

## **Conflictos de interpretaciones: el libro de García Jordán Pilar, “*Yo soy libre y no indio: soy guarayo*”**

**(Lima, 2006)**

Este Señor (Brigadier Conteral) ha sido sorprendido de los capciosos del Coronel Vigil, quien porque los sucesos no corresponden a las ideas de sus proyectos, carga toda la culpa sobre el P. Ruiz. Ha conseguido persuadirle que los Padres de las Misiones gozan tan absoluta prepotencia sobre las voluntades de los indios y de los vecinos, que excede a la del Todopoderoso. Pues sabemos que éste ordena y manda, y la infeliz criatura se rebela y desprecia sus mandatos, por satisfacer su desordenada voluntad; pero, en el concepto de estos Señores [de las tropas realistas], los indios y pobladores de la frontera la tienen tan sujeta y subordinada a los Padres que, con insinuarlo: andad al septentrión, andan; volved al austro, vuelven; caminad al oriente, caminan; de manera que son unos autómatas en figura humana.” (Exposición del Guardián ante el General La Serna sobre los atropellos del Coronel Vigil contra las Misiones de Itau y Salinas y sus Conversores, TAF.M-80, 1818).

Con extraño camino metodológico, que va desde lo general a lo particular, el libro de Pilar García Jordán: *Yo soy libre y no indio: soy guarayo*, (Lima, 2006) tiene el propósito de presentarnos una historiación del pueblo guarayo. El camino escogido para llegar a él es considerarlo en el volumen de acciones y amplitudes del Oriente (y más Orientes) de Bolivia. Son conocidas las vicisitudes que han llevado a la asunción de aquellos territorios de parte del Estado boliviano. La autora entiende que todas ellas han obrado juntas en la trayectoria hacia Guarayo. De hecho, se trata de una población, clavada en la línea desde Santa Cruz y Trinidad, donde más señaladas son las denominaciones geográficas y antropológicas de Chiquitos y Mojos. El interés de la autora para la región de Guarayo parece surgir de la actividad franciscana en el lugar. Así es que todo un sistema de presiones políticas, actuaciones eclesiales, dimensiones económicas y civiles hacia el Oriente boliviano está transcrito para connotar las características de la acción religiosa.

### **Estado boliviano, franciscanos y nación guaraya**

El proceder de la Doctora Pilar García Jordán no es de una génesis histórica específica sino descripción de amplias temporalidades, donde los franciscanos (y sus presupuestos ideológicos) están presentados como actores principales. El libro, por tanto, es una secuencia de temas de largo horizonte, con argumentaciones repetitivas para dar con las reflexiones particulares guarayas y franciscanas.

El “Prólogo”, que quiere ser presentación de la problemática enfrentada, empieza con la conclusión de la historia de las reducciones franciscanas, que se dio con el decreto secularizador del Presidente Germán Busch en el año de 1939. Se afirma, sin matiz alguno, que las razones de la decisión gubernamental fueron: la “no-ciudadanización” y la “no bolivianidad” de los guarayos; la una y la otra atribuidas a la organización, permitida por los gobiernos bolivianos y asumida por los frailes. Resulta que la conclusión es el comienzo y que de allí ha surgido una línea interpretativa de los acontecimientos nacida de una tesis preestablecida y no basada en una hipótesis a demostrarse.

En la primera parte del libro, a página 32, se afirma que todas las reformas de Sucre fueron un “rotundo fracaso” excepto la concerniente en contra de la Iglesia Católica. No sigue ninguna reflexión sobre lo inadecuado, lo injusto de aquella decisión y abandono que sufrió el universo rural. Las sucesivas decisiones del Estado boliviano tomaron el camino contrario: se recurrió a los franciscanos (la orden más esparcida en todo el territorio boliviano, y prácticamente la única que se quedó a consecuencia de las Supresiones de los Libertadores) para usarlos “instrumentalmente” para llenar los tantos vacíos gubernamentales. Cambiaron los presidentes (recordamos el libro de Carlos Mesa Guisbert: *Entre urnas y fusiles*, La Paz, 1983) y todos mantuvieron aquel imperativo. Lo que en buenos conceptos históricos podría dar con una interpretación positiva, civil y política, del actuar de los frailes frente a las situaciones inciertas de la política estatal. A ellos, sin embargo, se les achaca lo que ellos mismos denunciaron a su tiempo (presencia de enganchadores, explotación de la mano de obra, ocupación indiscriminada de las tierras) en cuanto a las estrategias regionales que acorralaron a la nación guaraya.

El gran prejuicio estaría dictado por el lema de “civilizar cristianizando”, que llegó a ser, según Pilar García Jordán, la gran trampa a desfavor de los guarayos (se insinúa, también, que fue política común en los diferentes pueblos originarios de los Orientes), realizada por los franciscanos. Y más. A página 60, se presenta como apropiadas las opciones contrarias, que reclamaban una rápida y directa inclusión de los pueblos originarios en la ciudadanía boliviana, que tuvieron su corifeo inmisericorde en Daniel Campos. Él imaginó exuberantes inclusiones estatales (olvidando la situación de indigencia de los pueblos originarios altiplánicos y mineros de su tierra natal, que era Potosí) contra las presupuestas negatividades del sistema reduccional chaqueño, las que fueron completamente desmentidas, a los pocos años, por el informe de Jofré M. hijo, *Colonias y misiones: Informe de la visita practicada por el Delegado Supremo del Gobierno*, (Tarija, 1895). No se sopesan ni los métodos ni el pensamiento de Campos: éste era representante del partido liberal, que llevó a la secularización abrupta de las misiones con los desastres consiguientes: ocupación de las tierras de los pueblos originarios, su constricción a situación de proletarización rural y dispersión hacia tierras argentinas.

¿Cuál sería la postura intelectual de la autora? Sus opciones se mueven entre la justificación de un estatismo nacional incoherente y dramático (en las desproporciones territoriales y diversidad de “naciones” bolivianas), una imagen aislacionista y absoluta de los pueblos originarios o una postura anti-religiosa, que distorsiona el “dónde” trabajaban los

franciscanos para confundirlos con el “para qué” se los había invitado a establecerse entre los guarayos (teóricamente todos los caminos llevan a Roma, pero en la realidad no siempre es así).

Para terminar con ese apartado de reflexiones, diremos, también, que no crea ninguna sorpresa a la autora (pág.69) el hecho que, en el año de 1905, las misiones dejaran su adscripción al Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y pasaran al de Guerra, Colonización y Agricultura. ¿Por voluntad de quiénes: de los franciscanos o del poder de los liberales masones? Fue una muerte anunciada del sistema reduccional y el haberla postergado en la región guaraya fue mérito y no demérito.

Los grandes acápites de la historia guaraya están juzgados desde los “Reglamentos de misiones”, que eran contratos entre autoridades franciscanas y instituciones gubernamentales. El concepto de “intermediarios”, aplicado a los franciscanos a favor del Estado, surge de éstos. La autora no considera que tales reglamentos eran necesarios por varias razones. No se trataba de presencias parroquiales (dependientes directamente del obispo) sino de contextos reduccionales. Las consideraciones de Pilar García Jordán parecen no valorar que la reducción, como modelo de acción, no era instancia sólo religiosa sino económica, cultural, social y civil, en la cual podían vivir cristianos y no cristianos.

La falta de infraestructura estatal imponía tales aspectos, además tradicionales a la metodología misionera franciscana y de allí las razones de los necesarios acuerdos con el gobierno boliviano, que se otorgaba a sí mismo los incoherentes derechos del “Patronato regio”, de herencia colonial. Otra razón radicaba en la falta de presencia episcopal directa, por lo cual el régimen reduccional no era incluido en tácitos acuerdos entre Santa Sede y Estado boliviano (si bien los Colegios de Propaganda Fide estaban conectados con Propaganda Fide en Roma, institución sin capacidad de diálogo frente al Estado boliviano). Evidentemente charlas previas eran sostenidas por los franciscanos con los obispos de las diócesis cercanas; y los franciscanos fueron a Guarayos con conocimiento del obispo de Santa Cruz. Serán los aspectos económicos y culturales del sistema reduccional los que implantarán la coordinación regional guaraya (sistema de mutua ayuda, intercambio de bienes, sistema escolar, prácticas y simbología religiosa compartidas) con presencia de cinco sacerdotes normalmente. La consecuencia no es que los guarayos se hicieron franciscanos, sino que los franciscanos se volvieron guarayos.

### **La historia franciscana-guaraya**

El compromiso misionero entre los guarayos estaba formalmente a cargo del Colegio de Propaganda Fide de Tarata, fundado en 1794. Sin embargo, el sacerdote cruceño P. Gregorio Salvatierra, vivía en San Javier ya desde 1793. En 1820, “a petición de algunos guarayos que temían ser capturados y llevados lejos de sus tierras, y para quienes la reducción se presentó como instrumento de defensa del grupo frente a la amenaza que suponía la llegada de colonos blancos-mestizos” (pág. 134) inició él la secuencia reduccional. Los franciscanos llegaron en el

año de 1823. Se trataba de un grupo de 4 frailes, bajo las directivas del Prefecto de Misiones, el P. Francisco Lacueva. En 1831, éstos fueron encontrados por Alcides d'Orbigny. El viajero francés pasó 40 días en el territorio guarayo, dejándonos, según Pilar García, una descripción “científica” sobre la situación en contraposición a las fuentes, ofrecidas por el P. Cors. No se dice del respeto, que A. d'Orbigny anotó por el P. Francisco Lacueva, (“me honró de su amistad”) que le informó detenidamente sobre antropología guaraya<sup>1</sup>, por conocerla mejor del transeúnte, desconocedor además de la lengua indígena guaraya. El primer momento de “éxito” franciscano se dio con la presencia del P. José Cors y P. Manuel Viudez; éxito que fue más allá de las expectativas en los años desde 1840 a 1880. El mismo crecimiento demográfico sería una prueba. La población al año de 1851 (pág. 144), distribuida en los pueblos de Ascensión, Ubaiminí y Yaguarú, era de 2306; al año de 1881 (pág. 156) con los pueblos de Ascensión, Urubichá, Yaguarú e Yotaú de 4430, para llegar en 1903 (pág. 178) a: Ascensión con 1986 habitantes, San Pablo con 462, Urubichá 1058, Yaguarú 1572 y Yotaú con 745, dando un total de 5.823 personas.

Sin embargo, en tales éxitos Pilar García Jordán inscribe el drama guarayo, provocado por la metodología franciscana, calificándola de “reducción subvertida”<sup>2</sup> respecto a las tradicionales formas de vivencias pre-reduccionales. La afirmación es de Thierry Saignes (él hablaba de la situación guaraní, que es asimilada por Pilar García Jordán a la de los guarayos), que explicaría la consolidación en pueblos y el aumento poblacional por las innovaciones agrícolas traídas por los franciscanos

con la “tesis según la cual la permanencia de los indígenas en los poblados se mantenía a partir de la constante donación de los religiosos de herramientas y regalos... [y por tal facilitación] no cabía más que esperar los “éxitos” derivados de la imposición de la nueva economía agropecuaria -de la cual formaba parte la introducción de plantaciones de cacao, café, caña de azúcar, algodón, amén de la cría de ganado vacuno y caballo, básicamente, pero también en algunos casos lanar y porcino, además de los animales domésticos, y la enseñanza de oficios- que permitiera la obtención de los insumos necesarios para la supervivencia económica de la misión que posibilitara, a su vez, la consolidación de los poblados y, lo que es más importante aún, la completa sedentarización de la población. El logro de tal objetivo suponía, en última instancia, la marginación y la superación de la praxis social vinculada a la economía natural practicada hasta entonces por los Guarayos, economía de subsistencia en torno a la caza, la pesca y la

---

<sup>1</sup> Como también sobre antropología Yuracarees (donde el P. Lacueva había operado más de veinte años), y podemos pensar que a él entregó su “Diccionario de la lengua Yuracaré”, por encontrarse éste actualmente en París entre sus manuscritos, y como tal publicado en 1893. Comunicación verbal del P. Hans van den Berg OSA).

<sup>2</sup> Otras expresiones despectivas, de connotación pedagógica, respecto a los pueblos originarios son: Thierry Saignes (*Historia del pueblo chiriguano*, La Paz, 2007, pág. 258): “La fe entra por la boca”; y García Pilar con la extrapolación de dichos: “Con las orejas sabe, con la boca no sabe” y “Con pan y con palo hemos conseguido más de lo que se podía esperar” (pág. 263 y pág. 345).

agricultura de roza y quema productora de maíz, yuca, plátanos y camotes propios del ecosistema ocupado hasta entonces por el grupo” (pág. 145).

La última etapa de la historia guaraya en sistema reduccional la consideramos ya de incertidumbre, creada por el “Reglamento de Misiones”, unilateralmente emitido por el gobierno de Montes en 1905. La secularización en el sur (Villamontes, 1906) hace presagiar un mismo destino. De aquí las divergencias internas de los frailes, además el tira y afloje con las autoridades regionales orientales. La postura desde Guarayo permanece firme en contrataciones sin ceder en los presupuestos de la reducción. Sin embargo, la entidad guaraya ya estaba constituida en su identidad propia. La misma expresión, reportada por Alcides d’ Orbigny y puesta como título “Yo soy libre y no indio: soy guarayo” tiene seguramente raíces anteriores a la llegada de los franciscanos en su conjunto; sin embargo, la presencia sacerdotal del P. Salvatierra y del P. Lacueva podría haber contribuido a la especificidad de una historia “guaraya” respecto a la totalidad de las relaciones entre la “nación” y las “naciones” de Bolivia. Podemos anotar varios escritos (citados también por la autora):

- P. Pascual Bianchi, “Informe del Prefecto de Misiones al gobierno, 1851: Creencias y ritos de los Guarayos”.
- P. José Cors, “Noticias de guarayos”.
- P. Manuel Viudez, “Propiedades, vida y costumbres de los Guarayos”.
- P. José Cardús, “*Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*”, Barcelona, 1886.
- P. Francisco Pierini, “Mitología de los guarayos de Bolivia”.
- P. Wolfango Privaser, “*Bolivia, die Franciscaner von Tarata, und die Indianer*”, Innsbruck, 1900, y “Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia” (1909-1921).
- P. Bernardino Pesciotti, “El Eco guarayo”, folleto periodístico manuscrito 1896-1915, “El eco guarayo”, impreso 1915-1917, “La Crónica guaraya”, 1917-1918.
- P. Alfredo Hoeller, *Zu den Guarayos-Indienern nach Bolivien, Reisetagebuch des Indianern-Missionars...*, Hall, 1932; *Grammatik der Guarayos-Sprache*, Stuttgart, 1932; *Guarayo-Deutsches Woerterbuch*, Stuttgart, 1932.
- Además de catecismos publicados por varios frailes y los muchos informes del Prefecto de Misiones al Gobierno de Bolivia.

Pilar García Jordán subraya la imprecisa conceptualización franciscana (definida también de “percepción negativa” por los términos de “soberbios, mentirosos, fingidos, tímidos, holgazanes, extremadamente devotos de Baco y Venus, como toda raza indígena” del P. José Cors) acerca de la población guaraya (pág. 99). Evidentemente los frailes eran de amplia formación humanística; escribieron según la ciencia común de aquellos tiempos y siempre fueron observadores eficaces y persistentes.

El territorio guarayo, en 1930 quedó reunido con la creación del Vicariato de Chiquitos en 1930, y después incluido en el Vicariato de Ñuflo de Chávez, en 1951. La secularización de las reducciones era ya un hecho previsto en la nueva organización eclesial. La secularización reduccional se dio en 1939, y fue tiempo de tratativas en el intento de salvar las tierras frente a la embestida y el avance de los hacendados cruceños.

## **El proyecto misional franciscano**

Volvemos nuevamente a las selvas de Guarayo para seguir anotando contradicciones y sinrazones de la autora. En síntesis el proyecto franciscano era: “el gobierno [reduccional], la organización del espacio, la enseñanza de los oficios con vistas a la formación de artesanos y la reproducción de formas de trabajo y propiedades existentes en la sociedad colonial primero, republicana después”. Así fue, con todas las dificultades y tiempos necesarios por no tener los franciscanos ningún poder real para realizarlo en contra la voluntad de los guarayos mismos. Pilar García, a través de una observación del P. Francisco Lacueva, hace referencia a la “esterilidad de la praxis misional” contra condicionantes mayores.

Interpretada de otra forma, resulta que la acción de los padres estaba condicionada ante todo por su exiguo número, por las instancias de romper las relaciones asimétricas entre guarayos y la sociedad más grande, y finalmente por los condicionamientos impuestos por los enemigos externos a la reducción. A pesar de todo eso, la autora elabora positivamente la organización urbana guaraya, documentada por el P. Bernardino Pesciotti (1898-1902). El libro reporta los mapas de los cinco pueblos (capciosa la observación de Pilar: “desgraciadamente no están hechos a escala, pág. 301) y da una explicación exhaustiva de la vida interna en la reducción. Dentro de ella se inscriben las varias dificultades de cualquier pueblo originario frente al universo más grande: la escolaridad, y el aprendizaje de la lengua nacional. El bilingüismo era una necesidad. Lo importante era desde cuál realidad primera. La lengua guaraya evidentemente era fundamental para la identidad, personal y colectiva, y el castellano por el valor de uso comunicacional. El problema que se presentaba al horizonte era el posible aislacionismo frente al peligro de una inclusión forzada de los guarayos en el contexto de la vida nacional.

El trabajo resultaba inmenso. Por tanto el Colegio de Tarata se preocupó de incentivar la llegada de más misioneros. Corresponde al capítulo titulado “Captación de individuos destinados al colegio de San José de Tarata”. El verbo “captar”, en tres cortas páginas de texto, se repite 12 veces. Transcribimos las páginas 407 y 408 (las letras cursivas son de decisión nuestra):

“[P. Andrés Herrero] ...emprendió una segunda expedición (1836-1837) como resultado de la cual *captó* 83 religiosos... En el caso del Colegio de San José de Tarata me consta que a lo largo del periodo aquí trabajado se realizaron un total de siete viajes, como podemos ver en el cuadro 28 adjunto en el cual figura la relación de los individuos *captados*... Las dos primeras expediciones recolectoras fueron realizadas por Fray

Gregorio Faraut, la primera en 1851-1852. La segunda en 1862. Faraut, quien había llegado a Bolivia en 1837 formando parte de la colecta hecha por Fray Andrés Herrero, logró *captar* a un buen número de individuos algunos de los cuales desempeñaron posteriormente una importante actividad en Guarayos como sucedió con Damián Conte, Hermenegildo Giannotti, Egidio Boschi, Modesto Ceccarelli y Ambrosio Prati... La primera es relativa a las características de los individuos *captados* entre quienes figuran profesos –que habían hecho los estudios correspondientes como novicios e incluso podían haber sido ordenados sacerdotes en sus respectivas provincias franciscanas europeas– como adolescentes y jóvenes hasta entonces ajenos a la vida conventual; a título de ejemplo, del total de 22 individuos *captados* por Faraut en su segundo viaje, 11 eran sacerdotes, 2 diáconos, 5 legos, 1 terciario, 2 novicios de Coro y 1 laico. La segunda cuestión se refiere a que, con frecuencia, dichos viajes provocaron fricciones y aún serios conflictos en torno a la preferencia de algunos colectores por *captar* ya entre los “observantes” o entre los “reformados”, ya en una provincia o en otra; a título de ejemplo, siempre a propósito de los viajes, emprendidos por Faraut, el comisario prefecto de misiones, Fray Querubín Francescangeli, denunció ante el Ministro General de la orden la preferencia de Faraut por *captar* individuos en las provincias del centro de Italia, en detrimento del Norte”.

La doctora Pilar, a página 21, nos había avisado en su Prólogo de “apelar a algunos préstamos teóricos de otras disciplinas como la antropología, la etnomusicología o la sociología”<sup>3</sup>. Este último acápite, con el anterior de Thierry Saignes, y las consideraciones acerca de la juventud de los hermanos, que por su fantasía dieron nacimiento a la “República guaraya”, se refieren a espacios psicológicos y antropológicos; de tipo sociológico podrían resultar las referencias sobre preferencia de origen y de pertenencia de familia franciscana (“observantes” y “reformados”) presentadas como elemento negativo en grupo de misioneros. Al contrario no se observa la formación temprana boliviana, que asumían los conversores y asimismo que tales diferencias (si bien denunciadas al Ministro General de la orden) correspondían a un principio de selección acorde con la experiencia del P. Colector. Respecto a la república guaraya, la autora escribe:

“La nombrada repetidamente por Pesciotti como *república guaraya* se construyó a partir de una serie de ingredientes y se dotó de unos símbolos. Entre los primeros, naturalmente la religión católica, ingrediente necesario que legitimaba el papel desempeñado por los franciscanos entre los guarayos, donde algunas figuras -en particular la Santísima Trinidad coexistieron con algunos elementos de la cosmovisión tradicional- básicamente el *Tamoy*, o mito de origen, el tantas veces mentado *Abuelo*- ; y junto a la

---

<sup>3</sup> Visto que el tema de la investigación histórica abarcaba dimensiones no sólo políticas, económicas y sociales, era decididamente útil “apelar a los préstamos” también de las ciencias teológicas y de las seculares tradiciones humanísticas franciscanas. Pensamos que le hubiera evitado caer en unas equivocaciones interpretativas (por estrechez de lectura de los hechos), que seguimos considerando como unos errores garrafales.

religión, el territorio, la lengua y la misma historia entendida como conciencia del pasado lejano o inmediato. Entre los segundos, el escudo, la bandera y el himno de la *república guaraya* que se elaboraron para representar simbólicamente la república y que se mostraron en rituales -religiosos o profanos- tales como la recepción de los prefectos misioneros en sus visitas pastorales periódicas y, más esporádicamente de otras autoridades o viajeros considerados notables, la toma de posesión de los caciques, la celebración de las misas solemnes, fiestas patronales y carnavales, actos todos ellos que se vieron acompañados, la mayor parte de las veces con música original compuesta por algunos franciscanos, quizás también por alguno de los reconocidos maestros guarayos como Pío Oreyai, interpretada por bandas compuestas por músicos guarayos con instrumentos hechos en las propias misiones” (pág. 369).

Difícil entender esa bella página de Pilar García, que agrupa todos los elementos de una identidad de sociedad, en términos de “fracaso de los misioneros franciscanos en incorporar a los Guarayos a la nacionalidad boliviana” por “la tutela ejercida por los misioneros sobre Guarayo, considerados permanentemente menores de edad, lastró toda la actividad de los franciscanos en orden a conseguir la emergencia de un sujeto económico, social, político y cultural indígena capaz de defender sus derechos e intereses” (pág. 443). Asimismo que la creación simbólica de la “República guaraya” se debiera a la edad de los religioso insistiendo que

“habían llegado aún adolescentes a Tarata, recibido su formación en el convento y escuchado en forma recurrente las historias narradas por los misioneros; tales factores debieron coadyuvar, a que constatando la fuerte presión por el acceso a la mano de obra guaraya sometida a una creciente explotación, que bajo el proyecto liberal no hizo sino que aumentar, vieron en el proyecto segregacionista impulsado por los jesuitas en el pasado en las vecinas regiones de Moxos y Chiquitos el modelo a seguir” (pág.415).

La cita de la república guaraya nos permite hacer notar al lector una concentración de significaciones entre siglos. La república guaraya habría tenido su esquema de referencia en el milenarismo franciscano en México en el siglo XVI. Saltando siglos también la ida de indígenas a Turín en 1898, tendría su antecedente en la de Colón para los reales de España. “Nuestra república en Turín, 1898” se debió a todas otras razones de las presentadas por la Dra. Pilar; se trataba de las celebraciones del cincuentenario de la otorgación del estatuto liberal, 1848-1898, dado por los reales de Italia, que eran célebres masones. Por las celebraciones en Turín, el Cardenal David Ricardi, arzobispo de aquella ciudad, pensó hacer un frente católico con una exposición de arte sacro, que se transformó en la exposición de las obras misioneras de los italianos.

Lo que Pilar dice de Pesciotti sobre las intenciones y preparativos para la ida a Turín, lo realizó plenamente el P. Doroteo Giannecchini que llevó consigo cinco guaraníes, una colección fotográfica, una selección de cultura material y un manuscrito que tenía las siguientes partes:

fósiles, minerales, vegetales y sus dibujos, animales, tejidos, historial de las misiones, geografía, etnografía, religión y lingüística (texto original en italiano).

Contra la construcción de prejuicios de la autora, será suficiente rescatar la recta intención de los franciscanos y aceptar la amarga confesión del mismo Giannecchini que afirma que ‘el mundo grande europeo se contrapondrá siempre a la riqueza de la humildad de nuestras culturas’.

A la invención de una extraña psicología individual y colectiva, referente al Colegio de Tarata y a los franciscanos en general, aconsejamos a la autora la lectura de: “Apuntes históricos: para el cronólogo del Colegio de Propaganda Fide de Tarija”, año 1898 (31 de diciembre), presente en el Archivo Franciscano de Tarija. Para delinear la recta intención de los franciscanos que participaron en tal evento será suficiente leer estas páginas y más la obra (la traducción es del Centro Eclesial de Documentación) del P. Doroteo Giannecchini, *Historia natural, etnográfica, geográfica, lingüística del Chaco Boliviano, 1898*, Ed. CED-Tarija, Sucre, 1996.

### **Reflexiones conclusivas, eclesiales y franciscanas: ¿Dónde está el fracaso?**

1) El libro de Pilar García Jordán impresiona por la cantidad de documentos citados y retranscritos a pie de página. Se trata de 611 páginas, subdivididas en cuatro partes. La última nos da las fuentes y bibliografía, y un anexo documental, que va de página 471 a 593, terminando con un índice onomástico; además de mapas y cuadros estadísticos. Se trata de un trabajo de largos años en innumerables archivos, (Latino América, España y Roma). Por tanto, se trata de una plataforma documental muy vasta, que puede servir de guía para diferentes intereses de estudio, más allá de la intencionalidad de la autora respecto al tema guarayo.

2) Es precisamente esa abundancia la que hace inciertas las diferentes argumentaciones. Pasar del oriente de guarayo a todos los orientes es en sí bastante peligroso si bien el punto focal son siempre las misiones franciscanas; y también éstas distribuidas en varias temporalidades (un juicio que suena a prejuicio). Habría sido más coherente una doble edición, deteniéndose primeramente en los varios orientes en sus aspectos de “anexión” a la “nación boliviana” y sucesivamente a la trayectoria guaraya y franciscana. Resulta muy difícil un control de las acciones, su configuración conceptual y relaciones causales. Quiero decir que demasiados temas se cruzan para incluir una diversidad de situaciones, que se quiere agrupar en una única lectura histórica. Allí dentro cabe una unidimensionalidad interpretativa.

3) Por lo que toca a las vicisitudes franciscanas guarayas, era más factible mantener un orden de continuidad y una relación directa con los dos actores. Indicar que el uno sacrificó al otro es una lógica extremadamente mecánica. Además resulta imposible concebir que un fraile a la cabeza de un promedio de 800 personas tuviera poder si éste no era reconocido por la totalidad de la comunidad. Por su parte, la documentación franciscana demuestra que los frailes estaban al tanto de las reacciones contrarias al sistema reduccional y escribieron sobre las acusaciones, que Pilar García enumera en su contra; por tanto, el enemigo directo no eran los frailes en cuanto

tales, sino el no poder acceder a la explotación de la entidad guaraya por los agentes políticos y económicos.

4) Además, los hechos anotados están, a veces, retrascriptos con conceptualizaciones imprecisas, que desembocan en interpretaciones erróneas. La autora escribe: “La polémica -a la que no fueron ajenos los problemas de poder en el interior de la orden con las diferencias existentes entre los conventos franciscanos y los colegios misioneros- persistió tras la muerte de Herrero (1838) en la figura de su sucesor, Matías Bretón, e involucró también a la Iglesia secular por cuanto, según el ordenamiento republicano los misioneros debían obediencia a los ordinarios diocesanos que, en la práctica, delegaron primero en Herrero y después en Bretón, la autoridad sobre los misioneros. Finalmente, éste logró imponerse con el apoyo del Ejecutivo Boliviano y del Arzobispo de La Plata, diócesis en la que el problema alcanzó elevadas dosis de conflictividad a mediados de los ‘40” (pág. 43).

Estas afirmaciones deben entenderse a partir de la reforma del Mariscal José de Sucre, que desconoció la relación jurídica entre obispo y religiosos anulando la autonomía de los segundos. Las consecuencias fueron que muchos religiosos debieron someterse directamente a la autoridad episcopal. Al contrario los franciscanos, ligados a los Colegios de Propaganda Fide, usufructuaron de autonomía canónica por ser dependientes de la Congregación de Propaganda Fide en Roma para las zonas de misión.

La autoridad del P. Andrés Herrero y Matías Bretón dependía de ese particular derecho que no iba contra los ordinarios diocesanos ni menos los franciscanos recurrieron al ejecutivo boliviano para sustentar directamente sus actividades misioneras. Evidentemente muy contradictorio resultaba combinar el nuevo régimen republicano con la institucionalidad eclesial y de allí las dificultades enfrentadas por el P. Bretón que inicialmente no fue aceptado ni por Roma ni por los obispos de Bolivia, él se mantuvo sólo por la institucionalidad de los Colegios de Propaganda Fide y como orden religiosa exenta de la autoridad directa del obispo. Célebre la contienda con el arzobispo de Sucre, José López Mendizábal, que debió ceder por las presiones populares en Chuquisaca a favor de los franciscanos, que reclamaban sus derechos de religiosos (el arzobispo quería intervenir en el nombramiento y acción de las autoridades conventuales).

También el Reglamento de Misiones de Ballivián (1841) que no respetaba los requisitos de los Colegios de Propaganda Fide, no fue de mucha guía para los franciscanos (sorprende que la autora escriba lo mismo, en la pág. 46, con la premisa anotada anteriormente y tan mal avizorada, pág. 43), que se gobernaron más por el derecho consuetudinario formulado por el P. Antonio Comajuncosa (“Estatutos y ordenaciones municipales según las Bulas y Breves que nuestros santísimos Padres Inocencio XI, Clemente XIV y Pío VI expidieron para los Colegios de Misioneros de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, acomodada a la más pura observancia que se debe practicar en el Colegio de Propaganda Fide de nuestra Señora de los Ángeles de la Villa de Tarija, en reino del Perú y Arzobispado de la Plata. 1805”, Archivo Franciscano de Tarija TAF. RR-11), que fue la base del Reglamento de Misiones de 1871.

5) La realidad de la república guaraya no era un proyecto político; no cabía en la nomenclatura del “Reglamento de Misiones” y aún en la mentalidad de los franciscanos. Tal realización habría sido fácil espacio de ataques desde el gobierno central, las autoridades cruceñas y benianas y más de la masonería y otras fuerzas antieclesiales. La evidente solución era la de fortalecer la identidad cultural, artística y religiosa guaraya que aún subsiste.

6) La estructura de la Iglesia prevé, después del periodo misionero, su implantación autónoma en términos de parroquia y diócesis (o vicariato apostólico). La reforma del Internuncio Rodolfo Caroli fue precisamente multiplicar las diócesis según un esquema de más servicio a los fieles: Beni (1919), Cuevo (1919), territorios de misiones y también muy periféricos respecto a Sucre, La Paz y Santa Cruz. Sucesivamente se crearon: Oruro (1924), Tarija (1924), Potosí (1924) y Chiquitos (1930). Actualmente los obispados son 19.

7) La autora demuestra desconocimiento de las dimensiones jurídicas de la Iglesia, de la orden franciscana y de las relaciones entre obispo y frailes. La cita del P. José Cardús como “visitador” correspondía a un cargo institucional normal con los mismos deberes que Pilar anuncia como extraordinarios. Además lo cierto era y es que Cardús no podía actuar en cuanto a la posibilidad de crear un obispado. La falta de competencia está expresada en la nota número 40 con las siguientes palabras: “La documentación trabajada me permite señalar que Cardús actuó como visitador aunque no he encontrado texto alguno en el primer lustro de los ochenta que me permita confirmar que el encargo obedeciera, como sospecho, al interés franciscano y/o gubernamental, por solicitar del Vaticano la erección de un Vicariato” (pág. 55).

8) La presencia actual de los franciscanos entre los guarayos (si bien en régimen parroquial) explica una historia totalmente diferente de la presentada por la autora. La definición del régimen “paternalista” era connotación dada por los mismos franciscanos al gobierno reduccional, donde lo “paternal” se oponía a violento y a la explotación. La equivocada interpretación de la historia del oriente sufre cuando se le aplica el término colonial tal cual se lo vivió en el occidente de Bolivia. La diversidad de las tierras bajas aplica sustancialmente el concepto de “autonomía”, sustentado en estos días, por lo cual “autonomía” no significa “independencia”. La tesis de “no ciudadanía” y “no bolivianización”, que sustenta todas las páginas del libro, resulta inadecuada a la diversidad de la conformación de la nación boliviana. Una interpretación “dramática”, en muchos autores actuales, ha oscurecido la otra significación más profunda: la voluntad de una búsqueda de convivencias comunes.

Ya el P. Antonio Comajuncosa en la polémica con Francisco de Viedma afirmaba que “Es constante que el bien común de un pueblo debe preferirse al de cualquier particular” (1796. TAF M-127).

Tarija, 13 de agosto de 2007.

P. Lorenzo Calzavarini