

HISTORIA FRANCISCANA Y ETNOGRAFÍA CHIRIGUANA

Isabelle Combès¹

Resumen: La literatura producida por los franciscanos sobre sus misiones entre los chiriguanos fue fuertemente criticada por ser una apología de la orden y por su pobreza etnográfica. En ella sobresale el impresionante número de historias de las misiones y el reducido número de textos etnográficos, y el desfase entre ambas. Las misiones no existen en las descripciones etnográficas, y los indios desaparecen en las historias de las misiones. La transición de la conversión no está registrada. Impermeables a las creencias nativas, los misioneros no las pensaron como tales; por eso mismo fueron incapaces de arrancarlas y las describieron sin reparos. En un sentido que seguramente no previeron sus autores, la etnografía franciscana de los chiriguanos existe y sigue siendo de inmenso valor para los antropólogos actuales.

Palabras clave: Franciscanos, Chiriguanos, Etnografía

Franciscan History and Chiriguano Ethnography

Abstract: Franciscan literature on the Chiriguano missions has often been criticized due to its apologies for social order and the scarcity of ethnographical data. Indeed, varying historical accounts of the missions and but a small number of ethnographical texts exist, as well as a notorious gap between both registers: in the ethnographic descriptions missions do not appear, while the indigenous are frequently non-existent in the missionary histories. The transition of conversion is also not recorded. Impervious to native beliefs Franciscan missionaries did not think of them as such, explaining why they failed to describe them and had no qualms about doing so. Franciscan ethnography of the Chiriguano thus exists in an unexpected sense, and remains an invaluable resource for current anthropological study.

Keywords: Franciscans, Chiriguano, Ethnography

1. Instituto Francés de Estudios Andinos (UMIFRE 17 MAEDI / CNRS USR 3337 – América Latina). Esta investigación se desarrolla en el marco del TEIAA (2014SGR532), grupo de investigación consolidado por la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya y del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) del Museo de Historia de la Universidad Gabriel René Moreno de Santa Cruz.

Al describir en su *La vida de los indios* «el país de los chiriguanos» en el piedemonte boliviano y el noroeste argentino, Erland Nordenskiöld observaba:

Los usos y costumbres de los chiriguanos han sido descritos por varios autores, sobre todo misioneros [...]. Lo que me parece antipático de las diversas relaciones de los misioneros sobre los indios es que parecen tratar de resaltar sus defectos con el fin de que su propia «labor civilizadora» parezca lo más sobresaliente posible. Creo que los misioneros no son capaces de describir la religión de los indios de manera objetiva (2002 [1912]: 150-151).

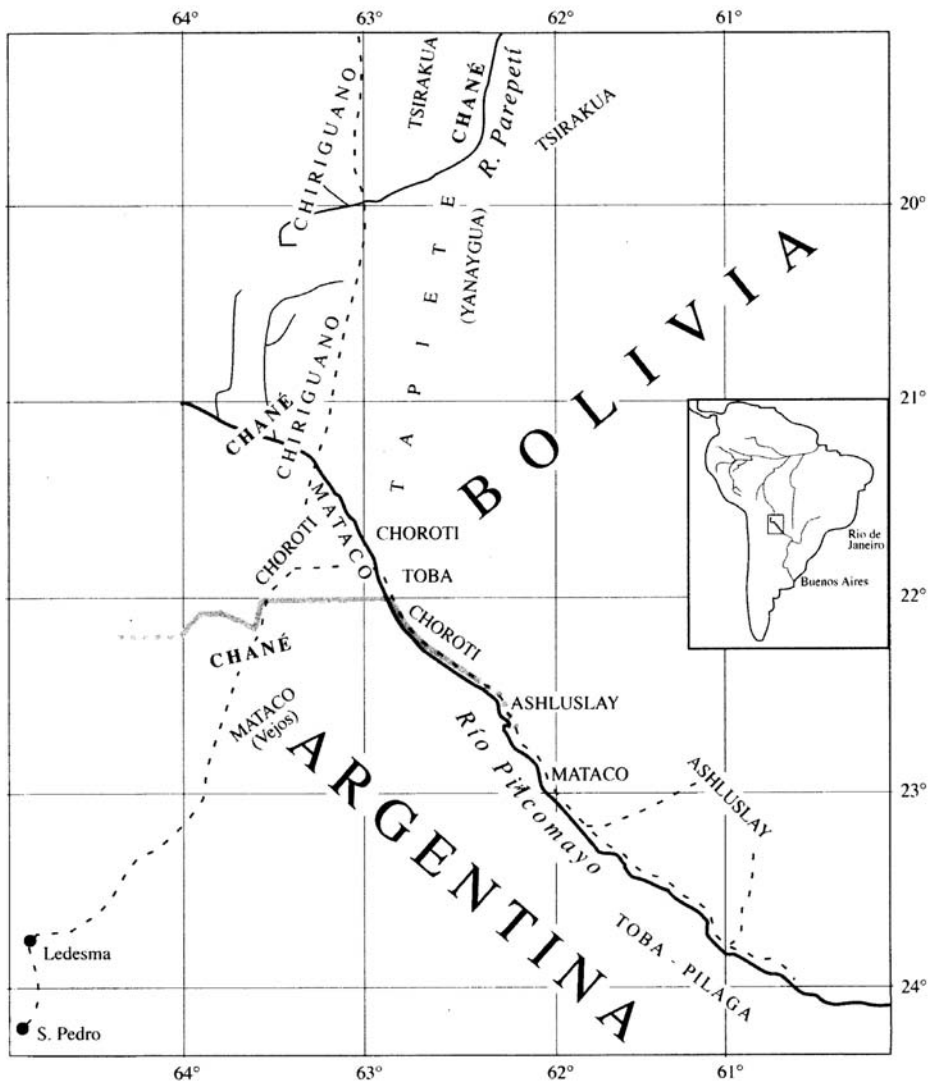
El sueco se refiere aquí a los padres franciscanos, todavía presentes en la Cordillera chiriguana en este inicio de siglo xx. Palabras más, palabras menos, su observación bien puede extenderse a otros religiosos y a otras épocas. Es un hecho que las crónicas e historias misioneras suelen estar salpicadas de calificativos francamente insultantes sobre los «bárbaros que ciegos con las tinieblas de la gentilidad, viven más como fieras que como racionales», y tienen «bestiales costumbres» (Fernández, 1726: 1, 87). Para el antropólogo moderno criado en el culto a la «observación participante» y en el respeto hacia el Otro, existe un cierto malestar, o un malestar cierto, a la hora de querer calificar a los misioneros de «etnógrafos».

Sin embargo, quedarse en este punto no nos permitiría avanzar mucho. Primero, los misioneros no son los únicos pecadores en este caso. El mismo Nordenskiöld cuando habla de la «cultura superior» de los chiriguanos y de lo «primitivos» que son otros indígenas (2002 [1912]: 139), o su epígono Métraux, que trata a los «cholos bolivianos» de «humanidad inferior» (1935: 146), también pueden resultar algo «antipáticos» desde este punto de vista. Esto no impide que sus obras etnográficas sigan estando entre las mejores jamás escritas y que, sobre el libro de Nordenskiöld entre los chiriguanos, unos antropólogos pudieran escribir recientemente este vibrante homenaje: «su sensibilidad, su observación y su intuición eran tan agudas que —parfraseando un famoso epigrama— no sería excesivo postular que toda la literatura etnológica posterior sobre los chiriguanos es apenas una serie de notas al pie de las páginas de *Indianerleben*» (Bossert y Villar, 2007: 132). Algo casi parecido podría decirse de los escritos misioneros. En muchos casos, los consabidos comentarios más o menos hirientes no impidieron a los padres recabar datos de suma importancia para el conocimiento de la cultura de sus neófitos. ¿A qué se reduciría nuestro conocimiento de los mbyá-guaykurúes sin el *Paraguay católico*, o el de los guaraníes orientales sin el *Tesoro* de un Ruiz de Montoya?² Dicho en otros términos, los juicios de valor, ya sean personales, ya sean productos de la mentalidad de una época o, en el caso de los misioneros, de una convicción religiosa, no afectan forzosamente la etnografía, los datos «en bruto» que pueden arrojar estos relatos.

2. Sánchez Labrador, 1910 [c. 1770]; Ruiz de Montoya, 2011 [1639].

Es con estas ideas en mente que quisiera pasar a examinar el caso aludido por Nordenskiöld, a saber, el de los padres franciscanos que trabajaron, primero en el siglo XVIII, y de nuevo en el siglo XIX y parte del XX, entre los indígenas chiriguanos del piedemonte boliviano, cuya ubicación puede verse en el mapa adjunto.

Mapa 1. Ubicación de los grupos chiriguanos y chaqueños en el sureste boliviano



Fuente: Nordenskiöld, 2002 [1912]: 314-315.

1. Jesuitas y franciscanos entre los chiriguanos

«Ingratísimos y bestiales, viciosos y abominables, impíos, crueles y sediciosos, falsos y mentirosos, de poca constancia y lealtad, amigos de la guerra y enemigos de la paz»³ —los misioneros no tienen, pues, la exclusividad en los adjetivos poco amigables—, los chiriguanos son célebres por su feroz resistencia al avance de la colonización española, y por su no menos tenaz rechazo de los evangelizadores que intentaron salvar sus almas.

Ya desde mediados del siglo xvi, varias órdenes religiosas hacen el intento: jesuitas de Santa Cruz (provincia jesuítica del Perú), mercedarios y agustinos procuran, con poco o nulo éxito, convertir a los impíos. Ninguno logra fundar una misión estable hasta que, a fines del siglo xvii, emprendieron la tarea los misioneros jesuitas del nuevo colegio de Tarija, perteneciente a la provincia jesuítica del Paraguay. Lograron establecer, a partir de 1690 y todavía en las primeras décadas del siglo xviii, varias reducciones en la región del río Guapay y al sur del Pilcomayo. Casi todas fracasaron, abandonadas unas por los inconstantes chiriguanos, destruidas otras por las rebeliones indígenas. Desanimados, los jesuitas abandonan a los chiriguanos «como irreductibles»⁴ «en lo humano, no da este pueblo esperanza alguna de conversión», escribe Lozano;⁵ «no tengo esperanza de que se desengañen algún día», agrega Chomé (1756 [1735]: 188). Los hijos de san Ignacio prefirieron dedicar todos sus esfuerzos a la evangelización de los mansos chiquitos, «gente totalmente diferente de los soberbios e inconstantes indios chiriguanos»;⁶ cuando fueron expulsados en 1767, solo mantenían una única reducción en la Chiriguanía, con 268 neófitos (Saignes, 2007 [1984]: 234).

En 1755, la orden franciscana había fundado su propio colegio en Tarija, y había empezado a incursionar entre los chiriguanos. La expulsión de los jesuitas le dio libertad para continuar haciéndolo, y la primera misión se funda en Pilipili en 1767. Cuarenta años después, en 1810, y a pesar de una gran revuelta chiriguana a fines del siglo xviii que destruyó varias misiones, el colegio franciscano de Tarija administraba 21 misiones en toda la Chiriguanía, que reunían a un total de 23.936 personas (Comajuncosa, 1884 [1810]: 275). Truncada por las guerras de independencia y la expulsión de las órdenes religiosas, la labor franciscana volvió a reanudarse a partir de 1840. Entre 1845 y 1872, el colegio de Propaganda Fide de Tarija fundó ocho reducciones; el colegio de Potosí, que inició sus actividades poco después en la misma región, estableció otras seis misiones entre 1876 y 1914 (Langer, 2009: 52-53).

Tal diferencia entre el fracaso jesuita (en contraste sobre todo con los resultados conseguidos por la misma orden en Mojos, Chiquitos, o en el Paraguay)

3. Díaz de Guzmán, 1979 [1617-1618]: 72.

4. «Necrología del padre Felipe Suárez», *Anuas de la provincia del Paraguay 1721-1730*, en Matienzo et al., 2011: 148.

5. «Vida del padre Lizardi», 1740, citado por Saignes, 2007 [1984]: 236.

6. *Anuas de la provincia del Paraguay 1689-1699*, en Matienzo et al., 2011: 19.

y el éxito franciscano llama fuertemente la atención. A entender las suertes encontradas de ambos órdenes se dedicó Thierry Saignes en un artículo hoy bastante clásico (2007 [1984]). En este ensayo, Saignes opone el autoritarismo jesuita con la flexibilidad — que llega hasta la blandura — de los franciscanos. Los jesuitas, dice, no quisieron someterse a las condiciones que planteaban los chiriguanos para aceptar la misión, como en Tariquea en 1691, donde una de las condiciones era nada menos que «a los que gustasen de quedarse en su gentilidad y mantener muchas mujeres, no se les había de violentar a que las dejase y se convirtiese» (Lozano, 1733: 296). Los franciscanos sí se sometieron a esta clase de pedido. Aceptaron condiciones, hicieron concesiones, dieron y volvieron a dar (ropa, herramientas, comida, etc.) como un verdadero tributo pagado para poder quedarse entre los chiriguanos. De ahí un «éxito» franciscano muy relativo o, en palabras de Saignes, una «misión subvertida» y una «relación pervertida» entre evangelizadores y evangelizados. Baste como ejemplo canónico el de la misión de Macharetí en la segunda mitad del siglo XIX, que solo se mantuvo gracias a la benevolencia del jefe Mandepora, sin que él mismo piense nunca en convertirse, en dejar sus «solemnes borracheras» o abandonar a alguna de sus múltiples esposas. De hecho, en 1884, sobre un total de 4.106 habitantes en Macharetí, solo 116 eran cristianos (Cardús, 1886: 33).

Al contrastar la experiencia jesuita y la franciscana entre los chiriguanos, Saignes también opuso de alguna manera la literatura dejada por los primeros con los escritos de los segundos (1984, 1985, 2007 [1990]). Al querer «hacerlos hombres antes que cristianos»,⁷ los franciscanos niegan toda humanidad a los indígenas. Los tratan como a animales o peor, y notas como esta de Nino son más que ilustrativas: «come, bebe, duerme y vive el indio [chiriguano] como cualquier cuadrúpedo» (1912: 155). La literatura franciscana es también apologética, sirve ante todo para exaltar a la orden — la observación es la misma que la de Nordenskiöld citada al inicio de estas páginas.

Saignes contrasta estos textos con los de los jesuitas que estuvieron entre los chiriguanos. En la carta del padre Yáñez de 1595,⁸ «el tono es sereno, la observación fina»; Chomé en 1735 «dejó observaciones muy finas» (Saignes, 2007 [1990]: 279-280). Las únicas excepciones franciscanas serían Pedro Santiago de León en la época colonial, autor de una *Apología chiriguana* y, a finales del siglo XIX, Doroteo Giannecchini (Saignes, 2007 [1990]): 280-281). En los textos de todos los demás solo se advierten «condenas tajantes de misioneros exasperados» (2007 [1990]: 285), una «mediocridad charlatana», y una «pobreza de la mirada etnográfica» (1985: 195, 208). Es más, «las etnografías franciscanas ignoran sistemáticamente todo lo que escapa a la evidencia visual, como las relaciones de parentesco o las inquietudes religiosas» (1985: 211).

7. Comajuncosa, 10-08-1799, Archivo Franciscano de Tarija, serie Misiones entre infieles, M125.

8. Carta del padre Vicente Yáñez, 1595, en *Anua* 1596, 1965: 105-109.

A decir verdad Saignes parece tan virulento contra los franciscanos como estos contra los «bárbaros», y tampoco teme cierta contradicción en la crítica. Porque se trata de un texto muy favorable a los chiriguano, la *Apología chiriguana* de Santiago de León es para él una obra ejemplar (Saignes, 1985); pero un texto escrito en la misma época por el franciscano Gerónimo Guillén «borra todo lo que podría dar o acentuar una mala impresión de los indios», y por eso es altamente criticable (1984: 28). Tal vez no fueran ajenas a este furor crítico las pésimas relaciones que mantuvo Saignes con el franciscano e historiador Lorenzo Calzavarini, del colegio de Tarija, autor de un libro sobre los chiriguano objeto de una feroz crítica por parte del francés.⁹ Pero poco nos importa aquí. Digamos simplemente que, aunque justificadas en gran parte, estas críticas pueden relativizarse o matizarse.

Por una parte, debe notarse que, aunque lo erija en una valiosa excepción en la mediocridad franciscana por haber redactado un *Diccionario* de mucho valor etnográfico, Thierry Saignes no tenía conocimiento de todos los escritos de Doroteo Giannecchini y, muy particularmente, de su etnografía publicada recién en 1996 [Giannecchini, 1996 [1898]: 265-379]. Esta obra —que incluye, entre otros, una respuesta al francés, un acápite sobre relaciones de parentesco— se convirtió desde su publicación en una suerte de biblia de los estudiosos de los chiriguano. Sus agudas observaciones sobre la vida social, la condición de la mujer o la organización política, entre otros temas, colocan a Giannecchini al lado de un Sánchez Labrador en el panteón de los grandes misioneros etnógrafos. Bien se trata, como lo apuntó Saignes, de una excepción: pero una excepción de gran y muchísima consideración.

Por otra parte, son tan pocos los escritos jesuitas sobre los chiriguano que, a mi juicio, la comparación no puede ir muy lejos. La carta de Chomé cubre 28 páginas cortas, la de Yáñez, apenas cuatro. Como advirtió el mismo Saignes, los jesuitas no dejaron sobre los chiriguano «una de aquellas crónicas que hicieron su reputación como etnógrafos» (2007 [1984]: 236). Y si de «condenas tajantes» y de exasperación se trata, tampoco se quedan atrás: «en vano se ha procurado inspirar sentimientos de religión, y aun de humanidad, a estos bárbaros», escribe Chomé; «eran fieras salvajes e inhumanas, ni aún a la ley natural se puede decir que vivían»,¹⁰ etc.

Sea lo que fuere, los escritos franciscanos representan, en una aproximación de Saignes que no debe ser muy alejada de la verdad, un 80% de nuestros conocimientos sobre los chiriguano (2007 [1990]: 280). Vale entonces la pena detenerse en ellos.

9. Calzavarini, 1980; Saignes escribió una reseña de este libro en la revista *Historia Boliviana* 1/2, 1981: 115-124.

10. Chomé, 1756 [1735]: 183; Lozano, 2010 [c. 1745]: 241; el énfasis es mío.

2. Los escritos franciscanos

Me centraré en este acápite en las obras franciscanas escritas con el objetivo de publicarlas, y no así en la correspondencia intercambiada por los frailes con su colegio o con las autoridades civiles.

Los escritos del período colonial son pocos y quedaron inéditos en su época. Solo los de Antonio Comajuncosa fueron publicados después, en el transcurso del siglo XIX. Por el contrario, los textos de Santiago de León y Manuel Mingo de la Concepción permanecieron inéditos hasta finales del siglo XX —aunque sí tenían conocimiento de ellos los frailes del colegio de Tarija—. Pero la época de oro de la literatura franciscana sobre los chiriguanos es, sin duda, la segunda mitad del siglo XIX, en particular las dos últimas décadas del siglo. Se puede dividir esta literatura en dos principales géneros. Las historias son una especie de catálogo de las misiones existentes. Empiezan con la situación geográfica de cada una, explican cómo, cuándo y por qué se fundó (si a pedido de los mismos chiriguanos, o de las autoridades blancas, etc.). Especifican cuáles fueron o son los sacerdotes a cargo, qué trabajos materiales hicieron (construcción de una capilla, etc.), cuándo y cómo se celebró la primera misa, y acaban con estadísticas: número de habitantes en la misión, número de bautismos celebrados...

Por su parte, las etnografías inician todas con una descripción geográfica y física de la región chiriguana, incluyendo datos sobre el clima, la flora y la fauna. Pasan luego a tratar el «origen de los chiriguanos», a describir sus rasgos físicos, y prosiguen con la nomenclatura clásica de cualquier etnografía: economía (tareas e instrumentos agrícolas, modo de preparación de los alimentos y de la inevitable chicha), ciclo de vida (nacimiento, colocación del tarugo labial en los jóvenes, matrimonios, entierros), religión (creencias en los «espíritus», brujerías, curas chamánicas, mitos y leyendas), organización social y política (jefatura, parentesco), relaciones interétnicas y guerras, fiestas, vestimenta, cantos, artesanías, etc. Además de estos dos principales tipos de literatura, los franciscanos publicaron también, en menor número, obras lingüísticas y diccionarios de la lengua chiriguana —véase cuadro 1.

Como se puede constatar, las historias son mucho más numerosas que las etnografías, y las que incluyen algo de descripción etnográfica solo le dedican unas contadas páginas. El examen de la correspondencia de los padres¹¹ no hace cambiar este panorama: estas cartas informan de los pormenores prácticos de las misiones, de los problemas de cosechas o de la oposición de tal o cual aldea chiriguana a los padres. En este sentido, estas cartas son más parecidas a las historias publicadas y no contienen casi datos netamente etnográficos. A esta situación de por sí preocupante para el antropólogo, debemos agregar que las pocas obras franciscanas enteramente dedicadas a la etnografía

11. Conservada principalmente en el Archivo Franciscano de Tarija, y en parte publicada por Calzavarini en 2004 y 2006.

Cuadro 1. Publicaciones franciscanas sobre los chiriguanos

Fecha	Autor	Título	Publicado	Historia	Etnografía	Lingüística
1791	Santiago de León	<i>Diccionario</i>	1998			X
1791	Mingo de la Concepción	<i>Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos</i>	1981	X	(10 págs. de 445)	
1800	Comajuncosa	<i>Misiones de Tarija</i>	1836	X		
1810	Comajuncosa	<i>Manifiesto histórico</i>	1884; 1990; 1993	X		
1860	Corrado	<i>Reglas elementales de la lengua chiriguana</i>	1896			X
1884	Corrado	<i>El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones</i>	1884; 1990	X	(17 págs. de 359)	
1886	Cardús*	<i>Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884</i>	1886	X	(9 págs. sobre 45)	
1889	Martarelli	<i>El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones</i>	1890; 1918; 2006	X	(9 págs. de 201)	
1898	Giannechini	<i>Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano</i>	1996		X	
c. 1900	Giannechini	<i>Diccionario</i>	1916		X	X
1908	Nino	<i>Una página, o sea continuación de la historia de misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí</i>	1908; 1918; 2006		X	
1912	Nino	<i>Etnografía chiriguana</i>	1912		X	
1918	Nino	<i>Prosecución de la historia del colegio de Potosí y sus misiones</i>	1918; 2006	X	(2 págs. de 269)	

* Contrariamente a los demás autores citados, José Cardús no pertenecía ni al colegio de Tarija ni al de Potosí.

chiriguana son prácticamente una sola. Nino (1912) se sirvió muy generosamente del texto del antropólogo italiano Doménico del Campana (1902), tan generosamente que su propio libro es, en muchas partes, una traducción literal de la obra del italiano; a su vez, Campana se basó para su libro en los textos escritos por Doroteo Giannecchini, agregando muy pocos datos de otros autores.

Sin embargo, dejando de lado esta pobreza cuantitativa de los textos etnográficos, otro aspecto llama la atención: el desfase entre ambos tipos de textos. En efecto, no parece existir ninguna clase de relación entre las historias y las etnografías franciscanas. En las primeras, los chiriguanos son casi transparentes. Se los menciona, por supuesto, están ahí pidiendo misioneros o por el contrario rechazándolos. Pero no mucho más y, por decirlo así, la historia podría ser contada casi de la misma manera si en vez de chiriguanos fueran tobos o guarayos los sujetos de la evangelización. Al revés, en las etnografías, son los mismos misioneros y sus reducciones los grandes ausentes. Simplemente no existen, y los chiriguanos que nos describen los frailes parecen vivir en un mundo totalmente diferente, separado de las misiones, impermeable a los cambios de su tiempo. Incluso en las obras que se esfuerzan por juntar ambos aspectos histórico y etnográfico, las partes históricas y las etnográficas son cuidadosamente separadas, sin relación entre sí. Las muestras llevadas en 1898 a la exposición de Turín¹² consistían, por una parte, en sendas historias de cada misión, acompañadas por fotografías de las mismas, o de los padres (Giannecchini, 1996 [1898]: 151-259; Giannecchini y Mascio, 1995 [1898]); por otra parte, en muestras de «objetos típicos» de los chiriguanos, acompañados por la etnografía de Giannecchini; como dos exposiciones separadas, como dos textos (aunque del mismo autor) independientes. De la misma manera, en el libro de Cardús la parte descriptiva de la cultura chiriguana se encuentra al final del texto (1886: 241-250), totalmente aislada de la historia de las misiones entre los mismos indígenas, que ocupa el primer capítulo (1886: 22-58).

Los dos géneros de la literatura franciscana parecen dedicados a dos pueblos distintos: los neófitos cristianizados de las misiones, sujetos pasivos de las historias; los chiriguanos infieles, o «naturales», que llenan las etnografías, o las pocas páginas etnográficas incluidas en las historias. Y los autores no recurren a la etnografía, a la cultura chiriguana, para explicar o siquiera justificar el éxito o el fracaso de la evangelización.

Los franciscanos dan por sentado que la misión, junto con la colonización, produjo cambios drásticos en la sociedad chiriguana, pero no registran ni explicitan estos cambios. Según Nino, en 1912, era difícil hallar a un «verdadero chiriguano», entendiéndolo por «verdadero» a un indígena que no haya estado en contacto con los blancos o los misioneros (1912: 131). En la visión del misionero-

12. Exposición de Arte Sacro, antiguo y moderno, de las Misiones y Obras Católicas. Sobre la organización de esta exposición, remito a García Jordán, 2012: 110-116. Sobre la participación de los colegios de Tarija y Potosí, bajo la dirección de Giannecchini, véase Calzavarini, 1996: 54 y ss.

ro, los neófitos ya no son «verdaderos» indios, y por lo tanto no están sujetos a la etnografía. Los indios «genuinos» están desapareciendo: «la tribu está en completa decadencia, y en pocos años más se perderá del todo» (Nino, 1912: 78); «unos pocos años más y de los chiriguanos quedará tan sola la memoria» (Martarelli y Nino, 2006 [1918]: 93). Tomando estas afirmaciones al pie de la letra, Saignes escribió que la etnografía franciscana de los chiriguanos se desarrolla, a finales del siglo XIX, «sobre el cadáver» de los indígenas (1984: 33), «cuando el mundo indígena está en plena descomposición» (1985: 210).

No comparto esta visión, impregnada de un clásico pesimismo sobre la muerte anunciada de los indios. A pesar de sus virulentas críticas a los mismos padres, Saignes adoptó íntegramente su visión sobre este punto y no fue pues el único; en 1912 Nordenskiöld también decía: «no tengo grandes esperanzas en el futuro de los chiriguano y chané. Serán asimilados para formar el grueso de la raza mestiza que en el futuro dominará sin indígenas los bosques secos del valle del Parapetí y las últimas estribaciones de los Andes hacia el Gran Chaco» (2002 [1912]: 275); en los años 1930, Alfred Métraux también diagnosticaba: «la nación chiriguana está agonizando»;¹³ en 1973 todavía, Hernando Sanabria apuntaba: «quien quiera hoy hallar chiriguanos en Cordillera y el Chaco, tendrá que buscar mucho, y no siempre con fortuna».¹⁴

Los lamentos y las lúgubres profecías se repiten sin variantes durante más de un siglo, hasta finales del XX: solo pueden sugerir que los chiriguanos son un hueso duro de roer, y que se muestran bastante recalcitrantes a la hora de cumplir con su programada agonía. Volviendo a nuestros franciscanos, sus textos mismos contradicen sus pronósticos de extinción. Porque sus etnografías, es importante advertirlo, están todas escritas en tiempo presente; no pocas veces los autores se refieren a «nuestros chiriguanos» al describir costumbres supuestamente en extinción o que deberían sobrevivir, en todo caso, solamente fuera del recinto misional. Más aún, Giannecchini apunta claramente que su etnografía se refiere «a la nación chiriguana salvaje, *que tienen a su cargo los Colegios de Propaganda Fide* de Nuestra Señora de los Ángeles de Tarija y de San Antonio de Potosí» (1996 [1898]: 293).¹⁵ Esta frase suena a confesión por parte del misionero. Más allá de las cifras oficiales de bautismos (que conciernen además casi solamente a niños o a moribundos), son chiriguanos «salvajes» los que pueblan las misiones franciscanas —de nuevo Mandepora es un perfecto ejemplo de ello.

13. Métraux, 1929, citado por Bossert y Villar, 2007: 140-141.

14. Nota de Sanabria en Moreno, 1973: 547.

15. El énfasis es mío.

3. La conversión ausente

Las afirmaciones de los franciscanos sobre la desaparición de los chiriguanos no reflejan una realidad: los «verdaderos» chiriguanos no solo siguen vivos, sino que están vivos en el seno mismo de las misiones. De ahí, creo, el desfase ya observado entre los dos géneros de la literatura franciscana: entre historias de neófitos y etnografías de salvajes el gran ausente, lo que no está registrado, es la transición de la conversión.

Para el misionero, escribe Nordenskiöld, «el trabajo de conversión religiosa es lo más importante. Quiere salvar las almas del infierno» (2002 [1912]: 270). Y sin embargo, desde la fundación de la primera de todas las misiones franciscanas en el siglo XVIII, los chiriguanos dejaron muy claras sus intenciones: «dijeron que quieren ser buenos amigos de los cristianos, pero no cristianos». ¹⁶ Casi ciento cincuenta años después, Giannecchini no se hace ilusiones: el chiriguano no quiere

... sentirse obligado a cambiar de vida, de costumbres y creencias. Esto es tan cierto, que cuando queremos conquistar y convertir a algún *tubicha* [jefe] y reducirlo a misión, él lo hace principalmente para vivir tranquilo, lo acepta para estar pacífico bajo la protección del misionero, pero no por otras ideas de orden espiritual y eterno (Giannecchini, 1996 [1898]: 373).

El jesuita Patricio Fernández resumía en estos términos la función de la misión católica, en este caso jesuita, entre los infieles: «hacerlos de bestias, racionales, y de racionales, cristianos» (1726: 427). Como en eco, el franciscano Comajuncosa, ya citado, sostenía que el misionero debía primero transformar a los «naturales» en hombres antes que en cristianos. Todo parece mostrar que los franciscanos de Tarija y Potosí se quedaron en el primer paso de este programa.

El historiador que más y mejor trabajó sobre las misiones franciscanas decimonónicas entre los chiriguanos es ciertamente Erick Langer (2009). La tarea del misionero era «civilizar» a los indígenas, y si bien este postulado implicaba la lucha contra las «malas costumbres» (poligamia, borracheras, etc.) y la eliminación de las «supersticiones», el libro entero de Langer demuestra que la verdadera tarea «civilizadora» de la misión (y su verdadero impacto) fue otra: transformar a los chiriguanos en una «clase obrera» fronteriza, en miembros productivos activos de la economía nacional. Instrumento privilegiado del Estado-nación en su proceso de expansión, eliminando el peligro de los «indios de guerra», la misión franciscana brindó mayor seguridad a los colonos e intensificó así el avance criollo sobre la región chiriguana; transformó las normas tradicionales de trabajo y capacitó a sus neófitos como obreros especializados, les preparó en realidad para emplearse, en proyectos gubernamentales (construcción de fortines, expediciones al Chaco) o como peones en las haciendas vecinas. El

16. Oficio del corregidor de Tomina, 1758, AFT M 5.

papel económico de la misión en la frontera fue, dice Langer, más importante que el de cualquier otra institución (fortines militares, incluso haciendas) de la región.

De esta manera, los impactos de la misión fueron ante todo políticos y económicos y, fuera de las sempiternas estadísticas de bautismos, en ellos la religión es el ingrediente menor, cuando no ausente. Es más, los padres eran totalmente conscientes de ello. Analizando la palabra *Tumpa* utilizada por los misioneros para traducir «Dios», Giannecchini constata: «a la palabra Tunpa [sic], de ninguna manera está ligada la idea de la divinidad [...] y solo el uso de los padres misioneros ha consagrado esta palabra para traducir Dios, pero que primitivamente ni lo significaba ni traduce».¹⁷ El franciscano enumera luego los significados que tenía «originalmente» la palabra: «una cosa extraña, maravillosa», o bien un adjetivo para cualquier persona diestra en su oficio, o bien el nombre dado a los héroes de los cuentos. Pero, de nuevo, estos significados «originales» de la palabra están descritos en tiempo presente —pues siguen siendo vigentes entre los chiriguanos, neófitos o no—. «*Tunpa* [sic] es la palabra que más a menudo usan en sus conversaciones, sin ningún respeto», y si bien lo adoptaron los chiriguanos para hablar del dios de sus misioneros, no es «en todo su sentido».

Existen todavía hoy en los relatos chiriguanos personajes como Aguará-Tumpa (Tumpa Zorro), Tatu-Tumpa, etc. Estos cuentos fueron registrados por los mismos franciscanos en el siglo XIX, sin que vieran en ellos alguna contradicción con la doctrina cristiana del Dios único, o algún peligro para la evangelización. Para los franciscanos, estos cuentos y leyendas no son más peligrosos que la Cenicienta o la Blancanieves de los hogares católicos, «no son sino fantasías de abuelas o charlatanes» (Giannecchini, 1996 [1898]: 363), aun cuando sus héroes lleven el nombre de la divinidad. Cuando Nino escribe que la chicha para los chiriguanos «es en cierto modo su dios», y se muestra seguro de que «muchos renunciarían al cielo por la chicha, porque casi nada saben de lo que es cielo y, por el contrario, saben que la chicha es cosa dulce» (1912: 247), ni se detiene sobre el fracaso del misionero, ni pretende luchar contra la permanencia de las «costumbres paganas».

Los padres franciscanos describen ritos y costumbres poco conformes a la tradición cristiana sin proponerse hacer nada en contra, casi como si no fuera ese su oficio. El único enemigo bien identificado es el chamán, el «brujo», pero los padres se contentan con deplorar la credulidad de sus neófitos (p. ej. Giannecchini, 1996 [1898]: 331). Por lo demás, el problema se arregla por sí solo, porque los chiriguanos prácticamente no tienen religión: «sus supersticiones se reducen a la simple creencia en algunas aves y otros animales»;¹⁸ «nace y crece el chiriguano como nacen y crecen los borregos; no saben de dónde proceden

17. Carta de 1869, Archivo Franciscano de Tarija, serie Misiones entre infieles, carpeta 878.

18. Santiago de León, *Apología chiriguana*, publicada por Saignes, 1985: 227.

y todas sus acciones se reducen a la pura naturaleza» (Nino, 1912: 143). La extirpación de la idolatría, tan en boga en otras experiencias misioneras, está aquí ausente; la conversión no está registrada, porque no existe. Nino lo admite sin tapujos: buscar bautizar a un chiriguano en otra ocasión que no sea *in articulo mortis*, «es lo mismo que pedir peras al olmo» —la cita fue utilizada por Langer como título de su libro (2009)—. Antes de él, Giannecchini también aceptaba la vanidad de la evangelización: el misionero «se puede cansar de hacer al chiriguano todas las preguntas que quiere sobre Dios [...] éste siempre responderá seca y escuetamente: *aicuaà à che* (ignoro)»; cuando los chiriguanos se convierten (tan poco), es a la religión católica, pero «si se diera el caso, estamos totalmente seguros que jamás se acercaría ni abrazaría otras religiones,¹⁹ porque ellos *nunca se interesan por ninguna; la sola palabra «religión» es un vocablo que no cabe en sus mentes»* (Giannecchini, 1996 [1898]: 372-373).²⁰

4. Palabras finales

La flexibilidad, la indulgencia o la blandura franciscana, apuntadas por Saignes como clave de su «éxito-fracaso» entre los chiriguanos, fue tal que los llevó a renunciar conscientemente al propósito esencial de la misión: la conversión. Este fracaso aceptado es, en definitiva, el que da su valor a la etnografía franciscana. Mitos, fiestas o chicha no son considerados como obstáculos, y por lo mismo, aunque tachados de «sonsos» o «charlatanerías», están descritos en sus más mínimos detalles. Decía Nordenskiöld que los misioneros no son capaces de describir objetivamente la religión de los indios: creo por el contrario que, al no considerar esta religión como tal, sí lograron trasmitírnosla e incluso, sin quererlo, contribuyeron a su vigencia hasta hoy. Por algo en la actualidad, cuando las iglesias protestantes temidas por Giannecchini están muy presentes en el territorio chiriguano, «ser católico» es sinónimo de ser tomador de chicha, de bailar en los carnavales, o de rezar a los dueños del monte: ser pecador en suma, es decir, vivir la cultura chiriguana. Es cierto, como apuntó Langer, que la misión franciscana transformó profundamente el mundo chiriguano al favorecer la colonización y transformar a los neófitos en mano de obra barata; en este plano, en el afán de «hacerlos hombres» (p. ej. ciudadanos, aunque sea de segunda categoría), los franciscanos tuvieron un éxito innegable, que permite relativizar las críticas de Saignes. Pero lo cierto es que, en el plano religioso, se trató de una misión imposible.

Thierry Saignes criticaba ferozmente la mediocridad de la literatura misionera y la falta de perspectiva etnográfica de los franciscanos. Más allá de juicios de valor que no son, además, patrimonio exclusivo de los frailes, la etnografía

19. Giannecchini se refiere aquí a los protestantes.

20. El énfasis es mío.

franciscana de los chiriguanos sí existe. Aunque quisieron desvincularla de las misiones, autores como Doroteo Giannecchini y Bernardino de Nino hicieron obra de etnógrafos. Incluso en las historias franciscanas, tan impermeables al parecer a la cultura indígena, la etnografía puede encontrarse si se hace el esfuerzo de buscarla. Está en lo que no dicen los padres, o en lo que no presentan como «un dato etnográfico». Pero los esfuerzos diplomáticos de los frailes para convencer a tal o cual jefe son una antología para quien estudia la organización política chiriguana; sus despectivos comentarios sobre los pueblos chaqueños vecinos de las misiones reflejan lo que fue la visión chiriguana del Otro; y los asaltos y contraasaltos a las misiones por parte de las «coaliciones generales» dibujan un preciso mapa geopolítico de la Cordillera.

Antipática seguramente, en ningún caso mediocre, la etnografía franciscana de los chiriguanos quiso ser la de un mundo condenado a desaparecer por sus propios autores, cuando cada una de sus páginas desmiente esta sentencia. Es la confesión de una derrota espiritual, y una etnografía viva.

Bibliografía citada

- Anua – 1596 (1965). «Anua de la Compañía de Jesús – Tucumán y Perú». En: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (ed.). *Relaciones geográficas de Indias II*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 184, págs. 86-113.
- BOSSERT, Federico, y VILLAR, Diego (2007). «La etnología chiriguano de Alfred Métraux». *Journal de la Société des Américanistes*, París, 93 (1), págs. 127-166.
- CALZAVARINI, Lorenzo (1980). *Nación Chiriguana. Grandeza y ocaso*. La Paz: Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- CALZAVARINI, Lorenzo (1996). «Introducción». En: GIANNECCHINI, D. *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija: FIS / Centro Eclesial de Documentación, págs. 11-75.
- (ed.) (2004). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936*, tomos I a III: *Audiencia de Charcas*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
- (ed.) (2006). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936*, tomos IV a VII: *Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
- CAMPANA, Domenico del (1902). «Notizie intorno ai ciriguani». *Archivio per l'Antropologia e la etnologia*, Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata, Florencia, vol. xxxii, págs. 17-139.
- CARDÚS, José (1886). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Barcelona: Lib. de la Inmaculada Concepción.
- CHOMÉ, Ignace (1756 [1735]). «Carta al Padre Vantiennen, 3/10/1735». En: *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras... por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*. Madrid: Imprenta de la Vda. de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, t. xiv, págs. 163-188.
- COMAJUNCOSA, Antonio (1836 [1800]). «Misiones de Tarija». En: ANGELIS, Pedro de (ed.). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de*

- la provincia del río de La Plata. Buenos Aires: Imprenta del Estado, t. v, págs. 3-50.
- (1884 [1810]). «Manifiesto histórico...». En: COMAJUNCOSA, A., y CORRADO, A. *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi: Tip. del Colegio de San Buenaventura, págs. 75-275.
- CORRADO, Alejandro (1884). «Preliminares» y «Continuación de la historia del Colegio Franciscano de Tarija». En: COMAJUNCOSA, A., y CORRADO, A. *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi: Tip. del Colegio de San Buenaventura, págs. 3-72 y 279-503.
- (1896 [1860]). *Reglas elementales de la lengua chiriguana* (ed. Doroteo GIANNECCHINI). Lucca: s/e.
- DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy (1979 [1617-1618]). *Relación de la entrada a los Chiriguanos*. Santa Cruz: Fundación Cultural Ramón Darío Gutiérrez.
- FERNÁNDEZ, Juan Patricio (1726). *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay. Escrita por el padre Juan Patricio Fernández, de la misma Compañía. Sacada a luz por el padre Gerónimo Herrán, procurador general de la misma provincia...* Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2012). «La representación de los Guarayos en la “Esposizione d’Arte Sacra e delle Missioni ed Opere Cattoliche” (Turín, 1898)». *Boletín Americanista*, Barcelona, núm. 65, págs. 107-129.
- GIANNECCHINI, Doroteo (1996 [1898]). *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*, Tarija: FIS / Centro Eclesial de Documentación.
- GIANNECCHINI, Doroteo; ROMANO, Santiago, y CATTUNAR, Hernán (1916). *Diccionario chiriguano/español y español/chiriguano*. Tarija: Antoniana.
- GIANNECCHINI, Doroteo, y MASCO, Vincenzo (1995 [1898]). *Álbum fotográfico de las misiones franciscanas en la República de Bolivia*. Sucre: ABNB.
- LANGER, Erick (2009). *Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Durham: Duke Press University.
- LOZANO, Pedro (1733). *Descripción chorográfica (...) del Gran Chaco Gualamba*. Córdoba: Colegio de la Asunción.
- (2010 [c. 1745]). *Historia de la conquista de las provincias del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Academia nacional de la historia (2 tomos).
- MARTARELLI, Angélico (1918 [1889]). *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas* (2.^a ed. corregida, aumentada y anotada por Bernardino DE NINO). La Paz.
- MARTARELLI, Angélico, y NINO, Bernardino de (2006 [1918]). *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones en el Chaco. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Cochabamba: Talleres gráficos Kipus.
- MATIENZO, Javier; TOMICHÁ, Roberto; COMBÈS, Isabelle, y PAGE, Carlos (eds.) (2011). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Itinerarios / Instituto de Misionología.
- MÉTRAUX, Alfred (1935). «La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano». *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, 3, págs. 416-430.

- MINGO DE LA CONCEPCIÓN, Manuel (1981 [1791]). *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*. Tarija: Universidad Boliviana Juan Misael Saracho.
- MORENO, Gabriel René (1973 [1888]). *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Lib. ed. Juventud. Notas de H. SANABRIA FERNÁNDEZ.
- NINO, Bernardino de (1908). *Una página, o sea continuación de la historia de misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí*. Potosí: Tip. Italiana.
- (1912). *Etnografía chiriguana*. La Paz: Tip. comercial I. Argote.
- (1918). *Continuación de la historia de misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí*. La Paz: Tipo-litográfico Marinoni.
- NORDENSKIÖLD, Erland (2002 [1912]). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB / Plural.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio (2011 [1639]). *Tesoro de la lengua guaraní*. Asunción: CEPAG.
- SAIGNES, Thierry (1984). «L'ethnographie missionnaire des sauvages. La première description franciscaine des Chiriguano (1782)». *Journal de la Société des Américanistes*, París, LXX, págs. 21-42.
- (1985). «Chiriguanos, jésuites et franciscains: généalogie du regard missionnaire». En: BLANCKAERT, C. *Naissance de l'ethnologie?*, París: CERF, págs. 195-231.
- (2007 [1984]). «Jesuitas y franciscanos frente a los chiriguano: las ambigüedades de la reducción misional». En: *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA / PLURAL / IRD / Embajada de Francia, págs. 233-272.
- (2007 [1990]). «Historia y memoria: el doble olvido». En: *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA / PLURAL / IRD / Embajada de Francia, págs. 275- 307.
- SANTIAGO DE LEÓN, Pedro (1998 [1791]). *Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní*. Camiri/Tarija: Teko Guaraní / Centro Eclesial de Documentación. Ed. de Iván NASINI y Elio ORTIZ.