

ANDREA MIROGLIO

DALL'ORO DEL CATHAI ALL'ORO AMERICANO. I MITI COME OCCASIONE NELLA STRATEGIA GESUITICA DI EVANGELIZZAZIONE

1. *Progetto missionario e storiografia coloniale*

Si consideri il bacino platense quale centro ideale del territorio sudamericano e se ne valuti la funzione in rapporto all'elaborazione di una visione geografica che supera i confini dello spazio per ristrutturarli anche in funzione del fattore temporale. Protagonista di questo tentativo è la Compagnia di Gesù, che tale diventa in tutte le vicende più significative della regione: se non altro a partire dal 1609, quando Diego de Torres riceve l'incarico di fondare la prima *reducción* del Paraguay; e fino al 1767, allorché tutti i soci verranno espulsi dalla regione, alimentando una diaspora di grande rilevanza, anche storiografica. In questi anni i gesuiti della *Provincia Paraquariae* cercano di fondare una storia annalistica scandita dalle regolarità del progetto apostolico e animata dalle peculiarità locali: allo scopo di alimentare il richiamo delle terre di missione¹, di supportare culturalmente l'operato della stessa Compagnia e di disinnescare le cariche esplosive sparse dai suoi nemici, in Europa e nel Nuovo Mondo².

E poiché l'edificio storiografico cresce proporzionalmente al coinvolgimento nelle vicende quotidiane, il suo modello di lavoro deve, per necessità, riflettere le azioni pratiche dei protagonisti, e rappresentare nel suo sviluppo gli imperativi del progetto, delle intenzioni, cui esso risponde. Così, come nell'operazione del *colligere fragmenta ne pereant*, i gesuiti raccolgono sistematicamente i frammenti geografici (i dati) rinvenuti nel corso della propria attività esplorativa (missionaria) e li introducono in un quadro di riferimento la

¹ H. STORNI (SI), 1984, p. 15.

² Per un esempio illuminante, cfr. S.A., 1759.

cui unità è determinata dal progetto di apostolato ecumenico, a sua volta capace di salvaguardare l'integrità dei dati stessi. È la complessa visione della conversione universale che connette il centro geografico della cristianità con le sue periferie, con le frontiere vive del potenziale apostolato missionario; articolata dinamica che si evolve sequenzialmente, con la chiara intenzione della crescita addizionale della fede, secondo il progetto più volte evidenziato dell'unificazione cristiana di tutta l'umanità.

Enunciazione e realizzazione del progetto determinano dialetticamente, e in maniera apparentemente speculare, ogni tentativo di fornire all'azione missionaria una base teorica adeguata; così, nel segno del messaggio evangelico generalizzato, *in omnem terram exivit sonus eorum*, il Nuovo Mondo diviene oggetto del millenaristico *Caeli novi, Terra nova* nella visione apostolica dei frati minori; rappresentando quindi, esaurita nel tardo Cinquecento l'aurea stagione francescana, un possibile campo di applicazione del modello tridentino di missione, grazie alla puntuale attività dei padri gesuiti.

Mi pare rientri in questa logica ecumenica l'utilizzazione della storia preispanica quale esempio di eterogeneità ridotta ad unità, lo schema con cui viene riconosciuto all'impero incaico il merito di aver radunato, appunto, i frammenti dispersi della società e dell'ambiente locali. Al gesuita José de Acosta gli inca risultano meritevoli proprio perché «hanno fondato imperi e vivono in villaggi e in centri abitati senza più vagare come le bestie»³, perché hanno favorito, in altre parole, quella provvidenziale trasformazione del mondo selvaggio che soltanto la civiltà cristiana può portare definitivamente a compimento⁴. D'altra parte l'idea dell'unità risulta come rafforzata da una vicenda alla quale la storiografia gesuitica ha riconosciuto assoluto valore geografico e antropologico⁵: l'invasione del Perù da parte degli indios *guaraní*, cui dedica uno spazio significativo il gesuita Pedro Lozano⁶, capaci in epoca prepizarriana di instaurare una regolare attività commerciale tra il bacino platense, nel quale dimoravano, e l'opposto versante della Cordillera andina⁷.

³ Cit. da A. PADGEN, 1989, p. 209.

⁴ *Ibid.* p. 210, ma anche la significativa rielaborazione realizzata dal meticcio (e cristiano) Garcilaso de la Vega «el Inca» nei suoi *Comentarios Reales de los Incas*.

⁵ Cfr. anche le considerazioni introduttive di Antonio de Egaña a *Monumenta Peruana*, I, p. 13-23.

⁶ P. LOZANO (SI), 1733, p. 2.

⁷ La ricostruzione di de Gandía si basa sulla relazione di P. Diego Felipe de Alcaya (AGI, Charcas 21), a cura di Mataca, ricavata da quella del padre, il capitano Martín Sánchez de Alcayaga, primo conquistatore di Santa Cruz de la Sierra. Cfr. E. DE GANDÍA, 1927, pp. 154-157 e le relative note a piè di pagina.

Le ricchezze peruviane garantiscono (e garantiranno) quindi un flusso di scambio, un movimento umano regolare, una comunicazione possibile a dispetto dell'ostilità morfologica del paese; dopo l'invasione spagnola la comunicazione verrà mantenuta, *mutatis mutandis*, grazie ai frequenti tentativi operati da spagnoli e portoghesi per raggiungere la fantomatica meta peruviana. Cambiano i protagonisti ma lo scenario è sempre lo stesso: in Perù, scrive da Lima il gesuita Sebastian Amador al Padre Generale della Compagnia, convergono

«... muchos con deseo de remediar sus almas: conquistadores antiguos y soldados y señores de indios, no solo de la comarca, pero de ciento, doscientas, trescientas, seiscientas, y de mill leguas, como es de allá del Río de la Plata, de Chile, del Cuzco, de las Charcas, de Potosí, de Tucumán, de Quito, que son principales provincias en este Reino»⁸.

Luogo eletto a centro di ricomposizione delle difformità religiose, il Perù è anche l'origine di un movimento verso i territori circostanti

«... que estan debaxo deste inga, muchas provincias de infieles que casi confinan con los del Brasil, y abrese puerta grande y maior que hasta agora se aabierto por la conversión de infinitas almas, que es de más de mill leguas por tierras por descubrir, donde se save que ai infinitas naciones de gentes»⁹.

E gli esempi potrebbero continuare, visto che buona parte della letteratura gesuitica non ha più cessato di ragionare secondo il metro dell'unità. Pensiamo, per citare un caso emblematico, alla più recente testimonianza di Ludovico Antonio Muratori, autore di una delle più note opere sul Paraguay gesuitico, sintesi delle più diffuse conoscenze europee dell'epoca: nel descrivere geograficamente la regione, lo storico modenese chiede licenza di «poter comprendere tutta l'ampiezza delle terre, che si stendono dalle coste del Brasile, o sia dal Levante sino alle Cordigliere, cioè alle altissime montagne del Chile, e del Perù nel Ponente»¹⁰, individuando quindi proprio la regione geografica facente capo al grande bacino del Paraguay/Paraná. Lo stesso Florian Paucke, missionario presso i *mocovies* del Chaco, sostiene che all'epoca degli inca il bacino platense apparteneva al regno peruviano, servendo come rifugio agli indi che non volevano sottostare al suo dominio; essi ne costituivano in un certo senso la rappresentanza dello spazio liminare, di una soglia geografica oltre la

⁸ A. DE EGAÑA, 1958-1986, vol. I, p. 341 (doc. 69).

⁹ *Ibid.* p. 261 e nn. 77-79 (doc. 57).

¹⁰ L.A. MURATORI, 1880, p. 3.

quale l'ulteriore espansione dell'Impero era soltanto *in fieri*, evento puramente progettuale¹¹.

Sebbene geograficamente periferico rispetto all'originario centro dell'impero incaico, sebbene abitato da popolazioni refrattarie alla civilizzazione peruviana (gli irriducibili *chiriguanas* già descritti da Garcilaso de la Vega), questo grande spazio al di là delle Ande non può essere separato dalla sua origine, da quella che gli sviluppi della storiografia coloniale hanno riconosciuto come tale. Per questo motivo la storiografia gesuitica riconosce all'idea unitaria un valore assoluto di modello, un supporto fondamentale per la realizzazione del proprio progetto di conversione: costruzione della trama sull'idea universale di missione, sovrapposizione dell'ordito grazie alla rappresentazione geografica, cui la stessa prospettiva ecumenica fornisce una griglia di riferimento strutturale.

Modello strutturale, è il caso di sottolineare, che non prelude necessariamente a una rappresentazione monocromatica dei propri spazi operativi; che concede, anzi, ampio credito alle peculiarità locali, alle differenziazioni etnologiche, alle difformità dei comportamenti sociali: insomma, una rappresentazione variegata, strettamente legata alla prassi concreta, ai bisogni esistenziali dell'ordine e dei soggetti che lo rappresentano sul territorio¹². La classica bipartizione tra *indios a pie* y *indios de a caballo* percorre trasversalmente gli scritti di molti missionari, da Mascardi¹³ a Cardiel¹⁴, per citare soltanto due degli esempi più rappresentativi. Secondo Paucke, l'unità geoetnica del Paraguay è poi soltanto una chimera europea: molte le lingue (le uniche generali

¹¹ F. PAUCKE (SI), 1942-1944, vol. II, p. 146.

¹² Come accade ancora nel 1783, quando José Gabriel Tupa Amaro (Condorcanqui), richiama il mito del *Paititi* per legittimare il movimento indigeno di ribellione in nome di Tupa Inga, dichiarandosi enfaticamente «Señor de los Césares y Amazonas con dominio en el Gran Paititi»: sintesi di tutta la produzione mitica più significativa, che sostiene la riaffermazione della sovranità sovranazionale sui regni del *Perú*, *Santa Fé*, *Quito*, *Chile* e *Buenos Aires* (J. GIL, 1989, III, pp. 373-374). Secondo lo storico Levillier, all'indomani della conquista la storiografia coloniale avrebbe sofferto delle stesse divisioni con le quali fu organizzato il continente per motivi logistici, amministrativi. Così «... la parcelación jurisdiccional impuesta por la inmensidad del territorio, había provocado la parcelación de la Historia, quebrando en mil pedazos su unidad» (R. LEVILLIER, 1930, II, p. 4). Ma la sua considerazione è probabilmente valida per la storiografia laica: e, comunque, non per la storiografia gesuitica, costantemente fondata sull'idea unitaria e sull'universalità del disegno Chiesa/Stato (spagnolo).

¹³ G. FURLONG CARDIFF, 1994, p. 121. Si tratta della *Carta y relación, que escribió el P. Nicolás Mascardi a los PP. Bartolomé camargo, rector de Chiloé*, y *Juan del Pozo y Esteban de Carbajal, de lo que sucedió en la entrada que hizo a los indios Puelches y Poyas, siendo el dicho Padre, rector de Chiloé*, custodita nell'archivio romano della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù (ARSI), Chile, 5, ff. 162-167.

¹⁴ J. CARDIEL, 1748, f. 1, *passim*; ma anche ID., 1989, p. 184.

sono il quechua, a causa della civilizzazione incaica, e il guaraní, per la conversione di oltre 200 anni prima); molte le nazioni disperse; molti gli indí di cui non si conosce nulla, «... a causa de la gran extensión de estos países»¹⁵.

Del tutto coerente con il quadro proposto, è anche l'esistenza/permanenza di alcune realtà geografiche interstiziali, testimonianze vive dei parziali fallimenti rispetto agli obiettivi missionari: il Chaco, il Cile meridionale, la Patagonia e in genere tutte le realtà territoriali che ospitano le etnie refrattarie, qua e là insinuate negli spazi apparentemente pacificati e controllati attraverso la riduzione a vita civile dei suoi abitanti. Se con uno spostamento un po' forzato dalla storiografia si passa alla storia, proprio nel Chaco è possibile cogliere, specularmente, un'originalità che almeno in parte giustifica i contenuti della letteratura gesuitica; realtà geografica atipica dalle frontiere fluttuanti, zona di sfruttamento parziale e transitorio, luogo di transito possibile ma nello stesso tempo precario: come tale considerato anche nelle strategie di intervento della Corona spagnola¹⁶.

Ma ecco che tornando alla prospettiva storiografica, il modello apostolico riprende a uniformare lo spazio della conversione: a dispetto di tutte le peculiarità locali che animano l'ordito della rappresentazione, esse non ne alterano l'unità di fondo, la trama strutturale. In questo senso è proprio il disegno storiografico che parla un'unica lingua, aspira a ridurre le differenze, fonda e sostiene, soprattutto, un progetto di intervento unitario: i padri, osserva lo storiografo della Compagnia, François-Xavier de Charlevoix, «... ne se promettoient riens moins que d'étendre le royaume de Jesus-Christ jusqu'à l'extrémité du continent ...»¹⁷. Così le grandi barriere morfologiche, climatiche ed etniche vengono agevolmente superate: a livello di intenzioni, si intende! Di progetto, appunto! I luoghi interstiziali appaiono nelle descrizioni come semplici soluzioni di continuità rispetto al solido ecumene gesuitico, che tali luoghi dovrà circondare progressivamente e riassorbire definitivamente: dalla loro pacificazione dipende sicuramente il successo del progetto globale, nota ancora Charlevoix¹⁸. La Compagnia, come lo stato coloniale, adegua strutture e istituzioni; utilizza lo schema di irradiazione a raggiera del proprio potere materiale e spi-

¹⁵ F. PAUCKE (SI), 1942-1944, vol. II, p. 133. La questione rappresenta uno dei punti cruciali nella storia della Compagnia: perché la Babele linguistica, causa di enormi difficoltà operative, sostanziale impegno di risorse materiali, rappresenta sicuramente anche un investimento culturale: per il notevole incremento delle relazioni sociali e, contemporaneamente, per la creazione dell'immagine efficientista della Compagnia stessa.

¹⁶ È questa la convincente tesi di María Beatriz Vitar Mukdsi (M.B. VITAR MUKDSI, 1988, *passim*).

¹⁷ F.X. DE CHARLEVOIX (SI), 1756, vol. I, p. 179.

¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

rituale; prende atto di una frontiera che esiste *in fieri* e che dialetticamente deve avanzare a discapito della barbarie esistente. I confini progettuali divengono ancora più virtuali di quanto non siano quelli geografici, mentre le alternanze climatiche stagionali cancellano le tracce delle precedenti esplorazioni e impediscono la registrazione topografica degli itinerari.

All'interno di questi sconfinati spazi i gesuiti praticano la vera geografia; nella raccolta dei dati e nella loro rappresentazione non resta traccia alcuna di virtualità: è piuttosto la prassi geografica del tempo che ne regola l'attuazione concreta. Lo fanno tramite una fitta rete di esplorazioni e con una sorta di monopolio della rappresentazione cartografica: come osserva Furlong, è la pratica assidua, il lavoro sul terreno, l'esplorazione, che accresce la perizia cartografica¹⁹, quell'arte geografica che consente di predisporre lo spazio in funzione del suo definitivo controllo. All'indomani di questa fase, preliminare ma sostanziale, ecco i bisogni storiografici che diventano prioritari: quando la sintesi dei dati raccolti, delle informazioni, inaugura la fondazione di una geografia a due strati, che insieme agli imperativi della descrizione assolve al compito di collocare l'edificazione nella dimensione missionaria, spaziale, dell'evangelizzazione. La storiografia gesuitica associa allo spazio il paradigma apostolico consolidato, interpreta la geografia come uno straordinario strumento da usare a 360 gradi, senza preclusioni e preconcezioni di sorta: geografia come modalità di produzione della storia, fonte di testimonianze, strumento di citazioni possibili, di rappresentazioni visibili.

2. *La prospettiva mitica*

Parlare di prospettiva mitica significa quindi, in senso missionario, parlare del progetto universale di conversione; esso soltanto, come sviluppo insieme spirituale e materiale, sussume sotto di sé tutte le possibili accezioni di geografia mitica e non, reale o virtuale: differenziazione che acquista cioè una grande rilevanza a posteriori, proprio nello sviluppo storiografico del progetto. Il mito, quindi, come strumento operativo, occasione ed esito di un particolare grado di sviluppo dei rapporti sociali che legano i protagonisti della vicenda, trasfigurati nella dialettica oscillazione tra piano della storiografia e piano della vicenda stessa.

In questo scenario Sebastiano Caboto svolge un ruolo da protagonista: a lui il primo tentativo di conquistare la regione platense, a lui l'apertura di uno spazio inedito²⁰, come rappresentante dello stato che introduce la diffusione

¹⁹ G. FURLONG CARDIFF (SI), 1936, t. I, p. 9.

²⁰ N. DEL TECHO (SI), 1673, p. 2.

della fede. Caboto è in sostanza colui che ha portato la Spagna, e la civiltà cristiana, all'interno della geografia della barbarie, dell'improvvisazione²¹. La sua fortezza sul Paraná, *Sancti Spiritus*, rappresenta senz'altro il primo segno tangibile di questa civiltà, di ristrutturazione coerente all'interno di un mondo intrinsecamente incoerente: proprio perché sono le fondazioni civili a garantire una maggiore stabilità, a erigere una frontiera che argini il possibile ritorno della barbarie e il relativo regresso della cristianità. Caboto rivitalizza un mito che di lì a poco tenderà a spegnersi²², lasciando spazio ad altri che sposteranno geograficamente l'oggetto del desiderio²³, senza però modificare l'immagine di un mondo visto attraverso la lente deformante dell'unità culturale.

Dei miti cambia la localizzazione geografica²⁴ ma non il riferimento rispetto alla storia; esso rimanda a una ricchezza primigenia, capace di spandersi e colare entro tutti gli anfratti di un paesaggio morfologicamente e climaticamente ostile e diversificato. Di ogni costruzione mitica sono ingredienti fondamentali la ricchezza spontanea e gli ostacoli posti dall'ambiente per il suo raggiungimento: da Antonio de Herrera, cronista del re di Spagna, sappiamo che Caboto si era avventurato nell'oceano alla ricerca del ricco Cathai paventato da Colombo²⁵, mentre sarà proprio la ricchezza (l'oro) a determinare le sue successive esplorazioni²⁶. Poco più tardi, cercando l'oro delle Amazzoni nel bacino platense, Ullrico Schmidel racconta di aver camminato «... continuamente ocho días, de día y de noche, con el agua hasta las rodillas, y a veces hasta la cintura, sin poder salir de ella ...»²⁷. Binomio magico, geografia e ricchezze vengono identificate al punto di considerare la prima come la chiave quasi esoterica per raggiungere la seconda: come faceva già Francisco del Puerto, superstite della pionieristica spedizione di Solís, definendo il Río Paraná «porta dell'oro»²⁸. È ancora il miraggio della facile ricchezza a indurre la

²¹ *Ibid.*, p. 1.

²² J.M. RUBIO, 1953, pp. 232 e 236. Sulla base di una visione più generale, Humboldt e Bonpland ritengono che l'ardore della ricerca per il Nuovo Mondo si spenga all'inizio del XVII secolo, con la chiusura delle colonie spagnole agli stranieri (la considerazione riguarda in particolare Messico e Perù): meglio, alle zone dei grandi imperi precolombiani. Cfr. A. VON HUMBOLDT, A. BONPLAND, 1813, p. II.

²³ E. DE GANDÍA, 1927, p. 193 e nota 95.

²⁴ J.M. RUBIO, 1953, p. 200. Un luogo – osserva poi Fernando Ainsa – diventa oggetto di mitizzazione quando falliscono i tentativi di localizzarlo geograficamente (F. AINSA, 1992, p. 51).

²⁵ Cit. da E. DE GANDÍA, 1927, p. 169.

²⁶ *Id.*, 1927, p. 174.

²⁷ *Ibid.*, 1927, p. 200, nota 4.

²⁸ *Ibid.*, 1927, p. 172.

partenza di Francisco César, *Sebastiani Gavoti miles*, che esplorerà il Tucumán e il Cile, «per terras nondum cognitās, per immensas rupes paludēque progressus», portando notizie favolose di metalli preziosi e di popoli dediderosi di essere convertiti²⁹.

È forse questo, sostanzialmente, il nucleo forte del materiale mitico: di questo materiale la storiografia gesuitica accetta integralmente il valore propulsivo, poiché giudica positivamente il lavoro di colonizzazione materiale se compatibile con l'obiettivo dell'evangelizzazione: coerentemente i padri si adeguano alle strutture civili esistenti, ricalcano i modelli proposti dallo stato, ma sempre a condizione che essi concorrano a sostenere la propagazione della fede, che il braccio secolare agisca secondo il fine della missione cristiana, come legittimato dal *Patronado Real*³⁰.

E allora, quale la concezione del mito nella genesi di un'immagine geografica che comprenda i frammenti di un mondo da ricomporre e quindi da dominare? Forse quella che accetta la dimensione mitica in quanto non ancora mito, consapevole del suo valore assoluto di testimonianza: dove gli elementi del vero subiscono una sorta di trasfigurazione non sempre controllabile, dove l'esito non può essere conosciuto anticipatamente. A prescindere dai possibili errori tecnici, quelli determinati dall'insufficiente conoscenza³¹, la storiografia gesuitica sembra voler superare la superficialità dei luoghi comuni, per raggiungere direttamente il piano dell'operatività: riguardo alla ricerca dei Césares³², «que corre Norte-Sur como trecientas leguas hasta el Estrecho de Magallanes en la qual se espera se ande descubrir grandissimo numero de ynfieles»³³, Pedro Lozano osserva

«... que no se hayan hallado en tanto tiempo no es prueba de que no las hay, como no lo fuera de que no había Canárias, porque no se hubiesen descubierto hasta los años de 1200 ... Con todo eso yo no lo creo, y solo envié dicho papel, como antes dije á Vuestra Señoría Reverendísima, para que se en-

²⁹ N. DEL TECHO (SI), 1673, p. 15.

³⁰ La questione è aperta già nel 1573, come si comprende da un'istruzione del Padre Evarardo Mercuriano al Padre Giovanni de Plaza (A. DE EGAÑA, 1956-1986, vol. I, p. 536, doc. 117); e percorre in senso trasversale tutta la storiografia gesuitica successiva, rivelandosi tema di specifica rilevanza politica, connessa alla diretta gestione delle risorse umane locali.

³¹ Un esempio di critica, le osservazioni del geografo Felix de Azara, che sottolinea la presenza di notizie errate in alcuni scritti dei gesuiti (F. DE AZARA, 1941, p. 343).

³² Ruiz Díaz de Guzmán individua l'origine del mito nella spedizione Caboto (R. DÍAZ DE GUZMÁN, 1945, pp. 65-67). In una lettera (1587) del governatore del Tucumán al viceré del Perù, si parla «de la provincia de los Césares que está á la espalda de Arauco, entre la Cordillera de Chile y la Mar del Norte ...», P. PASTELLS (SI), 1912, vol. I, p. 31.

³³ C. LEONHARDT (SI), vol. II, p. 167.

tretuviense en el viaje, para lo cual cualquier patraña sirve; pero esta no deja de tener su apariencia de verdad»³⁴.

«No hay mentira que no sea hija de algo»³⁵, osserva invece padre Cardiel quando deve pronunciarsi sull'esistenza dello stesso luogo, dove vivono anche gli altrettanto celebri, e fantomatici, patagoni³⁶.

3. *Mito e storia: i Césares della Patagonia*

Con il loro mistero i Césares avevano attirato le attenzioni di un altro gesuita, Diego Rosales, la cui cronaca li voleva ancora una volta occasione di arricchimento, materiale e spirituale insieme, e pure di sofferenza: la genesi stessa della vicenda, scaturita da una sfortunata spedizione esplorativa, non impedisce al gesuita di riportare le notizie di una città «tan grande que son menester dos dias para atrabesarla, donde ay muchos plateros de plata y oro, y la gente trae orejeras y patena de oro ...»³⁷. Difficoltà ambientali che rendono difficile il suo raggiungimento sono elencate anche dall'altro gesuita, Diego de Ovalle; e pure la sua testimonianza di seconda mano³⁸ riafferma la necessità della missione, sottolineando l'abbondante presenza di spagnoli ormai lontani da Dio, il bisogno, insomma, di un intervento che superi l'aleatorietà del luogo e ristabilisca definitivamente la civiltà cristiana³⁹.

Sulla città dei Césares si concentrerà poi, nel tardo Seicento, lo spirito apostolico del gesuita Niccolò Mascardi; e nonostante ricordi più volte l'incredibile durezza della sua missione cilena, non perderà mai la consapevolezza che è il dolore a riabilitare l'uomo e la sua sofferenza⁴⁰. In questo caso la contropartita della sofferenza, delle difficoltà ambientali, delle pesanti privazioni,

³⁴ P. LOZANO P. (SI), in P. DE ANGELIS, 1910, I, p. 368.

³⁵ J. CARDIEL (SI), in *Ibid.*, p. 365.

³⁶ *Id.*, p. 362.

³⁷ D. DE ROSALES (SI), 1877-1878, I, 98.

³⁸ Così, approssimativamente, recitava anche l'Annua del 1609-1614 scritta dal primo Provinciale, Diego de Torres SJ: «... ay noticia que aqui cerca estan los Sesares unos españoles que alli son muchos, no tienen noticia de la Fe de sus passados son mui altos y balientes mas blancos que los yndios del Paraguay andan desnudos el ynbierno por ser rríguoso traen unas mantas de pellejos de nutrias ...», in C. LEONHARDT (SI), I, p. 18.

³⁹ A. DE OVALLE (SI), 1646, p. 72.

⁴⁰ Cfr. N. MASCARDI, *Al fratello Carlo dal Chile, il 5 settembre 1667*, in BUG, n. 8, f. 1, e, inoltre, le altre lettere custodite nello stesso fondo e contrassegnate dai nn. 6, 7, 9 e 10. Per un commento critico alle epistole del gesuita sarzanese, cfr. G. ROSSO, 1950.

è evidentemente un tipo di ricchezza interiore: ecco il variegato substrato materiale sul quale sorge il mito. Come osserva Fernado Ainsa,

«... sin embargo, mientras unos buscaban las riquezas, otros pensaban en la importancia de convertir al cristianismo a los habitantes de la remota Ciudad o en rescatar las poblaciones de cristianos perdidos y aislados en el sur»⁴¹.

Così il missionario è attirato sul campo «... da tanti poveri indiani abbandonati che han morto nelle [sue] (mie) mani, e solo quest'anno sono stati più di 400 li morti di peste». È il soccorso spirituale che riabilita un evento tanto calamitoso, trasfigurando la morte di tanti esseri umani nell'avvicinamento alla fede, nella loro rinascita eterna: «vaglia Dio che abbia molti altri [battezzati]»⁴², e che la schiera dei nuovi cristiani si amplii a dispetto della loro distruzione fisica⁴³.

Mascardi crede fermamente che la città esista, popolata da naufraghi spagnoli⁴⁴: «... presto - scrive da Poyas al fratello Agostino - entrerà in una città incognita di europei persi per questi paesi e mari più di 60 anni fa. Voglia Dio che li possa consolare a (tutti) e guardi ...»⁴⁵. Sebbene errata nella sostanza⁴⁶, l'identificazione dei naufraghi spagnoli è testimonianza di una necessità storicamente determinata; il progetto apostolico prevede infatti la conversione contemporanea di indios e spagnoli⁴⁷, perché è soltanto l'omologazione spirituale a garantire la stabilità della colonizzazione cristiana⁴⁸.

⁴¹ F. AINSA, 1992, p. 44.

⁴² N. MASCARDI, *Alla zia Suor Maria Teresa, dalla Missione di Buona Esperanza (Chile), il 4 luglio 1656*, in BUG, n. 6, f. 1.

⁴³ «Questi indiani con la conversione della Compagnia di Gesù già non sono tanto crudeli come prima». Cfr. N. MASCARDI, *Al padre Alberico dalla Missione di Buona Esperanza (Chile), il 27 maggio 1653*, in BUG, n. 5, f. 1.

⁴⁴ G. FURLONG CARDIFF, 1994, p. 123.

⁴⁵ N. MASCARDI, *Al fratello Agostino da Poyas, il 5 aprile 1673 (Stretto di Magellano)*, in BUG, n. 10, f. 1. Se è vero che Mascardi scrive da Poyas di dover andare alla ricerca di spagnoli perduti, dopo essere stato presso il lago di Nahuel Huapi, significa che non li aveva assolutamente localizzati presso il noto lago andino; inoltre, poiché parla nel 1672 di un naufragio avvenuto oltre 60 anni prima, non può riferirsi né all'equipaggio dell'Obispo di Plasencia, né tantomeno a quello di Sebastiano Caboto.

⁴⁶ In realtà incontrò i resti dell'accampamento degli inglesi inviati in Patagonia pochi anni prima dal re d'Inghilterra. Cfr. F. AINSA, 1992, p. 46.

⁴⁷ H. STORNI (SI), 1992, p. 89.

⁴⁸ La vicenda «Mascardi» è trattata anche nella carta (1678) del decano della chiesa di Baires, Dr. Valentín de Escobar Becerra al re di Spagna. Cfr. P. PASTELLS (SI), 1912-1949, t. III, pp. 190-191.

Si tratta forse della chiave storiografica per legittimare la propria missione agli occhi dell'autorità ecclesiastica e di quella civile? Indubbiamente un apparato storiografico può svolgere più di una funzione; molteplici i bersagli che esso può cogliere, e non sempre in modo manifesto. Certamente, il gesuita Diego de Rosales aveva già evidenziato il profondo significato politico di tale meccanismo, individuando alla base di ogni elaborazione mitica l'incontro tra spagnoli e indios, che da conflittuale si trasforma ordinariamente in pacifico⁴⁹. Non a caso il mito dei Césares verrà rivitalizzato proprio quando i gesuiti, in collaborazione con la Corona spagnola, andranno perlustrando la costa patagonica orientale: scopo dell'esplorazione la fondazione di stanziamenti che allontanino da Buenos Aires la frontiera della barbarie indiana⁵⁰; e in misura forse ancora maggiore l'erezione di una barriera difensiva rispetto alle intrusioni straniere⁵¹. Venuto meno nel bacino platense che ne aveva visto la genesi storiografica, il mito si rafforza evidentemente lungo la striscia meridionale del continente⁵²; dove anche gli spagnoli hanno ormai smarrito qualsiasi traccia di civiltà, dove la mancanza di fede ha prodotto degenerazione dei costumi; dove, infine, soltanto il ripristino dell'ordine cristiano può garantire un esito favorevole⁵³.

4. *Mito e geografia: Xarayes, lago o laguna?*

La geografia diventa a sua volta il palcoscenico dei tentativi concentrati sulla trama orografica e idrografica del continente, che aveva colpito lo stesso Humboldt per la sua monumentalità strutturale⁵⁴. I fiumi, soprattutto, sono i centri nevralgici di una imperfetta cartografia⁵⁵, alla cui chiarificazione i gesui-

⁴⁹ D. DE ROSALES (SI), 1877-1878, vol. I, p. 98.

⁵⁰ P. PASTELLS (SI), 1918, vol. III, p. 191 (documento 1763: carta del decano della chiesa di Baires, Dr. Valentin de Escobar Becerra al re di Spagna). Cfr. anche le notizie sugli indios della frontiera «barbara» nel resoconto del gesuita Florian Paucke circa il suo viaggio da Buenos Aires al Tucumán (F. PAUCKE (SI), 1942-1944, vol. I, pp. 127-8).

⁵¹ J. GIL, 1989, vol. II, p. 293 sgg.

⁵² *Ibid.*, p. 313.

⁵³ J. CARDIEL (SI), in P. DE ANGELIS, 1910, t. I, p. 366.

⁵⁴ A. VON HUMBOLDT, 1874, p. 25.

⁵⁵ L'atlante settecentesco di Robert de Vaugondy rappresenta per esempio i fiumi Paraguay e Paraná che nascono sul Mato Grosso: «On présume que sa source est entre 5 et 6 degrés de Latitude, dans le Lac Xarayes» (R. DE VAUGONDY, 1755, p. 16). Nel 1757 il Lago degli Xarayes, limite settentrionale delle missioni gesuitiche presso i chiquitos, è quindi ritenuto a torto

ti contribuiscono attivamente, perché forti della propria perizia esplorativa. Come nel caso del disegno idrico fondato sulla laguna degli *Xarayes*⁵⁶, a lungo e a torto ritenuta un lago⁵⁷, probabilmente in un'illusione che li voleva *ab ovo* di qualsiasi storia del Nuovo Mondo, auspicabile raccordo dei bacini amazzonico e platense⁵⁸; geografia concentrata e normalizzata di uomini e cose: luogo di geografia transitoria e non a caso anche luogo privilegiato di localizzazione mitica, a dimostrazione di come il mito debba comunque essere considerato anche quale fonte testimoniale e come tale non possa essere isolato dalla relativa realtà geografica e storica che lo ha originato.

Gli *Xarayes* sono, in effetti, anche per la storiografia gesuitica un *locum* geostorico tra i più allettanti, chiave di volta delle strategie di controllo dell'asse Atlantico-Pacifico; di essi Charlevoix decanta le caratteristiche ambientali. Soprattutto, ritiene il luogo particolarmente adatto per uno stanziamento civile, capace di raccordare il Paraguay e il Perú; evidenziando così uno dei motivi più ricorrenti nella storiografia gesuitica, quello della comunicazione interoceánica, perché centrale anche nella strategia di evangelizzazione della Compagnia, come abbiamo visto sempre attenta a soddisfare quel bisogno di diffusione geografica della fede⁵⁹.

Emblematico dal punto di vista strettamente strategico, il luogo risulta tale anche in senso politico, nella misura in cui la competizione geografica può rappresentare un terreno di autoaffermazione: conquistare cartograficamente gli spazi significa rappresentare la realtà secondo parametri autoreferenziali, prima che i concorrenti possano imporre i loro alla pratica generale. Certo, la produzione cartografica dei gesuiti del Paraguay si basa sulle autorità univer-

l'origine del Paraguay: «... d'où sorte la riviere du Paraguay, qui se joignent à d'autres rivières, devient le fleuve si connu sous le nom de Río de la Plata ...» (*Histoire générale des voyages*, vol. L, 1757, p. 391).

⁵⁶ Gli *Xarayes*, molto a lungo ritenuti un lago, sono in realtà una grande depressione compresa tra i modesti rilievi dell'attuale regione brasiliana del Mato Grosso, all'incirca tra i 15 e 20 ° lat. S e tra i 55 e 60 ° long. W rispetto al meridiano fondamentale. Come osserva Azara, durante la stagione delle piogge (febbraio-giugno) raccoglie le abbondanti acque del Río Paraguay, assumendo l'aspetto di una sconfinata laguna (F. DE AZARA, 1904, p. 300).

⁵⁷ E. DE GANDÍA, 1927, pp. 200-202, nota 5.

⁵⁸ «... viderant que ipsos Pater navigantes per flumen, quo celebris lacus Xaray septentrionem versus sese exonerat in vastum Marannon» (ARSI, *Paraq.* 10, *Litterae annuae 1735-1743*, f. 326r). Ma già Irala, raggiunta le rive del Río Guapay, aveva provato la sensazione di percorrere una rete idrografica totalmente interconnessa, cosicché gli *Xarayes* gli parvero come il centro di dipartizione dei percorsi e delle comunicazioni interne di tutta l'America meridionale (F.X. DE CHARLEVOIX (SI), 1756, vol. I, pp. 109-111).

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 84-86.

salmente riconosciute (De l'Isle, D'Ainville, Bellin, ecc.), che però, a loro volta, avevano rappresentato la regione Platense sulla base dei rilevamenti gesuitici⁶⁰.

Ed è proprio il senso strettamente politico della paternità della scoperta quello che emerge dalla vicenda degli Xarayes⁶¹; collocazione geografica e funzione strettamente idrica, temi portanti sui quali si concentrano gli sforzi geografici dei protagonisti, vengono chiariti grazie a una prassi geografica che esalta lo spirito di abnegazione e la pragmaticità della Compagnia. Molte – secondo il gesuita Dobrizhoffer – le teorie sulle origini del Río Paraguay, tanto che risulterebbe inopportuno pronunciarsi in maniera definitiva senza possedere dati certi; piuttosto, l'assiduità e la precisione dei rilevamenti dei padri hanno consentito di escludere definitivamente che il fiume possa nascere nella fantomatica laguna⁶²: anzi, essa «no es la madre, sino la hija del Paraguay»⁶³.

Il fatto è che gli esploratori spagnoli hanno percorso quelle regioni soltanto nella stagione delle piogge, scambiando per un lago⁶⁴ quella che in realtà è una massa d'acqua formata dall'ingrossamento dei fiumi locali⁶⁵: come peraltro recita il cartiglio di una nota mappa gesuitica settecentesca, *Jnundatio Totius Late Territorii Ex Annuæ Fluminis alluvione Orta Quam olim Lacum De Xarayes dixere*⁶⁶. E ciò che più conta, dalla serrata dissertazione geografica nasce anche la confutazione del mito, dell'esistenza di uno dei suoi *topoi* più significativi: l'immaginaria *Isla de los Orejones*, che i primi spagnoli chiamarono «la isla del Paraíso, porque después de tantas fatigas pudieron descansar ahí un poco»⁶⁷. La *vexata quaestio* sarà come archiviata dal padre Muriel, che potrà beneficiare dei chiari progressi del settore geografico:

«Estos Jarayes – sostiene il gesuita – no forman un lago permanente, sino que son una llanura baja y dilatada, que al rebasar las aguas del alveo del río

⁶⁰ G. FURLONG CARDIFF (SI), 1936, vol. I, p. 10.

⁶¹ «Qué contesta ahora a este Bougainville que coloca el origen del Paraguay entre los grados 15 y 16 de latitud Sur? Los portugueses que viven en Cuyabá y en Matto Grosso, por lo tanto en esa región, saben tan poco de esta isla como los bárbaros indígenas y los españoles más tarde llegados ahí» (M. DOBRIZHOFFER, 1967-1970, vol. I, pp. 279-280).

⁶² L'errore è per esempio riprodotto da Ludovico Antonio Muratori (L.A. MURATORI, 1880, pp. 30-31).

⁶³ M. DOBRIZHOFFER (SI), 1967-1970, vol. I, p. 278.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 280.

⁶⁵ J. SANCHEZ LABRADOR (SI), 1771-1772, ff. 185r/v.

⁶⁶ G. FURLONG CARDIFF (SI), 1936, n. 46 (*Mappa Paraquariae*, p. 120).

⁶⁷ M. DOBRIZHOFFER (SI), 1967-1970, t. I, p. 279.

Paraguay, se convierte un estanque, y más tarde, queda seca. No tiene más verdad que el lago, la isla de los Orejones, poruqe, en el lugar en que se suele pintar en medio del lago, no hay isla alguna»⁶⁸.

La lenta ma inesorabile progressione della geografia gesuitica, compensa con un successo cartografico, di rappresentazione dello spazio missionario, il triste epilogo dell'espulsione, che da quello spazio reale aveva cancellato le tracce vive dei suoi più recenti esploratori.

5. Testimonianza e normalizzazione del mito

Secondo Enrique de Gandía «la laguna de los Xarayes fué uno de tantos focos de ilusión al cual llegó hasta a dársele el nombre del Dorado»⁶⁹; alla metà del Cinquecento il termine *Dorado* veniva usato indifferentemente per indicare «todos los otros mitos que zumbaban en aquellas partes de América, suponiendo, erróneamente, que todos ellos no fuesen más que una misma noticia»⁷⁰. Se è vero che la definizione diventerà poi una sorta di modello storiografico onnicomprensivo, a cui si farà costantemente ricorso per descrivere qualsiasi *entrada* o conquista⁷¹, diventa ancor più credibile l'idea di una letteratura che si evolve su due livelli: il primo, più profondo (sostanziale), è quello del dato, della vicenda, con tutti i riferimenti strettamente antropologici e sociali che non mutano nel tempo e nello spazio; il secondo, più superficiale (formale), è quello del formato, della circostanze di tempo e spazio, con tutti gli allegati che tali circostanze possono generare. Dato e formato diventano gli elementi fondamentali della riproduzione culturale, di quell'evento che rende socialmente compatibile (perché divulgata) la rielaborazione storiograficamente mediata dei fatti vissuti.

Proprio per questo motivo, per il senso della mediazione (rielaborazione) della realtà attraverso il formato sociale, la nascita del mito sembra rientrare a pieno diritto nel contesto più ampio di una riproduzione culturale, nella quale esso compare come un particolare tipo di formato socialmente compatibile. E a maggior ragione, nel caso in questione, esso possa far parte di un'operazione tesa a ricostruire un quadro geografico attraverso la raccolta di frammenti evidentemente pertinenti al progetto che la presiede: e come nel *colligere frag-*

⁶⁸ D. MURIEL (SI), 1918, pp. 9-10.

⁶⁹ E. DE GANDÍA, 1927, p. 200, nota 5.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 111, nota 24.

⁷¹ *Ibid.*, p. 113, nota 31.

menta ne pereant, esso ci appaia in tutta la sua evidenza di fonte storiografica. Con lo stesso procedimento gesuitico lo possiamo considerare quindi come testimonianza, fonte su cui lavorare, parte di un tutto; e, successivamente, raccolta la maggior quantità di frammenti, utilizzare in chiave operativa, quale occasione di indagine attorno agli elementi che contribuiscono alla sua genesi.

Nella visione geografica dei gesuiti credulità e incredulità si incrociano senza generare conflittualità, evolvendosi la loro capacità di giudizio in rapporto al grado di evoluzione della stessa conoscenza geografica, in una parola rispondendo alla logica della concretezza sociale. Le ricchezze del Perú e del Cile settentrionale⁷² risplendono di fronte alla povertà del Paraguay e del Cile meridionale⁷³. Mentre Mascardi sottolinea l'estrema povertà, l'ostilità ambientale e l'inclemenza climatica dell'isola di Chiloé⁷⁴, «ultimo termino del christianismo azia el Súr ...»⁷⁵, Martin Dobrizhoffer, gesuita tra gli *abipones* del Chaco, non soltanto nega la presunta ricchezza aurifera del Paraguay, ma pure la considera «un beneficio de la Providencia y una felicidad para la Provincia Paracuaria», dal momento che impedisce agli spagnoli di utilizzare gli indigeni nelle miniere e di allontanarli definitivamente dalla fede⁷⁶. Su questa linea, Charlevoix fornisce una visione edenica della Sierra de la Plata⁷⁷, nella quale il benessere incaico sembra resistere alle vicissitudini della colonia; e un'altra, questa volta negativa, della Terra magellanica, dove i tentativi di colonizzare la barbarie umana e ambientale falliscono miseramente a causa di un inopportuno intervento armato degli spagnoli⁷⁸.

Piuttosto che favola, il mito dei gesuiti rappresenta la testimonianza di fatti esistenti⁷⁹, l'occasione, certamente trasfigurata, per rendere socialmente operativa la propria strategia missionaria; come osserva infatti Gandía esso è

⁷² J. de VIVAR, 1988, p. 63; F. PAUCKE (SI), vol. I, pp. 111 e 113.

⁷³ Sul Paraguay, F. PAUCKE (SI), 1942-1944, vol. I, pp. 4 e 143-144. Sul Cile, *Supplement au Voyage de M. Anson a la Mer du Sud*, in *Suite de l'Histoire générale des Voyages*, in *Histoire générale des voyages ...*, 1766, vol. LXVIII, pp. 95 e 100-102; ma anche le considerazioni di Mascardi e in genere tutte quelle che evidenziano le grandi differenze tra il Nord, ricco, e il Sud, povero della regione cilena.

⁷⁴ M. MASCARDI, *Alla madre Maria M. Federici da Chiloé, il 5 settembre 1667*, in BUG, n. 7, f. 1.

⁷⁵ P. LOZANO, 1754-1755, vol. II, p. 806.

⁷⁶ M. DOBRIZHOFFER (SI), 1967-1970, vol. I, pp. 318-19.

⁷⁷ L'asprezza della Cordillera, apparentemente insuperabile, nasconde ancora incalcolabili ricchezze (F.X. DE CHARLEVOIX (SI), 1756, vol. I, pp. 145).

⁷⁸ *Ibid.*, vol. II, p. 220.

⁷⁹ E. DE GANDÍA, 1927, p. 246.

talvolta «el mejor termómetro de las esperanzas y temores de la comunidad»⁸⁰: la chiave di accesso al suo universo culturale. Lungi dall'apparire un semplice rivestimento esornativo, il mito diventa quindi storia a tutti gli effetti: storia attiva di cultura e costume, componente di un'epoca che rielabora i materiali prodotti dal suo corpo sociale e li trasporta su una dimensione dove oscillano dialetticamente tra prospettiva immaginaria e prospettiva reale.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Histoire générale des voyages ou Nouvelle Collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre ...*, Paris, Didot (voll. 1-64) - Rozet (voll. 65-68), 1747-1766.

F. AINSA, *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares*, Sevilla, Alianza, 1992.

A. ASTRAIN (SI), *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, Est. Tip. Suc. de Rivanadeyra, 1902-1925, 7 voll.

F. DE AZARA, *Geografía física y estadística ... de la provincia del Paraguay y misión guaraníes*, Montevideo, Anales del Museo Nacional, 1904.

ID., *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, in M. BALLESTEROS GAIBROIS (a cura di), *Viajes por el America del Sur*, Madrid, Aguilar, 1941, vol. II, pp. 330-497.

G. BARROSO, *Mythes, contes et légendes des indiens. Folk-lor Brésilien*, Paris, A. Ferrand e successeurs, 1930.

L.A. de BOUGAINVILLE, *Viaggio intorno al Mondo*, Milano, Il Saggiatore, 1983.

J. CARDIEL (SI), *Medios para reducir a vida racional y christiana a los Indios Infieles que viven vagabundos sin Pueblos ni sementeras, 1748*, copia in «Archivum Romanum Societatis Iesu» (ARSI), Paraguay, 24, I, ff. 1-9.

ID., *Carta del Padre Jesuita José Cardiel, escrita al Señor Gobernador y Capitan General de Buenos Aires, sobre los descubrimientos de las tierras patagónicas, en lo que toca á los Césares (11 de agosto de 1746)*, in P. DE ANGELIS (a cura di), *Colección de obras y documentos relativos á la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Libr. Nacional de J. Lajouane & C., 1910, t. I, pp. 362-366.

⁸⁰ J. GIL, 1989, vol. II, p. 314.

ID., *Las misiones del Paraguay*, Madrid, Historia, 1989.

F.X. DE CHARLEVOIX (SI), *Histoire du Paraguay*, Paris, Desaint & Saillant-David-Durand, 1756, 3 voll.

F. DE DAINVILLE (SI), *La géographie des humanistes*, Genève, Slatkine Reprints, 1969 (orig. Paris, 1940).

R. DÍAZ DE GUZMÁN, *La Argentina*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.

Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Ist. Enciclopedia Italiana, 1972, t. 15 (voce Caboto, Sebastiano).

M. DOBRIZHOFFER (SI), *Historia de los Abipones*, Resistencia (Chaco), Facultad de Humanidades - Universidad Nacional del Nordeste, 1967-1970, 3 voll.

A. DE EGAÑA (SI) (a cura di), *Monumenta Peruana*, I-VIII (1565-1604), Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954-1986.

L.J. FONTANA, *El Gran Chaco*, Buenos Aires, Imprenta de Ostwald y Martinez, 1881.

G. FURLONG CARDIFF (SI), *Niccolò Mascardi y su carta relación (1670)*, Buenos Aires, 1994.

E. DE GANDÍA, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Buenos Aires, Juan Roldán y Compañía, 1927.

ID., *Historia del Gran Chaco*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1929.

Gazzettiere (Il) americano contenente un distinto ragguaglio di tutte le parti del Nuovo Mondo delle loro ..., Livorno, Marco Coltellini, 1758, 3 voll.

J. GIL, *Mitos y utopías del descubrimiento. II. El Pacífico*, Madrid, Alianza, 1989.

ID., *Mitos y utopías del descubrimiento. III. El Dorado*, Madrid, Alianza, 1989.

F.S. GILIJ (abate), *Saggio di storia americana o sia storia naturale, civile, e sacra de' Regni, e delle province spagnole di Terra Firme nell'America meridionale*, Roma, Luigi Perego Erede Salviani, 1780-1784, 4 voll.

G. GUADALUPI, A. MANGUEL, *Manuale dei luoghi fantastici*, Milano, Franco Angeli, 1996.

A. VON HUMBOLDT, A. BONPLAND, *Voyage de Humboldt et Bonpland. Première Partie. Relation historique. Atlas pittoresque*, Paris, F. Schoell, 1813.

A. VON HUMBOLDT, *Tableaux de la nature*, Paris, L. Guérin, 1874.

C. LEONHARDT (SI) (a cura di), *Documentos para la Historia Argentina. XIX-XX Iglesia. Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614), (1615-1637)*, Buenos Aires, Talleres S.A.- Casa Jacobo Penser, Utda, 1927-1929, 2 voll.

R. LEVILLIER, *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, Buenos Aires, 1930, 3 voll.

Lettres édifiantes et curieuses, Paris, N. Le Clerc, 1707-1720, 20 voll.

P. LOZANO (SI), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba, 1733.

ID., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, Impr. de la vuda de M. Fernández, 1754-1755, 2 voll.

ID., *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Buenos Aires, Imprenta Popular, 1873-1875.

ID., *De una carta del P. Pedro Lozano al P. Juan de Arce sobre los Césares, que dicen están poblados en el Estrecho de Magallanes*, in P. DE ANGELIS, *op. cit.*, t. I, pp. 367-368.

N. MASCARDI, *10 lettere ai famigliari*, Bibl. Univ. Genova (BUG), Coll. Autografi. Mascardi N. (da n. 1 a n. 10).

L.A. MURATORI, *Il cristianesimo felice nel Paraguay*, Torino, Tip. e Libr. Salesiana, 1880.

D. MURIEL, *Historia del Paraguay desde 1747 a 1767*, in *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, Madrid, V. Suárez, 1918, t. XIX.

A. DE OVALLE (SI), *Historica Relatione del Regno di Cile, e delle missioni che esercita in quello la Compagnia di Giesù*, Roma, F. Caualli, 1646.

J. OYARZUN IÑARRA, *Expediciones españolas al Estrecho de Magallanes y Tierra del Fuego*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1976.

A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989.

P. PASTELLS (SI), *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo de Indias*, Madrid, CSIC, 1912-1949, 9 voll.

F. PAUCKE (SI), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios Mocobíes, 1749-1767)*, Tucumán-Buenos Aires, Univ. Nac. de Tucumán, 1942-1944.

J. RECIO DE LEÓN, *Breve relación de la descripción y calidad de las tierras y rios de la provincias de Tipuane, Chuncos y otras muchas que de ellas se siguen del gran rio de Paytite [...]*, [Madrid, 15 de Octubre de 1623], in *Colección de documentos inéditos para la historia de España (CDE)*, Madrid, Real Academia de la Historia, CIV, pp. 291-304.

D. ROSALES (SI), *Historia general del reino de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1877-1878.

G. ROSSO, *Nicolò Mascardi missionario e esploratore*, in «Arch. Hist. Soc. Iesu», XIX (1950), pp. 3-74.

J.M. RUBIO, *Exploración y conquista del Río de la Plata. Siglos XVI y XVII*, in A. BALLESTEROS BERETTA (a cura di), *Historia de América*, Barcelona, Salvat, vol. VIII, 1953.

S.A., *Les Jesuites marchands, usurers, usurpateurs, & leur cruautés dans l'ancien & le nouveau Continent*, La Haye, Chez le Frères Vaillant, 1759.

J. SANCHEZ LABRADOR (SI), *Paraguay Natural, 1771-1772*, in «Arch. Hist. Soc. Iesu» (ARSI), Paraguay 16-19.

H. STORNI (SI), *Introducción a E. J.A. MAEDER (SI), Cartas anuas de la Provincia del Paraguay (1637-1639)*, Buenos Aires, FECIE, 1984.

N. DU TOICT (N. DEL TECHO) (SI), *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu, Leodii, Ex Offic. Typog. Joan Mathiae Hovii*, 1673.

P. DU VAL (Geographe Ord. du Roy), *Cartes de géographie. Les plus nouvelles et les plus fideles ...*, Paris, Chez l'Auteur prés le Palais, 1679.

R. DE VAUGONDY, *Atlas Universel*, Paris, Delamarche, 1755.