma morale. Tuttavia, possiamo facilmente tracciare un parallelo con quel che faceva in quegli stessi anni la redazione del *Giornale ecclesiastico di Roma*: colpire quel che restava del movimento giansenista era utile a ricompattare attorno alla Sede romana le forze del cattolicesimo, nella lotta prima con gli ultimi epigoni del riformismo illuminato, poi con le innovazioni ben più radicali della rivoluzione francese.

Complessivamente, dunque, possiamo distinguere due fasi nella scrittura

apologetica di Muriel: una prima, incentrata sul Paraguay e sull'America in generale, stimolata dalla polemica sul "regno" dei gesuiti nel Paraguay degli anni '50; una seconda che, assumendo il Paraguay come base di partenza, affrontava direttamente lo scontro con la modernità giuridico-filosofica. Un riscontro alla produzione apologetica di Muriel l'abbiamo cercato in ciò che altri gesuiti della Provincia del Paraguay produssero a partire dal 1767 sull'argomento delle Riduzioni. I primi testi, quali quelli di Sánchez Labrador, di Guevara e dell'*Annus patiens* di Peramás ricalcano ancora i *tópoi* della letteratura edificante della Compagnia, come le *Litterae annuae* o le *Lettres édifiantes*, oppure del *Cristianesimo felice* di Muratori; stilemi, che ci segnalano la destinazione e l'uso degli scritti: gli uni pensati per un uso interno alla Provincia; gli altri, come è il caso di Peramás, escogitati per far ben volere gli esuli nel luogo del loro esilio.

Tuttavia, dal momento in cui Muriel, negli anni '70, ripensò la storia del Paraguay, individuando in essa un caposaldo apologetico, abbiamo visto cambiare anche il contenuto degli scritti dei paraguaiani: Miranda, Dobrizhoffer e, soprattutto, Peramás proseguirono in vario modo sulla strada indicata da Muriel. D'altra parte, alcuni scritti di ex paraguaiani furono del tutto estranei alle sue impostazioni: Falkner, Jolís, Camaño, che non avevano di mira un lettore più o meno legato all'ex Compagnia o alle battaglie contro la modernità filosofico-politica, ci hanno lasciato opere scevre da qualsiasi argomentazione apologetica; anzi, nel caso di Jolís, notiamo persino un certo interesse per il pensiero illuminista.

Ma agli altri la *Historia Paraguajensis* fornì la base argomentativa comune e l'indirizzo apologetico, che ognuno di loro declinò in modo diverso. Miranda, nella *Sinopsis*, recepì le argomentazioni di Muriel in modo piuttosto armonico, tanto che è addirittura possibile pensare che i due avessero scritto contestualmente, forse all'interno di quella collaborazione da cui uscì l'aggiunta documentaria dell'*Historia*; nel suo scritto troviamo poco di originale, a parte la polemica diretta con il governo spagnolo, che Muriel accuratamente evitò. Invece nella *Historia de Abiponibus* di Dobrizhoffer abbiamo osservato la presenza di una rielaborazione del mito apologetico del Paraguay, in un modo che, per quanto superficiale, risultò alla fine



affascinante, tanto da avere un inopinato successo presso lettori insospettabili e distanti, sia per mentalità, che per nazionalità ed epoca. È in effetti interessante notare come il Paraguay che affascinò Southey ed Hebenstreit, come pure altri nel XIX secolo, non fu quello muratoriano, permeato dall'istanza di riforma del cristianesimo europeo, né quello edificante della letteratura gesuita, bensì il mito missionario ed egualitario di Dobrizhoffer, riletto diversamente a seconda delle sensibilità e delle ideologie. Così anche lo straordinario *Commentarius* di Peramás manifesta il suo profilo apologetico, che erroneamente da molti gli è stato negato, fermandosi al suo platonismo di facciata. Eppure, come non vedere la profonda influenza dell'apologetica di Muriel nel cuore tematico del *Commentarius*, pubblicato soltanto due anni dopo i *Rudimenta*, quando tratta del ruolo della religione cristiana nella costituzione civile della società? Forse, anche lo scritto di Peramás ebbe una sua fortuna postuma, come accadde a quello di Dobrizhoffer. Quando Chateaubriand nel 1803 pubblicherà il suo *Génie du christianisme*, nell'affrontare il tema del Paraguay utilizzerà lo schema del paragone con il pensiero politico dell'antichità pagana, già utilizzato da Peramás. Le Riduzioni, a suo dire, avevano eguagliato per saggezza le legislazioni di Licurgo e di Minosse; e prosegue:

L'Europe ne possédait encore que des constitutions barbares, formées par le temps et le hasard, et la religion chrétienne faisait réveiller au Nouveau-Monde les miracles des législations antiques. Les hordes errantes des sauvages du Paraguay se fixaient, et une république évangélique sortait, à la parole de Dieu, du plus profond des déserts<sup>774</sup>.

Le Riduzioni, aggiunge, «ont confirmé sous nos yeux cette vérité connue de Rome et de la Grèce, que c'est avec la religion et non des principes abstraits de philosophie, qu'on civilise les hommes, et qu'on fonde les empires»<sup>775</sup>. Certo, Chateaubriand cita Charlevoix, e non Peramás; tuttavia, questa coincidenza di temi pone il problema di un possibile contatto fra i due. In fondo, il *Commentarius* e il *Génie* sono separati esattamente da dieci anni, durante i quali avvenne la più grande circolazione di uomini, idee e merci mai vista da secoli in Europa; purtroppo, non abbiamo la

<sup>774</sup> F.R. de Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, Paris (Furne) 1865, p. 484

<sup>775</sup> Ivi, p. 488.

certezza di un contatto, più o meno diretto, fra i due scritti, anche se le copie del *Commentarius* tutt'oggi possedute dalla grande biblioteca gesuita di Vanves possono, forse, essere un indizio in tal senso. Ma per adesso possiamo soltanto immaginare l'ipotesi seducente che il libro intimamente suarista ed esplicitamente antirivoluzionario di Peramás abbia contribuito all'ideazione del Paraguay repubblicano e costituzionale *ante litteram* di Chateaubriand, ennesima reincarnazione di un mito adattabile a mille contesti.

Se dunque questa fu la fortuna dell'apologetica di Muriel, resta da affrontare la sua fortuna spirituale. La sua morte e il tentativo di santificarlo sono di per sé un segno abbastanza eloquente della diffusione della sua fama se, come attesta Luengo, fu il primo caso in cui alcune autorità italiane parteciparono al lutto per la scomparsa di un *extrañado*. Un gruppo consistente dei suoi seguaci, che avevano condiviso la sua istanza di "perseveranza" nell'Istituto della Compagnia, promossero la sua causa di beatificazione, trovando accoglienza favorevole da parte della diocesi di Faenza, retta dall'ex gesuita Mancinforte. Se quindi a parteggiare per il riconoscimento canonico della santità di Muriel furono soprattutto i suoi ex sottoposti, dobbiamo però pensare che il suo culto sorpassasse i confini della vecchia Provincia del Paraguay, e anche quelli dell'Assistenza spagnola in esilio, ed avesse acquistato un profilo più generale. Muriel, sulla base di ciò che resta del suo processo di beatificazione, appena aperto e subito sospeso, non era visto soltanto come il santo della "perseveranza" gesuita, ma anche, abbiamo detto, come il santo dell'intransigenza cattolica, della reazione contro l'affermarsi della modernità. Un santo antimoderno, dunque, come molti lo saranno nei secoli successivi, e come lo era già all'epoca la figura di Giuseppe Benedetto Labre, cui lo univa il carisma penitenziale e il rifiuto del mondo; con la caratteristica peculiare, però, di avere agito contro la modernità non soltanto attraverso la preghiera e le mortificazioni, ma anche – e dal suo punto di vista conseguentemente – con la diffusione di "buoni libri", fra i quali quelli scritti da lui, secondo un modello facilmente raffrontabile col Diessbach e con le "amicizie cristiane", peraltro presenti anche a Faenza. In effetti, Muriel fu un uomo di lettere: sia per la sua attività scrittorica, sia per i contatti che seppe mantenere, lungo gli anni,

con la diaspora gesuita in tutta l'Europa, specialmente con il "resto" della Compagnia che sopravviveva ancora sotto la protezione dell'imperatore di Russia; contatti, che costituirono un motivo non secondario del suo prestigio presso gli ex gesuiti "perseveranti" in Italia.

Abbiamo sinora utilizzato i termini "perseveranti" e "perseveranza", mutuandolo da un documento che abbiamo analizzato, nel quale sono contrapposti ai "dissidenti"; i primi si vedevano come custodi dell'eredità spirituale della Compagnia di Gesù, ed accusavano i secondi di averla più o meno tradita. Abbiamo usato questa terminologia per definire esattamente coloro che, come Muriel, cercavano di conservare e di far sopravvivere l'identità gesuita, di preservare la memoria della vecchia Compagnia nell'attesa di vederla risorgere, speranza dalla quale non declinarono. Questo ci riporta alla questione iniziale della sopravvivenza della Provincia del Paraguay. A conclusione di questo studio possiamo dunque dire che quell'istanza radicale di sopravvivenza e conservazione produsse dei frutti; gli ex gesuiti che si ritrovarono al funerale di Muriel erano convinti di incarnare fedelmente, a distanza di quasi trent'anni, la vecchia Provincia del Paraguay. Quanto questo fosse vero, è tutt'altra questione. L'immagine del Paraguay, da questo punto di vista, può essere un buon metro di paragone: essa mutò nel corso degli anni, piegata alle esigenze di apologetica di Muriel; paradossalmente, proprio il tentativo di preservarne la buona memoria cancellò l'immagine che i paraguaiani avevano della loro Provincia e delle loro missioni all'epoca dell'espulsione. Lo stesso deve dirsi della ricerca spirituale di Muriel, che nel tentativo di far perdurare lo "spirito" dell'Istituto ignaziano, arrivò pian piano a spogliarlo di ogni esemplificazione concreta, fino a sovrapporlo misticamente ed escatologicamente alla mortificazione di vivere in una Compagnia scomparsa, priva di una quotidianità capace di dare conforto. La rielaborazione della memoria gesuita preparò, invece che a ritrovare la Compagnia scomparsa, ad affrontare i tempi nuovi, con le loro nuove sfide all'ordinamento tradizionale della società. Fin dall'esperienza, traumatica, dell'*extrañamiento*, i gesuiti della Provincia del Paraguay, o per meglio dire i loro vertici, si adoperarono per trovare un adattamento alla nuova situazione, che

permettesse loro di sopravvivere in quanto comunità, o corpo sociale, come si percepivano; nella temperie di quegli anni, furono incontrati elementi di una spiritualità nuova che, enunciata per la prima volta compiutamente da Muriel nella *Carta* del 1773, fu implementata negli anni successivi dalla sovrapposizione con le esigenze apologetiche imposte dalla polemica con le nuove idee che si stavano affermando. In questo senso, nell'ambito dei gesuiti della Provincia del Paraguay, che fanno l'oggetto di questa ricerca, la "perseveranza" preparò la strada alla "intransigenza", allestendone alcuni elementi spirituali e concettuali, oltre a certi luoghi letterari, che trovarono fortuna quando l'intransigentismo cattolico arrivò a maturazione.

## BIBLIOGRAFIA.

### Fonti archivistiche.

Archivo Histórico de Loyola, Escritos de Jesuitas, 20/5.

Archivo Histórico de Loyola, Ilustres 20/7.

Archivo Histórico de Loyola, Luengo, Diario, tt. III, V, XIV, XVIII, XXIX/I.

Archivo Histórico de Loyola, Luengo, Papeles, t. I, III.

Archivo Histórico de Loyola, Misiones 19/3.

Archivo Histórico Nacional (Madrid), Clero/Jesuitas, leg. 223,2; 224,6; 225,5; 227; 228,15.

Archivo de la Provincia de Toledo (Alcalá de Henares), E-2.2 leg. 7(bis).

Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma), Paraq. 3; 21 (*Annus patiens*).

Archivo de la Real Academia de la Historia (Madrid), leg. 92275; 97272; 97309; 97328.

Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), 9-2275; 9-2276.

Biblioteca Comunale Manfrediana (Faenza), *Memorie storiche di Faenza*, in *Manoscritti di G.B. Borsieri. Annali della Città di Faenza*.

### Fonti a stampa.

[Alembert, J. Le Rond de], *Sur la destruction des Jésuites en France, par un auteur disintéressé*, 1765.

[Bernardo da Venezia], *Aforismi del divino Platone ad arrestare il morbo epicureo da filosofo cristiano*, Finale (Rossi) 1777.

Camaño, J., *Noticia del Gran Chaco*, in G. Furlong, S.J., *Joaquín Camaño, S.J. Y su «Noticia del Gran Chaco» (1778)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955.

Cardiel, J., *Misiones del Paraguay. Declaración de la verdad. Obra inédita del P. José Cardiel religioso de la Compañía de Jesús. Publicada con una introducción por el P. Pablo Hernández de la misma Compañía*, Buenos Aires (Alsina) 1900.

[Carvalho e Melo, J., Marchese di Pombal] *Breve relazione della Republica, che i Religiosi Gesuiti delle Provincie di Portogallo, e di Spagna hanno stabilita ne'*

*dominj oltramarini delle due Monarchie, e della guerra, che in esse hanno mossa, e sostenuta contro gli eserciti Spagnuoli, e Portoghesi. Cavata da' Registri delle Segreterie dei due rispettivi Principali Commissarj, e da altri documenti autentici, e fedelmente tradotta dall'Idioma portoghese, in Italiano, Lisbona-Madrid 1758.*

Chateaubriand, F.R. De, *Le Génie du Christianisme*, Paris (Furne) 1865.

Diertins, I., *Practica de los Exercicios de S. Ignacio*, trad. D. Muriel, Faenza (Archi) 1772.

Dobrizhoffer, M., *Historia de Abiponibus equestri bellicosaque Paraquariæ natione*, Wien (Kurzbeck) 1784.

*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Nouvelle édition*, Genève (Pellet) 1778.

Falkner, Th., *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la America Meridional*, in P. De Angelis, *Collección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires (Plus Ultra) 1969, vol. II.

Genovesi, A., *Della diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Venezia (Centro di Studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni") 2008.

[Goudar, A.], *La mort de Ricci, dernier Général des Jésuites, avec quelques reflexions generales sur l'extinction de la Société*, Amsterdam 1776.

Guevara, J., *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, in P. de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires (Imprenta del Estado) 1836-37, t. II.

Heineccius, J.G., *Elementa Juris Naturae, et Gentium, commoda auditoribus methodo adornata. Editio nova et castigatior*, Venezia (Tipografia Baleoniana) 1769.

Hervás y Panduro, J.G., *Idea dell'universo. Pubertà e Gioventù dell'Uomo*, Cesena (Biasini) 1778.

L. Hervás y Panduro, *Idea dell'universo. Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità, e diversità*, Cesena (Biasimi) 1784.

Ibáñez de Echavarri, B., *Regno gesuitico del Paraguay dimostrato co' documenti più*

- classici de' medesimi Padri della Compagnia, i quali confessano, e mostrano ad evidenza la regia sovranità del R.P. Generale con indipendenza, e con odio verso la Spagna. Anno 1760*, Lisbona (Stamperia Reale) 1770.
- Jolis, J., *Saggio sulla storia naturale del Gran Chaco, e sulle pratiche, e su' costumi dei Popoli che l'abitano*, Faenza (Genestri) 1789.
- Luengo, M., *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España (1767-1768)*, Alicante (Universidad de Alicante) 2002.
- Luengo, M., *Diario de 1769. La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010.
- Masdeu, M., *In morte del Signor D. Domenico Muriel, ultimo Provinciale della Compagnia di Gesù del Paraguai*, Lugo (Melandri) 1796.
- Miranda, F.J., *Sinopsis*, in G. Furlong, S.J., *Francisco Javier Miranda y su «Sinopsis»*, Buenos Aires (Theoría) 1963.
- [Miranda, F.J.], *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel, religioso un tiempo de la abolida Compañía de Jesús y último Provincial de su Provincia del Paraguay, escrita por un discípulo suyo, sacerdote de la misma Compañía*, Córdoba (Tipografía Cubas) 1916.
- [Muriel, D.], *Lettre à l'Auteur de l'Article Jésuite dans le Dictionnaire Encyclopédique; ou compte rendu de cet Article à son Auteur*, 1766.
- Muriel, D., *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium cum adnotationibus*, Venezia (Zatta) 1776.
- Muriel, D., *Principios de la Vida Espiritual sacados del libro de la Imitacion de Jesu Christo por el P. Joseph Surin*, Cesena (Biasini) 1778.
- Muriel, D., *Historia Paraguajensis Petri Francisci Xaverii de Charlevoix, ex Gallico Latina, cum animadversionibus et Supplemento*, Venezia (Sansoni) 1779.
- Muriel, D., *Rudimenta Juris Naturae, et Gentium libri duo*, Venezia (Rosa) 1791.
- Nieto, J., *Opusculum de pietate, ac religione in sacro peragendo necessariis, ac de tempore, quod illi impendi debet*, Faenza (Archi) 1776
- [Peramás, I.], *Josephi Emmanuelis Peramasii vitae synopsis*, in J.M. Peramás, *De*

- vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793.
- Peramás, J.M., *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1791.
- Peramás, J.M., *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza (Archi) 1793.
- Peramás, J.M., *Diario del destierro*, Córdoba (EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba) 2004.
- Rodríguez Laso, N., *Diario en el viaje de Francia e Italia – Edición crítica, estudio preliminar y notas de Antonio Estorgano Abajo*, Zaragoza (Institución Fernando el Católico – Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País) 2006.
- Sánchez Labrador, J., *El Paraguay Católico. Omenaje de la Universidad Nacional de La Plata al XVII Congreso Internacional de los Americanistas, en su reunión en Buenos Aires, en mayo 16 á 21 de 1910*, Buenos Aires (Coni Hermanos) 1910.
- Southey, R., *Poems*, London (Oxford University Press) 1909.
- Surin, J.J., *Les fondemens de la vie spirituelle: tirez du livre de l'imitation de Jésus Christ*, Lyon (Glaize) 1682.

### **Letteratura scientifica.**

#### **Strumenti generali.**

- Barbier, A.A., *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Hildesheim (Olms) 1986.
- Caballero, R.D., *Bibliothecae Scriptorum Societatis Jesu Supplementa*, Roma (Bourlié) 1814-16.
- The Catholic Encyclopedia*, Encyclopedia Press, 1907-1912.
- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid (IHSI-Universidad Pontificia Comillas) 2001.
- Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, Paris (Gaume Frères et J. Duprey) 1863.
- Dictionnaire historique de la langue française*, Paris (Le Robert), 1992.



- Dizionario biografico degli Italiani*, Roma (Istituto della Enciclopedia Italiana) 1960-...
- Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Madrid (Espasa-Calpe) 1908-1933.
- Neue Deutsche Biographie*, Berlin (Duncker-Humblot) 1953-...
- Sommervogel, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruzelles (Schepens)-Paris (Picard) 1890-1900.
- Storni, H., *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma (Insitutum Historicum S.I.) 1980.
- Trésor de la langue française*, Paris (Editions du Centre National de la Recherche Scientifique) 1983.
- Uriarte, J.E de, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia española*, Madrid (Establecimiento tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra") 4 voll., 1904-1914 .

### **Religione, cultura e società.**

- Benedicti Papae XIV doctrina de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione in synopsis redacta ab E. de Azevedo*, Bruxelles (Typis Societatis Belgicae de propagandis bonis libris) 1840.
- Biocchi, I., *Alla ricerca dell'ordine. Fonti cultura giuridica nell'età moderna*, Torino (Giappichelli) 2002.
- Bona, C., *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino (Deputazione Subalpina di Storia Patria) 1962.
- Bona, C., *La rinascita missionaria in Italia. Dalle «Amicizie» all'Opera per la Propagazione della Fede*, Torino (Edizioni Missioni della Consolata) 1964.
- Caffiero, M., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova (Marietti) 1991.
- Caffiero, M., *La politica della santità: nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma-Bari (Laterza) 1996.
- G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, Venezia

- (Antonelli) 1844.
- Casanovas, I., *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera*, Barcelona (Balma) 1953.
- Certeau, M. de, *La possession de Loudun*, Paris (Gallimard) 1980.
- Certeau, M. de, *La malinconia di Surin*, in *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, Firenze (Olschki) 1989.
- Colombo, E., *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo*, Milano (Rubbettino) 2006.
- Costigan, L.H., *Through Cracks in the Wall: Modern Inquisitions and New Christian "Letrados" in the Iberian Atlantic World*, Leiden-Boston (Brill) 2010.
- Dalla Torre, G., *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino (Giappicchelli) 1999.
- Diaz, F., *Scritti politici di Denis Diderot con le "voci" politiche dell'Encyclopédie*, Torino (UTET) 1967.
- Ditchfield, S., *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma (Viella) 2005.
- Dioguardi, G., *Ange Goudar contro l'ancien régime*, Palermo (Sellerio) 1988.
- Furet F.-Richet D., *La Rivoluzione francese*, Bari (Laterza) 1974.
- Gerbi, A., *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica. 1750-1900*, Milano-Napoli (Ricciardi) 1955.
- Giacon, C., *La Seconda Scolastica. I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana*, Milano (Bocca) 1950.
- Gil, L., *El griego en la educación de las élites españolas del siglo XVIII*, in *La Culture des Elites Espagnoles à l'époque moderne*, «Bulletin Hispanique» 97/1 (1995), pp. 279-298.
- Gliozzi, G., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze (La Nuova Italia) 1977.
- Goldschmidt, V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris (Librairie Philosophique J. Vrin) 1990.

- Greco, G., *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari (Laterza) 1992.
- Grossi, P., *Un altro modo di possedere . L' emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano (Giuffrè) 1977.
- Grossi, P., *Il dominio e le cose : percezioni medievali e moderne dei diritti reali . Ideologia e tecnica in una definizione giuridica: la categoria del dominio utile e gli homines novi del quadrivio cinquecentesco*, Milano (Giuffrè) 2000.
- Highet, G., *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, New York – London (Oxford University Press) 1949.
- Hoffmann, E., *Platonismus und Christliche Philosophie*, Zürich-Stuttgart (Artemis) 1960.
- Imbruglia, G., *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli (Bibliopolis) 1983.
- Lamioni, C. (a cura di), *Il sinodo di Pistoia del 1786. atti del Convegno internazionale per il secondo centenario. Pistoia-Prato, 25-27 settembre 1986*, Roma (Herder) 1991.
- Lantrua, A., *Giacinto Sigismondo Gerdil: filosofo e pedagogista nel pensiero italiano del secolo XVIII*, Padova (CEDAM) 1952.
- Latreille, A., *L'Eglise catholique et la Révolution française*, Paris (Hachette) 1946.
- Lida de Malkiel, M. R., *La tradición clásica en España*, Barcelona (Ariel) 1975.
- Lluch, E., *Las Españas vencidas del siglo XVIII. Claroscuros de la Ilustración*, Barcelona (Crítica) 1999.
- Masnovo, A., *Il Neo.Tomismo in Italia: origini e prime vicende*, Milano (Vita e pensiero) 1923.
- Matteucci, B., *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia (Morcelliana) 1941.
- Menozzi, D., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma (Viella) 2001.
- Misztal, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Roma (Libreria Editrice

- Vaticana) 2005.
- Neppi Modana, L., *Un avventuriero del '700: Ange Goudar pacifista e riformatore dell'Europa*, Milano (Giuffrè) 1978.
- Novinsky, A., *Novos Elementos para a História de São Paulo. Paulistas Cristãos Novos contra os Jesuítas*, in «Revista da USP» 65 (2005), pp. 96-104.
- Pignatelli, G., *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XIII*, Roma (Istituto per la storia del Risorgimento italiano) 1974.
- Pinna, M., *Storia del clima. Variazioni climatiche e rapporto clima-uomo in età post-glaciale*, Roma (Società Geografica Italiana) 1984.
- Prats i Cuevas, J., *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*, Lleida (Pagès) 1993.
- Prosperi, A., *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino (Einaudi) 1996.
- Quaglioni, D., *Pufendorf in Italia. Appunti e notizie sulla prima diffusione della traduzione italiana del De iure naturae et gentium*, in «Il pensiero politico», XXXII, 1999, pp. 235-250.
- Reinalter, H., *Die Gesellschaftutopie des Wiener Jakobiners Franz Hebenstreit und der Jesuitenstaat der Paraguay*, in AA.VV. *Die Politisierung des Utopischen in 18. Jahrhundert*, Tuebingen (Max Niemeyer Verlag) 1996.
- Rosa, M. (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari (Laterza) 1992.
- Rubio i Borrás, M., *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera*, Barcelona (Librería Verdaguer) 1915.
- Rusconi, R., *Una Chiesa a confronto con la società*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma (Viella) 2005.
- Scarabelli, G., *La soppressione dei gesuiti, la morte di Clemente XIV e l'elezione di Pio VI nella corrispondenza Salvini-Tosio (1772-1776)*, Viareggio (Edizioni della Fontana) 1993.
- Stella, P. (a cura di), *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, Firenze (Olschki) 1986.
- Todorov, T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino (Einaudi)

1984.

Tosi, G., *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*. "Veri domini" o "servi a natura"? in «Divus Thomas», 33 (3/2002).

Trampus, A., *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari (Laterza) 2009.

Venturi, F., *Settecento riformatore. II. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino (Einaudi) 1976.

Vieillard-Baron, J.L., *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris (Librairie Philosophique J. Vrin) 1988.

Wilde, G., *Territorio y Etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII*, in «Fronteiras. Revista de Historia» 19 (2009), pp. 83-106.

Zolla, E., *Introduzione*, in *Imitazione di Cristo*, Milano (Rizzoli) 1998.

### **Compagnia di Gesù.**

Astrain, A., *Historia de la Compañia de Jesus en la asistencia de España*, Madrid (Sucesores de Rivadeneyra) 1902-1925.

Bangert, W. V., *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova (Marietti) 1990.

Bianchini, P., *Educazione, cultura e politica. I gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Torino (Libreria Stampatori) 2001.

Bianchini, P. (a cura di), *Morte e resurrezione di un ordine religioso: le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milano (Vita e Pensiero) 2006.

Caffiero, M., *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentano (1774-1775)*, in «Cristianesimo nella storia» 20/3 (1999), pp. 595-637.

M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia (Morcelliana) 2009.

Dellaferrera, N.C., *Los jesuitas y la ciencia canónica*, in *Jesuitas: 400 años en Córdoba. Congreso internacional, 21 al 24 de septiembre de 1999, sede: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba (Universidad Nacional de Córdoba) 2001.

- Fabre P.A.-Maire C. (dir.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes (Presses Universitaires de Rennes) 2010.
- Fontana Castelli, E., *La Compagnia di Gesù sotto altro nome. Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Roma (Institutum Historicum S.I.) 2007.
- Franco, J.E., *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, Lisboa (Gradiva) 2006.
- González-Agápito, J., *Bibliografía de Matarò: els clergues del segle XVIII*, Premi Iluro 1971, Matarò (Caixa d'estalvis laietana) – Barcelona (Dalmau) 1976.
- Holt, G., *The English Province. The Ex-Jesuits and the Restoration (1773-1814)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 42 (1973).
- Ignazio di Loyola, *Scritti*, Torino (UTET) 1977.
- Inglot, M., *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma (Pontificia Università Gregoriana) 1997.
- Iparraguirre, I., *Comentarios de los Ejercicios Ignacianos (Siglos XVI-XVIII)*, Roma (IHSI) 1967.
- Kratz, W., *Exjesuiten als Bischöfe (1773-1822)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» VI (1937), pp. 185-215.
- Lacouture, J., *Jésuites*, Paris (Seuil) 1991-1992.
- Lubac, H. de, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Milano (Jaka Book) 1984
- March, J.M., *Il restauratore della Compagnia di Gesù : b. Giuseppe Pignatelli ed il suo tempo*, Torino (SEI) 1938.
- Martina, G., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia (Morcelliana) 2003.
- Medina, J.T., *Jesuítas expulsos de América en 1767*, Santiago de Chile (Imp. Elzeviriana) 1915 .
- Mestre Sanchis, A., *Humanistas, políticos e ilustrados*, Alicante (Universidad de Alicante) 2002.

- Moras i Ribalta, P., *Societat i poder polític a Matarò: 1718-1808*, Premi Iluro 1972, Matarò (Caixa d'estalvis laietana) – Barcelona (Dalmau) 1973.
- Patrignani G.A.-Boero G., *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù che fiorirono in virtù e santità*, Roma (Civiltà Cattolica) 1859, vol. I (*Mese di gennaio*).
- Pavone, S., *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuitica nei secoli XVII e XVIII*, Roma (Salerno editrice) 2000
- Pavone, S., *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Bari (Laterza) 2004.
- Pavone, S., *Una strana alleanza: la Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli (Bibliopolis) 2010.
- Reeves, M., *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, Roma (Viella) 2000.
- Roscioni, G.C., *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino (Einaudi) 2001.
- Rossi, G.F., *Le origini del neotomismo nell'ambiente di studi del Collegio Alberoni*, Piacenza (Collegio Alberoni) 1957.
- Salviucci Insolera, L., *L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù*, Roma (Pontificio Istituto Biblico) 2004.
- Santos Hernández, A., *Jesuitas y obispos. Los Jesuitas Obispos Misioneros y los Obispos Jesuitas de la extinción*, Madrid (Universidad Pontificia de Comillas) 2000.
- Testore, C., *Il restauratore della Compagnia di Gesù in Italia : S. Giuseppe Pignatelli S.I.*, Roma (Curia Generalizia della Compagnia di Gesù) 1954.
- Trampus, A., *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze (Olschki) 2000.
- Wright, J., *I gesuiti. Storia, mito e missione*, Roma (Newton & Compton) 2005.

### **Espulsione dei gesuiti spagnoli.**

- Astorgano Abajo, A., *La Biblioteca jesuítico-española de Hervás y su liderazgo spbre*

- el resto del los jesuitas*, in *Hispania sacra* 56, n. 113 (2004), pp. 170-268.
- Baldini, U.-Brizzi, G.P., *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali*, Bologna (CLUEB) 2010.
- Bellettini, P., *Tipografi romagnoli ed ex gesuiti spagnoli negli ultimi decenni del Settecento*, Firenze (Olschki) 1998.
- Coseriu, E., *Lo que sabemos de Hervás*, in *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. III, Oviedo (Universidad de Oviedo) 1978.
- Fernández Arillaga, I., *El destierro de los jesuitas castelanos (1767-1815)*, Madrid (Junta de Castilla y León) 2004.
- Fernández Arillaga, I., *El legado del P. Manuel Luengo, S.I. (1767-1815). Diario de la expulsión de los jesuitas de España: colección de papeles curiosos y varios (índices)*, 2 voll., Alicante (Universidad de Alicante) 2003.
- J.A. Ferrer Benimeli, *La expulsión de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa. II. Córcega*, Zaragoza (Universidad de Zaragoza) 1996.
- J.A. Ferrer Benimeli, *La expulsión de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa. III. 1770-1773*, Zaragoza (Universidad de Zaragoza) 1998.
- García Gómez, M.D., *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010.
- Giménez López E.-Martínez Gomis M., *La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)*, in «Hispania Sacra», vol. 47, n. 96 (1995).
- Giménez López, E. (a cura di), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante (Universidad de Alicante) 1997.
- Giménez López, E. (a cura di), *Y en el tercero perecerán: gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudio en homenaje al p. Miquel Batllori i Munne*, Alicante (Universidad de Alicante) 2002.
- Giménez López E.-Fernández Arillaga I., *Estudio introductorio*, in M. Luengo, S.I., *Diario de 1808. El año de la conspiración*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010.
- Guasti, N., *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III. Campomanes e*



*l'espulsione dei gesuiti dalla monarchia spagnola (1759-1768)*, Firenze (Alinea) 2006.

Guasti, N., *L' esilio italiano dei gesuiti spagnoli : identita, controllo sociale e pratiche culturali. 1767-1798*, Roma (Edizioni di storia e letteratura) 2006.

Guasti, N., *Clemente XIV e la monarchia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in M. Rosa-M. Colonna (a cura di), *L'età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, Roma (Bulzoni) 2010.

Martínez Tornero, C.A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la Monarquía borbónica (1767-1815)*, Alicante (Universidad de Alicante) 2010.

St.Clair Segurado, A.M., *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en al extinción de la Compañía de Jesús*, Alicante (Universidad de Alicante) 2000.

### **Gesuiti del Paraguay.**

Armani, A., *Citta di Dio e citta del sole : lo Stato gesuita dei Guarani, 1609-1768*, Roma (Studium) 1977.

Batllori, M., *Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano (Palermo 1741-Mallorca 1820)*, in «Analecta Sacra Terraconensia», 15 (1942), pp. 171-202.

Batllori, M., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid (Gredos) 1966.

Carretero, A.M., *Observaciones a la Descripción de Falkner*, in P. De Angelis, *Collección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires (Plus Ultra) 1969, vol. II

Cortêsão, J., *Do Tratado de Madrid à conquista dos sete povos (1750-1802)*, Rio de Janeiro 1969.

De Angelis, P., *Discurso preliminar a la Historia del P. Guevara*, in *Collección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires (Plus Ultra) 1969, vol. I.

Furlong, G., *La personalidad y la obra de Tomás Falkner*, Buenos Aires (PIIH48)

1929.

Furlong, G., *Domingo Muriel*, Buenos Aires (Peuser) 1934.

Furlong, G., *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1952.

Furlong, G., *José Cardiel y su Carta-Relación*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1953.

Furlong, G., *Tomás Falkner y su "Acerca de los patagones," 1788*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1954

Furlong, G., *Domingo Muriel, S.J. Y su Relación de las Misiones (1766)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955.

Furlong, G., *Francisco Javier Iturri y su «Carta crítica» (1797)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955.

Furlong, G., *Joaquín Camaño, S.J. Y su «Noticia del Gran Chaco» (1778)*, Buenos Aires (Librería del Plata) 1955

Furlong, G., *Francisco J. Miranda y su Sinopsis (1772)*, Buenos Aires (Theoría) 1963.

Furlong, G., *Juan de Escandón S.J. Y su Carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires (Theoría) 1965.

Furlong, G., *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires (Universidad del Salvador) 1984.

Gothein, E., *Lo Stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay*, Venezia (La Nuova Italia) 1928.

Hernández, P., *Una visita Una visita à las antiguas doctrinas de indios guaraníes*, «Razón y fe» 6 (1903) p. 224-234, 489-497; 7 (1903) p. 234-242.

Hernández, P., *El extrañamiento de los Jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid (Librería General de Victoriano Suárez) 1908.

Hernández, P., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcellona (Gili) 1913.

Lugon, C., *Le République Communiste Chrétienne des Guaranis (1610-1768)*, Paris

(Ed. Ouvrières) 1949.

Meliá, B., *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción (Universidad Católica de estudios antropológicos) 1988.

Morales, M., *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la antigua Provincia del Paraguay, 1608-1639*, Roma-Madrid (Institutum Historicum S.I.-Pontificia Universidad de Comillas) 2005.

Morales, M., *¿Guaraníes? No, aqueos. Una lectura de la obra de José Manuel Peramás De Administratione Guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius (1793)*, in AA.VV., *Los jesuitas formadores de ciudadanos. La educación dentro y fuera de sus colegios. Siglos XVI-XXI*, México (Universidad Iberoamericana) 2010, pp. 205-245.

Muratori, L.A. *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Venezia (Sansoni) 1743.

Pastells, P., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay*, Madrid, 1912.

Romanato, G., *Gesuiti, guaraní ed emigranti nelle Riduzioni del Paraguay*, Ravenna (Angelo Longo) 2008.

Wilde, G., *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires (Ed. Sb.) 2009.

## **Indice dei nomi.**

Acevedo Manuel de, 214, 241.  
Achard Francisco Javier, 15.  
Acosta José de, 226, 227 n., 293,  
Agnelli G., 93 n.  
Agulló Cosme, 32, 34, 91, 332 n.  
Alembert Jean le Rond d', 67, 113, 243, 249, 252.  
Amilaga Juan Angel de, 332 n.  
Almici Giambattista, 221 n.  
Altamirano Luis, 189, 193, 379.  
Andreas, 21.  
Andreu Pedro Juan, 19, 380.  
Araoz, 84, 85.  
Arduz Pedro, 20.  
Aristotele, 227, 372, 374.  
Armani Alberto, 4.  
Arnal Manuel, 86.  
Arrupe Pedro, 386 n.  
Astorgano Abajo Antonio, 140 n., 271 n.  
Avancini Nicola, 146.  
Azara Nicolás, 272.  
Aznar Juan Francisco, 321.  
Baigorri Clemente, 31, 332 n., 333.  
Baio Michele, 247.  
Balda Lorenzo, 28.  
Baldini Ugo, 4 n.  
Balzola Ignacio Javier, 34.  
Bangert William, 2, 98, 103.  
Barbier Antoine-Alexandre, 38.  
Barruel Augustin, 74, 76.

Batllori Miguel, 2, 3, 6, 30 n., 254 n., 314 n., 316 n. 317 n., 319 n., 371, 371 n., 375 n.

Baur Jacob, 17 n.

Bellelli Fulgenzio, 247.

Bellettini Pierangelo, 271 n.

Benedetto XIV (Prospero Lambertini), 37, 245, 246-248, 259 n.

Berlanga Juan de, 13.

Bernardo da Venezia, 336.

Berruyer Isaac Joseph, 246.

Berti Giovanni Lorenzo, 245.

Besozzi Vincenzo, 249.

Betancourt Francisco, 47, 57.

Bianchini Paolo, 3, 3 n.

Birocchi Italo, 221 n.

Blasi Clemente, 249.

Boero Giuseppe, 31 n., 317 n., 333

Bona Candido, 133 n.

Bonotto Michelangelo, 335 n.

Borges Jorge Luis, 5 n.

Borrego Tomás, 321.

Borromeo Vitaliano, 152, 215.

Bougainville Louis Antoine de, 305, 337.

Boulet Juan, 209.

Boza Jerónimo Bernardino de, 85.

Buzzetti Vincenzo, 254 n., 372.

Brigniel Joseph, 17 n.

Brizzi Gian Paolo, 4 n.

Brzozowski Stanislaw, 289 n.

Bucareli y Orsúa Antonio, 12.

Bucareli y Orsúa Francisco de Paula, 12-14, 26-29, 31, 285, 305 n., 380.

Bucareli y Orsúa Nicolás, 12.

Buffon, Georges-Louis Leclerc conte di, 229.

Buoi Vitale de', 25, 83, 99, 100, 216, 219, 322, 327.

Burke Edmund, 74, 369.

Busching Anton Friedrich, 292, 337.

Caballero Diosdado, 66, 67, 240, 285, 318 n., 354 n.

Caffiero Marina, 57 n., 112 n., 152 n., 250 n., 267 n.

Calatayud Pedro, 264.

Camaño Joaquín, 185 n., 296 n., 391.

Campanella Tommaso, 5.

Campomanes Pedro Rodríguez de, 3 n., 16 n., 51, 52, 55, 77 n., 149n., 293, 297, 335 n.

Canelas Manuel, 92.

Canestri, 20.

Cantoni Francesco, 20, 21, 24, 25, 80, 257, 262, 322, 327.

Cappelletti Giuseppe, 261 n.

Cárdenas Bernardino de, 182, 195.

Cardiel José, 61, 62 n., 179, 185, 202, 206, 207, 220, 227 n., 270, 288, 321, 337, 351 n., 389.

Carlo III di Spagna, 1, 3 n., 5, 11, 12, 13 n., 77, 106, 118, 148, 148 n., 269 n., 296, 317 n.

Carlo IV di Spagna, 272 n.

Carranza Andrés, 85.

Casado Lorenzo, 87, 189 n.

Casanovas Ignacio, 316 n., 372 n., 375 n.

Casnedi Carlo Antonio, 150, 164, 166, 168.

Castañares Eusebio, 15.

Castillo Antonio del, 332 n.

Caterina II di Russia, 131 n.

Catto Michela, 72 n.

Certeau Michel de, 171, 172 n., 173, 177, 388.  
Cevallos Pedro de, 12, 182.  
Charlevoix Pierre François Xavier de, 65, 146 n., 153-159, 166, 178, 179, 182, 183, 187, 188, 189, 192, 202 n., 205, 206, 228, 293, 299, 306, 337, 348, 357, 389, 392.  
Chateaubriand François René de, 74, 352 n., 371 n., 392, 393.  
Chomé Ignace, 184, 331 n., 332 n.  
Chueca José, 185, 206  
Clavijero Francisco Javier, 293.  
Clemente XI (Giovanni Francesco Albani), 248.  
Clemente XIII (Carlo della Torre Rezzonico), 25, 97, 107, 109, 119, 149.  
Clemente XIV (Lorenzo Ganganelli), 123, 126, 131 n., 267, 387.  
Colombo Emanuele, 150 n., 166 n.  
Concina Daniele, 166, 167.  
Contucci Niccolò, 63, 64, 192, 380, 384.  
Cordara Giulio Cesare, 353 n  
Cornejo Juan, 47, 51, 54 n., 55.  
Coronel Fernando, 50.  
Correa, 20.  
Cortada Antonino, 141 n.  
Coseriu Eugenio, 271 n.  
Costigan Lúcia Helena, 181 n.  
Dalla Torre Giuseppe, 260 n.  
De Angelis Pedro, 270, 285, 288 n., 289 n.  
Del Po J., 15.  
Dellaferrera Nelson Carlos, 152 n.  
Diaz Furio, 67.  
Díaz Sebastian, 48-53, 56.  
Diderot Denis, 67, 69, 70, 73, 243, 249, 252, 291, 293.  
Diertins Ignatius, 92, 93, 99, 218, 386.  
Diessbach Nikolaus, 132, 268, 393.

Dioguardi Gianfranco, 38 n.  
Ditchfield Simon, 267 n.  
Dobrizhoffer Martin, 185, 188, 217, 220, 302-312, 391, 392.  
Dominguez Joaquín, 2.  
Durán Manuel, 185.  
Enrico il Navigatore, 160.  
Enrico IV di Francia, 69.  
Escandón Juan, 16, 19, 31.  
Escudero Cayetano, 30 n.  
Eugenio IV (Gabriele Coldumer), 161.  
Eybel Valentin, 250.  
Fabre Pierre-Antoine, 152 n.  
Feijoo Benito, 293.  
Falkner Thomas, 185 n., 284, 288-290, 317, 391  
Fanelli, 23, 25, 83, 90, 209, 327.  
Febronio Giustino (Johann Nikolaus von Hontheim), 246, 250.  
Fernández Arillaga Inmaculada, 3, 3 n., 30 n., 45 n., 297 n.  
Fernández Alonso, 61, 62.  
Fernández Domingo, 21.  
Ferrer Marcelo, 272 n.  
Ferrer Benimeli José Antonio, 3, 3n., 12 n., 28 n.  
Filippo V di Spagna, 200, 230, 348.  
Finestres José, 316, 371, 372, 374, 375.  
Floridablanca, José Moñino y Redondo conte di, 42, 54, 148 n., 290, 293.  
Fontana Castelli Eva, 3, 4 n., 212 n.  
Fontenelle, Bernard Le Bouyer de, 284.  
Fourmont Etienne, 296.  
Franco José Eduardo, 70 n., 179 n., 181 n.  
Fricker Coleridge Sara, 217, 311.  
Frohlich Wolfgang, 250.



Funes Gregorio, 43.

Furet François, 41 n.

Furlong Guillermo, 6, 19 n., 30 n., 44 n., 62 n., 65 n., 66, 66 n., 67, 74, 93 n., 145, 146, 146 n., 147 n., 148 n., 153 n., 154 n., 168 n., 179 n., 181 n., 183 n., 184 n., 185, 185 n., 192 n., 193 n., 202, 202 n., 213, 219 n., 231 n., 240, 241, 241 n., 242, 243, 244, 250, 253 n., 255 n., 256 n., 257 n., 260, 260 n., 261, 270 n., 272 n., 273 n., 288 n., 296-301 n., 314 n., 317 n., 318 n., 319 n., 321, 321 n., 322 n., 351 n.

Gaete Juan Francisco, 15.

Ganuza Ramón de, 43.

García Gómez M. Dolores, 3, 3 n.

García Juan, 185 n.

Garvia Diego, 87, 189 n.

Gärtner Leopold, 17 n.

Gea Manuel, 30 n.

Genovesi Antonio, 221.

Gerbi Antonello, 44 n., 229 n., 292 n.

Gerdil Giacinto Sigismondo, 336.

Gil Luis, 316 n.

Gilii Filippo Salvatore, 220, 222.

Giménez López Enrique, 3, 30 n., 39, 39 n., 45 n., 49 n., 297 n.

Giacon Carlo, 191 n., 237 n.

Giansenio (Cornelius Otto Jansen), 247.

Gioacchino da Fiore, 250.

Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła) 386 n.

Giuseppe II d'Austria, 250, 302.

Gliozzi Giuliano, 227 n.

Goldschmidt Victor, 375 n.

Gorría Blas Alberto, 342 n.

González Diego, 271 n., 273 n.

González Inocencio, 30 n.

González Agápito José, 314 n.  
González Durán José, 34.  
González de Santalla Tirso, 166, 384.  
Gorostiza Roque, 185, 206.  
Gothein Eberhard, 4 n., 342 n.  
Goudar Ange, 38.  
Goujet Claude-Pierre, 120 n.  
Gourlin Pierre Sébastien, 251.  
Greco Gaetano, 27 n., 100 n.  
Grimau José, 342 n.  
Grossi Paolo, 227 n.  
Grotius Hugo, 221  
Grou J.N., 120 n.  
Guasp Antonio, 156, 185-187.  
Guasti Niccolò, 3, 3 n., 16 n., 23 n., 25 n., 30 n., 35 n., 39 n., 41 n., 42 n., 45 n., 46 n.,  
50 n., 64 n., 66 n., 77 n., 81 n., 123 n., 129 n., 137 n., 146 n., 148 n., 149 n., 213 n., 290,  
291 n., 330 n.  
Guevara José, 185 n., 270, 283-288, 391.  
Guillaume de Saint-Amour, 74.  
Guinea Tomás, 30 n.  
Gutiérrez Juan Manuel, 85, 87, 189 n.  
Haffner Johann, 17 n.  
Haller Albrecht von, 337.  
Harschl Anton, 17 n.  
Hauc Jean-Claude, 38 n.  
Hebenstreit von Streitenfeld Franz, 311, 365 n., 392.  
Hederich Johannes Gottfried, 249.  
Heineccius Johann Gottlieb, 220-222, 228-230, 235, 237, 239, 390.  
Henis Tadeusz, 203.  
Herczogog Johann, 352.

Herl Georg, 17 n.

Hernández Pablo, 5, 5 n., 6, 10, 13 n., 14 n., 15 n., 20 n., 26 n., 27 n., 28 n., 29 n., 30 n., 32 n., 34 n., 43 n., 44 n., 101 n. 179 n., 232 n, 261 n., 269, 269 n., 270, 270 n., 273 n., 317 n., 335 n., 341 n., 389 n.

Hervás y Panduro Lorenzo, 185 n., 240, 271, 272 n., 273, 274.

Herrera Antonio, 160 n.

Highet Gilbert, 316 n.

Hobbes Thomas, 220, 233, 235.

Hoffmann Ernst, 373 n.

Hohenwart Sigismund Anton von, 219 n.

Ibáñez de Echavarri Bernardo, 60, 63 n., 84, 86, 188, 189 n., 193, 195, 196, 201-207, 264, 293, 305, 325, 338, 357, 379, 384.

Idiáquez Francisco Javier, 66, 264, 328.

Ignazio di Loyola, 2, 13, 16, 20, 89, 97, 106, 114, 119, 120, 120 n., 124, 138, 139, 140, 159, 172, 174, 187, 195, 198, 210, 330, 385, 385 n., 386, 387.

Imbruglia Girolamo, 4, 305 n., 351n., 352 n., 364 n. 366 n.,

Inglot Marek, 3, 3 n., 44 n., 130 n., 131 n., 212 n., 289 n.

Iparraguirre Ignacio, 92 n.

Iribarren Joaquín, 332 n., 333.

Iturri Francisco Javier, 43, 44 n., 88 n., 185 n., 270, 272, 273, 321.

Iturriaga Manuel Mariano, 249.

Janer Gaspar, 264.

Jenig Joseph, 17 n.

Jolís José, 156, 157, 184, 185 n., 188, 206, 284, 290-296, 391.

Juárez Gaspar, 44, 185 n., 270, 272, 273, 321.

Karrer Paul, 17 n.

Kempis Giovanni da, 173.

Klein Joseph, 185.

Kolvenbach Peter Hans, 386 n.

Kratz W., 219 n., 321 n.

Labre Giuseppe Benedetto, 267, 268, 393.  
La Condamine Charles Marie de, 337.  
Lacouture Jean, 2, 368.  
Lafitau Pierre François, 215.  
La Forcada Pedro de, 50.  
Lamioni Claudio, 151 n.  
Lantrua Antonio, 336 n.  
La Palma L. de, 93 n.  
La Puente L. de, 93 n.  
Latreille André, 329 n.  
Le Courayer Pierre François, 245.  
Le Gaudier A., 93 n.  
Lehmann Joseph, 17 n.  
Letten Gerhardt, 17 n.  
Lida de Marquié María Rosa, 316 n.  
Liguori Alfonso de', 164.  
Litta Luigi, 249.  
Lluch Ernest, 314 n.  
Lombardi Federico, 387 n.  
López Pedro Nolasco, 88 n.  
Louvard François, 245.  
Lozano Pedro, 293.  
Lubac Henry de, 250 n.  
Luciani Giuseppe Vincenzo, 260.  
Luengo Manuel, 3, 3 n., 12 n., 17 n., 29 n., 30 n., 31 n., 37 n., 45 n., 53 n., 101 n., 102 n., 241, 256 n., 268 n., 297 n., 393.  
Lugas Antonio Maria, 17 n.  
Lugo Juan de, 167.  
Lugones Leopoldo, 5.  
Machain Francisco Tomás, 88 n.

Magnani Agostino, 130, 131.  
Magnani Giovanni Natale, 130, 131.  
Maire Catherine, 152 n.  
Malagrida Gabriel, 70.  
Mamachi Tommaso Maria, 151, 215.  
Mancinforte Domenico, 209, 219, 220, 256, 261, 262, 268, 393.  
Marchetti Giovanni, 232, 369.  
Maria Teresa d'Austria, 217, 302, 311.  
Mariana Juan de, 69, 73, 191 n., 237 n.  
Marie des Anges, 171.  
Marmontel Jean François, 235.  
Martina Giacomo, 368 n., 387 n.  
Martínez de Tineo Victorino, 26.  
Martínez Francisco, 15.  
Martinez Gomis Mario, 39.  
Martínez Tornero Carlos Alberto, 3, 3n.  
Martini Carlo Maria, 386 n.  
Martino V (Ottone Colonna), 160, 161.  
Masala Giovanni Gavino, 17 n.  
Masdeu Baltasar, 58 n., 66 n., 89 n., 127, 128, 131, 132 n., 133, 141 n., 253 n., 254-  
256, 258, 261, 263-267, 372.  
Masново Amato, 372 n.  
Matilla José, 87, 189 n.  
Matteucci Benvenuto, 151 n.  
Mayans Gregorio, 371, 372, 375.  
Mayr Anton, 17 n.  
Medina José Toribio, 66.  
Melano Vittorio Filippo, 17 n.  
Meliá Bartolomeu, 5, 5 n., 335 n.  
Menochio Giovanni Stefano, 246.

Menzio Daniele, 246 n., 367 n.  
Messner Johann Joseph, 332 n.  
Mestre Sanchis Antonio, 283 n.  
Michilena José, 47, 56, 57.  
Migliavacca Celso, 248.  
Miranda Francisco Javier, 21 n., 30 n., 58 n., 59 n., 61 n., 62 n., 65-67, 78, 79, 80 n.,  
81 n., 82, 83 n., 85, 86 n., 87 n., 88 n., 89, 90, 91 n., 98 n., 100, 101, 102 n., 103 n.,  
105 n., 106 n., 107 n., 109 n., 113 n., 114 n., 116 n., 119 n., 120 n., 121 n., 124 n.,  
129-132, 134 n., 140, 141 n., 143, 146, 147, 148 n., 149, 150, 159 n., 172, 173, 174  
n., 178, 182 n., 202, 209, 210 n., 212, 213, 214 n., 215 n., 217 n., 219 n., 241, 245  
n., 253, 254 n., 255 n., 256 n., 257, 262, 263, 266-268, 271 n., 297-302, 306 n.,  
383, 388, 389, 391.  
Miszdal Henryk, 260 n.  
Molina Juan Ignacio, 293.  
Montesquieu, Charles-Louis Secondat de, 235, 293, 337.  
Morales Martín, 5, 335 n.  
Moro Tommaso, 350.  
Morro Ignacio, 330 n., 332 n., 333, 334.  
Mozzi de Capitani Luigi, 249.  
Muñoz Juan Bautista, 44 n., 272 n.  
Muratori Ludovico Antonio, 61, 235, 245, 253, 264, 268, 299, 325, 336, 337, 348 n.,  
350, 353, 356 n., 379, 384, 391.  
Muriel Domingo, 6-11, 21, 21 n., 23, 30, 53, 58-269, 270, 282 n., 283, 284, 288, 293,  
294, 296, 297, 299, 300, 306, 308, 310, 318, 322, 324, 327, 333 n., 335 n., 337,  
337 n., 338, 345, 348 n., 349, 351, 351 n., 355, 357, 370, 377, 380, 382-395.  
Néengiru Nicolás, 307.  
Negele Ocasius, 17 n.  
Neppi Modona Leo, 38 n.  
Nesti Tommaso, 250.  
Nieto Julián, 52-57, 132 n.

Nogal Pedro del, 15.  
Novinsky Anita, 181 n.  
Ocampo Juan Francisco, 43, 44 n., 92.  
O'Neill Charles, 2.  
Ordoñez, 59.  
Orellana Francisco de, 280.  
Orlandini Niccolò. 124 n.  
Oroño Francisco, 26.  
Orosz Ladislaw, 17 n., 63.  
Ortega Francisco, 30 n., 34.  
Ott Joseph, 17 n.  
Paccanari Niccolò, 3, 4 n., 212 n.  
Paëz Pedro, 154.  
Palafox y Mendoza Juan de, 248, 253.  
Palozzi Stefano, 277, 332 n.  
Paoli Pasquale, 18, 19.  
Parra Santiago, 30 n.  
Patrignani Giuseppe Antonio, 31 n.  
Patzl Narciso, 185, 206.  
Paucke Florian, 26.  
Pauw Cornelis de, 291, 293, 295, 305 n., 338, 353, 354.  
Pavone Sabina, 2, 3, 3 n., 44 n., 118 n., 212 n., 248 n., 346 n., 368 n.  
Pennant Thomas, 289 n.  
Peramás Ignacio, 314 n., 316 n., 317 n.  
Peramás José Manuel, 6, 11, 13, 13 n., 14-16, 17 n., 18 n., 19 n., 20 n., 21 n., 25, 31 n., 49, 49 n., 80 n., 91, 91 n. 132 n., 141 n., 184 n., 185 n., 231 n., 277 n., 283, 313-378, 391-393.  
Perotes Francisco Xavier, 130.  
Perreira Antonio, 85.  
Pfitzer Gaspar, 17 n.

Pignatelli Giuseppe, 168, 207, 215, 232.  
Pignatelli José, 269,  
Pinelo Antonio de León, 162, 163.  
Pinna Mario, 41 n.  
Pino Joaquín del, 43.  
Pio VI (Giovanni Angelo Braschi), 123 n., 131 n., 168 n., 329 n., 368.  
Pio VII (Barnaba Chiaramonti), 42.  
Plantic Nikolas, 17 n.  
Platone, 11, 313, 329, 335, 335 n., 336, 336 n., 338, 355, 357, 369 n., 371-375.  
Plowden Charles, 289 n.  
Polibio, 235.  
Pollinger Joseph, 17 n.  
Pombal (José Carvalho y Melo, marchese di), 28, 63 n., 70, 179-181, 189, 190 n.,  
193, 205, 293, 379.  
Pons José, 65 n., 184.  
Pouget François Aimé, 246.  
Pozzi Cesareo Giuseppe, 246.  
Pradells Nadal Jesús, 45 n.  
Prat de Saba Onofre, 332 n.  
Prats i Cuavas Joaquin, 314 n.  
Prosperi Adriano, 328 n.  
Pufendorf Samuel, 220, 221, 222, 233, 239.  
Quaglioni Diego, 221 n.  
Quiroga José, 87, 185, 188, 189 n., 192, 206, 389.  
Raith Georg, 17 n.  
Ravaillac François, 69.  
Rayna Guillaume-Thomas-François, 291, 366.  
Recio Bernardo, 264.  
Reeves Marjorie, 250 n.  
Reinalter Helmut, 311 n.



Retz Franz, 180.

Rezzonico Carlo, 152, 215.

Ribera Juan Antonio, 87, 189 n.

Ricci Lorenzo, 18, 19, 22, 33, 38 n., 64, 65, 84-86, 92, 98, 100, 141 n., 383.

Ricci Scipione de', 151, 250, 251.

Richet Denis, 41 n.

Rivadavia José, 15.

Rivière Ernest, 66 n.

Robertson William, 291, 292.

Robles José de, 16, 18-23, 30, 64, 80, 81, 84-86, 91, 92, 146 n., 380, 382, 383, 385, 386.

Rodríguez Laso Nicolás, 140.

Röhl Konrad, 17 n.

Romanato Gianpaolo, 4 n.

Roscioni Gian Carlo, 59 n.

Rosel Domingo, 21.

Rospigliosi Ramón, 15.

Rosa Agustín de la, 13

Rosa Mario, 27 n., 100 n., 123 n., 247 n.

Rotigni Costantino, 247.

Rousseau Jean-Jacques, 220, 225, 336 n.

Ruiz de Villegas Francisco, 332 n.

Salig Johann Michael, 17 n.

Salviucci Insolera Lydia, 74 n., 189 n.

Sánchez Labrador José, 26, 155, 156, 185-188, 206, 270-283, 285, 286, 291, 306, 391.

Sanna Giovanni Battista, 17 n.

Sans José, 132 n., 153, 154, 155, 157-159, 209, 210, 255.

Santos Hernández Ángel, 261 n.

Scarabelli Giovanni, 123 n.

Schmid Martin, 330 n., 332 n.  
Sepúlveda Juan Ginés de, 225.  
Serrano José Antonio, 30 n.  
Sommervogel Carlos, 44 n., 66 n., 141 n., 240, 270 n., 272 n., 284 n., 285, n., 318 n.,  
332 n., 353 n., 354 n.  
Southey Robert, 217, 312, 392.  
Stanislao di Polonia, 229.  
Stanislao Kotska, 318, 333 n.  
Stattler Benedikt, 220 n.  
St.Clair Segurado Eva María, 3, 3 n.  
Stella Pietro, 151 n., 336 n., 371 n.  
Storni Hugo, 16 n., 17 n., 19 n., 20 n., 29 n., 30 n., 34, 36, 43 n., 44 n., 47 n., 48 n., 53  
n., 58 n., 62 n., 86 n., 88 n., 91 n., 99 n., 154 n., 156 n., 184 n., 253 n., 271 n., 272  
n., 277 n., 285 n., 297 n., 302 n., 314 n., 316 n., 334 n., 342 n., 354 n.  
Strobel Mathias, 185 n.  
Suárez Francisco, 191 n., 234, 373.  
Suárez Juan, 16, 141 n., 333.  
Surin Jean Joseph, 168-174, 177, 210, 211, 388.  
Tamburini Pietro, 251.  
Tavelli Giuseppe, 250.  
Techo Nicolás del, 164-167, 293, 306.  
Terillo Antonio, 166.  
Termeyer Ramón María de, 62 n., 202 n.  
Thomasius Christian, 221.  
Todorov Tzvetan, 149 n., 161 n.  
Tosi Giuseppe, 226.  
Trampus Antonio, 3, 3 n., 220 n., 221 n., 361 n.  
Troncoso Gaspar, 185, 206, 277, 282, 283.  
Ugarte Martín, 30 n.  
Urbano VIII (Maffeo Barberini), 116, 165-167, 259.

Uriarte J.E., 66 n.  
Urrejola Francisco, 88 n., 99 n., 321, 332 n., 333, 334.  
Usón Joaquín Lucas, 43.  
Valdivieso Juan, 271 n.  
Valdivieso Manuel, 34.  
Vanière Jacques, 323, 325, 326, 336-338.  
Vasco de Gama, 160 n.  
Venturi Franco, 215 n., 221 n.  
Vergara Manuel, 21, 28, 29, 380.  
Viatore da Coccaglio, 247.  
Vieillard Baron Jean Louis, 371 n.  
Villa Nicolás, 47.  
Villafañe Diego León de, 42, 43, 321.  
Vitoria Francisco de, 225, 226.  
Voltaire (François Marie Arouet), 52, 243, 249, 252, 305 n.  
Wall Richard, 28.  
Weber Max, 228.  
Weishaupt Adam, 220 n.  
Wilde Guillermo, 5, 5 n., 181 n.  
Wright Jonathan, 2.  
Zallinger zum Thurm Jacob Anton, 220.  
Zolla Elemiro, 174.  
Zoppi Clara, 48, 50.

## **Indice dei luoghi.**

Ajaccio, 16, 17, 4950, 79, 141 n.

Alagajola, 16.

Alicante, 2, 3 n., 30 n., 39 n., 49 n., 55, 283 n., 297 n.

America, 8, 10, 15, 18, 20 n., 21, 25, 28 n., 29, 30, 42, 44 n., 48, 65, 78-81, 83, 93, 149 n., 154 n., 161 n., 167, 178, 180, 184, 186, 192, 199, 205, 210, 225, 229, 234, 248, 257, 259, 263, 272, 272 n., 274, 275, 280, 285, 289 289 n., 290-294, 297, 298, 300-304, 316 n., 319, 322, 330 n., 347, 353, 354, 362, 373, 382, 383, 385, 391.

Amsterdam, 38 n.

Arica, 27.

Asunción, 5 n., 12, 14, 44 n., 182, 271, 275, 335 n., 337.

Barcellona, 34, 42, 44 n., 48, 50-52, 140, 232 n., 269 n., 272 n., 314, 315 n., 316 n., 372 n., 375 n., 389 n.

Bari, 2, 27 n., 41 n., 100 n., 221 n., 248 n., 267 n., 346 n.

Bastia, 17, 18.

Belén de Mbayás, 26, 156, 157, 271, 273 n., 275-277, 278 n.

Berlino, 302.

Bologna, 3 n., 4 n., 20, 20 n., 34, 50, 53 n., 98, 101 n., 129, 130, 131, 136, 140, 169 n., 184, 188, 206, 206 n., 226 n., 241, 268, 269, 285 n., 292, 298, 332 n., 339 n.

Bonifacio, 16.

Borgo in Val di Taro, 19.

Boston, 181 n.

Brescia, 72 n., 151 n., 247 n., 248 n., 368 n.

Brisighella, 89, 141 n., 157, 206 n., 284,

Bruxelles, 44 n., 245, 259 n.

Buenos Aires, 5 n., 6, 12, 13, 14, 19 n., 26, 27-29, 30 n., 31, 33, 43, 44 n., 59, 62 n., 65 n., 146 n., 157, 159, 179 n., 180, 270 n., 272, 272 n., 273 n., 285, 285 n., 288, 288 n., 289 n., 296 n., 297 n., 298, 305, 314 n., 316 n., 317 n., 318 n., 326, 335 n., 337.

Cadice, 3 n., 12, 14, 18, 29, 42, 48, 49, 154 n.

Cagliari, 17 n.,  
Calvi, 16.  
Canada, 104.  
Candelaria, 329, 339, 341, 342, 345, 347.  
Carrara, 86.  
Cartagena, 79.  
Cartagena de Indias, 27.  
Castel San Pietro, 20 n.  
Cervera, 314-317, 371, 372, 374, 375.  
Cesena, 136, 145, 168169 n., 173,219, 272 n.  
Chaco, 25-28, 32, 156, 184, 188, 206, 278, 286, 288, 290-296, 302, 306 n., 323, 329,  
330 n.  
Charcas, 12, 14, 26,  
Chile, 12, 14, 27, 30 n., 40, 43, 63, 80, 136, 380.  
Ciudad Real, 48.  
Civitavecchia, 33.  
Cochabamba, 27.  
Colonia, 215 n.  
Colonia do Sacramento, 157, 158, 180, 181, 182, 190, 297, 304.  
Córdoba, 12-14, 18, 19 n., 21, 21 n., 20, 30-33, 42, 43, 44 n., 49 n., 58 n., 59, 62, 63,  
80-83, 146 n., 152, 153 n., 155, 162, 167, 178, 245, 268, 271 n., 284, 289, 297,  
317, 318, 322, 381, 382, 384.  
Corpus, 17 n.  
Corrientes, 14.  
Corsica, 16, 17 n., 23, 32, 33, 40, 48, 49, 52, 79-81, 301, 381.  
Cuenca, 105.  
Ensenada, 14, 31.  
Europa, 3, 3 n., 8, 9, 19 n., 26, 27, 32, 38 n., 41, 50, 64, 55, 66, 75, 76, 117, 132, 143,  
146 n., 148, 179, 185, 189, 197, 207, 212, 220, 220 n., 229, 229 n., 235, 275, 283,  
290, 292, 293, 302, 305, 307, 316, 329, 356, 362, 364, 364 n., 368 n., 371, 380,

381, 392, 394.

Faenza, 6, 7, 10, 13 n., 16 n., 17, 19 n., 20, 20 n., 22, 24, 24 n., 25, 31 n., 33, 36 n., 44 n., 53, 53 n., 62 n., 80, 80 n., 83, 84, 86 n., 89, 90, 91 n., 93 n., 98, 99, 101, 102, 126-132, 132 n., 135, 136, 137, 137 n., 138, 140, 141 n., 142, 151, 152, 153 n., 154 n., 156 n., 157, 163, 168, 173, 184, 184 n., 188, 206, 206 n., 209, 213, 213 n., 214-219, 219 n., 251 n., 253, 253 n., 254, 255, 256 n., 257, 258, 261, 262, 263, 263 n., 264, 272, 272 n., 273, 277 n., 284, 284 n., 291, 292 n., 298, 299, 314 n., 317, 317 n., 318, 319, 321, 321 n., 322, 326, 328 n., 333, 337, 342, 351, 354, 355, 368, 381, 383, 385, 386, 393.

Falkland (Malvinas) isole, 153.

Ferrara, 22, 92, 136, 314 n., 332 n., 369 n.

Ferrol, 34.

Firenze, 3 n., 16 n., 151 n., 172 n., 220 n., 227 n., 247 n., 250, 271 n.

Foligno, 264 n., 284, 285 n.

Forlì, 20, 136.

Francia, 8, 33, 41, 65-69, 74-77, 103, 104, 113, 113 n., 120, 140 n., 143, 170, 218, 220, 222, 237, 240, 266, 269, 289 n., 301, 311, 329, 329 n., 332 n., 336, 338, 363, 364, 364 n., 369, 369 n., 377, 385, 390.

Frymberk, 302.

Galizia, 34

Genova, 2, 19, 42, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 86 n., 98 n., 103 n., 136, 137, 138, 250 n.

Germania, 104, 143, 355, 362-365, 367.

Ginevra, 71.

Gran Bretagna, 8, 288 n., 289, 289 n., 311.

Groenlandia, 153, 155.

Hildesheim, 38 n.

Imola, 20, 22, 47, 80, 136, 140,

Italia, 4 n., 6-9, 26, 27, 27 n., 29, 30 n., 33, 34, 36-38, 38 n., 41, 42, 44 n., 47, 49 n., 50-53, 57 n., 60 n., 62 n., 79, 80, 100 n., 104, 112 n., 130 n., 133, 133 n., 137, 140,

140 n., 142, 143, 151, 153, 154 n., 164 n., 187, 192, 205, 210, 219, 219 n., 221, 221 n., 239, 248 n., 250 n., 256 n., 259, 261 n., 269 n., 270, 271, 273 n., 276, 278 n., 284, 289, 291, 295, 306, 319, 319 n., 321, 321 n., 322, 325, 327, 333, 335 n., 353, 360 n., 362, 368 n., 371, 372, 372 n., 394.

Jerez de la Frontera, 33, 34.

Jougne, 289 n.

Kamčatka, 154.

L'Avana, 27.

La Coruña, 14, 34.

La Guardia, 270.

La Spezia, 18, 19.

Leiden, 181 n.

Liguria, 33.

Lima, 27.

Lisbona, 60 n., 70 n., 86 n., 179 n., 190 n.

Livorno, 19, 305.

Lombardia, 151.

Losanna, 289 n.

Lugo di Romagna, 58 n., 89 n., 253 n., 263 n.

Loyola, 7, 30 n., 35, 92, 94 n., 98 n., 121 n., 140, 147 n., 148 n., 168 n., 196 n., 256 n., 297 n.

Macapillo, 156.

Macerata, 249.

Madrid, 2, 5, 10, 12, 13 n., 28, 36 n., 43, 45, 48, 61, 64 n., 65, 66, 66 n., 75, 78, 129 n., 135, 146 n., 148 n., 153, 154 n., 157 n., 158, 159, 162 n., 163, 164, 178 n., 179, 182 n., 184, 190 n., 192, 193, 198, 206 n., 246, 261 n., 269 n., 272 n., 273 n., 274 n., 290, 293, 301, 308, 314 n., 316 n., 317 n., 337 n., 380, 385.

Maduré, 104.

Manchester, 288.

Manresa, 141.

Massa, 86.

Matarò, 314.

Medina del Campo, 30 n.

Milano, 38 n., 44 n., 62 n., 150 n., 174 n., 191 n., 227 n., 229 n., 237 n., 247 n., 248 n.,  
250 n., 292 n., 372 n.

Modena, 20, 249, 350 n.

Montevideo, 12-14, 30, 31, 52, 78 n., 158, 296 n., 316.

Napoli, 3 n., 4, 44 n., 212 n., 229 n., 239, 248, 249, 249 n., 269, 285, 292 n., 305 n.

Nava del Rey, 3 n.

Novara, 17 n.

Orgaz, 52-55.

Oruro, 27.

Palermo, 38 n., 249 n., 254 n., 356 n.

Polonia, 104, 197, 229.

Panama, 27.

Parigi, 2, 38 n., 44 n., 69, 74 n., 120 n., 166, 169, 169 n., 171 n., 245 n., 246, 248 n.,  
296 n., 305 n., 323 n., 329 n., 349 n., 363 n., 364 n., 368 n., 371 n., 375 n., 392 n.

Parma, 19, 20 n., 48, 51, 254 n., 269, 368.

Perù, 12, 15, 18, 26, 39, 43, 136, 155, 157, 277 n., 278, 381.

Piacenza, 254 n., 372.

Pistoia, 151, 250, 251, 319.

Plowden Hall, 289.

Połock, 130 n.

Portobelo, 27.

Portofino, 19.

Portogallo, 27, 47, 63, 75, 158, 180, 189, 190 n., 293, 380.

Portovenere, 19.

Puerto de Santa María, 3, 14-16, 18, 21 n., 26, 27, 29, 30, 32-34, 78, 79, 146 n., 289,  
322, 327, 381, 385.

Ravenna, 4 n., 20, 85, 89, 102, 156, 156 n., 184, 206, 206 n., 271, 271 n., 273, 276,



292, 385.

Recas, 284.

Reggio nell'Emilia, 19, 20 n., 130.

Rennes, 152 n.

Rimini, 20, 136.

Río de la Plata, 12-14, 26, 29, 32, 43, 44 n., 155, 180, 195, 269 n., 270, 270 n., 278, 285, 285 n., 286, 289, 290, 298, 317 n.,

Roma, 2, 3 n., 4, 4 n., 5, 7, 16 n., 22, 23 n., 31 n., 33, 34, 39 n., 41 n., 42 n., 43, 44 n., 49, 50, 64, 64 n., 65, 74 n., 80, 84, 87, 92, 92 n., 98, 100 n., 118 n., 123 n., 126, 130 n., 131, 136, 137, 138 n., 140, 148 n., 149, 149 n., 151, 151 n., 153 n., 168 n., 178 n., 182 n., 189, 189 n., 195, 198, 212 n., 215, 216, 219, 221 n., 246 n., 247, 247 n., 248, 249, 250 n., 260 260 n., 261, 262, 266 n., 267, 267 n., 269 n., 272, 272 n., 273, 273 n., 277 n., 289 n., 290, 296 n., 314 n., 317, 317 n., 318, 332 n., 333 n., 336 n., 337 n., 346 n., 353 n., 354, 359, 369 n., 371 n., 383, 384, 385, 390.

Romagna, 130, 173, 187, 262, 271, 331, 369 n., 381.

Russia, 3, 3 n., 8, 42, 44, 44 n., 130, 130 n., 131, 131 n., 142, 143, 212, 212 n., 394.

Salamanca, 58, 63 n., 146 n., 220, 226.

Salta, 14, 156, 157.

San Fiorenzo (St. Florent), 17.

San Ignacio de Tobas, 26.

San Javier, 26.

San Miguel de Tucumán, 42, 43.

Santa Cruz de la Sierra, 27, 43,

Santa Fé, 13, 25, 272 n., 277 n.

Santiago de Compostela, 58.

Santiago del Chile, 66 n.

Santo Domingo, 302.

Sao Paulo, 181 n.

Saragozza, 3 n., 12 n., 140 n.

Sardegna, 33.

Sestri Levante, 19, 20 n., 79.

Siria, 104.

Siviglia, 30 n., 48,

Spagna, 1, 3 n., 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 35 n., 42, 43, 44, 45-57, 60, 60 n., 66, 66 n., 77, 77 n., 78, 81 n., 86 n., 87, 104, 109, 110, 111, 112, 129, 135, 137, 138, 139, 146 n., 147, 148, 148 n., 153, 154 n., 158, 180, 182 n., 189, 190 n., 192, 192 n., 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 205, 210, 239, 245, 248, 254, 268, 271 n., 272, 272 n., 273, 273 n., 276, 283, 286, 290, 291, 293, 296, 298, 300, 304, 309, 310, 311, 314, 316 n., 317, 321, 326, 348, 357, 364, 371, 374, 380, 383.

Spello, 284, 285.

Tamames, 58, 229.

Tarija, 14, 26.

Tibet, 154.

Tolosa, 66 n.

Tonchino, 141 n.

Torino, 3 n., 59 n., 67 n., 94 n., 121 n., 132, 133 n., 149 n., 161 n., 196 n., 215 n., 221 n., 247 n., 260 n., 269 n., 328 n., 336 n.

Toscana, 19, 79, 151

Ungheria, 8, 321.

Urbino, 136.

Valentano, 57.

Valladolid, 30 n., 245 n.

Varese Ligure, 19.

Venezia, 4 n., 51, 145, 152, 153, 154, 178, 178 n., 202 n., 214, 216, 218, 218 n., 219, 220, 221 n., 228 n., 240, 241, 247 n., 248 n., 261 n., 284, 284 n., 292, 299, 235, 335 n., 336, 336 n., 342, 348 n.

Viareggio, 123 n.

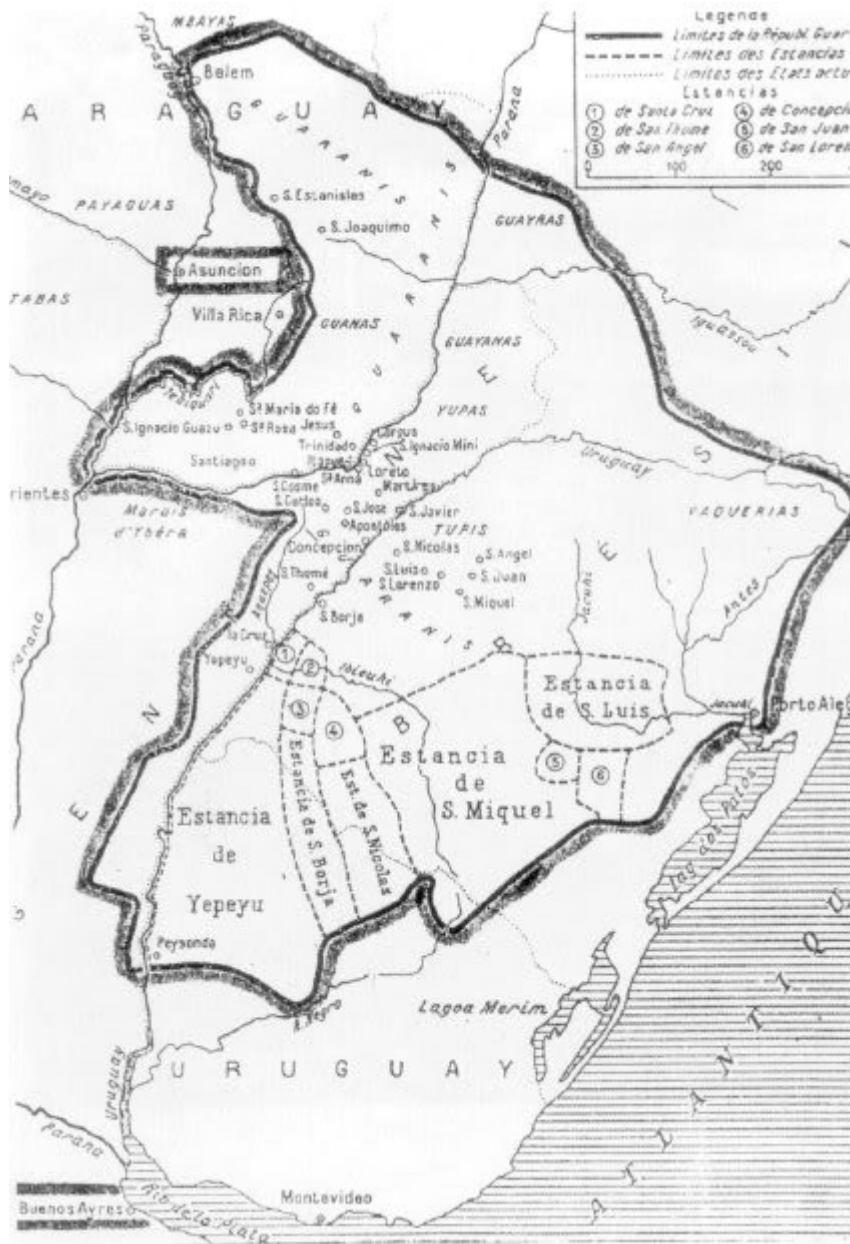
Vienna, 185, 217m 219 n., 250, 302, 303, 311, 321 n.

Villagarcía de Campos, 58, 371,

Yapeyú, 28, 29, 343.

# Carte géographique.

Le Riduzioni dei guaraní.



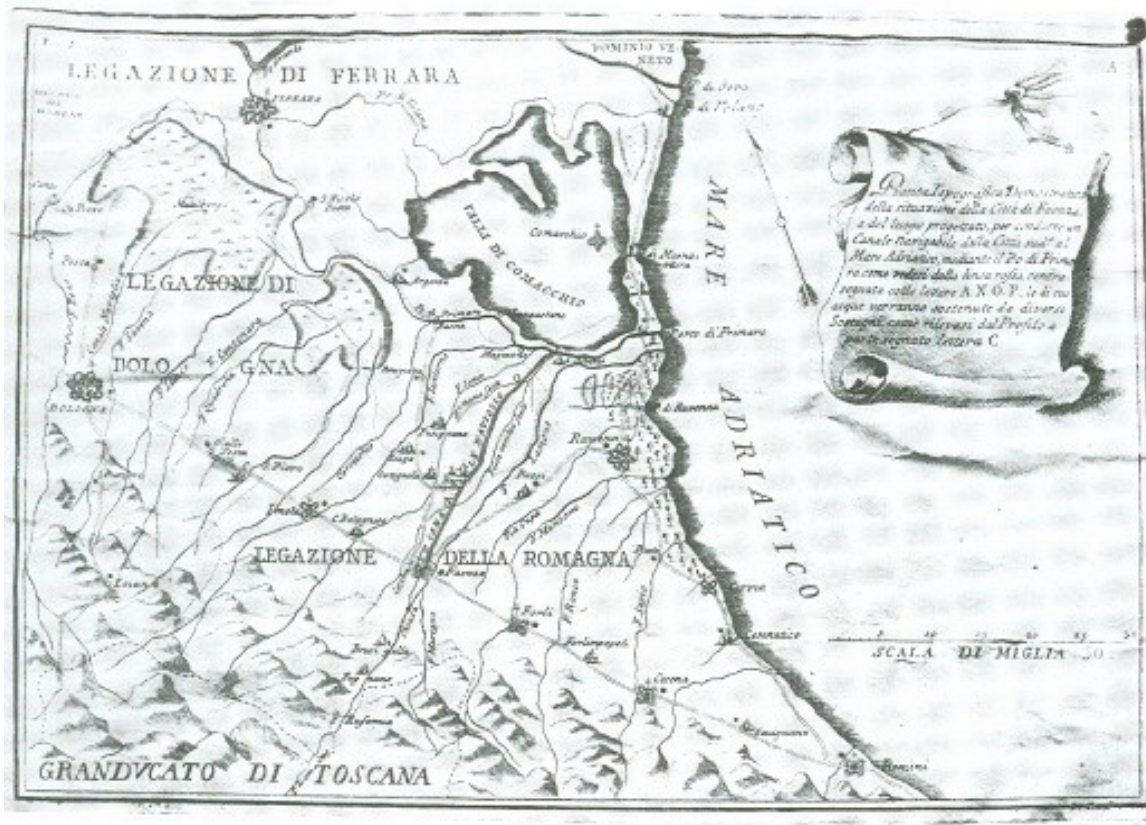
Le Riduzioni del Chaco settentrionale.



La regione del Río de la Plata.



# Legazione della Romagna.



## INDICE DELLE MATERIE.

<b>Introduzione.....</b>	<b>p. 1</b>
<b>Parte Prima: L'espulsione dal Paraguay.....</b>	<b>p. 12</b>
<b>I.1 Espulsione dei gesuiti del Paraguay.....</b>	<b>p.12</b>
<b>I.2 I novizi.....</b>	<b>p. 30</b>
<b>I.3 Andamenti demografici.....</b>	<b>p. 35</b>
<b>I.4 Il ritorno in Spagna: casi di fuga dall'esilio.....</b>	<b>p. 45</b>
<b>Parte Seconda: Domingo Muriel, Provinciale del Paraguay.....</b>	<b>p.58</b>
<b>II.1 Primi anni e carriera nella Provincia paraguaiana.....</b>	<b>p.58</b>
<b>II.2 La <i>Lettre à l'Auteur de l'article Jésuite</i>.....</b>	<b>p. 64</b>
<b>II.3 <i>L'extrañamiento</i>.....</b>	<b>p. 78</b>
<b>II.4 La <i>Práctica de los Ejercicios de San Ignacio</i>.....</b>	<b>p. 92</b>
<b>II.5 Gli ultimi atti da Provinciale.....</b>	<b>p. 98</b>
<b>II.6 La <i>Carta sobre el modo de conservar el espíritu religioso de la</i></b> <b><i>Compañía de Jesús</i>.....</b>	<b>p. 101</b>
<b>II.7 La soppressione della Compagnia di Gesù.....</b>	<b>p. 125</b>
<b>II.8 Muriel scrittore: notizie sui suoi manoscritti.....</b>	<b>p. 142</b>
<b>II.9 <i>I Fasti Novi Orbis</i>.....</b>	<b>p. 152</b>
<b>II.10 <i>I Principios de la vida espiritual</i>.....</b>	<b>p. 168</b>
<b>II.11 La <i>Historia Paraguajensis</i>.....</b>	<b>p. 178</b>
<b>II.12 Il silenzio degli anni '80.....</b>	<b>p. 209</b>
<b>II.13 <i>I Rudimenta juris naturae, et gentium</i>.....</b>	<b>p. 218</b>
<b>II.14 La <i>Collectanea dogmatica de saeculo XVIII</i>.....</b>	<b>p. 240</b>
<b>II.15 Morte e santificazione di Muriel.....</b>	<b>p. 253</b>

<b>Parte Terza: Altri paraguaiani, altri Paraguay.....</b>	<b>p. 270</b>
<b>III.1    Il <i>Paraguay catholico</i> di José Sánchez Labrador.....</b>	<b>p. 270</b>
<b>III.2    La <i>Historia del Paraguay</i> di José Guevara.....</b>	<b>p. 283</b>
<b>III.3    <i>A description of Patagonia</i> di Thomas Falkner.....</b>	<b>p. 288</b>
<b>III.4    Il <i>Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco</i> di             José Jolis.....</b>	<b>p. 290</b>
<b>III.5    La <i>Sinopsis</i> di Francisco Javier Miranda.....</b>	<b>p. 297</b>
<b>III.6    La <i>Historia de Abiponibus</i> di Martin Dobrizhoffer.....</b>	<b>p. 302</b>
<b>Parte Quarta: Il <i>De administratione Guaranica comparate ad rempublicam</i></b>	
<b><i>Platonis commentarius</i> di José Manuel Peramás.....</b>	<b>p. 313</b>
<b>IV.1    Biografia di Peramás.....</b>	<b>p. 313</b>
<b>IV.2    L'<i>Annus patiens</i> (1767-1768).....</b>	<b>p. 322</b>
<b>IV.3    Il <i>Commentarius</i>: contesto editoriale.....</b>	<b>p. 328</b>
<b>IV.4    Il <i>Commentarius</i>: contenuto.....</b>	<b>p. 334</b>
<b>Conclusioni.....</b>	<b>p. 379</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>p. 396</b>
<b>Indice dei nomi.....</b>	<b>p. 411</b>
<b>Indice dei luoghi.....</b>	<b>p. 427</b>
<b>Carte geografiche.....</b>	<b>p. 435</b>