

PARTE V: Insurrecciones guaraníes y secularización de las misiones

La PARTE IV nos ha conducido por caminos de guerra. La confrontación unía a las tierras desde San Luis (Entre Ríos) al fuerte de Caiza y a la población de Yacuiba. La inclusión del Pilcomayo era ya un proyecto adelantado y, en partes, realidad consolidada. Los otros contendientes eran los pueblos originarios que luchaban desde sus reductos contra un enemigo que los acorralaba en su propio territorio. Cediendo en esto, su libertad y su forma de ser sociedad terminaban abruptamente y se acercaban a la condición de peones y mendigos de las estancias o a vivir encerrados en inaccesibles quebradas. Tal era la imagen ofrecida por los guaraníes de Itau, Chimeo y Caraparí. Su última situación era que, perdida su autonomía, quedaba la condición de una casi esclavitud. Los dos adversarios estaban en un frente a frente directo, no por conflictos socio-culturales, sino en una lucha de supervivencia para los tobas, tapietes, noctenes, chorotis y guaraníes, y de conquista para los blancos y mestizos. La diferente legitimidad ampliaba, y reforzaba a la vez, la oposición: los primeros, por ser hombres de “selva” y de “bosques”, y los segundos, por ser ciudadanos integrados al Estado.

Las dos partes estaban indicadas también con el nombre de “cristianos” y “salvajes”, expresando una relación llena de discordancias que, mientras unía a una sociedad anticristiana en sus dirigentes, declaraba a los neófitos de las Reducciones enemigos de los de su propia raza. En tal perspectiva, la red reduccional y misional era asumida como parte “civilizada”, alejándola del destino que no fuera el de la integración *sic et simpliciter* a la sociedad que los oprimía. La ambigüedad del lenguaje confundía buenos y malos objetivos. También el Padre Corrado, en sus escritos, se atiene a tal nomenclatura verbal, viéndose obligado frecuentemente a aseverar que las acciones de los “nacionales” eran ofensa de la ética y moral declaradas a afirmar que los hechos connotaban de más “civilizados” a los “salvajes” que a los que se apropiaban tal atributo. Otras veces se refería a los blancos como a los “nuestros”. La contradicción la explicamos por haber asumido el Padre Corrado el lenguaje antropológico de su tiempo y de conectarse a él con sentido, sobre todo, de expiación. El mismo espíritu lo encontramos en el Padre Angélico Martarelli que nos describe los acontecimientos más decisivos acaecidos en el norte chaqueño.

Sublevación general de los guaraníes: Kuruyuki, 1892

El documento V.1 es descripción del Padre Angélico Martarelli del acontecimiento de Caipipendi de 1875, anotado también por el Padre Corrado, que lo atribuye al Comandante Eustaquio Rodríguez. La diferencia entre los dos escritos es que Martarelli sitúa el acontecimiento en octubre de 1874 y lo conecta con su repetición en Murucuyati, en el año de 1877. El

autor se refiere a las dos matanzas como de “golpe mortal”, recibido por los guaraníes. El sentir del Padre Martarelli, más presencial que del Padre Corrado, se debe a que el segundo escribía desde la periferia guaraní mientras que el primero desde su corazón. Precisamente por su estadía en Santa Rosa, el Padre Martarelli da a los acontecimientos una secuencia más estricta, incluyendo en su descripción tantos otros factores que muestran el moverse de todo un pueblo. Ante todo resalta la composición de la formación política de los guaraníes. Se dan los nombres de los grandes capitanes y de los capitanes más involucrados en la resistencia en contra de los blancos. Hasta los recorridos de los movimientos de guerra pueden ser reconocidos actualmente por las indicaciones del Padre Martarelli. Guacaya era una gran capitanía como las de Macharetí y Cuevo, y por tanto, sede de un Mburuvicha-Tuvicha (Grande de los grandes), que mandaba a los caciques subalternos, residentes en las poblaciones descentralizadas. También la conformación regional de Azero había sido una gran capitanía, en la que el poder guaraní se perdió poco a poco. Los blancos entraron con dádivas, pero al mismo tiempo no descuidaron de sembrar conexiones de fortines con la ciudad de Sucre. Así que Guacaya se encontraba aislada y los guaraníes sin tierras. El pedido de Misión de parte de los caciques de Ivu, en 1880, fue justificado por el Padre Martarelli como única posibilidad para recobrar parcelas agrícolas [V.2]. Y el gobierno dijo no a la reducción. Y allí nacerá la sublevación más conocida de los guaraníes en contra de los blancos, que fue Kuruyuki, 1892, no conducida por un Mburuvicha-Tuvicha, sino por un Profeta, que se denominó a sí mismo y fue escuchado como Tumpa.

La composición de la sociedad guaraní mantuvo siempre presente dos instancias de gobierno. Era un pueblo que se había formado, en sucesivas migraciones desde el Paraguay y Brasil, en las últimas estribaciones de los Andes, manteniendo un espíritu guerrero y motivaciones de búsqueda de la “Tierra sin Mal”. Tal destino era marcado sobretodo por las palabras de sus “profetas”, figura central del shamanismo guaraní. “El shaman será siempre quien posee una dimensión de salvación, la misma que, en cuanto a curación corporal, se mantendrá, secundariamente, en la persona del *paye*. El papel de éste será, sin embargo, ambiguo: podrá provocar tanto el bien como el mal en la vida, y su acción quedará estrictamente ligada al quehacer social. El *paye* ejercerá el arte de las curaciones y dirigirá las reuniones colectivas: festines de guerra y celebraciones anuales de la cosecha, reuniones políticas y sociales a la vez que proclamaciones de alianzas inter-tribales, integración a la “memoria” primordial, expresada en la danza, e introducción, a través de los ritos, en los status de la sociedad.” (Calzavarini L., *Nación chiriguana: grandeza y ocaso*, Cochabamba, 1980).

Ellos “ocuparán los puestos más altos de la jerarquía (social) y serán los depositarios de todos los poderes en la mediación con lo sagrado. Su status tendrá características típicamente religiosas: habitación separada de la comunidad, austeridad de vida y andar solitario. La contrapartida política se manifestará en la no asunción de las normas de la vida de grupo: no ligados a un núcleo habitacional específico, libre tránsito, incluidos los territorios enemigos, y sobre todo, predicadores de la “palabra”. (Calzavarini L., *Nación chiriguana...*, op. cit., pág. 41-69). El Padre Martarelli señala aspectos de aculturación al universo que lo rodeaba en cuanto a prácticas religiosas y de guerra. El Tumpa, en 1892, disponía de un altar, hacía rogativas para pedir las lluvias. Se construyeron, asimismo, trincheras y un fortín en Kuruyuki. La biografía del Tumpa es ahora biografía común en la “nación” chiriguana (generalización del nombre guaraní en la literatura boliviana). El verdadero

nombre del Tumpa era Apiaguaiqui (Sanabria H., *Apiaguaiqui-Tumpa*, Cochabamba, 1972) o Hapiaoeki-Tumpa (Pifarré F., *Historia de un pueblo*, La Paz, 1989), que significaría, por su condición de célibe, “Dios le sacó los testículos”, y, por tanto, “eunuco de Dios”. Según Pifarré, este nombre sustituyó el de Chapiaguasu (“mozalbeta grande”) cuando los varios caciques, reunidos en Kuruyuki, le reconocieron jefe de la sublevación. No se conoce el lugar de su nacimiento, pero podemos afirmar que en su niñez fue transitando con su madre, madre sin lazos matrimoniales, por diferentes estancias. Inició en Joay, cerca del Parapetí y terminó en Murucuyati con el cacique Curichama; allí, la madre murió en la matanza de 1877. Él fue salvado por un hombre de Imbochi y conducido por el cacique Machirope a Bororigua (cerca de Guacaya). Al momento de la sublevación, el Padre Martarelli le atribuye 28 años, lo que conlleva a decir que su nacimiento se dio en el año de 1863. Pasó su vida con grandes shamanes y aprendió el arte de la curación.

Trascribimos la carta, que Juan Ayemoti escribió al Padre Romualdo Dambrogi para justificar su presencia entre los sublevados del Tumpa. Como su nombre lo indica, él era cristiano de la Misión de Santa Rosa y ahora en Kuruyuki con funciones de secretario. Podemos muy bien definir esta carta como “memorial”. Él, tomando de su educación cristiana, otorga al Tumpa el título de “enviado de Dios y libertador” para el pueblo guaraní, sufrido por la acción de los carais (estancieros).

(“Memorial de Juan Ayemoti Guasu, dirigido al P. Romualdo Dambrogi”, en Sanabria Fernández Hernando, *Apiaguaiqui-Tumpa: Biografía del pueblo chiriguano y su último caudillo*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1972).



Portada del libro de Sanabria H., *Apiaguaiqui-Tumpa*, La Paz, 1972.

“Mi padere Romualdo Respetado y apresiado:

Me ha dicho el Capitan Patiri que lo mandaron que venga desirme que yo me vaia otara ves a la Mision que los padres me recibirán bien que me perdonan de todo si es que yo lo dejo a mi Padre el tumpa de aquí y vuelvo allá que el tumpa es ombre malo i perberso i lo que quiere no es el bien de los abas sino su bien de el con sus brujerías y otras cosas.

Los padres an sido buenos con mi y vos mas bueno pero yo no puedo bolver quiero quedarme aqui no mas porque estoi bien y contento i no me pesa nada pero quiero desirle mi Padre Romualdo que no es lo que dice el Capitan Patiri que le an dicho a todos los padres que el tumpa es un ombre malo i quiere engañar nomas i es enemigo de los ciristianos i quiere matarlos i a los padres tan bién.

Padere no es malo nestr tumpa, es bueno como us tedes i quiere mucho a la gente de todas partes i boy a contarle lo que es para que saben vos i los otros paderes i la gente cristiana i todo, es hijo de un Capitan de Guacaya que después la dejo a su madre para que se case con otro aba y nunca pudo estar en una Mision i andaba en unas partes trabajando por que no tenia mucho de comer, su hijo estaba chico i le ayudaba i andaba con ella, estaba con su madre en murucuyati que habia llegado un día antes en busca de comida a ese pueblo i vio la matansa por los de sauces i pudo escapar i lo sacó un ombre de imboche que tam bién vino a buscarse comida a murucuyati.

De todos estos sufrimientos le ha venido la rabia que tiene a los caraises porque estos si an sido malos con nosotros pero no los paderes que siempre dan en los pueblos comida i serbicios y no dejan de que los caraises nos acaben a todos que es lo que quieren. No ai uno ntro que se queja de los padres ni el tumpa se queja, no dice nada mal contra US [Uds.] solo de los que les quitaron sus tierras a la gente i matan por el gusto de matar i robamos ntras cosas, dice que les va pedir a los padres que le ayuden a el para que los caraises debuelban a la gente lo que quitaron, que si no es de abuenas sera de amalas i ellos serán los responsabeles de lo que pase.

No es brujo es una persona que el mismo dios nos manda para ntro señor y libertador, que recien se a sabido despues de la matansa en murucuyati i que lo tubo en su casa un viejo de sipotindi que sabia muchas muchas cosas i le esseño todo a el para que sirbiera con eso a su pueblo. Tambien estubo con el Capitan machipore en mororigua de quien fue su empeadito toavia era chico i del capitan aprendio lo que sabe a ora de tratar bien a su gente i saber mandar como buen jefe cuando no hai nada i cuando hai guerra. Sin ntr tumpa ha salido i se ha puesto arriba de su pueblo no es porque aiga querido el si no por que los abas lo sacaron cuando sabieron que es el mejor de todos i es mandado de dios, lo trajeron aqui a ivo y lo hicieron casa altar i despacho, despues todos se han benido trasde el y estan con el para lo que mande i saben que lo que el dice ordena eso es lo que conviene a todos nostrs. Los padrecitos me mandan mensaje yo contesto en nombre de el por que soi su escribano i me dice siempre si los padres de Santa rosa le ayudan nos ayudan a Nostrs i no aberá nada malo si no todo bueno. Y creo lo que dise por que dios lo alumbrá, los pds deben saber que es asi i no perseguirlo mi decir mal de el a los que se acen dueños de aquí i dejarlo donde está por que no ace mal a nadie.

Mi padre Romualdo querido y rrespetado le ruego que iria si puedo a pedirle de rodillas que nos dejen aquí con ntro Capitan hijo de dios como usds, somos muchos los que estamos aquí i estaremos como sea anque pase cualquier cosa, nada hacen los caraises nada hacemos nostrs que Tunpa no quiere, pero si ellos vienen nos defenderemos, si el padrecito Romualdo quiere venir venga pero solo lo entraremos bien y bolbera despues que nos vicite bien como vino.

Selo pido llorando mi padere y mi amigo de este su hijo que fue pero lo rrespetá y lo quiere toda la vida SS.

Juan Ayemoti”.

El relato del documento V.2 es un “diario” de los preparativos, expectativas, ataques de guerrillas y guerra campal en Kuruyuki, el 28 de enero de 1892. El documento V.3 muestra la voluntad de venganza del Delegado del Supremo Gobierno Boliviano. El tumpa Apiaguaiqui fue apresado en las cercanías de Kuruyuki por el estanciero Don José Martínez. Éste lo llevó a Sauces (Monteagudo), el 21 de marzo de 1892, donde Don Melchor Chavarría, el 29 de marzo, “para escarmiento de los demás indios, le hizo suspender en un palo y después fusilarle” (Sanabria H., *Apiaguaiqui-Tumpa*, op. cit., págs 214-215). Melchor Chavarría, en su *Informe que presenta al señor Ministro el Delegado en las Provincias de Tomina, Azero y Cordillera*, (Sucre, 1892, pág. 30) presentaba sus éxitos de guerra en el siguiente cuadro:

Cuadro de muertos, heridos y prisioneros salvajes con cálculos aproximados, tomados de buena fuente

En tres ataques parciales a las fuerzas del Coronel Frías (muertos)	110
Heridos se calculan otro tanto, de éstos los más muertos	100
En el combate de Kuruyuki (muertos)	700
Heridos se calculan en 800, los más muertos	800
En 17 ataques de las fuerzas expedicionarias al mando del Delegado	220
Heridos se calculan en igual número, los más muertos	200
Fusilados en diferentes ocasiones	12
Suma de muertos y heridos	6142
Prisioneros en los 17 ataques	1228
Total de muertos, heridos y prisioneros	4370
Fugados en dispersión	2730

“Difícil interpretar lo que Melchor Chavarría clasifica como “heridos...los más muertos” al igual que la expresión “otro tanto de éstos”. En todo caso, las especificaciones numéricas son aproximadas”. En el mismo informe, Documento 5, que relata la participación de los *Kereimbás* (guerreros), da un total de muertos, heridos y prisioneros” (Calzavarini L., *La nación chiriguana*, op. cit., págs 279-280).

Secularización de las Misiones

Por secularización de las Misiones se entiende el paso de éstas del “régimen indirecto”, confiado a los franciscanos, al “régimen directo” de la institucionalidad del Estado; por tanto, la transformación de la población reduccional en ciudadanos, normados por las autoridades civiles del país. Precisamente, por considerarlo “régimen indirecto”, las relaciones entre Estado y Colegios de Propaganda Fide eran establecidas por el *Reglamento de Misiones*.

Ya hemos anotado el de 1843, firmado por el Presidente José Ballivián, que quedó sin efecto por encarar realidades todavía inexistentes. Aún estaba presente la “ideología de patria” en el gobierno civil y diocesano; este último, conducido por el Arzobispo Mendizábal. Él conocía muy bien la perspectiva de trabajo de los franciscanos traídos por el Padre Herrero y sucesores, para los cuales el impulso misionero era prioritario y su acción a inventarse, en las nuevas circunstancias postcoloniales del país.

Según los dictámenes del Mariscal Sucre, la vida conventual y su actividad debía remitirse a la autoridad diocesana. Repetimos que, según la

“instrucción” dada por el Arzobispo al Padre Herrero [I.15], el espacio misionero era la “extensión” de la estructura eclesial existente y no de “implantación de la Iglesia”, que nacida de otras raíces socioculturales, habría podido organizarse en forma diferente en lo eclesiástico. Y los franciscanos no dieron el brazo a torcer ni con el gobierno ni con el arzobispo de Chuquisaca cuando reclamaron públicamente sus derechos de “exención” [I.18; I.19; I.20], autodeterminándose interna y externamente por la normatividad de Orden.

Evidentemente, con el apoyo popular, el contraste se resolvió a favor de los franciscanos. Esto acontecía en la Recoleta de Sucre, en 1846. El Padre Priewaser relataba en 1916, como comentario a la solución positiva del conflicto, el siguiente hecho: “Cuéntase que el Señor Arzobispo, junto con el Padre Guardián del Colegio [La Recoleta], y ambos a caballo recorrían por aquellos días las calles principales de Sucre, para persuadir así a la población de la composición amigable del ruidoso conflicto”. (Priewaser W., “Una cuestión célebre, sostenida por el Colegio Apostólico de Sucre contra las pretensiones del Illmo. Arzobispo Mendizábal”, en *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia, Tarata*, n. 97, pág.104).



Las sucesivas relaciones de las autoridades diocesanas con los Colegios fueron siempre de compenetración de espíritu apostólico, sobre todo en Tarija. Las polémicas vinieron desde el contexto del Gobierno Central. Después que el régimen reduccional se había conformado como región del Chaco, se formalizó el *Reglamento de Misiones* del año de 1871, firmado por el Presidente Agustín Morales y el Padre Alejandro Ercole, entonces Prefecto de las Misiones de Tarija. El documento tocaba los siguientes temas: el régimen reduccional respecto a la autoridad del Estado; el régimen interno del mismo y derechos de sus pobladores (siempre se confirmaba que los propietarios de los terrenos de la Reducción, en caso de pasar ésta a configuración parroquial, habrían sido los jefes de familia); las atribuciones del Conversor; las modalidades del comercio con agentes externos; las atribuciones del Padre Prefecto; y el derecho del Gobierno de nombrar Delegados de supervisión. Se dictaminaba que el espacio de la Misión era el de las “tribus salvajes, que pueblan los bosques orientales de la República”. Después del *Reglamento de Misiones* de 1871, el gobierno dictaba unilateralmente los términos de la conducción misional. Espejo de tal actitud fueron los de 1901, firmado por el Presidente José Manuel Pando, y de 1905, impuesto por Ismael Montes. Para entender los contenidos de los dos últimos, respecto al de 1871, necesitamos ampliarlos a los horizontes de la política nacional del Estado boliviano y de la regional de Tarija, Chuquisaca y Santa Cruz.

Ante todo, las Misiones chaqueñas del Colegio de Potosí, fundadas a partir de los años de 1870 tenían una doble nomenclatura, distinguiendo entre las Misiones y Doctrinas. Estas últimas eran concebidas, según la tradición colonial, como parroquias de indios. La Reducción, siempre por el derecho colonial, era una población de indios, dotada de tierras y, por tales características, sometidas a la institucionalidad del Estado y de la Iglesia. El Padre Prefecto encarnaba las dos instancias.

Según los documentos del archivo franciscano, para el Departamento de Tarija y zonas chaqueñas se habían dado acontecimientos determinantes que

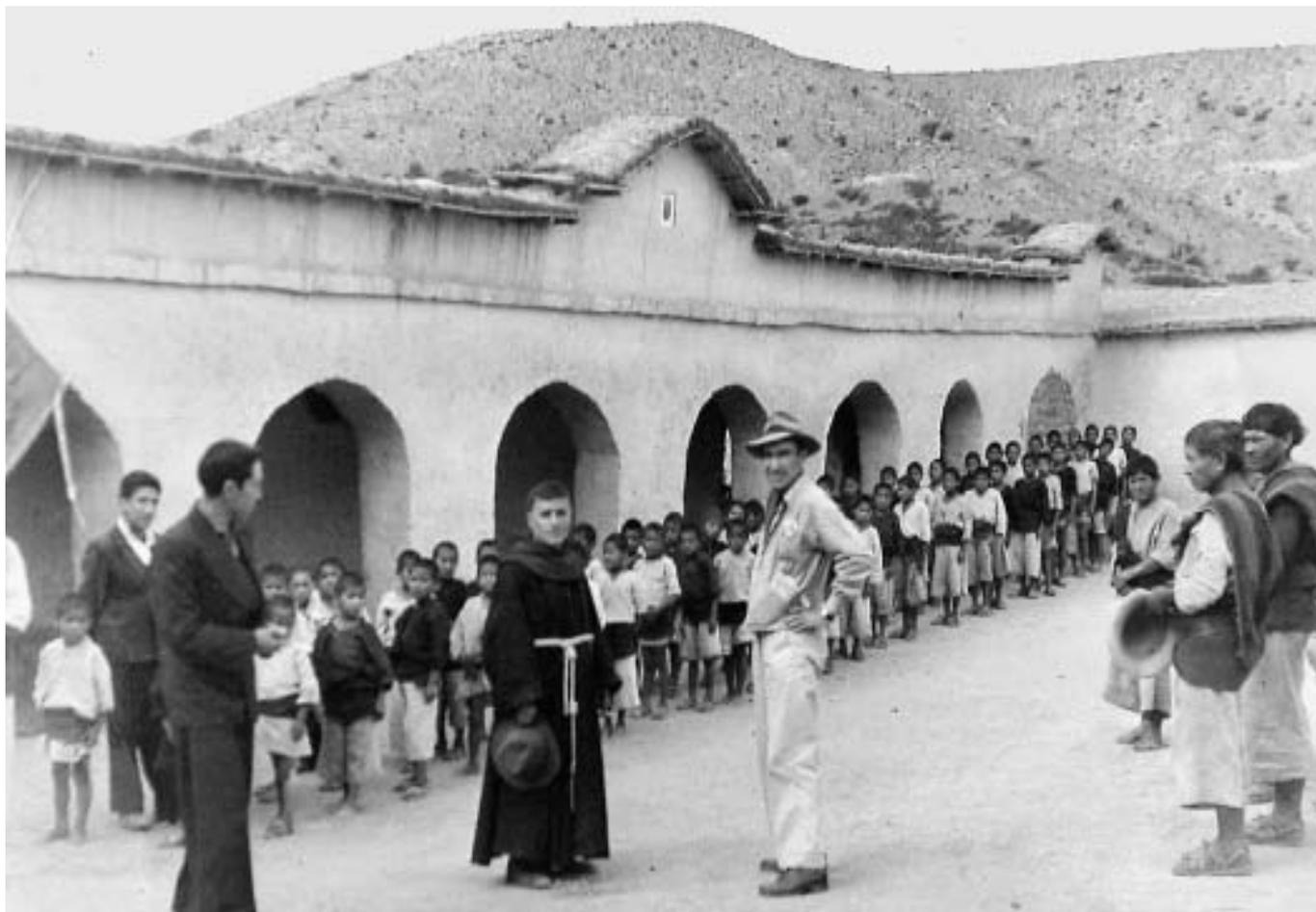


involucraban una nueva voluntad nacional y departamental. Las expediciones alrededor del Pilcomayo, la relación de Daniel Campos (tan negativa hacia el régimen reduccional y autor con conexiones masónicas y del partido liberal), la derrota guaraní en Kuruyuky y el informe del Doctor Manuel Jofré, hijo, (tan positivo hacia las Misiones), hicieron que más allá de la contraposición de las opiniones, ganara el deseo de aprovechar la bonanza económica y estabilidad institucional de las Reducciones de parte del Estado.



Los cambios de denominaciones, en los *Reglamentos de Misiones*, de Misión, Reducción, Doctrina y Parroquia, así como de Neófito, Fieles e

Mandeponai, gran cacique de Macharetí.
Foto: H. Catinari.



Infieles o Salvaje, y más de Conversor, Delegados, Prefecto y Subprefectos, manifestaban nuevos términos políticos respecto a las entidades ya constituidas en el Chaco. Los autores, sobre todo historiadores, definen a tal periodo y acción del Estado bajo un concepto de “nacionalización” o “bolivianización” del territorio (García Jordán P., *Cruz y arados, fusiles y discursos: la construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1840-1940*, Lima, 2001). Lo que es verdad tan sólo por lo que cabe de incertidumbre entre las definiciones de “régimen indirecto”, mediado por los religiosos franciscanos, y de “régimen directo”, bajo las autoridades gubernamentales. Siempre el régimen reduccional se concibió a sí mismo como parte de la nación, conducida por el Estado. Lo que retornaba, en forma dramática, era una ulterior aplicación de la “ideología de patria”, que excluía, ante todo, la dimensión de “naciones”, aglomerándolas en una iletrada noción de “ciudadanía”.

En el Reglamento de 1901, firmado por José Manuel Pando, por primera vez se hablaba de “Doctrina” y para ella no se hacía referencia a las tierras, si bien se incluían a las poblaciones de lo más profundo del Chaco-guaraní. El Estado asumía los gastos de la escuela, dejando las otras obligaciones para el Conversor, imaginado según la tradición reduccional y no según el nuevo contexto. Kuruyuki sobrevino por la agresividad de los estancieros, por la parcialidad de las decisiones gubernamentales, siempre a desfavor de los guaraníes, y por la ocupación de los territorios de la Cordillera, Azero y, últimamente, de Guacaya y Cuevo. El único tránsito libre para los guaraníes era la regionalización alrededor de las Reducciones. Para reducir las a la insignificancia política, las martirizaban quitándoles elementos de su

organización y, sobre todo, rompiendo la coordinación territorial, cultural y económica. El *Reglamento de misiones*, de Pando, reducía además el espacio reduccional, destinándolo tan sólo a los “neófitos” y, por tanto, disgregando a la nación guaraní. Así fue que los “infieles” eran excluidos de los derechos de ciudadanía, de los derechos a la tierra, y concebidos como seres sin patria. La vergüenza política del *Reglamento* del Presidente Pando, era que aplicaba a los guaraníes la misma voluntad de traición, con la cual trató al jefe aymara, el “Temible” Wilka, que había luchado con él en la guerra federal (Condarco Morales R., *Zárate: El “Temible” Wilka, historia de la rebelión indígena de 1899*, La Paz, 1982). Será difícil reconocer allí aspectos de “nacionalización” o “bolivianización”; se trataba, al contrario, de mantener a toda costa una actitud agresiva contra las posibles insurgencias de los pueblos originarios que reclamaban salir de su condición de despojo y de servidumbre.

El *Reglamento de Misiones* de 1905 significó la anulación del contexto reduccional. Se nombraba todavía el término de Misión, y se le otorgaba los objetivos de “preparación para la vida civilizada de los elementos nómadas del país [antes era de “tribus salvajes”, por sus connotaciones socio-culturales, después se pasaba a la definición religiosa de “neófitos” y finalmente a lo indefinido de “nómadas”], así como la colonización del territorio”. Por el artículo II, las Misiones dependían del Ministerio de Colonización, el cual nombraba Delegados, Prefectos y Subprefectos para que “vigilen”. Los neófitos recibían los derechos otorgados por la Constitución del Estado, pero, en su ejercicio, sometidos al Conversor, el cual era también su representante legal. El gobierno se daba el derecho de declarar el pase de Misión a Parroquia tan sólo con aviso a la autoridad diocesana. Para tal momento, mientras establecía que las tierras pasarían a propiedad de los jefes de familia residentes, el Estado se confería el derecho de reservarse terrenos para la fundación de nuevos pueblos. El mismo *Reglamento* creaba una nueva institución, que denominó “Intendencias coloniales”. Se repuso aquí el antiguo término de “Reducción” para unir dos objetivos: sólo la dimensión religiosa pasaba a ser “Parroquia”, lo que habría podido esfumar los derechos a la tierra de los jefes de familia. El requisito para la denominación de Parroquia se basaba en que la Misión había logrado “la organización política de los demás pueblos”. La totalidad del ex territorio de las Reducciones pasaba, por tanto, bajo la autoridad de las “Intendencias”, con escuelas, régimen institucional y penal.

Desde las Reducciones de San Francisco Solano y San Antonio a la actual Villa Montes: fin del régimen reduccional

Los documentos, desde el V.4 hasta el V.8, son relaciones de los franciscanos sobre el proceso de secularización de las Misiones, iniciado en el Chaco con el proyecto de creación de la ciudad de Villa Montes, en homenaje al presidente Ismael Montes, y el posterior juicio criminal intentado contra el Padre Prefecto Santiago Romano. Totalmente contraria a éstos, es la relación de interpretación de los hechos que da Bernardo Trigo Pacheco en su libro *Las tejas de mi techo* (Tarija, 1991). La figura central en ambas redacciones es don Leocadio Trigo Achá. En el citado libro, el obrar de éste estaba pintado como figura heroica de hombre profesional, explorador y político, que ligó el Chaco al destino de Tarija; al contrario, en los escritos franciscanos, su acción pasaba a colores oscuros. Algún parentesco familiar unía a los dos Trigo. Leocadio nació en Tarija el 2 de octubre de 1865 y terminó sus días, como

residente, en el poblado de Presidente Sáenz Peña en Argentina, el 13 de octubre de 1932; Bernardo también nació en Tarija, el 5 de noviembre de 1883 y murió en la misma ciudad, el 25 de noviembre de 1955.

Referimos esos datos para atestiguar que las dos biografías encontraron unísono pensamiento en los años de plena actividad del primero, y de empuje juvenil del segundo. Don Leocadio, en los años de 1900, había logrado puestos de responsabilidad pública y en 1904 fue Prefecto de Tarija. Fue sobresaliente miembro del partido liberal y, en conexión con el dinamismo del Presidente Montes, asumió el proceso de modernización, anclado en el concepto del progreso. Desde ese impulso, se inició una cerrada campaña contra la tradición católica del país, desprestigiando, sobre todo, a los líderes eclesiales; lo que desencadenó una acción de anti-clericalismo. Desde 1896, el Convento de San Francisco publicaba *El Antoniano* y fundaba la Librería Antoniana para contrarrestar el movimiento secularizante impuesto por las elites emergentes, ya sea en Tarija, ya sea en el resto del país. Sin embargo, la infraestructura de la Iglesia era demasiado pobre y tan sólo dedicada a situaciones de emergencia. No tenía presencia en la educación, los seminarios estaban sin cuerpos profesoriales estables, y la mayoría de los sacerdotes vivían perdidos en alejadas e inmensas parroquias, con dificultades del sustento diario. Existían periódicos católicos (*El cruzado*, Sucre, del cual fue cofundador Fray Mamerto Esquiú, *La Propaganda*, Potosí, por Fray José Zampa, *El Antoniano*, Tarija, por Fray Buenaventura Lolli), sin más peso que en los feligreses de las ciudades. El problema urgente era la avalancha que iba a reproducirse en las zonas misionales, donde la acción eclesial se movía alrededor de las reducciones. Allí habían entrado los grandes capitalistas económicos, que reducían a los indígenas a situación de braceros.

Pensamos que el Arzobispo Miguel de los Santos Taborga Pizarro propuso al Padre Sebastián Pífferi como su sucesor en el arzobispado de Sucre, en razón del conocimiento que aventajaba al Padre sobre las situaciones eclesiales de todo el Oriente (Ducci Z., *Diario de la visita a todas las Misiones existentes en la República de Bolivia, practicada por el Muy Rvdo. Padre Sebastián Pífferi*, Asís, 1895); y por tanto, para una política eclesial de conjunto respecto a las circunstancias adversas y para la búsqueda de otras soluciones. La acción gubernamental, bajo el espejismo del progreso, mientras solucionaba necesidades en la zona andina, provocaba un gran retroceso y pérdidas en concepto de territorio, población y producción en las zonas orientales. Lo efímero del Beni fue la Casa Suárez, que desde su auge dejó tan sólo resentimiento y destrozo en los pueblos originarios. Asimismo, de la construcción de la futurista ciudad de Villa Montes resultó el vaciamiento poblacional, la destrucción de los pueblos, la ruptura de la regionalización entre las Reducciones y el descontrol territorial, que llevó a la división entre asentamientos centrales tradicionales y comunidades en dispersión. Además, el todo quedaba ingobernable por la división de las tierras chaqueñas, parte de Sucre, Santa Cruz y Tarija. No más gloriosa fue la contrapartida desde las zonas urbanas. El movimiento de migraciones desde las ciudades a las tierras de colonización, abrió un mercado de tierras sin retorno económico por tratarse de distribuciones de simples títulos de posesión. El encanto de la invitación al Chaco, al mismo tiempo, empobrecía la capacidad de acumulación de productos agrícolas en Tarija para un proceso de transformación de los mismos. Y allí residía el fortalecimiento de la clase media, ya presente en la ciudad de Tarija, lo mismo que en Sucre y Santa Cruz. Lo más positivo de la política del Presidente Montes, fue el establecer la red

caminera y de ferrocarriles, que coordinaba la parte andina y subandina del país. El proyecto era para aglutinar el Oriente en la continuación de la red de ferrocarril desde Argentina. Aquella era la vía del comercio. Lo más urgente era consolidar lo existente y no destrozarlo. Era esto lo que separaba la visión franciscana sobre el destino del Chaco respecto a las realizaciones del delegado don Leocadio Trigo. Él no acordó una línea de acción con nadie, negando toda realidad presente y dándose razones para decidir a su antojo. El *Reglamento de Misiones* de 1905, indujo a sospecha sobre los quehaceres del delegado. Además, sin previo aviso, empezó la programación de la ciudad antes de la publicación del mismo *Reglamento*. El documento V.4 es una carta del Padre Prefecto, fechada el 9 de agosto, en la que anunciaba que elementos del gobierno estaban delineando la “futura población de blancos”. De hecho, la fecha del *Reglamento* era la del 23 de diciembre. Todo lo que fue entrega y comportamientos del Delegado mostraba una actitud de aprovechamiento de lo existente. Con el propósito de salvar las tierras para los pobladores de las dos Reducciones, el Padre Santiago Romano propuso a don Leocadio Trigo desplazar la nueva ciudad algunos kilómetros, y la respuesta fue, que ellos, a cambio, recibían “derechos de ciudadanos y salarios”. El comentario del Padre era: “Pero estas palabras ningún eco hacían en el corazón de los indios; y al oírle se enfadaban, reían de rabia. Todos conocen la codicia de los blancos y sus pretensiones”. (Romano S., “Informe”, en *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, op. cit., págs 26-29; 59-63). Las respuestas en Tarija fueron las acusaciones contra los misioneros de incitar a los indios a la desobediencia; y además, la otra, de haber vendido el ganado y destrozado la infraestructura misional para no entregarla al Delegado.

De estas insinuaciones está lleno el libro de Bernardo Trigo, *Las tejas de mi techo* (op. cit.), para construir la oposición de héroe y anti-héroe: el honrado don Leocadio Trigo contra los malos frailes. En la misma lógica, se mueve su lectura sobre las relaciones de la comunidad franciscana en las circunstancias de la ciudad de Tarija.

Observador de los cambios inducidos por la secularización de las misiones, fue Erland Nordenskiöld (Nordenskiöld E., *La vida de los indios*, La, APCOB, La Paz, 2002), que nos ha dejado páginas esenciales de vida de los pueblos originarios chaqueños. El 21 de febrero 1908 dejaba Suecia surcando mares hasta Buenos Aires. Antes de llegar al Pilcomayo, quedó en el norte de Argentina, huésped en el ingenio azucarero de Bella Esperanza, propiedad de los hermanos Leach, también ellos suecos. En el ingenio investigó los comportamientos de migración de los maticos, ashluslay, chanees y guaraníes, trabajadores en Bella Esperanza. De su redacción, se entiende que el movimiento de “idas y vueltas” desde el Pilcomayo era bastante consistente. Si bien esto era parte de la tradición, no se puede excluir que su aumento en aquellos años fue causado por los acontecimientos de la secularización. El hecho que algunos se expresaban en castellano evidencia que ellos tuvieron contactos con las reducciones de San Francisco Solano y San Antonio de la Peña. La otra novedad era, ahora, que los hermanos Leach, ligados a la Iglesia de Suecia, formaron en Villa Esperanza adeptos para esa comunidad, que puso raíces entre los maticos de Villamontes (y sigue vigente hasta nuestros días). La conexión entre los dos lugares es mantenida todavía como tradición oral entre los franciscanos del Chaco. Además, si bien en pocas líneas, Nordenskiöld notifica los éxitos de exploración del Dr. Trigo y define amistosas y dadas sus relaciones para con los indios del Pilcomayo, lo que contrasta con sus decisiones



P. José Zampa, fundador de las Escuelas de Cristo en Potosí.

políticas y económicas en contra de las reducciones, como las atestiguó el Padre Santiago Romano. Según éste, la oposición a los misioneros franciscanos miraba a desposeer a los indios de sus tierras.



El Padre Santiago Romano nos ha dejado siete libritos sobre la secularización de Villamontes y vicisitudes del después. Los I, II, III y IV, conforman el diario, escrito “desde el 19 de marzo al 4 de febrero de 1907”; siguen otros tres, que titulan “Mi prisión de 31 días”. De los primeros, transcribimos las páginas que involucran los hechos de la secularización y, completamente, los segundos, que tratan de la prisión del Padre, entonces Prefecto de Misiones. Allí, casi en la totalidad de las páginas se infiere sobre el actuar del Dr. Leocadio Trigo (IV.8). Debemos, sin embargo, considerar el derecho que nos hemos otorgado de editar escritos no destinados a ser publicados, sí bien apuntados como aclaración de aquellos acontecimientos.

De hecho, sus características no son del mismo tenor de los otros documentos. Éstos son relaciones a autoridades o informaciones a conocerse, al menos en el ámbito del definitorio conventual. El “Diario”, al contrario, se mantiene siempre en lo estrictamente personal. Lo incluimos en nuestra selección por tratarse de las circunstancias del fin de la “Tercera vía”, así como hemos definido al Régimen reduccional. Son páginas de injusto sufrimiento y de escarmiento no sólo contra los franciscanos sino contra toda otra persona que contradijera los dictámenes de una “Ideología de patria”, que destrozaba a la “Ideología de nación”. El hecho de la acusación se refería al exagerado castigo dado a una alumna en Macharetí. Responsable de dicha escuela era el Padre César Vigiani. Absuelto éste, no habían razones para acusar al Padre Prefecto y a la señora maestra. Sin embargo, a este último, por ser Prefecto de Misiones, miraba el Señor Leocadio Trigo.

El documento IV.9 son páginas escritas en el año de 1918, que reportan la secularización de las Misiones del Parapetí. Se muestra una amplia reacción a tal proceso, que privaba a los pobladores de sus propias tierras. Otro problema, además fundamental, resaltaba en la lectura franciscana de los acontecimientos del Chaco: cómo salvar aquellas regiones de las divisiones, de tradición colonial, entre Sucre, Tarija y Santa Cruz y otorgarles una dinámica propia. Tal visión la podemos sintetizar en dos escritos y una resolución eclesial. Calzavarini Lorenzo (“Introducción”, en Giannecchini D., *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*, Tarija, 1996, págs 67-68): “Con ideología y objetivos totalmente diferentes [a la Asociación “El Porvenir de Tarija”], el Padre Doroteo es quien insinúa la creación de un “departamento” para la Chiriguanía. El Padre De Nino, escribiendo *Etnografía chiriguana* en 1912, lo propondrá claramente en sus límites geográficos y en las razones de su necesidad (entre ellas, también por “situaciones de enemistad con países extraños”). De nuestra parte, pensamos que la creación del Vicariato del Gran Chaco (hoy, Cuevo-Camiri) en 1919, fue la respuesta eclesial a una dinámica no sólo religiosa, sino de patria boliviana, en perspectiva indigenista, por la desmembración de la Chiriguanía tradicional, iniciada con la secularización de las Misiones (1905) y que era el objetivo central de la Asociación “El Porvenir de Tarija.”