LOS INDIOS CHIRIGUANOS Y EL COLEGIO DE PROPAGANDA FIDE DE TARIJA, 1755-1810

Purificación Gato Castaño

Ámbito territorial chiriguano

Al descubrirse un Nuevo Mundo, en realidad se descubrieron muchos 'mundos', poblados por gente de razas distintas y de culturas diferentes. Uno de estos mundos, al que a través de este trabajo pretendemos asomarnos, es el que tiene como protagonistas a los Indios Chiriguanos.[1] Una de las descripciones de las coordenadas geográficas del pueblo chiriguano la entresacamos del *Manifiesto* del P. Comajuncosa, quien considera que entre las 'naciones bárbaras', la Nación Chiriguana es la principal y la más extendida, pues ocupa desde el pueblo de Santa Rosa hasta el río Bermejo por la parte sur, y desde las inmediaciones de la Villa de La Laguna, partido de Tomina por el oeste, a los arenales confinantes con la misión de San José de Chiquitos por la parte Este.[2] Este territorio, ocupado por los chiriguanos, se encontraba habitado por los chanees. Este nombre se menciona especialmente en las fuentes españolas. En realidad, con la denominación de chanees, los españoles se referían - salvo raras excepciones - a las poblaciones no chiriguanas de la cordillera y los llanos. En el *Manifiesto* se consigna también que en esa Nación Chiriguana vivían los chanees o chiriguanaes, los cuales 'se distinguían muy poco de los chiriguanos'.[3]

El P. Mingo también sostiene el parecido entre ambos pueblos: 'La Nación de los Indios Chanees habla, obra y se porta en todo cuasi del mismo modo que la de los chiriguanos. Y según parece, son más antiguos en esta cordillera que los chiriguanos. Se sabe que éstos, desde su venida, persiguieron a las naciones que hallaron, a las cuales fueron exterminando poco a poco', según dice el P. Lozano en su *Historia del Chaco*.[4] Y un poco más adelante, apoyándose en un argumento de carácter lingüístico, se reafirma en lo dicho anteriormente, pues considera que el 'idioma' que usan los chanees es casi idéntico al de los chiriguanos 'aunque se arrima algo más a la lengua guaraní', 'pero en lo demás - sigue diciendo - no hay más diferencias entre los chanees y los chiriguanos, salvo en que son menos en cuanto al número y están reputados por los chiriguanos en grado o calidad de sus criados o de sus muchachos, aunque en realidad no lo son.[5]

Calzavarini no duda en sostener que la relación social entre chiriguanos y chanees responde al esquema de relación patrones/esclavos, vencedores/prisioneros. De ahí que entreambos se creara un tipo de sociedad con funciones complementarias: la guerra y defensa, asumida por los chiriguanos y la de subsistencia económica, encomendada a los chanees. Los chiriguanos tendrán tanto la incitativa de la guerra como las prerrogativas del sistema de autoridad. Los chanees, en cambio, serán los auxiliares militares y los encargados de suministrar la subsistencia económica a través de las actividades laborales y técnicas.[6] Si el P. Mingo, primer cronista de las misiones

franciscanas en Tarija, no cuestiona el hecho de que los chiriguanos 'desciendan de los guaraníes', ya que en esto están de acuerdo tanto 'los que los han tratado como los que los tratan, fundados en la uniformidad de ambas lenguas', no sucede lo mismo en relación con el momento de su llegada, y sobre todo en lo que concierne a los móviles o causas que le obligaron a tener que emigrar. Para despejar estas incógnitas, primero se hace eco de dos opiniones, que de entrada dice no merece se les dé crédito. Una la refiere el libro *Historia del Chaco* de los Padres Nicolás del Techo y Juan Patricio, quienes sostienen que los chiriguanos 'traen su origen de 4,000 indios que antes de la conquista de los españoles vinieron de la Nación Guaraní acompañando a un caballero portugués llamado Alejo García, al que mataron alevosamente y recelosos del castigo se apoderaron de las tierras que hay entre Tarija, Paspaya, Pilaya, Tomina, Mizque y Santa Cruz, sujetando y acabando con las naciones que allí había'.[7]

La otra opinión - aún más 'disparatada' - afirma que 4,000 indios, conocedores de que los guaraníes 'se habían sujetado al santo Evangelio, cuyo ejemplo no querían seguir', abandonaron su tierra de origen guaraní, pasando el río Paraguay y, avanzando tierra adentro, fijaron su residencia en medio de las escarpadas montañas 'en que hoy se hallan desparramados', echándose y avanzando entre 'las naciones bárbaras, entre quienes se habían refugiado, exterminándolas finalmente poco a poco y apoderándose de estas tierras'. Mingo considera infundadas ambas teorías, apoyándose para ello en lo que sostiene el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios*: fue el Inca Yupanqui, X de los Emperadores del Perú, quien emprendió la conquista de la Nación Chiriguana, hecho que ocurrió un siglo antes de la llegada de los españoles.[8] El Imperio Incaico, con el fin de extender y fortificar su poder en las poblaciones del llano y de la selva, quería asegurarse las fronteras. Altiplanicies, valles y cordilleras, entraban así en su proyecto político. Pero éste chocó con el avance guaraní o chiriguano asentado en la cordillera y valles centrales.

La Cordillera se convierte así en línea natural de separación: al norte con Santa Cruz, en la parte central con Tomina y al sur Tarija. Lo que testimonia que desde el Guapay al Bermejo, la integridad territorial chiriguana permanece todavía intacta. La entidad chiriguana quedaba así encerrada en una especie de isla respecto a las restantes configuraciones indígenas. La sumisión de los chiriguanos será tardía y lenta. Trescientos años de luchas, pactos e insurrecciones ponen de relieve que la Nación Chiriguana jamás fue vencida. No obstante, a pesar de esta fuerte resistencia a ser colonizada, en la segunda mitad del siglo XVIII, ya no era en realidad la misma nación guaraní, que tres siglos antes. Este nuevo pueblo inicia un encuentro lento, pero inexorable, primero con el Imperio Incaico y posteriormente con la sociedad colonial. Estos contactos, al roturar el camino que permitía la entrada al corazón de esta Nación, contribuyen, a romper su unidad socio-política primitiva. Precisamente, es la ruptura de la unidad de la Nación Chiriguana, la que hace posible, a pesar de la fuerte resistencia, la penetración del conquistador. El poder de las armas españolas, difícilmente habría triunfado

frente a un pueblo chiriguano unido, y no dividido en dos bandos, como estaban: 'bárbaros' y 'cristianos'.[9]

La lengua chiriguana

Entre los datos que los distintos cronistas manejados arrojan sobre la lengua chiriguana, hay una serie de denominadores comunes. Así todos ellos no vacilan al afirmar su origen guaraní: 'Esta lengua es una con la guaraní, sin alteración sustancial' - declara León de Santiago - pues las diferencias vienen impuestas por 'la rusticidad y vida salvaje' de quienes la utilizan. Sin pretenderlo, el autor de este documento alude aquí a la vinculación tan estrecha entre el fenómeno lingüístico y el fenómeno sociocultural, pues hay aspectos del contexto social que no son indiferentes al funcionamiento de la lengua. Hasta tal punto esto es así que no le pasa desapercibido cómo 'estas circunstancias' sociales han motivado 'la alteración de muchos términos..., la pérdida de algunos y la incorporación de otros nuevos'.[10] En parecidos términos expresa Mingo de la Concepción la unidad lingüística existente entre ambos pueblos.[11] Para Mingo, los cambios experimentados en el guaraní, en ese proceso de adaptación a una nueva realidad étnica y cultural, le han hecho ganar en sencillez y facilidad. En cambio, para Corrado, los cambios introducidos por los chiriguanos, en el guaraní, no le merecen una calificación tan positiva como a los anteriores, de ahí que afirme que 'los chiriguanos hablan algo corruptamente la lengua guaraní, o si se quiere un dialecto de ella. Entre éste y aquélla puede haber la diferencia que existe entre el romance actual y el del siglo XIII'.[12] No obstante, esta afirmación habrá que entenderla en su justa medida, ya que el mismo Corrado, para describir 'la naturaleza de la lengua guaraní, hablada por los Chiriguanos', se apoya y hace suyo el testimonio del P. Lozano, quien la considera 'sobremanera elegante, pues hay quien la compara, en su artificio, propiedad y copia de palabras y frases, con la lengua griega'.[13]

De este mismo parecer es León de Santiago, quien también subraya, entre otra serie de notas, la elegancia del chiriguano: 'Es lengua muy compendiosa, al mismo tiempo que elegante, nerviosa y eficaz, capaz de explicar cualquier cosa, con tal eficacia, que varias veces me ha sucedido que, lo que en castellano no he podido dar a entender con muchas voces y vueltas, en dos palabras lo he conseguido con la lengua chiriguana'.[14] Y he aquí, en perfecta sintonía con esta sarta de elogios, al primer cronista oficial de la Orden Franciscana en Tarija, en esos momentos, al P. Mingo, a quien le 'parece cierto que la lengua o idioma de que usan en el día los Chiriguanos, no sólo es más fácil, sino que es de tanta majestad y energía que cada palabra es una definición exacta, que explica la naturaleza de la cosa que se quiere dar a entender. Por lo que es de admirar, y nunca se pudiera imaginar, que en el centro de la barbaridad, se hallase una lengua o idioma que por su nobleza y hermosura parece que no es inferior a muchas de las que se hablan en la Europa'.[15] Pero a pesar de esa mayor simplicidad del chiriguano en relación con el guaraní, Mingo no deja de reconocer que 'el europeo y español criollo que quiere hablarla bien, necesita de algunos años de constante aplicación para

poseerla con perfección'.[16] ¿Debido a qué, nos preguntamos, resulta difícil el aprendizaje de esta lengua?. La contestación a este interrogante la podemos encontrar en el análisis de los documentos que estamos barajando, obra de aquellos cronistas franciscanos que, no sin esfuerzo, llegaron a penetrar en su estructura, hasta tal punto que el primer argumento que encabeza el breve,pero sustancioso estudio que León de Santiago dedica a esta lengua, bajo el título: 'Argumento y prólogo a la Lengua Chiriguane', refleja algo fundamental: 'que la gramática de esta lengua es absolutamente distinta de la latina' y consecuentemente 'las reglas de ésta no son aplicables a la gramática Chiriguana', aunque sí pueden valer, como ejemplo, para conocer 'su manejo'.[17]

Como repuesta a la pregunta formulada líneas atrás, traemos aquí distintas visones que, lejos de ser excluyentes, se complementan entre sí. León de Santiago, confiesa extrañado, que 'la sutileza de esta lengua es tal que solamente la mudanza de una letra puesta al principio o al fin, pronunciada de un modo o de otro, o junta o separada, es bastante para un trastorno general y tal vez para ensartar una procesión de desatinos; y esto no sucede con algún que otro término, sino con muchísimos'. Lengua que a primera vista es tan fácil, puede engañar al más diestro, pues conforme se va uno enterando, va descubriendo 'sus ocultos escondrijos'; lo que parece había de suceder al revés, y cuando le parece a uno 'halló un término ignorado y está satisfecho del hallazgo, te encuentras más confuso que antes'. Y para confirmar lo que escribe trae el siguiente ejemplo: 'El verbo lavar es *potuca*. Para lavar ropa se dice *aipotuca; ayeobae*, lavarme la cara; lasmanos, *ayepoe*; la boca *ayeyurugei*; el cuerpo, *cherete ayoge*, etc.'. 'Es pues un vocabulario - continúa diciendo - que cuando se pensó hallar una mina, nos hallamos sin un real para poderla trabajar'.[18]

Para Mingo, la dificultad mayor para hablarla radica en las interferencias que se originan entre los hablantes por pertenecer a códigos lingüísticos distintos. Lo mismo en el chiriguano que en el guaraní, no se hallan 'en sus vocablos ocho o nueve letras, y entre ellas las tres siguientes: F, L y R doblada'.[19] Y Corrado especifica aún más estas diferencias, descendiendo inclusive al terreno de los ejemplos: 'El habla chiriguana carece de las consonantes F y L, y de líquidas. Cuando usan de vocablos castellanos, a la F dan el sonido de P, a la L de R, y pronuncian desunida la muda, de la líquida. Dirán *Peripe* por Felipe, *Pábero* por Pablo, *Quiristo* por Cristo'.[20]

Los Colegios de Propaganda Fide

En este punto nos pareció oportuno traer una serie de datos relativos a la Congregación de Propaganda Fide, órgano eclesiástico encargado de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Esta institución eclesiástica demostró ser, desde su fundación, el instrumento adecuado que hacía falta a la Santa Sede para la dirección ordinaria y permanente de las misiones católicas en toda su enorme complejidad.[21]

Recorrido histórico sobre la Congregación de Propaganda Fide

Aunque sus orígenes se remontan a los encuentros mantenidos entre San Pío V y San Francisco de Borja, al informarle éste de las misiones que dirigían sus súbditos, estos primeros pasos, dada la oposición que encuentra en la Corona, fueron tan vacilantes, que fue necesaria, una vez más maduras las cosas, reorganizarla de nuevo, hecho que tiene lugar en 1622 con el Papa Gregorio XV. No obstante, también en ese momento, le cuesta trabajo abrirse camino, dada la política oficial de Madrid de injerencia y control absoluto del Gobierno eclesiástico indiano. La teoría vicarial y la negativa de Roma de conceder el patriarcado efectivo de Indias, fueron factores que jugaron en contra de la reorganizada Congregación. El alma de la política seguida por la congregación de Propaganda Fide, en relación con España y sus dominios en Indias, fue su secretario Francisco Ingoli, que no acertó nunca a captar el problema indiano en su auténtica dimensión, enfocándolo siempre desde principios absolutos del más estricto derecho canónico.[22]

Esta actitud de Ingoli, motiva frecuentes roces con la Corte Española al tropezarse con la pretensión del Vicariato o Delegación Apostólica que se arrogaban nuestros gobernantes y escritores, a lo que se opone radicalmente en más de una ocasión. En lo doctrinal de la teoría la oposición de Propaganda Fide fue muy clara y decidida desde el principio.[23]

No cabe la menor duda de que con la fundación de Propaganda Fide parecía llegado el momento de iniciar una sincera revisión de la dirección eclesiástica de la misiones católicas, y con buena voluntad paciencia y discreción, hubiera podido llegarse a un modus vivendi aceptable. Pero la cuestión era ya muy difícil de resolver, y de hecho no se resolvió, por una parte por la rigidez excesiva de la Corte, y por otra, por la falta de tacto de algunos dirigentes romanos.[24] El resultado es que, en la práctica, no se llega a publicar ninguna resolución, pues Roma, veía que, no obstante 'los roces y desagrados, la Iglesia española se mantenía, en general, viva y pujante', con grandes muestras de reforma religiosa y que sus misiones iban siempre prosperando. Estos motivos aconsejaban no dar estado oficial y público a las divergencias que las cancillerías respectivas iban registrando con periodicidad matemática. Era preferible tolerar ciertas cosas y tratar de remediarlas, mediante actitudes dialogantes, entre ambos poderes, que airearlas públicamente. La historia parece indicar que esa postura tolerante, con todos los inconvenientes que registra, fue mejor que una ruptura abierta, de imponderables consecuencias.[25]

El Colegio de Propaganda Fide de Tarija

En este apartado quisiéramos poner de relieve, por una parte, la importancia capital que para la orden franciscana tuvo la fundación de los Colegios de Propaganda Fide y, por otra, la vitalidad y pujanza que adquiere el de Tarija en esa recta final del Siglo de las Luces. Los Colegios franciscanos de Propaganda Fide se remontan a 1682, fecha en que el papa

Inocencio XI convierte el convento franciscano de San Antonio de Baratoxo - Portugal - en primer seminario para misiones. En América, la primicia de estos colegios-seminarios, hay que otorgársela al convento mexicano de Santa Cruz de Querétaro, que adquiere este rango en 1683. Otro hito importante hay que situarlo en 1686, cuando Antonio de Linaz, prefecto de misiones en las Indias Occidentales, obtiene del papa autorización para extender esos colegios a todos los dominios de España en tierras de Ultramar.

En el momento en que Mingo escribe su *Historia de las Misiones entre Chiriguanos*, el número de colegios de Propaganda Fide fundados se eleva a catorce: 'cinco en el Virreinato de México: Querétaro, Guatemala, Zacateca, México y Pachuca',[26] y nueve en el Reino del Perú, repartidos entre sus tres virreinatos; cinco en el Virreinato de Lima: Quito - trasladado después a Popayán -, Ocopa, Chillán, Panamá y Moquegua. Dos en el Virreinato del Río de La Plata: Tarija y Río del Paraná y otros dos en el Virreinato de Santa Fe de Bogotá: Cali y Nueva Barcelona. En esta serie de colegios, que Mingo enumera y describe por riguroso orden de antigüedad, el de Tarija ocupaba 'el tercer lugar'. El comisario general del Perú, Francisco Soto y Marne, en 1755, concedió a los misioneros el convento que tenían en dicha villa de Tarija para que fuese erecto en Colegio de Propaganda Fide.[27]

La Villa de Tarija, fundada por Don Luis de Fuentes en 1574, obedeciendo órdenes del Virrey del Perú, Don Francisco de Toledo, 'está situada en un valle espacioso, cuya llanura se extiende treinta leguas de norte a sur, y siete leguas, poco más o menos, de este a oeste'.[28] El cronista añade a éstos otra serie de datos interesantes para conocer el escenario donde está anclado el colegio. Según su descripción, se trata de un valle circunvalado por una elevada serranía, cubierta, en gran parte, de pastos, árboles, plantas y raíces medicinales. En el valle se cultiva trigo, cebada, maíz... El clima templado permite se den bien una serie de árboles frutales, como el naranjo, limonero, nogal...Comajuncosa pone fin a esta detallada descripción, afirmando algo que debía ser el sentir unánime de los franciscanos que vivían en Tarija: allí no faltaban los recursos necesarios 'para una subsistencia cómoda y bien abastecida'.[29]

Podríamos preguntarnos, ¿por qué se elige Tarija para sede del tercer colegio de Propaganda Fide?. He aquí cómo lo explica Comajuncosa: El comisario general del Perú, Francisco Soto y Marne, - al que ya hemos mencionado líneas atrás - al ver que la provincia de San Antonio de los Charcas no tenía aún Colegio de Propaganda Fide, ordena que un grupo de franciscanos del hospicio de Ocopa - donde había demasiados - se trasladasen al convento franciscano de Tarija, elegida como sede del futuro colegio. Los cuatro primeros llegan a la villa el 24 de septiembre de 1755. Así, poco a poco, en distintos momentos, van llegando los veinte frailes franciscanos encargados de poner en marcha este nuevo centro misional. La tarea no les va a resultar nada fácil, pues se encuentran un convento 'casi caído, todo desmantelado y falto de todo. Sin claustro que los abrigase, sin pozo de que sacar agua; con una iglesia destechada por amenazar ruina'. Y, sigue

comentando, que al pasar al interior y registrar las oficinas 'no vieron en ellas sino el triste retrato, o la viva imagen de la calamidad y miseria. Y para colmo de males, ellos, no sólo no tenían ni un centavo para hacer frente a esta realidad, sino que, además, 'debían aplicar el hombro para cargar la deuda contraída de mil ciento sesenta pesos, un real y medio'.[30]

Ante esta situación, los cuatro primeros frailes no se atreven a tomar posesión y esperan hasta la llegada de la segunda remesa, que tiene lugar el 14 de octubre del mismo año. Pero también a ellos les asalta la duda de 'si recibir o no el pobre convento, pero al fin, después de conferenciada la materia del asunto salió de acuerdo el que se tomase posesión en la forma en que se hallaba'. Esta nota se la debemos al padre Mingo, uno de los fundadores de este colegio y, por lo mismo, testigo de esta arriesgada decisión, quien más tarde traslada al papel estas primeras impresiones, recreando, sin duda, ese duro comienzo.[31]

'El 15 de marzo de 1756 se pone la primera piedra'[32] del nuevo colegio y templo que se proponen edificar; obra que si en lo fundamental se ve concluída doce años más tarde, en realidad, como el mismo Mingo nos dice 'se hizo a retazos', teniendo en cuenta circunstancias y momentos; en algunos se hacía y en otros - como en el mito de Penélope - se deshacía, por precisión lo hecho.[33] Más cuando Mingo contempla con cierta perspectiva histórica, después de tres décadas, la obra realizada, el juicio que vierte es sumamente satisfactorio: 'La fábrica está con bastante conveniencia o comodidad y no se halla, en muchas leguas de distancia, convento alguno de su orden, ni fuera de ella, que tenga tantas celdas y oficinas, ni esté tan proveído de sacristía, ni tan adornado de iglesia...'.[34]

Las reducciones Franciscanas entre Chiriguanos

La segunda mitad del siglo XVIII es una época floreciente en el ambiente religioso y misional de Tarija, a lo que contribuye, sin duda, el recién fundado colegio de Propaganda Fide. Cuando los misioneros llegan a Tarija para fundar este colegio no tenían ni un centavo y para colmo se encontraron con un convento destruído y carente de lo más elemental. Pero he ahí, que en poco tiempo, con un esfuerzo y audacia, que los cronistas se han encargado de registrar, levantan una nueva iglesia y un nuevo convento capaz de albergar a un centenar de frailes. Desde este centro se organiza la actividad misionera, tanto entre los pueblos ya reducidos como entre los que no habían aceptado aún el mensaje cristiano. Este centro es el alma de toda esa incesante acción desplegada entre fieles e infieles; el cuartel general desde donde salen los franciscanos a extender esa nueva savia que brota del evangelio y el refugio tranquilo a donde vuelven a reponer fuerzas para continuar en la brecha.[35]

Extensión de estas reducciones

La misión asignada al Colegio de Tarija es doble: predicar el evangelio

a los fieles y reducir a los infieles chiriguanos. La primera misión se extiende por tierras del norte argentino, el sur del Perú y toda Bolivia. Para la reducción de infieles, después de una primera experiencia en la región de Apolobamba, al este del lago Titicaca, la misión del Colegio de Tarija se concentra entre el Chaco y la Cordillera.[36] La evangelización de estos pueblos constituye un capítulo particular de la historia franciscana y americana, en un ambiente geográfico muy propio y en un momento histórico especial, donde los gestos heroicos se mezclan con los pequeños detalles de cada día, lo insignificante con lo sublime, lo humano con lo divino. Comajuncosa reconoce que el trabajo entre infieles se presentaba bastante duro, pero como no había tiempo para desmayar, se lanzan a la acción sin demora: 'En el mismo momento - comenta - en que nuestros misioneros tomaron posesión del convento y lo eligieron en Colegio de Propaganda Fide, pusieron la vista en las Naciones Bárbaras'.[37] Pero entre todas estas naciones infieles, la Nación Chiriguana, constituía la meta principal.[38]

Desde un siglo atrás, varias órdenes religiosas, especialmente los jesuitas, intentaron la conversión de esta nación, pero los resultados, según constata, fueron escasos. Comajuncosa reconoce sin ambages, que los franciscanos, en cambio, entraron a la Nación Chiriguana en un momento propicio. Colonos y comerciantes habían roto las fronteras infranqueables en tres direcciones: por Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. Además, los chiriguanos, ya conocían y trataban con las autoridades españolas por motivos de paz o de guerra. Otro factor que favorece estos contactos viene dado por la intensa 'ola de hambre y peste', que en la segunda mitad del siglo XVIII asola a gran parte de los pueblos de la Cordillera. Con frecuencia, el pueblo chiriguano, exhausto por estas calamidades, se rinde a la caridad cristiana y franciscana del misionero, que encuentra en esta actitud generosa la puerta de entrada para anunciar el mensaje evangélico.

Cuando Comajuncosa, al final del *Manifiesto*, hace una especie de balance de la labor realizada por ellos entre las naciones de chiriguanos, chanees, mataguayos y vejoses, constata que son 'muchísimos los pueblos reducidos a la fe de Jesucristo, de los cuales subsisten en el día *veinte y dos*.[39] Y aunque reconoce que el adelantamiento de los indios 'va muy despacio', no obstante ha sido mucho lo conseguido, hasta tal punto, que comparando los logros obtenidos por ellos, los franciscanos, con los alcanzados por los jesuitas, la diferencia no deja de ser notoria. Pues mientras éstos, en los setenta y siete años que trabajaron con los chiriguanos sólo dejaron un pueblo reducido, con 324 cristianos, los franciscanos, en cambio, en menos tiempo - 55 años - dejan un número muy elevado: 16,125.

Las figuras de los misioneros van apareciendo espontáneamente en las páginas del *Manifiesto*, a través de una acción humilde, sacrificada, y en ocasiones heroica. En la obra de Comajuncosa se refleja el ambiente chiriguano en toda su realidad: un ambiente geográficamente hostil, donde cualquier tipo de comodidad humana brilla por su ausencia, y donde se impone, vivir como ellos, identificarse con ellos, y así, con suavidad y cariño,

dándoles todo, sin pedir nada a cambio, será posible esa penetración cultural y evangelizadora.[40] A través de otro de los escritos de Comajuncosa: *El Informe General de las Misiones*, que remite al Virrey de Buenos Aires, marqués de Avilés, se pueden deducir los objetivos que se pretendían alcanzar en las reducciones. Si en la primera parte del Informe describe las características de cada pueblo, en la segunda se detiene en ir desgranando la labor realizada por los misioneros entre los indios, con el fin de 'hacerlos primero hombres racionales y cristianos'. Para conseguir este objetivo, 'el misionero se queda con ellos para ejercitar todos los oficios, esto es, de catequista y párroco, de padre de familia y maestro, de juez y árbitro... y de cuantos ejercicios mecánicos hay en cualquier República'.[41]

Más adelante, en la segunda parte, este objetivo expuesto primero globalmente, lo desglosa en tres apartados: gobierno espiritual, gobierno temporal y económico y gobierno político. En relación con el primero, los religiosos franciscanos privilegiaban dos momentos de la jornada: el comienzo del día, con la asistencia a la misa, y al caer de la tarde, espacio que dedicaban a la enseñanza de la doctrina cristiana. Le interesa dejar claro que su meta era conseguir una formación integral, formación que pasa necesariamente por la escuela, donde aprenden 'los muchachos y muchachas la sujeción, la doctrina, la crianza y a leer o hilar y a cantar' y especifica, además, que los encargados de esta labor, si 'en los primeros años son los misioneros, cuando ya hay algunos suficientemente instruídos, se escoge de entre ellos alguno y alguna que sirvan de maestro'.[42]

En cuanto al gobierno económico, siguiendo las líneas programáticas marcadas por Ward, se proponen 'sacarlos de la rusticidad, haciéndolos hábiles e industriosos, bajo una política prudente y sabia dirección que los gobierne con amor y celo'.[43] Y teniendo este objetivo como punto de referencia, establece, tanto en lo que respecta al cultivo de la tierra, como a la cría del ganado, la distribución que debía hacerse de los días de la semana: se dedicarán dos a los bienes comunitarios, y el resto de la semana al cultivo de sus chacras y ganados. Para llevar a cabo este objetivo se buscarán 'capataces inteligentes, fieles y cuidadosos que los gobiernen, conserven y aumenten con su industria'.[44] Entre los ramos de la industria destaca la de la cera, algodón, quesos... Tampoco se le olvida el sector comercio, haciendo hincapié en el del trueque, por ser la modalidad más frecuente entre ellos.

Y por último, en relación con el gobierno político, siendo las misiones 'unas escuelas generales, en las que los padres misioneros enseñan a sus indios, no sólo los artículos y preceptos de la religión y las reglas prácticas de una economía, sino también el método de un gobierno político, para la perfecta morigeración, paz y quietud de sus pueblos, es preciso que, desde los principios, les vayan entablando una vida civil, que poco a poco los connaturalice con la sujeción y dependencia, reconociendo, en los que gobiernan el pueblo, una autoridad',[45] autoridad que recaía por elección en el gobernador, teniente alcalde y dos alcaldes ordinarios. Y apunta Comajuncosa que 'estos oficios los tenían como por ensayo, para que aprendiesen a

gobernar',[46] aunque muchas veces, también señala, quedaba reducida la administración de la justicia 'a ceremonia y aparato exterior',[47] pues en la mayoría de los casos - como también comenta Viedma - 'por los excesos de embriaguez, la autoridad se hacía despreciable'.[48]

Recursos utilizados en la promoción del Indio Chiriguano

La tarea inicial de todo misionero americano, fue como es lógico, observar detenidamente a los habitantes de cada territorio, pues sólo conociendo su idiosincrasia, se podía acertar en el modo de relacionarse con ellos, paso éste previo a la evangelización propiamente dicha. Muchas de estas observaciones han quedado consignadas por escrito. Así el mismo Comajuncosa, a través de su *Manifiesto*, nos da a conocer los rasgos físicos y psíquicos de los distintos pueblos indígenas con los que estuvo en contacto, sus costumbres, tradiciones, mentalidad, así como el sistema económico-laboral por el que se regían.[49] También desempeña un papel decisivo en la elaboración de la metodología misional americana, la transmisión directa de lo vivido. En este sentido, los diecisiete Colegios de Propaganda Fide diseminados por toda América, desde 1683 hasta 1824, constituyeron otros tantos centros de metodología misional impartida desde la experiencia. La conferencia vespertina sobre 'el modo de convertir, catequizar e instruir a los convertidos', preceptuada para estos colegios desde 1683, se convierte en sesiones de discusión en torno al modo de proceder en la evangelización del indígena.[50] Por otra parte, el actuar en equipo, la proximidad y las visitas mutuas de unas misiones a otras fueron otros tantos modos de intercambiar experiencias, de ratificar aciertos o de corregir errores.

La actividad misional requería, además, que los evangelizadores conociesen la lengua de sus misionandos. De ahí que se impusieran el cometido de aprender el idioma indígena. En este punto hay que reconocer que los misioneros del siglo que nos ocupa, el siglo ilustrado, encontraron el campo desbrozado por quienes les habían precedido. Así, en nuestro caso, antes de dedicarse a la evangelización, los nuevos misioneros, en compañía de los veteranos, en el centro de retaguardia de Tarija - en el que era preceptiva una clase diaria de idiomas indígenas - se iniciaban en este aprendizaje.[51] Todos los misioneros coinciden en afirmar que al indio había que redimirlo a través de la cultura: 'Antes de hacerlos cristianos había que hacerlos cobrar talla de hombres'.[52] De ahí que uno de los aspectos más sorprendentes de la evangelización del Nuevo Mundo se centre en la tarea de elevar humanamente al indígena a fin de prepararlo o capacitarlo para asumir el cristianismo. Los misioneros se proponen, pues, como primera medida, fomentar en el indígena su conciencia de hombre y en defender ante los demás esa dignidad.[53]

La promoción social del indio reviste dos aspectos, el primero de los cuales consiste en el asentamiento en poblados - reducciones -. Con ello, abandonaban la costumbre de vivir desparramados, adoptando en cambio, la forma de vivir propia del hombre civilizado. Esta forma de vivir juntos, de

formar pueblo, exigía el vivir 'concertadamente' en reducciones bajo un régimen de gobierno y leyes adecuadas. Comajuncosa sostiene que, tratándose de 'unas gentes donde jamás entró la policía, era preciso que los padres conversores lo suplieran todo e instruyeran prácticamente, y como por ensayo, a sus indios en el método de gobernar a sus pueblos'. De ahí que para el gobierno temporal eligiesen un gobernador, un teniente alcalde, dos alcaldes ordinarios...Era una forma de ir aprendiendo sobre la marcha, no sólo a gobernar al pueblo, 'sino también a hacerse respetables y a cobrar alguna afección al honor y vida civil'.[54]

La promoción económico-laboral fue pues una consecuencia lógica y hasta obligada del sistema de reducciones, ya que una vez congregados los indígenas en pueblos, hubo que enseñarles el modo de sustentarse en ellos. Este aprendizaje, encaminado a cubrir las necesidades más elementales mediante el trabajo, se convirtió además en un medio excelente de elevación humana, al combatir la 'ociosidad, madre de todos los vicios'. Esta ayuda se concreta fundamentalmente en la enseñanza de la agricultura, ganadería y en el aprendizaje de las llamadas artes y oficios: carpintería, albañilería, orfebrería... pues para los misioneros ésta era la forma de 'vivir racionalmente'.[55]

En este mismo orden de cosas, Comajuncosa nos dice que 'para tenerlo todo con orden', sin descuidar 'la cosa más pequeña', nombraban sepultureros, sacristanes, enfermeros y otros oficios. Reconociendo que eran innumerables los beneficios que se conseguían con este modo de instruirlos en el gobierno temporal, ya que gracias a este método 'el pueblo estaba en quietud, se evitaban los desórdenes en las bebidas, se conservaban las familias en paz..., los caminos estaban siempre despejados y limpios y todos vivían ocupados en sus oficios y labranzas y otros quehaceres, con grande aprovechamiento así espiritual como temporal de estos indios'.[56] ¿Cómo conseguir todos estos objetivos?. La respuesta nos la da el mismo Comajuncosa: es necesario que el padre misionero 'trabaje mucho y descanse poco', y añade que debía 'siempre estar vigilante, siempre dispuesto para oír sus quejas, para defenderlos en sus persecuciones, para unirlos en sus discordias, para separarlos en sus peleas, para medicinarlos en sus enfermedades, para instruirlos en todos sus negocios..., sanos y enfermos, vivos y muertos, tienen estos indios todo el socorro necesario en sus padres conversores'.[57]

Otro rasgo que en forma reiterativa aparece en los documentos es el de la suavidad en el trato. No olvidemos que una de las notas constitutivas de todo proceso educativo es el tipo de relación que se establece entre educador-educando, - extrapolándola a nuestro contexto -, entre misionero-misionando. Espigando en los archivos franciscanos podemos encontrar pasajes que nos orienten acerca del valor concedido a esta cuestión. La mansedumbre, la confianza, la paciencia, la gratuidad, son las notas más relevantes de las que debe revestirse ese trato o relación del misionero con el indio. Consideran clave el amor para que se produzca una conducta de acercamiento, pues su

fuerza intrínseca es tal que puede derribar todo tipo de barreras. Que los misioneros franciscanos en su relación con los chiriguanos usaron de este medio de la suavidad y dulzura, está avalado con numerosas pruebas documentales.[58] En más de una ocasión Comajuncosa subraya la importancia de hacerles agradable la doctrina cristiana, usando para ello 'los medios más suaves que parecieran para aficionarles a que quieran ser enseñados y no comiencen a reprenderles sus vicios, ni idolatrías, ni les quiten las mujeres, ni ídolos, porque no se escandalicen, ni les cause extrañeza la doctrina cristiana. Enséñesela primero y después que estén instruídos les persuaden que de su propia voluntad, dejen lo que es contrario a nuestra fe católica y doctrina evangélica'.[59]

Los evangelizadores americanos fueron siempre conscientes, y así lo consignan, de que los indígenas prestarían fe a sus palabras, si primero les cobraban afecto. Por eso ven necesario captar la simpatía y benevolencia del nativo, evitando cuanto pudiera enemistarle y haciendo cuanto estaba en sus manos para mantener con ellos un trato amistoso y cordial. 'Al cabo - son palabras de Comajuncosa - con familiaridad y agrado se les ganó la voluntad, y con la prudencia, astucia y constancia se han conseguido algunos adelantamientos así espirituales como temporales y políticos'. Y en esta enumeración de los frutos conseguidos, se detiene en primer lugar en registrar lo alcanzado, tanto a nivel teórico como práctico a través de la enseñanza religiosa, y pone fin a esta descripción haciendo hincapié en dos aspectos: uno relacionado con el mundo adulto, en el que destaca la actitud positiva hacia el trabajo: 'ya siembran sus chacras - comenta - los que habían hecho alianza con la ociosidad'; y el otro, con tinte también positivo, en relación con 'los muchachos y muchachas', quienes antes 'andaban a su libertad, estaban ya sujetos a sus respectivas escuelas, mañana y tarde, bajo la enseñanza de su maestro y maestra'.[60]

NOTAS

1. Cfr. L. Calzavarini, *Nación Chiriguana. Grandeza y ocaso*, Cochabamba, 1980. p. 63.

2. P. Fr. Antonio Comajuncosa y Hortet, *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, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 84.

4. P. Fr. Manuel Mingo de la Concepción, *Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*, Tarija, 1981, T. I, p. 117.

5. *Ibid.*, p. 117. Cfr. A. Corrado y A. Comajuncosa, *El Colegio*

Franciscano de Tarija y sus Misiones, Tarija, 1990, T.I. p. 54.

6. Calzavarini, *op.cit.*, pp. 64-7.

7. Mingo, *op.cit.*, T.I. p. 98.

8. Mingo, *op.cit.*, T.I. p. 99.

9. Calzavarini, *op.cit.*, p. 57.

10. P. León de Santiago, *Argumento y Prólogo a la Lengua Chiriguana*, Tarija, M-82, s/f, folio, 18.

11. Mingo, *op.cit.*, p. 96. Véase también A. Comajuncosa, *Manifiesto*, p. 108.

12. Apéndice Documental F, esta incluído en A. Corrado y A. Comajuncosa, *El Colegio Franciscano de tarija y sus Misiones*, T.II, Tarija, 1990, p. 523.

13. P. Lozano, *Historia del Paraguay*, Lib. 1, c. 21. Citado por: A. Corrado y A. Comajuncosa, *El Colegio Franciscano de tarija y sus Misiones*, T. II, p. 525.

14. León de Santiago, *op.cit.*, folio, 19.

15. Mingo de la Concepción, *op.cit.*, p. 97.

16. *Ibid.*, p. 97.

17. León de Santiago, *op. cit.*, folio, 18.

18. Pedro León de Santiago, *Argumento y Prólogo a la Lengua Chiriguana*, Tarija, M-82, s/f. folio, 19.

19. Mingo de la Concepción, *op.cit.*, p. 98.

20. A. Corrado y Comajuncosa, *op.cit.*, p. 523.

21. Cfr. León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid, 1955 p. 153 y ss. Véase, también: *Historia general de España y América, América en el siglo XVII*, T. IX-1, Madrid, 1985, pp. 331-2.

22. Cfr. *Historia general de España y América, op.cit,*. p. 31. Véase, además: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, T.I. Dirigida por P. Borges, Madrid, 1992, pp. 47-61.

23. L. Lopetegui y F. Zubillaga, *op.cit.*, p. 154.

24. *Ibid.*, p. 163. Para todo lo relativo al tema del Patronato y Regio Vicariato en Indias, véanse las siguientes obras: A. de la Hera, 'Notas para el estudio del regalismo español en el siglo XVIII', *Anuario de Estudios Americanos*, 1974. pp. 409-11, y *Regalismo Borbónico*, Madrid, 1963; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1956, pp. 394-429 y 493-500; V. Rodríguez Casado, 'Iglesia y Estado en el Reinado de Carlos III', *Anuario de Estudios Americanos*, 1948. pp. 5-57; L. Sánchez Agesta, *El pensamiento político del Despotismo Ilustrado*, Madrid, 1953, pp. 157-87.

25. Lopetegui y Zubillaga, *op.cit.*, p. 161.

26. P.M. Mingo de la Concepción, *Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*, Tarija, 1981, T.I. p. 31.

27. *Ibid.*, pp. 36-7. Véase también F. Saiz, *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Lima, 1992.

28. A. Comajuncosa, *Manifiesto, op.cit.*, p. 53.

29. *Ibid.*, p. 54.

30. *Ibid.*, p. 56.

31. *Ibid.*, p. 57.

32. Mingo, p. 74.

33. *Ibid.*, p. 80.

34. *Ibid.*, pp. 79-80.

35. Comajuncosa, *Manifiesto, op. cit.*, p. 21.

36. G. Maldini, *Franciscanos en Tarija y más allá*, La Paz, 1988, p. 103.

37. Comajuncosa, *op.cit.*, p. 34.

38. *Ibid.*, p. 35.

39. Transcribimos aquí el nombre de esas reducciones siguiendo el orden con que aparecen en el *Manifiesto*: Azero, Salinas, Abapó, Piray, Cabezas, Florida, Centa, Tacurú, Igmirí, Zaypurú, Mazavi, Itĺ, Tayarenda, Igüirapucuti, Taquerembotí, Itau, Piritĺ, Obaig, Parapitĺ,

Tapuitá y Tapera.

40. Comajuncosa, *Manifiesto*, p. 24.

41. *Ibid.*, p. 283.

42. A. Comajuncosa, *Informe General de todas las Misiones*, remitido al Excmo. Marqués de Avilés, Virrey de Buenos Aires. Transcripción de Pedro de Angelis, *Descripción de las misiones de Tarija*, pp. 7-5. Colección de Documentos publicados en Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836.

43. B. Ward, *Proyecto Económico*, Madrid, 1782.

44. Comajuncosa, *Manifiesto*, p. 285.

45. *Ibid.*, p. 287.

46. *Ibid.*, p. 288.

47. *Ibid.*, p. 290.

48. Archivo General de Indias, Charcas, 436. El Gobernador Intendente, Viedma, al Ministro Jovellanos. Cochabamba, agosto, 1798.

49. En este sentido, el *Manifiesto* está salpicado de notas alusivas a la forma de ser y actuar del indio. A título indicativo se pueden consultar algunas de las siguientes páginas del mismo: 25. 35. 85. 94. 107. 119. 130. 150. 202. etc. etc.

50. P. Borges, 'La Iglesia Misional', en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, 1992, p. 500.

51. León de Santiago, *Argumento y prólogo a la lengua chiriguana*, Archivo Franciscano de tarija, M-82, s/f.

52. P. Acosta, citado por Cappy y Manescau, *Influencia del cristianismo en la civilización de los pueblos americanos*, Madrid, 1893, p. 24.

53. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, T. I. p. 527.

54. Comajuncosa, *Manifiesto*, pp. 138-9.

55. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, op. cit.*, p. 530.

56. Comajuncosa, *Manifiesto*, p. 140.

57. *Ibid*,. p. 121.

58. *Ibid.*, p. 196.

59. Comajuncosa, *Comisario Prefecto de Misiones Instruído en sus facultades, cargos y obligaciones en varios puntos, concernientes al régimen temporal y espiritual,político y económico de los padres conversores e indios a su cargo*. Obra iniciada por Comajuncosa en 1804. La copia manuscrita y certificada del original se encuentra en el Archivo de las Recoletas de Sucre. Cfr. T. II, p. 160.

60. Comajuncosa, *Manifiesto*, pp. 120-1.