LA ÚLTIMA VERSIÓN DE ALGUNOS ESCRITOS DE THIERRY SAIGNES
(¿Una leyenda negra eclesial?)

La lectura, desde Tarija, del libro de Thierry Saignes: *Historia del pueblo chiriguano* (La Paz, 2007) resulta, a lo menos, impertinente, sobre todo en este año, en que se prolongan las celebraciones de los cuatro siglos de fundación del convento San Francisco. Es una edición bien cuidada en diagramación, escritura y encuadernación; virtudes que no correspondieron a las ediciones de los libros más conocidos de Thierry Saignes. En realidad se trata de una antología de textos de este autor en su mayoría presentes en anteriores publicaciones; sólo dos inéditos cubren las últimas páginas de 311 a 318. El trabajo de organización y selección corresponde a Isabelle Combès. La intencionalidad de la editora está expresada en el título, que ella pone al libro: *Historia del pueblo chiriguano.* Con la denominación de "*Historia"* quiere configurar un libro, que no existió, y que sería posible construir como guión principal sobre la base de las diferentes aportaciones de Thierry Saignes respecto al *"pueblo chiriguano".* Los costos han sido asumidos por instituciones diplomáticas, de cooperación y científicas francesas, presentes en el área peruana y boliviana; entre éstas, el Instituto Francés de Estudios Andinos. La impresión es de PLURAL.

La labor de Isabelle Combès ha sido minuciosa y amplia. Estudiosa de la problemática guaraní del Chaco (recordamos: *Etno-historia del Isoso: chané y chiriguanos en el Chaco boliviano-siglos XVI a XX-,* La Paz, 2005), fue coeditora también con Thierry Saignes sobre aspectos específicos de la misma. No hay que dudar que la enumeración de los aportes del autor sobre la problemática chiriguana, esparcidos en revistas científicas de México, España, Francia no sea completa. El hecho que no todos ellos hayan entrado en sus libros, indica que no fueron fruto de una sucesión continua de intereses. Queda, por tanto, la sospecha si las exposiciones pueden ser consideradas conclusiones de su pensamiento último sobre los actores y vicisitudes, que concurrieron en la historiación del pueblo guaraní, o bien son testimonios de una secuencia intermitente de reflexiones, sin directa conexión con un posible libro. En la presentación del libro *Ava y Karai* (La Paz, abril, 1990), el autor afirmaba que su obra era "*de historia, ya no 'la' historia integral soñada, unificadora y totalizadora, que daría el sentido final de la aventura chiriguana en tierra andina, sino unas pistas preliminares para cuestionar los aspectos más enigmáticos (papel de los mestizos hispanos guaraníes, identidad de los "hombres-dioses, manejo de las reducciones cristianas) de un pasado conflictivo y ambiguo."* (*Historia…,* pág. 317).

1- Aventuras de jóvenes intelectuales en tierras de Bolivia

Mi primer encuentro con Thierry Saignes se dio en la residencia franciscana de San Carlos en Cochabamba. Con preaviso telefónico, entró en mi biblioteca llevando su tesis de doctorado: *Une frontière fossile: la Cordillère chiriguano au XVIII siècle*

(Paris, 1974). Debió ser el año de 1978, cuando yo estaba ocupado en la lectura de la documentación del pueblo guaraní. Seguramente informaciones sobre mi persona se las debió dar Don Gunnar Mendoza, el inolvidable director del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Finalmente muchos aspectos nos unían. Ambos europeos y con curriculum de estudios en universidades de lengua francesa (él francés, en Francia, e yo, italiano, en Lovaina). Los argumentos de nuestra charla fueron las novedades estudiantiles, científicas y políticas de los años de 1968. En últimas era siempre persistente la conexión entre Che Guevara (guerrilla) y Regis Debray (política) con referencia a la situación chaqueña (en la "Introducción" de su tesis doctoral hace mención a Che Guevara).

Más coherente nos resultó el intercambio de nombres de autores y de teorías científicas del momento. El coordinador del pensamiento del momento era Claude Lévi-Strauss, que desde la etnología estableció una teoría general (hasta en su dimensión filosófica) que fue denominada estructuralismo. Algunos años anteriores, en 1973, en las alturas de Potosí, discutí sobre ese tema con Nathan Wachtel, que me entregó su libro *La vision des vaincus: les indiens du Perou devant la conquête espagnole, 1530-1570* (Paris, 1972), que desglosaba la formación del universo cultural peruano desde las prácticas de vida cotidiana entre pueblos enfrentados y con necesidad de relacionarse entre sí. Interesante me resultó su metodología que ligaba la dimensión histórica al método de Lévi-Strauss, definiéndola etno-estructuralista. Mis clases académicas en la universidad de San Simón en Cochabamba siguieron el mismo camino.

La charla con Thierry Saignes se prolongó en las novedades del psicoanálisis (Lacan), lingüística (Todorov), semiótica (Eco) y cómo éstas habían incentivado nuevas prospectivas de interpretación en las ciencias sociales. Lo más importante fue la evocación de los libros de Hélène Clastres: *La terre sans Mal; Le prophétisme tupi-guaraní* (París, 1975) y de Pierre Clastres: *La société contre l' État* (París, 1974). No hicimos ninguna referencia a los estudios de Branislava Susnik: *Chiriguanos I: dimensiones etno-sociales* (Asunción, 1968), y *Dispersión tupi-guaraní prehistórica: ensayo analítico* (Asunción, 1975), presentes en mi biblioteca; y asimismo de los escritos de Alfred Métraux: *Religions et magie indiennes d'Amérique du Sud* (París, 1967) y *La civilización matérielle de tribus Tupi-Guaraní* (Paris, 1928). De Jürgen Riester nos pareció de sumo interés: *En busca de la loma santa* (La Paz, 1976).

El texto, que me mostraba, estaba escrito en francés. Así intercalábamos expresiones castellanas y parisienses. Por mis proyectos de estudio, me permitió fotocopiar sus páginas, que todavía las conservo empastadas en dos tomos. A cambio, le ofrecí entregarle, en mi próxima ida a La Paz, los tomos del P. Angélico Martarelli y del P. Bernardino de Nino. A pesar del acuerdo telefónico, no nos encontramos en su residencia y los libros los puse en las manos de una persona amiga suya. Nunca nos vimos en Sucre, el Archivo y Biblioteca Nacionales de

Bolivia (ni en otro lugar). Pensé que se encontraba lejos de Bolivia. Mi intención era pedirle una lectura de mi manuscrito, que fue publicado en el año de 1980 en los días del golpe de García Mesa, con el título de: *Nación chiriguana: grandeza y ocaso* (Cochabamba, 1980). Lo que me gratificó de sobremanera fue que la editora Los Amigos del Libro lo introdujera en su colección de "Enciclopedia Boliviana".

Sin retorno fueron las indicaciones que le di sobre fuentes franciscanas y el actuar de los misioneros entre los guaraníes. Le hablé de mis lecturas en el Archivo Franciscano de Florencia, deteniéndome en el manuscrito del P. Doroteo Giannecchini, allí atesorado en versión italiana. Seguramente le hice presente mi intención de traducirlo al castellano para hacerlo conocer en Bolivia (que se dio en el año de 1996). Su figura la reencontré en 1981 con una dura crítica de mi libro, firmada en Sevilla, en la revista *Historia Boliviana* (Cochabamba, 1981). Según él, los guaraníes habían recibido de mi parte una versión falsa en todo aspecto. Citas textuales eran reportadas a pie de página, en un afán clasificatorio de verdades, definidas contradictorias, ambiguas e inventadas. El director de la revista, Dr. Josep Barnadas, me invitó para una respuesta.

Al momento, yo vivía un destierro universitario en Urbino (Italia). Rechacé contestar. Sin embargo, busqué la forma de conectarme con amigos (comunes y no) para encontrar alguna explicación de tal actitud intelectual sobre un libro, que tenía la pretensión de especificar las relaciones entre la "Nación chiriguana" (según la denominación hispano-colonial) y el poder central (Audiencia de Charcas y Estado boliviano). El silencio fue siempre la respuesta. Más que respuesta, me llegaron sus razones en contra, a través de su libro *Ava y Karai: ensayos sobre la frontera chiriguano, siglo XVI-XX,* (La Paz, 1990). No se trataba de errores ni de invenciones sino de divergencias, que advertí irreconciliables. Al año siguiente, un amigo y colega de la universidad de San Simón de Cochabamba, me trajo un mensaje, que repetía a grosso modo lo que ya había escrito en *Historia boliviana,* memorizando, ahora, que mis páginas de la historia de la Iglesia de Bolivia eran *"páginas prestadas de Josep Barnadas (tanto de [la] tesis de Charcas, 1973 como de [la] Historia de la Iglesia 1976) y de los historiadores franciscanos o desperdiciadas en darnos su opinión sobre lo que debiera ser una iglesia misionera".* Algunos meses después de esa información, la misma persona me comunicó las circunstancias de la muerte de Thierry Saignes en Coroico, noticias que Javier Albó confirma en el "Prólogo" de *Historia del pueblo chiriguano.* En *Ava y Karai,* me había impresionado que un similar destino hubiera sido, aún, de su hermano y hermana.

Siempre en dicho "Prólogo", un ex abrupto del P. Javier Albó globalizaría la reacción de Saignes con la afirmación que, de mi parte, se hubiera extendido "un anacronismo histórico" (pág.12). El hecho fue que, más que puntualizar una dimensión histórica, mi preocupación trató sobre las relaciones sociológicas, que

se dieron entre Occidente y pueblos originarios en el momento colonial y republicano, según el modelo de los estudios de ciencias sociales a partir de los años 1960 (entre otros: Darcy Ribeiro, *Fronteras indígenas de la civilización,* México, 1977, que Thierry Saignes presenta en su bibliografía explicando su valor en los mismos términos nuestros (Tesis, pág. 133). Sin embargo, las fuentes de mi escrito eran las más diversificadas y conocidas hasta el año de 1980. Me inspiré en la documentación del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, que apunté sólo cuando ella no estaba incluida en los autores de mayor prestigio. Esa actitud encerraba el propósito de volver sobre el tema en tiempos futuros. Si debo reconocer una efectiva filiación con algunos autores, éstos fueron Mujía Ricardo (*Bolivia y Paraguay*, La Paz, 1914) y Alfred Métraux. Este último escribió ampliamente sobre los rasgos etnográficos, históricos y antropológicos de lo especifico tupi-guaraní y chiriguano; asimismo, siempre presentes los textos de la gran tradición franciscana (ver supra la apreciación de Thierry Saignes). La insistencia con ellos se daba porque los autores, incluido Erland Nordinsckiöld, observaron la situación guaraní chaqueña años después de la secularización de las misiones -reducciones- (1906): bien lo consideró Métraux, pero no apunto lo mismo por Nordensckiöld.

2- Otra lectura de las vicisitudes de los guaraníes chaqueños

La crítica de Thierry Saignes a mi libro: *Nación chiriguana: grandeza y ocaso*, presentada en la revista *Historia boliviana*, desde su brevedad se extendió en las amplitudes discursivas de *Ava y Karai: Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX* (La Paz 1990) hasta el presente *Historia del pueblo chiriguano* (La Paz, 2007*)*, que recupera las páginas del libro anterior. Como hemos anotado, la característica principal, definida por el mismo autor, acerca de su libro, *Ava y Karai...,* es *"de historia",* que no pudo ser *" 'la' historia soñada, unificadora y totalizadora";* la frase podría ser aserción de la imposibilidad o la no conveniencia de tal esfuerzo de parte de Thierry Saignes.

Entendemos la dificultad de la editora, Isabelle Combès, de dar un orden lógico a escritos que fueron redactados en tiempos diferentes. Preciosas son las indicaciones y aclaraciones acerca de la temporalidad de los textos que, en secuencia continua de páginas, marcan los años 1990, 1986, 1984, 1982 y 1989. El testimonio de Javier Albó, en "Prólogo" (pág. 10), es: *"Después de su tesis doctoral* [Une "frontière fossile": la Cordillère chiriguano au XVIII siècle, Paris, 1974*], nunca publicada, Thierry Saignes siguió desarrollando sus investigaciones y presentando por entregas los principales resultados de ellas sobre todo en artículos, a veces repensados y reescritos una y otra vez. Pero no tuvo el tiempo de escribir la obra maestra definitiva, que sintetizara e interpretara de manera ordenada lo mucho que había aprendido".*

Con intención de marcar una diferencia entre lo escrito por Lorenzo Calzavarini y Thierry Saignes, en su "Presentación" a *Nación chiriguana*, Don Gunnar Mendoza definió el del primero de metodología "sociológica" y del segundo de carácter "historiográfico". Javier Albó (pág. 12) completaría esa connotación con la ejemplificación de *"... sentido crítico que da el conocimiento de una larga historia"* (pág. 12). Según nosotros, la escritura de Thierry Saignes respecto a los enfoques tradicionales es la profundización y ampliación de momentos de desarrollo de la situación guaraní que, sin embargo, no explican la persistencia de los cambios socio-culturales, civiles y religiosos (si bien de todos ellos habla), sufridos en trayectoria continua por los guaraníes chaqueños. En tal sentido afirmaba que "L*a mayor dificultad quizás consiste en dar cuenta de la evolución en el tiempo de un sistema cultural que pretende reproducirse en forma idéntica, es decir, negando toda posibilidad de cambio, absorbiendo cualquier innovación y pensando desarrollarse como "puro pasado" o como "presente eterno"* (pág. 36); por tanto, las diferencias en el tiempo serían puramente circunstanciales, si bien vividas con matices tan crueles.

El libro *Historia del pueblo chiriguano* comienza con un planteamiento inusual. El título "*Los silencios de la historiografía*" se refiere al uso de los documentos, sobrevaluando la lectura moderna respecto a la del pasado. Pero, tal actitud anula la historiografía de los siglos XVI hasta el XIX, sobre todo la franciscana, definida "apologética". Los escritos antiguos serían recuentos de "hechos" con cobertura ideológica. Según nosotros la significación del relato va incorporada a la mentalidad de los tiempos: se escribía para lectores supuestamente conocidos. Diríamos que el lenguaje y el ordenamiento de los hechos es el propio de los diferentes autores, documentalistas e historiadores. Similar vicisitud sufre Thierry Saignes, que adopta en varias páginas un proceder de lectura antropológica, reasumiendo en secuencia de breves líneas asuntos, que fueron cadena de años y siglos; y esto cuando pretende analizar hechos de presencia jesuítica, franciscana y eclesial. Su lenguaje sugiere una influencia de Clastres, que evidentemente persiguió un horizonte más cercano a los filósofos Jean Paul Sartre y Luis Althusser, al psicoanalista Jacques Lacan y sobre todo a Lévi-Strauss (*Antropología estructural*, *Tristes trópicos* y la "*Introducción*" a Marcel Mauss) en la comprensión de la situación existencial de los pueblos originarios, que observó todavía en sus características más arcaicas. Ésta sería la gran innovación aportada por Pierre Clastre (antes no hemos enumerado su libro *Chronique des indiens Guayaki* -Paris, 1972- y *Le gran parler* -Paris, 1974-). Sus escritos me han parecido tan magistrales y específicos como para ser retenidos por un maître à penser, en el mismo sentido de Lévi-Strauss.

Del libro de Pierre Clastres la *"Société contre l'état"* conformé la hipótesis central de "*Nación chiriguana: grandeza y ocaso",* que fue "la sociedad contra el Estado". El concepto de "Nación", en términos coloniales, explicaba una agrupación de personas sobre base lingüística y territorial. Si bien con diferencias

internas, los guaraníes fueron los que opusieron la mayor resistencia a la conquista colonial. La identidad guerrera de ofensa y defensa les permitió mantener una fuerte cohesión que, sin embargo, inhibía toda concentración de poder local y regional, visualizando en él un concepto de Estado. Las grandes sublevaciones generales se dieron por la predicación de los "profetas", que eran personajes sin residencia fija. Eran los que proclamaban la "Palabra" del mito y los guaraníes, guiados por ellos, salieron del Paraguay en la búsqueda de la "tierra sin mal" hacia la tierra de Bolivia.

En el siglo XVI se dieron dos grandes movimientos expansivos desde el oeste hacia el este por los incas y viceversa por los guaraníes. Los primeros cronistas hispanos relataron esa confrontación, por la cual en los valles de Tarija existen muchas denominaciones guaraníes. Definimos a la sociedad guaraní de "elaboración guerrera" no tan sólo por sus características de lucha sino también por el tipo de relaciones esclavistas, que impuso a las poblaciones existentes en los territorios ocupados, que eran de civilización arawak, con denominación de chané. Desde Santa Cruz, la Frontera de Chuquisaca, se extendieron a los valles de Tarija. Ya el Virrey, Francisco de Toledo, en 1574, encabezó un plan militar desde los tres centros coloniales. La derrota empujó a los guaraníes a un ataque a la ciudad de Tarija en 1577, con muchas muertes pero con victoria de los hispanos. En 1584 desde las mismas villas se asolaba el territorio chaqueño con destrucción de los cultivos (Calzavarini L.G, *Nación chiriguana: grandeza y ocaso*, Cochabamba 1980, págs. 112-114).

3- ¿Premisas para una leyenda negra eclesial?

Lo que referimos como "leyenda negra eclesial", deriva de la ubicación y planteamiento general, que Thierry Saignes asigna a la historia misionera. Según él, la relación entre Rey de España y Papado está marcada por un círculo de dependencia mutua en contra de los pueblos originarios de Latinoamérica. Si así fuera, no existiría una otra historia, que definimos de la Iglesia, a nivel local y general, y no consideraríamos que *"...la conquista española de América fue mucho más que una extraordinaria hazaña militar y política; que fue también uno de los mayores intentos que ha presentado el mundo para que prevalezcan los preceptos cristianos en las relaciones entre las gentes."* (Hanke Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1959).

Al contrario de la conformación colonial civil, que se extendió desde occidente a las tierras orientales, la Iglesia en esos territorios, si bien enmarcados en la configuración de Charcas, actuó con otros orígenes y realizaciones. La misma lejanía de los territorios consolidados en occidente (sin control directo de administraciones coloniales y obispos) permitía una mayor capacidad de iniciativas. La consideración primera es que la coordinación institucional de jesuitas y franciscanos se mantuvo lateral a esa realidad colonial. Los primeros,

provenientes desde Córdoba y Paraguay hacia Chiquitos (desde el Perú se dio su presencia en Mojos) y los segundos con actividad autónoma respecto a la Provincia religiosa (San Antonio de los Charcas), que desde Cusco integraba La Paz, Oruro, Cochabamba, Chuquisaca y Potosí, incluyendo tempranamente también Mizque y Pocona (y Tarija). Las novedades que implantaron no fueron tan sólo de carácter religioso sino civil, económico y artístico. Más propiamente estas novedades, en su modalidad de "reducción", son el blanco preferido de Thierry Saignes. Ellas habrían encerrado a los pueblos originarios, provocando su aislamiento para luego reconstruirlos en instituciones, que los desvestirán de toda actitud política, económica y civil propia. Ateniéndonos a la sola lectura (hasta donde es posible) de las referencias misioneras, sacaremos breves trascripciones de los más conocidos escritos de Saignes; *"Une frontière fossile",* que fue su tesis de doctorado 1974 (Tesis: así la llamaremos), el libro *Ava y Karai* (1990) e *Historia del pueblo chiriguano* (2007), para configurar una galería de definiciones de personajes religiosos y civiles, acciones, éxitos e interpretaciones de situaciones eclesiales.

3.1- La personalidad del misionero. El cuadro misionero está presentado como una programación de ataque a los pueblos originarios. Se inicia desde Tarija con los Padres jesuitas en primera línea. Los términos son de "Ofensiva" y "Asalto general" (págs. 135-136). Thierry relata también la presencia evangelizadora en 1609 de los franciscanos de Chuquisaca y Potosí en las cercanías de Salinas. La muerte (1631) del P. Gregorio Bolívar y otros dos frailes en manos guaraníes la relata simplemente como un no retorno (Tesis, pég. 80) y no habla de la invención de la Cruz en Torres (1616). Sobre todo el último hecho, circunscrito en la imagen de un anciano que esperaba a los guaraníes desde los tiempos apostólicos, es prueba de un lenguaje y modales cristianos, que se divulgaron a pesar de la débil presencia misionera.

La conjunción de esos con la anterior historia misional es (traducción nuestra): *"Durante los cuatro siglos de confrontación colonial (1540-1940), paralelamente a las expediciones militares y el avance de los colonos, en los meses muertos de esa guerra interviene un nuevo personaje, singular, que no cesará de obsesionar a las personas de la frontera: el misionero. Por su particularidad de ser mediador entre el universo y el hombre, mandado directamente por el Papa y por el Rey de España….,* [mostrará] *un insaciable deseo de dominar y de explotar al amerindio"; "…la sombra de la cruz y el rostro del pai* [padre], [son] *amenaza directa y último refugio del indio desorientado,* [dominando] *desde la ambigüedad el trágico escenario de la frontera chiriguana. Un drama* [que se desarrolla] *en más actos de apostolado, resistencia, instalaciones, refugio, la historia de la evangelización funciona por un solo movimiento dinámico: la angustia -angustia delante un dios todo poderoso, riguroso y bueno- tentación equivocada de una salvación hipotética, que se realiza con la pérdida de su propia identidad".* (Tesis, pág. 135).

Las fechas 1540-1940 incluyen una acusación que se extiende hasta nuestros días. La ocasión es el comentario de un texto del P. Antonio Comajuncosa, que reacciona a la actitud de la Audiencia afirmando *"que estos religiosos se hallan solos entre unos bárbaros rudos, indómitos, impolíticos importunos y que es necesario hacerlos hombres antes que cristianos"* (Tesis, pág. 158). El comentario de Thierry Saignes: "*Ese texto, excelente síntesis de incomprensiones, habría podido estar escrito en el siglos XVI* (referencia a Pedro Borges, *Métodos misionales en la Cristianización de América: siglo XVI*, Madrid, 1960) *como hoy en día por cualquier misionero*" (Tesis, pág. 159).

3.2- La motivación misionera. Sin entender la cita del P. Charlevoix *"humanamente no existe ninguna esperanza de convertirlos"* (Tesis, pág. 138), explica los pocos resultados de los Padres Jesuitas con los guaraníes en razón que "*fue prematura su llegada entre ellos porqué posiblemente la presión colonial era todavía insuficiente para inspirar sentimientos más realistas* [en los indios]." La única referencia, que se da sobre su obra en Chiquitos suena así: "*El mayor éxito está centrado en las "reducciones" guaraníes, de Mojos y Chiquito, que son indios sedentarios neolíticos. Ese suceso se debe a una coyuntura favorable, que hizo indispensable la persona del jesuita tanto para el indiano como para el español: ellos* [los jesuitas] *han protegido a los primeros de los abusos de los segundos, justificando con eso la pérdida de mano de obra por los mismos colonos españoles a favor de las necesidades estratégicas de autodefensa de la frontera contra los bandeirantes paulistas. Así ellos pueden aislar al indígena dentro de un Estado-amortiguador, dándole la seguridad material y espiritual. Después de haber desorganizado la comunidad india, el misionero la reorganiza, asumiendo en su persona los roles tradicionales del jefe de la generosidad y de la asistencia y acumulando los de protector sobrenatural y de padre atento siempre a las necesidades de los niños -enfants-."* (Tesis, pág. 153).
La interpretación es que los jesuitas no defendieron el territorio patrio de Charcas sino sus intereses; así como los indígenas lucharon tan sólo por el pan de cada día. La ambigüedad de aminorar toda virtud civil y religiosa conlleva a Thierry Saignes a anunciar hechos descalificando historias personales y colectivas: la muerte del P. Julián Lizardi está indicada como "*los que mataron a un misionero jesuita en 1735* (*Historia*…, pág. 35); así como la nobleza del Marqués de Tojo, que fundó el colegio jesuita de Tarija (1690) como "*generosidad de un rico encomendero."* (*Historia*…, pág. 253).

3.3- Llegan los franciscanos. El alejamiento de los Padres jesuitas del continente latinoamericano no recibe comentarios de ninguna índole sobre lo que fue la desventura futura, intelectual y académica latinoamericana. Los éxitos de la orden se relatan tan sólo para probar su gran derrota con los chiriguanos. Escuetamente escribe Thierry Saignes: *"Ya han reunido a 50.000 guaraníes en sus reducciones de Paraguay, acaban de crear las misiones de Mojos en menos de veinte años, comienzan la conversión de los chiquitanos, con un éxito*

sorprendente, son expulsados del imperio hispánico, en 1767, presiden los destinos de 100.000 guaraní reunidos en treinta aldeas misioneras, a las cuales se suman 30.000 indígenas de las quince reducciones de Mojos y 24.000 y las siete misiones chiquitanas. Incluso han conseguido fundar diversas misiones entre los grupos ecuestres del Chaco, los nómadas más agresivos del continente sudamericano. Estos incuestionables éxitos sólo hacen más flagrante su derrota frente a los chiriguanos: apenas dejan una sola misión compuesta de 268 fieles." (*Historia…*, pág.234). Lo que era un débil número de personas religiosas, está imaginado como un ejército, con reserva de más inmensidad numérica, listo para conquistar y lanzarse en contra los pobres indígenas. Al contrario, la reflexión debe empezar del cómo pocos lograron tanta aceptación y perfección de su trabajo entre tantas poblaciones.

Las razones presentadas por Thierry Saignes son extremadamente insuficientes: la reflexión exige descolocarse de la frase, ya citada, *"humanamente no existe ninguna esperanza de convertirlos"*. Insistir en el chantaje, de parte de los misioneros sea respecto a la colonia y a los mismos indígenas (violencia exterior, crisis interna de la sociedad india, enfermedades y carestías), no da razón de tales números. *"Humanamente no existe ninguna esperanza"* debe descalificar toda acción de puro cientificismo positivista. Una razón de soporte sociológico reside en las asimetrías de relaciones entre la colonia establecida en occidente y las realidades orientales. Por tanto, no corresponde ningún chantaje de parte de jesuitas y franciscanos sino el prevenir aquellas situaciones de existencia, invocando la institucionalidad reduccional. Sobre esa misma base reduccional y, sin embargo, sin las virtudes de los Padres jesuitas llegó para los chiriguanos la sustitución de ellos por la presencia franciscana, que logró implantar 22 reducciones. La enumeración de las insuficiencias está sintetizada: 1) la falta de uso apropiado de la lengua, 2) incapacidad de administración de los bienes, 3) choque con la cultura propiamente guaraní (Cuyambuyo).

La primera es la historia nacida sobre la afirmación de Pedro Cañete y Domínguez (*Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*, La Paz, 1952), que refirió que el hermano fray Pilar y demás frailes no eran muy expertos en el habla guaraní. Podemos recordar que el lema del P. Antonio Comajuncosa era: si no hablamos la lengua guaraní nosotros somos "barbaros para ellos" y "ellos bárbaros para nosotros"; en los mismos años, el P. Pedro León de Santiago escribía su *Diccionario guaraní-castellano y Castellano-guaraní* (Ed. Nasini I. et E. Ortiz García, Cochabamba, 1998); la segunda es parte de la batalla de Don Francisco de Viedma contra el Colegio de Propaganda Fide de Tarija para posesionarse de la cuatro reducciones del Río Grande (Saignes explica el todo como voluntad del obispo de Santa Cruz contra los franciscanos, que no quieren deshacerse de las reducciones más ricas para ser trasformadas en parroquias); la tercera se refiere a las quejas de los indios de Cuyambuyo, que recurren al "Protector de los naturales de la Audiencia de Salta", que, con lenguaje de "buen salvaje" a la manera de Rousseau, redacta las acusaciones en términos de que los "frailes quitaban los hijos a los padres" (la

escuela), robaban “las mujeres a los maridos” (prohibición de la poligamia) y pedían “impuestos parroquiales” (no correspondían a la situación de reducción).

4- La reducción: tres siglos de “ambigüedad”

La afirmación que los franciscanos tardíamente entraron en las periferias del universo hispano dice poco sobre el historial misionero de la Orden. Ante todo, existe una historia anterior, consagrada a la atención del indígena y a la necesidad de formalizar la institución de la orden en sí. Una orden religiosa no vive de improvisaciones y su marco jurídico debe siempre connotar un espíritu de integración con la circunstancias de la vida. Hasta el año de 1755 (Creación del Colegio de Propaganda Fide en Tarija), los franciscanos gozaban ya de una larga tradición de evangelización entre los indios. Tres instituciones quedaban firmes: la vida conventual, la más propiamente misionera y la de las “parroquias de indios”. Thierry parece conocer ese trascurso, pero no lo avalúa en sus aspectos espirituales, económicos y artísticos. Los conventos franciscanos siempre quedaban en los extramuros de la ciudad, que era conjunción entre la población hispana e indígena, y no se negaron de llegar hasta la poblaciones muy alejadas de los centros urbanos. Las tres realidades tenían una razón de continuidad entre ellas. Los grandes conventos eran preparación para las dos otras situaciones, con casa de preparación para los jóvenes candidatos y de estudio (incluso de las lenguas indígenas).

En tres grandes personajes podemos visualizar una labor de siglos: Fray Francisco Solano (Andalucía,1546-Lima,1610), con idas y venidas conventuales y de misionero, la imagen devocional que de él se ha mantenido es la de un artista, rodeado de indios; el P. Luis Bolaños (Marchena, 1549-Buenos Aires, 1629) como iniciador del sistema reduccional en Paraguay; y el P. Luis Jerónimo de Oré, (Ayacucho, 1554-La Imperial Concepción de Chile, 1630) criollo, misionero, escritor, teólogo y catequista. Sin relacionarse con estos orígenes ni con la historia de la Iglesia latinoamericana, será difícil entender la “reforma” interna a la orden y de la vida misionera, aportada por los Colegios de Propaganda Fide. Con el objetivo prioritario de ir entre los pueblos originarios, existía también el mandato de predicación entre los fieles del régimen colonial consolidado. La contraposición de “civilizados/bárbaros” (en los escritos del siglo XIX, el “bárbaro” será sustituido por “salvaje”) era la más usada en aquellos tiempos para indicar las dos diferencias; y, en algunos documentos (P. Antonio Comajuncosa y P. Alejandro Corrado) esas denominaciones son invertidas: el “civilizado” pasa a ser “bárbaro” y el “bárbaro” a “civilizado”. Creemos, sin embargo, que los procesos de cambios sociales y culturales no se habrían dado sin la conjunción conventual, que era espacio común entre los dos universos. Seguramente en esta doble acción residió la “ambigüedad”, que quiere subrayar Thierry Saignes. (Hablaremos después de sus interpretaciones de Cumbay y Apiaguaiki Tumpa). La tipología de la “reducción” que nos presenta se enmarca en los aspectos siguientes:

4.1- Los antecedentes de la ambigüedad. Con los términos más comúnmente usados "ofensive" (contraataque) y "assaut" (asalto) en su tesis (1974), Thierry Saignes hace pensar en una unidad misionera, programada en sus objetivos y modalidades. Al contrario, la misma institucionalidad "reduccional" tuvo un comienzo incierto, luego estabilizó una estructuración según las diferentes circunstancias y finalmente formuló su consolidación. La diferencia entre la *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos, 1795,* (Tarija, 1981) del P. Manuel Mingo de la Concepción y el *Manifiesto…* de lo obrado por los misioneros de Tarija del P. Antonio Comajuncosa, justifican esas secuencias de antes y después. El P. Mingo relata las circunstancias según el texto del Nuevo Testamento de los *Hechos de los apóstoles* para indicar que la Fe se había insertado entre los guaraníes y el *Manifiesto…, (1811)* del P. Antonio fue defensa del universo reduccional contra las autoridades coloniales. Así, desde la improvisación de algunos elementos, se llegó a la integración de otros. Saignes niega esa fatiga y presenta a la reducción como preestablecida en los mismos propósitos para toda la organización colonial. Es claro que la "reducción" era institución colonial pero con objetivos bien diferentes de los hacendados y militares. Él mantiene firme la contradicción para justificar los éxitos misionales a causa de la mayor presión colonial, no llegando a la afirmación que la reducción era la alternativa a la violencia de aquel sistema.

4.2- Diagnóstico irrespetuoso para los misioneros y pueblos originarios. "*la doctrina, encomienda y tributo*" son una unidad para mantener encerrados en sus tierras a los indígenas. "*Nada es más lógico: la mano de obra, sola riqueza de esas tierras, deberá pasar de las manos de los guaraníes a las nuestras, en beneficio de todos, porque los indios serán salvados del estomago de los chiriguano* [Thierry defiende la tesis de que ellos eran antropófagos], *recibiendo en contrapartida el alimento evangélico y bajo forma de agradecimiento, ellos (los indios) pagarán un tributo a su majestad."* (Tesis, pág. 43).
En la reducción, "*el espacio se cierra y el tiempo se normaliza. En adelante, no serán más las necesidades agrícolas, los círculos vegetativos y biológicos, los deseos y las necesidades del ocio y la convivencia que dan vida a lo cotidiano del indio. El día y el año se dividen en partes regulares, horarios o periodos según el calendario romano, ruptura mecánica del tiempo impuesta por el reloj de la misión y sobre todo por los toques de la campana, que organizan las obligaciones religiosas y el tiempo del servicio agrícola: asistir, aprehender, trabajar, reunirse, conocer, escuchar, recitar, repetir, contestar, hablar, guardar silencio, sufrir se inscriben en esos nuevos programas del tiempo. El tiempo de la misión es el tiempo de los deberes, de los consejos y de los escarmientos".* (Tesis, pág.164).
De una vivisección anatómica tan macabra de la vida reduccional, que es "*El universo de las campanadas*" (*Historia..,* pág. 251), también lo es en la devaluación de sus contenidos: las personas en su prácticas religiosas actúan "C*omo loros*" (Tesis, pág. 165), la escuela no tiene valor de sabiduría y de

aprendizaje de oficios, el gobierno de la reducción está lleno de conflictos, el proceso de conversión no es más que una operación digestiva: "*La fe entra por la boca*" (Tesis, pág. 183). También la asistencia y distribución de los bienes de la hacienda va según la lógica por la cual "*el sacerdote está considerado como el nuevo chamán... por intermedio del ganado. Aquí también la relación mágica entre "el Paï" (padre), vestido de negro, y el indio se trasforma en una relación puramente material: sobre todo, el ir a la misa da la lluvia, cuida los cultivos y, en segundo momento, generará la buena cosecha."* (Tesis, pág. 195).
También, el pensamiento religioso guaraní acerca del destino está definido: "*Tierra de la abundancia, Iboca, país de cucaña reservado para los que nunca han actuado contra la costumbre."* (Tesis, pág. 225).

4.3- El llamado de una *"sociedad enferma".* Difícil conjugar las anotadas insuficiencias de la reducción franciscana y el incumplimiento de parte de sus componentes, con la sed de dominio y absolutismo de los frailes. Dos elementos, en sí contradictorios e interactuantes, serían la explicación de su funcionamiento. Primeramente el rol de la fe cristiana: "*Al fin al cabo, desde el punto de vista colonial, al agravar los clivajes internos del mundo chiriguano y sustraer del universo salvaje unos 20.000 habitantes (tal vez el equivalente a un quinto de la población total) las reducciones no podían sino debilitar la capacidad indígena de resistencia frente a la presión pionera. Por otra parte, la difusión de la ley cristiana que predicaba el amor al prójimo y el perdón de las ofensas contribuían a desacreditar la regla salvaje de la venganza sistémica"* (*Historia…,* pág. 270). Otra razón es la misma configuración de los objetivos de la reducción: *"Vemos, pues, que los chiriguano no sólo rechazaron la coerción que comportaba el comienzo de la obligación, sino que la invirtieron en su provecho y contra el misionero, quien la iniciaba imprudentemente. Este último por haber usurpado y concentrado en sus manos el poder político y religioso de los jefes y los chamanes, se encontraba atrapado en el círculo de la deuda. El buen pastor está condenado a perpetuidad a obsequiar sus bellas palabras y sus inestimables mercancías a sus fieles indígenas, acreedores a los que no podrá nunca desinteresar. Los chiriguano, revirtiendo los términos de la deuda que quería imponerles el poder despótico o del orden colonial, han perpetuado en la reducción misionera las reglas de la ley salvaje: el rechazo de cualquier sumisión, venga de donde venga."* (*Historia…,* pág. 272).
Parecería que la conexión de ideas tuviera su inicio en Marx (la religión: "opio del pueblo"), aun en el positivismo de Augusto Comte y más en la redacción biográfica naturalista de Ernest Renán de la figura de Jesús Cristo. Sin embargo, ninguna relación directa con estos autores. Thierry Saignes es quién vuelca la historia de los guaraníes en paráfrasis incoherentes. Todo es control de los franciscanos sobre los pobres neófitos (después de haber afirmado que serían la quinta parte de la "nación" guaraní). Al contrario, el mismo uso de la estadística no era para controles sino simplemente para determinar el aumento o empobrecimiento poblacional, para prevenir necesidades económicas, para

conocer los estragos de las epidemias y sequías. Además, el territorio de la reducción no era de personas obligatoriamente permanentes: el quererse salir y el actuar en ellas era parte del régimen de la libertad personal y de las indicaciones de los capitanes relativamente a su grupo. Resultaba, en secuencia de muchas veces, que la reducción, por falta de control hegemónico de parte de los religiosos, era conexión entre la población de los cristianos, neófitos y la "del monte"; esta última conformada por los "parientes" que vivían culturalmente y religiosamente según la tradición guaraní. Desde esos espacios, nacieron las insurrecciones más conocidas. El lenguaje cristiano que empleaban, sobre todo los "profetas y profetisas", era demostración que parte de la doctrina cristiana se había divulgado más allá de la reducción misma. Que hubieran apóstatas, estaba en la lógica de la libertad. Es perfectamente capcioso que Thierry Saignes anote preguntas en tal sentido. Se trataba de jóvenes comunidades cristianas, donde intervenían diferentes motivaciones para acercarse al cristianismo en contexto colonial. La doble plaza de neófitos e infieles era el espacio de decisiones: el retenerlas era a favor de la libertad y no en contra de ella. De aquí la distinción entre reducción (todo el espacio y actividades en común) y la misión, lo que correspondía tan sólo a los neófitos y cristianos.

Sin embargo, el análisis de Thierry Saignes en lugar de subrayar la libertad o la conveniencia, percibe al conjunto en términos de la enfermedad. Por las siguientes razones:

- *"Los funcionarios de la Audiencia ven en ellos (los misioneros) una solución menos onerosa que las azarosas campañas militares" (Historia…, 235)* cuando la historia misional nos habla de las continuas dificultades con los fortines militares.
- *"En la segunda mitad del siglo XVIII, la misión representa la vanguardia de la colonización -y por tanto nefasta - como refugio contra esa misma amenaza".* (*Historia…,* pág. 237).
- *"Para los chiriguano (y sobre todo para los líderes), el recurso misionero aparece como la única vía de contrarrestar la seducción shamánica. Permite conjurar la imposición de un poder ilimitado fundado en el terror de una palabra apocalíptica. Al colmar a los aldeanos con regalos y prometerles la salvación post mortem…". (Historia…,* pág.245*).*
- *"Fruto del cansancio de una sociedad dividida, la reducción bajo la férula misional aparece como un dominio de reposo, lejos de las vicisitudes temporales".* (*Historia…,* pág. 247).
- *"Corta ilusión sin embargo: pronto la misión se revelará como una lente amplificada de todas las tensiones, que atraviesan la sociedad indígena".* (*Historia…,* pág. 247).
- *"Es así que las reducciones franciscanas han atraído miles de indígenas, llegados para entregarse a lo que parecía la cúspide de la servidumbre: la tutela misional". (Historia…, pág. 262).*

5- *A*similación, subyugación, reducción y sus héroes

“Asimilación” y “subyugación” fueron los grandes pilares del sistema colonial occidental. El primero connotaba el mestizaje y el segundo estableció las relaciones de los pueblos originarios respecto al Estado en Charcas. La afirmación del Virrey Toledo que “sin indios no hay indias” manifestaba la necesidad de disponer de mano de obra sea para la extracción de minerales como para los trabajos agrícolas. La mita y la encomienda fueron extensiones de un mismo proceso pero en términos diferentes. La mita necesitaba trabajadores traídos de todas partes del imperio, mientras las encomiendas cubrían normalmente el espacio de los ayllus de economía sedentaria. Existían también las tierras comunitarias, no sometidas a un encomendero. Muy diferente era el concepto de territorio y hábitat en las regiones orientales. El poder local se unía al poder regional y viceversa. Lo que fue el grande proceso de cambio, producido por la “reducción” fue concentrar muchas personas en un espacio restringido. Allí el mutuo control nacía por sí solo y la economía sobre base comunitaria, en una sociedad agrícola, mantenía una reglamentación de la actividad individual como de la que todos debían usufructuar. Este aspecto correspondió precisamente a la “hacienda” de la misión. Al conjunto unitario (no tan así) corresponden las descripciones, formuladas en términos tan negativos y con sagaces títulos de acápites por Thierry Saignes: “*Un espacio cuadriculado*” (*Historia…,* pág. 250); *“El universo de las campanadas”* (ib., Pág.251); “*Hacer hombre primero*” (ib., pág. 252): “*Como en toda misión en tierra “pagana”, la conversión implica un largo adiestramiento que debe formar un hombre nuevo”; “La fe entra por la boca”* (ib., pág. 258); “*La misión pervertida: la distribución”* (ib*.,* pág. 267*), y el “Círculo de la deuda”* (ib., pág. 270).

Ya hemos anotado aspectos observados por Thierry Saignes en cuanto a la realidad de la “reducción”. Otros enjuiciamientos son subrayados por el mismo autor a partir de la “hacienda misional”, que representaba la parte económica de mantención y alrededor de ella trabajaban los componentes de la reducción. Los frutos de ésa debían ser evidentemente redistribuidos en función de las obras misionales, colectivas e individuales. Dos consecuencias subraya Thierry: La primera está anunciada como ‘perversión’ por ser sustitución de lo que era el trueque o la mutua ayuda entre las personas y capitanes, y la segunda indicada como el motor de la deuda, que representaría lo exigido por los mismos guaraníes a los Padres conversores. Nos parece que ambas actitudes y acciones eran fruto de la concepción global de la vida comunitaria. Además, no siempre esa redistribución era posible por lo cual se la reducía a los enfermos y escolares. Habrá que subrayar que en el momento de la secularización de las misiones desde el año de 1906, los franciscanos lucharon en que por derecho (parte del “Reglamento de misiones”, tratado entre Estado boliviano y franciscanos) los terrenos de la reducción debían ser redistribuidos entre los jefes de familia. Su negación fue la que provocó la migración masiva hacia la Argentina. Allí, en el ingenio azucarero Bella Esperanza de los hermanos Leach, Nordenkiöl habló con

matacos, ashluslay, chanees y guaraníes. Nordenkïold y los hermanos Leach eran de la iglesia de Suecia, que posteriormente se implantó entre los matacos de Villamontes, antes reducciones de San Francisco Solano y San Antonio de la Peña, (Ed. Lorenzo Calzavarini, *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija*, Santa Cruz, 2006, Tomo IV, pág. 63).

Parece que Thierry Saignes, presenta como alternativa a la "reducción" dos personajes que personifican dos maneras del ser guaraníes: Cumbay y el Tumpa Apiaguaiki (según Fernando Sanabria). Las diferencias son muchas. Cumbay guió las sublevaciones en las tierras del Ingre (1799) que llegaron con característica de "guerra total" a las del Parapetí (1807-1809). Su táctica no fue tan sólo militar sino también diplomática. Trató con las autoridades de la Audiencia logrando un tácito acuerdo. Moviéndose durante las guerras de la independencia, en 1813, se encontró en Potosí con el General Belgrano y, sucesivamente, ayudó a los esposos Padilla (Saignes T., *Historia…*, págs. 113-126). De ese héroe "*…en busca de un nuevo pacto con el Estado criollo"* la conclusión es*: "¿Era factible el 'plan Cumbay? para congelar el avance pionero hacia los ricos valles centrales y aplacar el ardor de los jóvenes guerreros? La respuesta, la dieron las milicias fronterizas y los líderes sucesores: las usurpaciones de tierras cometidas por los estancieros y las guerras internas en el propio valle del Ingre muestran que ya todos habían perdido de vista la tentativa de Cumbay por perpetuar una convivencia entre blancos y chiriguano. Los unos no iban a renunciar a su codicia de los fértiles pastos, ni los otros a su pasión suicida de las rivalidades interaldeanas."* (*Historia…*, pág. 125). En contra de los padres misioneros, siempre nuestro autor, denuncia: *Los misioneros, quienes no lo* [Cumbay] *querían por su poco aprecio hacia ellos, lo callaron* (Ib., pág. 126). Una razón del silencio podría estar en que Cumbay no tocó los territorios de las reducciones franciscanas. Las crónicas nos hablan tan sólo del actuar de los frailes y de los neófitos. En 1803 murió Fray Pilar; en 1809 Viedma; P. Antonio Comajuncosa estaba escribiendo su "*Manifiesto"* en Tarija y todo el Colegio de Propaganda Fide era a la espera de más personal. La petición de 70 nuevos operarios era de los obispos de Chuquisaca, Tucumán, Salta y Santa Cruz.

La otra biografía es del Tumpa Apiaguaiki. Es el héroe más conocido en la actual situación guaraní. La derrota de Kuruyuqui (1892) es ahora memoria viva, que ha transformado el concepto de "nación" en el de "pueblo guarani". Thierry Saignes interpreta la acción del Tumpa según la gran tradición de los "profetas". Las circunstancias o razones de la sublevación están indicadas por los testimonios franciscanos como defensa de las tierras respecto a los hacendados desde Azero, Huacaya y Boicobo, que con Ivo y Cuevo formaban la última defensa de las tierras guaraníes. La reacción de Saignes es: "*Entonces la versión misionera nos presenta esta convocatoria guerrera como el resultado de la desesperación indígena y de la iniciativa de los líderes frente a las intrigas y abusos por parte de*

los hacendados de Ivo para impedir la fundación misional. De nuevo tenemos una versión muy reactiva y superficial de la actuación de Apiaguaiki (*Historia…*, pág. 153). El nombre del Tumpa estaría anotado, según Saignes, por primera vez en el año de 1929 por Métraux. Al contrario ya en 1892, el P. Nazareno Dimeco, en carta al Guardían de Tarija (Giannecchini D., *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco Boliviano, 1898*, pág. 262) le daba el nombre de Apiaíque (Métraux "Apiwaiki").

Conclusiones

Las fuentes sobre la presencia franciscana entre los guaraníes son abundantes. De los muchísimos documentos del archivo conventual, están publicados (adjuntamos los del archivo de Potosí):

- Calzavarini L. (Editor), "*Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936,* (Tomos I-VII, Santa Cruz 2004 y 2006);
- Giannecchini D., *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco Boliviano,* Sucre, 1996;
- Giannecchini D. y V. Mascio, *Album fotográfico de las misiones franciscanas en la República de Bolivia*, 1898, La Paz, 1995;
- Giannecchini D., *Relación de lo obrado por los Padres Misioneros del Colegio de Tarija en las dos expediciones fluvial y terrestre al Pilcomayo*, (expedición J. Crevaux y Cnl. Rivas), Tarija 1883;
- Giannecchini D., *Diario de la expedición al Alto Paraguay de 1886-1887*, Asís 1896;
- Giannelli J., *Relación original de las expediciones al Pilcomayo en el año de 1863 y fundación de la misión de San Antonio de Padua*, en Langer E. y Z. Bass Werner de Ruíz, *Corpus documental*, Tarija, 1988, págs. 289-303;
- Mendoza G. (Editor), *Guía de fuentes franciscanas en el archivo y biblioteca nacionales de Bolivia*, Sucre, 1994;
- Mingo de la Concepción, *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos*, Tomos I y II, Tarija, 1981;
- Corrado A., *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones*, Tomos I y II, Tarija, 1990;
- León de Santiago P., *Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní*, Cochabamba, 1998;
- Comajuncosa A., *Manifiesto histórico, geográfico, topográfico apostólico y político de lo que han trabajado, entre fieles e infieles los misioneros franciscanos de Tarija*, 1754-1810, Tarija,1993;
- Romano S. y H. Cattunar, *Diccionario Chiriguano-español y Español chiriguano (compilado teniendo a la vista…el Diccionario etimológico del P. Doroteo Giannecchini),* Tarija, 1916;
- Corrado A., *Reglas elementares de la lengua chiriguana*, Ed. P. Doroteo Giannecchini, Lucca, 1896;

- Corrado A., *Catecismo menor de la doctrina cristiana*, Tarija, 1913;
- Corrado A., *Catecismo de la doctrina cristiana con varias oraciones y prácticas devotas*, Tarija, 1913;
- Martarelli A., *El colegio franciscano de Potosí y sus misiones*, Potosí, 1890;
- Martarelli A. y B. De Nino, *El colegio franciscano de Potosí y sus misiones*, Tomos I-II, La Paz,1918;
- Nino B. de, *Guía al Chaco boliviano,* La Paz, 1913;
- Nino B. de, *Etnografía chiriguana*, La Paz, 1912.

Si incluimos la *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas* del P. Diego Mendoza, de los años de 1666 (La Paz, 1997), se puede considerar que tenemos noticias del convento de San Francisco de Tarija desde 1606 a nuestros días. La mayor parte de esa historia, desde 1758 a 1919, fueron relaciones misioneras en los territorios de la Frontera de Chuquisaca, de Cordillera de Santa Cruz y de Tarija desde Tarairí hasta Yacuiba y la ciudad capital del Departamento del mismo nombre. Entendemos que los escritos misioneros no habrán podido abarcar la amplitud y profundidad de la historia del pueblo guaraní, pero nombrarlos por disconformes y con pocas citas es como decir que el pez hace al río. Intentamos decir que la actitud intelectual de Saignes no fue tan coherente, pensando sobre todo en su afirmación que la quinta parte de la población residió en tierras de "reducción".

La redacción de Thierry Saignes de la historia del pueblo chiriguano es de escritura no proporcionada en sus partes y muy atormentada. El haber escogido una redacción por temas y no una historia "totalizadora" (haciendo referencia al libro que no fue) significa que no quiso recalcar las huellas de los franciscanos tales y cuales resultan de sus crónicas: El P. Mingo de la Concepción en su andar entre los primeros aciertos de aceptación de parte del pueblo guaraní-chané y el P. Antonio Comajuncosa por sus decisiones contra la planificación de Don Francisco de Viedma: él no sobreentendía una diferencia de política religiosa contra la estatal sino una diferencia entre las decisiones de los franciscanos de Tarija y las de Viedma. El concepto de la reducción como "escuela" y la justificación de sus acciones como búsqueda del "Bien Común" (el uno y otro de Comajuncosa) determinan lo precario de la experiencia reduccional y lo permanente de todo gobierno de sociedad.

Lo que no acepta Thierry Saignes es que las reducciones tuvieron su futuro truncado al ser intervenidas y sometidas directamente a políticas del Estado, que las integraba (anexaba) al occidente del país. Lo que han observado los antropólogos después de esa decisión, ha sido un pueblo humillado no por su tradición reduccional sino por la violencia, que no reconoció sus derechos. Fue la conclusión de siempre en contra de los indígenas. En el momento colonial, el famoso "protector" de los naturales de la Intendencia de Salta no reaccionó cuando la ciudad de Oran ocupó los terrenos de la reducción de Centa. El Padre

Comajuncosa denunciaba: "*No queremos hacer mención de la absoluta y despótica autoridad que aquel Cabildo se adjudicó sobre la Misión y sus Indios y aún sobre los Padres Conversores, quienes con este motivo, se ven con las manos atadas y nada pueden adelantar ni en lo temporal de sus neófitos y catecúmenos. Sensible cosa es ésta; pero no lo es menos el haber dejado a los indios sin un palmo de tierra para sembrar un grano de maíz y a la Misión sin un corral para su ganado*." (Comajuncosa A., *El Manifiesto…,* Tarija, 1993, pág.173). Lo mismo pasó con la secularización de las misiones a partir del año de 1906. De hecho todos los pueblos chaqueños habían nacido como reducciones y la actual distribución de los guaraníes, dispersos en comunidades, es el resultado de aquella usurpación. Sin entender las verdaderas razones de la situación, Nordenskiöl escribe: "Se huyen de la misión y van a perderse por los ranchos y haciendas de los blancos que viven por otros lugares" (en *Historia…,* pág.287)

La afirmación de ausencia de "memoria" histórica en las tierras del Chaco (denunciada por Saignes) se debe a las mismas razones. Sus actores estaban entre idas y venidas a la Argentina y el olvido no era falta de recuerdo sino sólo silencio extendido sobre el pasado. Nuevamente los franciscanos, con sus escritos y su presencia, hicieron que en los subterráneos de la vida siguiera la historia de un pueblo. Doña Pascualina, la prima de Mandeponai, que relató la mitología guaraní a Métraux, era el ama de llaves de la casa del P. Juán Nicolai (información personal del mismo), y, según el testimonio del antropólogo, los ambientes de la escuela de Macharetí servían también para reuniones que narraban el pasado.

Los antropólogos observaron y retrascribieron académicamente. Su mérito es el de haber comunicado las noticias sobre el pueblo guaraní con reflexiones más apropiadas. En ese sentido, no hay que ironizar y blasfemar sobre la exposición de Turín con presencia de guaraníes. Las exposiciones eran la única forma de hacer conocer realidades lejanas. Además que todo aquel contexto fuera integrado por el manuscrito del P. Giannecchini y manufacturados de la región que dieron un sentido cultural a esa presencia (bien diferente del actuar de Colón, al cual hace referencia Thierry Saignes en *Historia…,* pág.298). De allí surgió el escrito en la revista de antropología de la universidad de Florencia de Domenico del Campana, que evidentemente proyectó el interés hacia la historia guaraní. Existía también un circulo de informaciones impropias, derivadas de los escritos de Daniel Campos y Arturo Touhar, (este último ha tenido el honor de la cita de Saignes (sin ninguna mención sobre el final de la expedición, que tan malamente dirigió): *"el carácter de los indios es dulce y dócil"*, pero el autor no reporta las alabanzas sobre las misiones de Macharetí y Tarairí del mismo Touhar. Lo más acertado fue, sin embargo, la actitud amable y el juicio tan positivo de J. Crevaux.

Terminamos con un simple apunte sobre la manía clasificatoria de Thierry Saignes en cuanto a los autores de textos guaraníes. Todos están anotados con virtudes y defectos. Si los misioneros van para la "expiación" (volver arrepentidos sobre sus pasos -con referencia moderna a Lorenzo Calzavarini-), los viajeros y etnólogos aspiran al "exotismo"; y la obra de Hernando Sanabria describiría el "*proceso de heroización no exento de la grandilocuencia criolla"* (*Historia…,* pág. 306).

Tarija, 6 de noviembre de 2007

Lorenzo Calzavarini