

***Un sistema que tiende “menos a hacer ciudadanos  
que a mantener en perpetua curatela a los indios”  
El microcosmos de los poblados misionales guarayos  
(1840-1939)***

Pilar García Jordán<sup>1</sup>

Cuando el presidente Enrique Hertzog suprimió por decreto del 11.12.1947 la Intendencia Delegacional de Guarayos, surgida de la secularización de las misiones guarayas sancionada por el presidente Germán Busch en 1938/39, señaló que el objetivo de éstas había sido el “establecimiento de un régimen de gobierno y administración tendiente a lograr la incorporación de los nativos a la nacionalidad, para que en lo posterior puedan desenvolverse independientemente como ciudadanos de la República, finalidad que ha sido cumplida en parte, siendo necesario terminar la obra emprendida mejorando las condiciones económicas y morales de los naturales” (Hermosa Virreira 1950: 169). Poco antes, en el contexto histórico de la “marcha hacia el Oriente” definida a partir del Plan Bohan<sup>2</sup> y con el argumento que el régimen de colonias existente en Bolivia era obsoleto, el ministro de Agricultura había aprobado la modernización del sistema de explotación agrícola y pecuaria a través del cooperativismo (Zuazo Cuenca 1945). La cooperativa instalada en Guarayos fracasó, aparentemente, como consecuencia de los problemas financieros y de la “incapacidad” de los indígenas para la gestión del proyecto. Tales consideraciones tienen sentido en este trabajo por cuanto señalan, por un lado, la “no ciudadanía” de los Guarayo, entendida ésta como “minoría legal”, y por otro, la dificultad del grupo étnico-cultural para ser sujetos emancipados, libres de la tutela misionera o estatal. Directa o indirectamente, la responsabilidad de tal situación fue atribuida a los misioneros franciscanos en quienes el Estado boliviano había delegado, históricamente, el monopolio de la socialización económica, política, religiosa y cultural del grupo a lo largo de una centuria.

En trabajos anteriores he demostrado que las misiones franciscanas fueron el instrumento prioritario de los gobiernos bolivianos para la conquista y ocupación de los Orientes - territorios reivindicados como propios pero sobre los que no tenía un control efectivo- habitados por grupos indígenas no sometidos considerados “bárbaros” (García Jordán 2001a: 247-434). He mostrado también cómo los poblados misionales fundados entre los Guarayo fueron considerados los más exitosos y objeto codiciado de las élites regionales cruceñas interesadas en acceder directamente a la mano de obra y, en menor medida, a las tierras indígenas, razón por la cual aquéllas presionaron hasta lograr la secularizaron de las misiones que lograron en 1938/39 (García Jordán, 1998a: 23-124). Finalmente, he demostrado que el fracaso de los misioneros en obtener la “mayoría” legal de los Guarayo y su incorporación a la

“bolivianidad” derivó, por un lado, del interés de muchos de los religiosos destinados a las tareas misionales en Guarayos en mantener la segregación de una población a la que habían introducido en la “civilización cristiana” –proyecto que dieron en llamar “república guaraya”– frente a una sociedad boliviana cuya bárbara actuación sobre la primera sólo podía conducir a la desaparición del grupo (García Jordán, 2006). Por otro lado, el fracaso fue también el resultado lógico de un sistema al interior del cual el poder recaía, en última instancia, en el misionero, máxima autoridad religiosa, económica y política quien disponía de poderes omnímodos sobre el grupo.

Objetivo de este texto es abordar el microcosmos de las misiones guarayas, incidiendo en el régimen económico y político existente al interior de las mismas que permita entender en qué medida la no incorporación de los indígenas a la “nacionalidad” boliviana y la persistencia de la “minoría legal” de los Guarayo fue consecuencia de la tutela ejercida por los religiosos franciscanos sobre los mismos. Así, después de una muy breve síntesis de la historia de la conquista y reducción de los Guarayo y de la estrategia misional utilizada en dichos procesos abordaré los aspectos más relevantes del microcosmos misional, tanto desde el punto de vista reglamentario, como la praxis implementada.

### *La conquista y reducción de los Guarayo*

Aunque la conquista y reducción de los Guarayo habitantes de la región regada por los ríos San Miguel-Sapocós<sup>3</sup> se remonta al siglo XVIII, fue sólo a fines de dicha centuria cuando el proyecto pareció interesar tanto a la Corona como a los grupos locales interesados por implementar una vía de comunicación entre Chiquitos y Moxos, en el norte de la entonces Audiencia de Charcas. Los tímidos avances realizados por los franciscanos, que en 1823 habían logrado reducir alrededor de 552 indígenas y contribuido a la apertura de la comunicación entre aquellas provincias (Cardús 1886: 98), se vieron frenados con la independencia de Charcas que provocó la partida de la mayoría de misioneros españoles y el remonte de los indígenas y/o su “explotación” por algunos comerciantes (Cardús 1886: 101).

La reducción indígena no presentó cambios significativos hasta inicios de los '40 cuando, tras la intervención del presidente José Miguel de Velasco, llegaron a la región los religiosos Manuel Viudez y José Cors quienes lograron reducir a unos 3000 individuos (Cardús 1886: 69). El proceso reduccionista, que contó con la ayuda de un reducido contingente armado, se dio por concluido en 1845, fecha a partir de la cual se produjo una progresiva consolidación del proyecto misionero a la que no fue ajena primero, la aprobación (1871) del considerado primer reglamento misionero<sup>4</sup>; segundo, el surgimiento del estado-nación boliviano en la década de los '80, paralelamente al interés de los grupos dirigentes por controlar el territorio y la población de aquellas regiones y poblaciones no sometidas al estado republicano. Las décadas siguientes mostraron un progresivo incremento demográfico hasta alcanzar su cota máxima en 1929 con un total de 6673 guarayos (García Jordán 2001a: 418), y cuya evolución podemos comprobar en el cuadro adjunto. Tal crecimiento fue consecuencia de la buena marcha económica de las misiones que desarrollaron actividades agrícolas fundamentalmente, aunque también ganaderas y artesanales hasta el punto de permitir la producción de una amplia gama de manufacturados - alcoholes, textiles, muebles, tejas, utensilios varios - consumidos tanto en el interior, como el exterior de las misiones. Factor básico que permitió la comercialización de los excedentes fue la ubicación de las misiones en el camino entre Santa Cruz y el Beni favoreciendo así el desarrollo de un activo intercambio entre dichas regiones. En consecuencia, las misiones guarayas devinieron importantes centros de aprovisionamiento para los comerciantes, ganaderos y viajeros en general, pero sobre todo fueron un importante reservorio de mano de obra (peones, cargadores, guías,

remeros, intérpretes) para el sector privado -conducción de ganados, brazos para las haciendas moxeñas y las explotaciones gomeras- y el sector público, particularmente la apertura y mantenimiento de caminos, infraestructuras fluviales, construcción de edificios, e

Las razones que habían favorecido la buena marcha de los poblados guarayos fueron, a su vez, las causantes de la progresiva presión secularizadora por parte de sectores de la élite comercial cruceña, empresarios gomeros, propietarios de fundos agrícolas y ganaderos interesados en acceder a la mano de obra indígena sin la mediación misionera. Esta presión, iniciada en la década de los '80, se agudizó en los últimos años del siglo XIX y se radicalizó en forma creciente a lo largo del primer tercio del siglo XX, consiguiendo finalmente su objetivo en 1938-39, por sendos decretos del presidente Germán Busch (García Jordán 2006: 540-544).

### **Cuadro 1. Población guaraya radicada en las misiones, 1884-1937**

(Fuente: Elaboración propia a partir de los informes de los prefectos misioneros al Gobierno, al Colegio de Tarata y a la SCPF)

Años	Ascensión	San Pablo	Urubichá	Yaguarú	Yotaú	Total
1884	1812	---	996	1190	441	4439
1885	1818	---	933	1237	465	4613
1888	2059	---	1037	1445	520	5061
1891	2275	---	1087	1382	536	5280
1893	2231	---	1066	1317	615	5229
1894	2273	---	1056	1353	617	5299
1895	2295	---	1125	1423	652	5504
1896	2347	---	1161	1292	672	5472
1897	2337	---	1047	1241	685	5310
1899	2515	---	1061	1271	644	5491
1900	2482	---	1069	1281	654	5486
1903	1986	462	1058	1572	745	5823
1905	2131	450	1113	1213	770	5677
1906	2114	470	1017	1420	780	5801
1907	2170	496	1093	1440	671	5870
1909	2145	465	1062	1439	704	5815
1910	2242	485	1118	1366	709	5920
1911	2258	522	1108	1512	736	6136
1912	2250	499	1092	1478	835	6154
1913	2358	491	1172	1457	750	6228
1914	2516	444	1254	1543	690	6447
1915	2307	428	1250	1501	627	6113
1917	2254	517	1212	1574	575	6132
1918	2274	520	1392	1597	587	6370
1921	2009	503	1157	1366	526	5561
1922	2170	519	1124	1399	583	5795
1923	2080	550	1247	1446	601	5924
1924	2165	569	1331	1501	634	6200
1925	2019	572	1398	1591	636	6216
1926	2162	581	1340	1614	666	6363
1927	2258	576	1370	1683	703	6590
1928	2227	550	1438	1723	712	6650
1929	2189	565	1469	1756	694	6673

*La estrategia misional para la conquista y reducción de los Guarayo*

Escasas son las informaciones relativas a la estrategia misional utilizada por los franciscanos, excepción hecha de las noticias transmitidas por uno de los primeros franciscanos arribados a la región en 1823, Francisco Lacueva relativas a la conversión al cristianismo y a la introducción inicial de los considerados hábitos civilizadores (habitaciones, higiene, vestido). Sí sabemos que “se reconoció y empadronó la Nación [Guaraya]”, y se concentró a las familias –primitivas misiones de Santa Cruz, Trinidad y Ascensión- dedicando los primeros esfuerzos a hacer “Capillas, casas, chacras y una pequeña estancia”, además de una tejeduría con cuyo producto se “iba vistiendo a la gente, que no se avergonzaba de su total desnudez” y formando a algunos guarayos como herreros, carpinteros y otros<sup>5</sup>. Paralelamente, los misioneros trataron de apropiarse del idioma hablado por los guarayos hasta el punto que Lacueva logró comunicarse con la población, redactar una primera gramática y un diccionario guarayo-castellano, y traducir un Catecismo y un Sermonario que fueron la base de las reediciones posteriores publicadas en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XX<sup>6</sup>. La independencia frenó bruscamente el proyecto reduccionista con la marcha de los franciscanos españoles con excepción de Lacueva quien, sin embargo, no tuvo ningún predicamento sobre los Guarayo; para entonces, muchos de éstos se habían remontado y el millar de los que permanecían en los tres poblados misionales continuaban con sus rituales y praxis social tradicionales (Orbigny 2002, III: 1352).

Fue el arribo a la zona, a fines de 1840, de Fr. José Cors y Fr. Manuel Viudez, la que provocó un cambio cualitativo tanto en la estrategia reduccionista, como en la praxis misional cuya sistematización se impuso a partir de entonces. Los religiosos, que tras su llegada iniciaron el aprendizaje del guarayo mientras copiaban el rezo, la Gramática y el Diccionario redactados por Lacueva (Cors en Perasso 1988: 54-55), constataron la imposibilidad de implementar el proyecto misional a menos que fueran capaces de solucionar dos cuestiones; la primera, contar con terrenos planos aptos para la construcción de lo que aquí denomino el “espacio civilizado” -las casas, los talleres, los terrenos para el pastoreo y los cultivos- siendo las tierras absolutamente necesarios tanto para conseguir los productos agrícolas a consumir por los pobladores, como para la obtención de los excedentes cuya comercialización permitiera adquirir otros insumos, como finalmente, sedentarizar la población que era, al fin y a la postre, objetivo prioritario de la reducción. La segunda cuestión a resolver era acabar con la relación existente entre los indígenas concentrados en las misiones con aquéllos que se remontaban siguiendo a uno de ellos, Luis Curubaré, cuyo liderazgo sobre algunas parcialidades guarayas debió ser significativo.

Constatados los obstáculos, los religiosos lograron pasados tres años la refundación de los poblados de Ubaimini (la primigenia Trinidad), y Yaguarú (la antigua Santa Cruz), al parecer con el consenso de los guarayos radicados en las poblaciones en las que fueron divididos en parcialidades “al modo que lo están los Mojos” (Cors en Perasso 1988: 60); y, paralelamente, consiguieron que las huídas disminuyeran. Ambos procesos –refundación de poblados y progresivo control del remonte indígena- fueron acompañados por una sistematización de la praxis misional “poniendo la gente en alguna subordinación e industria, con el beneficio de la Enseñanza y castigo paternal”<sup>7</sup>. Efectivamente, Cors y Viudez lograron implantar en los poblados misionales tanto el régimen económico bimodal –desarrollo combinado del trabajo comunal y del particular- como el adoctrinamiento religioso. Fue en estos años cuando se sentaron las bases para la completa reducción de los Guarayo y la coyuntura en la que fueron tomando forma los elementos característicos de lo que habría de constituir el microcosmos misional, cuestión que voy

a tratar a continuación distinguiendo, por un lado, las principales disposiciones regulando la vida al interior de los poblados misionales y, por otro lado, la praxis implementada desde mediados del siglo XIX y las eventuales modificaciones posteriores.

### *El microcosmos misional*

*“Ya con súplica, ya con amenazas, con dádivas y con castigos, con pan y con palo...Se han sacado todas las familias del bosque...se han formado los pueblos”<sup>8</sup>.*

No obstante las reiteradas recomendaciones que desde mediados del siglo XIX las autoridades franciscanas hicieron a los superiores del Colegio tarateño para la redacción de los estatutos reglamentando la vida del mismo, éstos nada hicieron hasta que la aprobación de la constitución *Apostólica Sedes* dada por Pío IX en 1877<sup>9</sup> tornó perentoria la confección de aquéllos. Veamos pues, primero, las principales disposiciones aprobadas relativas al funcionamiento de las misiones para, posteriormente, abordar la praxis misional implementada en Guarayos.

Los Estatutos municipales del Colegio de Propaganda Fide de San José de Tarata -aprobados en 1888 permanecieron vigentes hasta mediada la década de 1920- regularon las actividades misionales en dos capítulos fundamentales, el 11 relativo al prefecto misionero; el 12 referido a la vida al interior de las misiones entre “infieles”<sup>10</sup>. El primero reglamentó la autoridad del prefecto sobre las misiones y los conversores encargados de predicar, catequizar, cuidar de las escuelas, administrar los Sacramentos, estudiar los idiomas de los indígenas, recoger los huídos, cuidar de las estancias ganaderas de las misiones, informar trianualmente al Colegio sobre el estado de las misiones y recomendó la uniformización del gobierno espiritual y temporal en todas las misiones. El capítulo 12 tras mandar las visitas pastorales del prefecto a los poblados a su cargo con el objetivo de controlar y corregir, si fuera necesario, la praxis misional, señalar el ritual de bienvenida con la presencia del conversor y del Cabildo del pueblo, y averiguar el estado de la misión reglamentó las funciones de los misioneros. Estos, que debían ser dos religiosos para cada misión, deberían entre otras cuestiones de “entender y hablar perfectamente” el idioma de los indígenas, llevar los libros correspondientes al estado de la población –praxis religiosa y sacramental, demografía, producción económica, urbanismo-, cuidar de los bienes muebles e inmuebles.

Con todo, fueron los apartados dedicados al “gobierno espiritual” y “político” de los indígenas, los que aquí me interesa relevar. Por cuanto se refiere al primero y con el objetivo ya de la conversión al cristianismo, ya del adoctrinamiento con vistas a la asimilación de las nuevas creencias entre los “infieles”, se regularon las prácticas sacramentales, la enseñanza del “catecismo y doctrina cristiana aun en lengua castellana” (punto 264) y la impartición de “pláticas” a los adultos; además, se intimó a impedir la deshonestidad, el hurto, la holgazanería y, sobre todo, la embriaguez (punto 265). Finalmente, los estatutos exhortaron a los conversores que procuraran “Quitarles la creencia que dan a sus Brujos o Hechiceros, y a sus ridículas tradiciones” (punto 267) enseñándoles la devoción a “sus Santos” (punto 274).

En relación al “gobierno político” y con el objetivo de lograr la imposición de la nueva praxis social que permitiera la plena socialización del indígena se dictaron una serie de instrucciones relativas al régimen político, económico y urbanístico de los poblados, cuyas mutuas imbricaciones no deben pasar inadvertidas. Dicho régimen, heredero de la praxis misional desarrollada por los franciscanos en la región amazónica en los siglos XVII y XVIII, afectó a

cuatro aspectos fundamentales para la vida de las misiones: el gobierno, la organización del espacio, la enseñanza de oficios con vistas a la formación de “artesanos” y la reproducción de formas de trabajo y propiedad existentes en la sociedad. En primer lugar, por cuanto se refiere al régimen político del poblado, los estatutos depositaron en el conversor la máxima autoridad del mismo que con el objetivo de “instruir a los indios en la vida política” nombraría “a los que tuviesen por conveniente para formar lo que se llama Cabildo, que aunque no tenga más que el nombre, les irá haciendo aprender el método de gobernar con autoridad, y a hacerse respetables entre la multitud” (punto 296). Aunque nada se dijo sobre la conformación y funciones de los cabildantes, el Cabildo estuvo conformado, entre otras figuras, por el Cacique, el Capitán, los Tenientes, los Alférez, los Fiscales, etc. cada uno de los cuales con funciones precisas dictadas por “costumbre”. En segundo lugar, por cuanto se refiere a la organización espacial de los poblados misionales, los estatutos ordenaron la construcción de “pueblos bien formados con sus casas en su modo decente y calles anchas y desahogadas”; cada familia, en sus respectivas parcialidades<sup>11</sup>, debería ocupar una casa<sup>12</sup> y, con el objetivo de “inclinarse al trabajo” a los indígenas, obtener los recursos necesarios para la supervivencia de todos los pobladores y aun de la misma misión, se dispuso también que los misioneros “hagan a beneficio común de la Misión plantíos competentes de café, cacao, algodón, caña dulce y demás que puede producir la tierra, y que pongan empeño en cuidar el ganado mayor y menor con los demás animales de la Misión; procurando beneficiarlo todo y sacar los frutos y efectos que puedan dar la posible utilidad para los sobre dichos fines.” (punto 298).

Es evidente que estas disposiciones reglamentando la conformación del espacio misional implicaba el desarrollo del régimen económico correspondiente basado en la explotación de las denominadas “tierras de la Iglesia” o “del común”, trabajadas por los neófitos a quienes, paralelamente, se debía garantizar que tuvieran sus “chacras para el propio sustento” (puntos 298 y 304). Con tal objetivo se diseñó un régimen económico “bimodal” asentado por un lado, en una explotación comunal, cuyos productos proporcionarían los insumos para el consumo interior de la misión, destinados prioritariamente al mantenimiento de discapacitados (viudas, huérfanos, enfermos y a los mismos misioneros) y cuyos excedentes serían comercializados en mercados regionales permitiendo así abastecerse –por compra o intercambio- de productos que la misión no producía; por otro lado, en una explotación individual -unidad familiar- de chacos que permitiría a los indígenas obtener los productos de su dieta cotidiana. Este régimen económico se complementaría con la instrucción en “oficios menestrales” de carpintero, albañil, sastre, zapatero, herrero y, en el caso de las mujeres, de tejedoras que permitirían también obtener productos bien para su consumo interno, bien para su comercialización. Última cuestión por cuanto se refiere al trabajo fue la relativa a la utilización de mano de obra indígena al exterior de las misiones, sobre la que se dispuso que podrían darse, “como es costumbre” a los viajeros o comerciantes algunos neófitos para la conducción de ganados a poca distancia de los poblados guarayos, pero “jamás” hasta Santa Cruz, ni hasta Moxos, “como tampoco podrán darlos” para trabajos fuera de las misiones, excepto “motivos muy graves”, al considerar que tal práctica era muy perjudicial a la Misión y a la moralidad de los Neófitos” (punto 299). Mención aparte y último apartado del “gobierno político” fue el dedicado al castigo de los indígenas del que me interesa destacar dos cuestiones; la primera, el establecimiento de las penas corporales cuya gradación y forma –no especificadas- guardarían relación con los delitos cometidos, idolatría, sacrilegios varios, ausencia en la misa en las festividades, embriaguez, amancebamiento; la segunda, la prohibición que el misionero fuera la mano ejecutora del castigo, que sólo podría ser realizado por medio del “fiscal, alguacil o Justicia del Pueblo” (punto 311) con lo que se pretendía evitar que el conversor apareciera

como juez y verdugo, dejando tales funciones a las “autoridades indígenas”. En síntesis, de las casi un centenar de disposiciones reglamentando las “misiones entre infieles”, una tercera parte de las mismas fueron dirigidas a normativizar tanto los aspectos relativos a la introducción del cristianismo como, fundamentalmente, implementar la nueva praxis social que permitiera en última instancia la transformación del “bárbaro” y “salvaje” indígena, en sujeto “cristiano” y “civilizado”.

Todas estas medidas, que como se ha dicho fueron aprobadas finalmente en 1888, recogieron lo que “por costumbre” fue la praxis misional vigente en las misiones guarayas, la que figuró sistematizada en el “primer reglamento para el mejor gobierno de estas Misiones de Guarayos” preparado por Fr. José Cors en 1854<sup>13</sup>. El texto fijó el “método de vida” y las atribuciones de los misioneros, la estrategia a desarrollar para la implementación del proyecto misional y los instrumentos a utilizar. Por cuanto se refiere al modo de vida de los misioneros, el reglamento señaló la existencia de dos conversores por poblado, siendo las competencias del primer conversor el “gobierno espiritual, civil y político” -la predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana (domingos y festividades) a los adultos, la administración de los sacramentos y todo lo relativo al culto, la visita a los enfermos, la enseñanza y educación de los niños, la vigilancia de los preceptos cristianos al interior de la misión y el castigo de las transgresiones cometidas- y encargándose al segundo del gobierno “tanto el temporal como el económico” siendo atribuciones suyas el cuidado de las oficinas del poblado -herrería, carpintería, tejeduría, etc.-, la construcción de los edificios, los cultivos agrícolas desempeñados por los hombres y la asignación de las tareas a las mujeres.

Por lo que se refiere a la estrategia para la implementación del proyecto y los instrumentos a utilizar, el reglamento dispuso que la instrucción civil y religiosa de los niños debía consistir en la asistencia a la escuela, la formación en diversos oficios y las pláticas impartidas por el conversor. En el caso de los adultos, la instrucción religiosa se desarrollaría a través de las oraciones cotidianas bajo la presencia del conversor, la asistencia a la misa los domingos y festivos, y la recepción de los sacramentos por todos los bautizados; la instrucción civil sería la derivada de la introducción de hábitos regulares de trabajo en los chacos y en los trabajos necesarios para el poblado (construcción de casas, apertura y mantenimiento de caminos, oficios varios). Nada se dijo en el reglamento sobre el gobierno político del poblado y, por ende, ninguna mención se hizo del Cabildo indígena lo que es realmente sorprendente. Por el contrario, el texto normativo sí especificó claramente los instrumentos que debían utilizar los misioneros en su estrategia reduccionista relativos a la domesticación de la mano de obra indígena con la introducción de hábitos regulares de trabajo. Y fue en el capítulo relativo a los “deberes” de los neófitos cuando se detalló el régimen económico bimodal antes citado, por el cual éstos debían trabajar los tres primeros días de la semana en el trabajo comunal; los otros tres días “son para ellos” pudiendo ocuparse en lo que les sea “más útil y agradable”. Finalmente, y formando parte de la estrategia misional, el reglamento dedicó dos capítulos a “la manera de castigar” y a los “Forasteros y Peregrinos”. Por cuanto se refiere al primero, se detalló la cantidad de azotes en relación al “delito” cometido castigo que no debería ser superior a 25 azotes, dejando al arbitrio del prefecto el castigo de los “delitos” graves<sup>14</sup>, aunque no hizo ninguna referencia a la utilización del cepo que, me consta, se introdujo también por entonces. Por cuanto se refiere al segundo, se indicó la obligación de los conversores de ofrecer la hospitalidad requerida y proporcionar, previo pago, lo necesario para el viaje y facultó al misionero para impedir la domiciliación en las misiones de todo individuo sin su previo consentimiento.

Señaladas las disposiciones podemos pasar ya a ocuparnos del microcosmos misional. Es evidente que el reglamento preparado por Cors delineó una nueva concepción del tiempo y del

espacio. La regulación del tiempo cotidiano, que simbólicamente se tradujo en el uso de la campana, se iniciaba cuando ésta sonaba al “empezar el día” y concluía a las 20 h. señal de retiro de todos los neófitos a sus casas, de donde no podían salir hasta el día siguiente. El objetivo último de la estrategia misional era la construcción de un nuevo espacio “civilizado” que sustituyera al espacio “salvaje”, y es igualmente evidente que dicho espacio configuró un nuevo patrón de residencia, permanente, del que formó parte la iglesia, la casa misional, y las casas del cabildo y de los neófitos, la escuela, las oficinas o talleres y los chacos comunal y particulares. La campana regulaba así el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio permitiendo la incorporación progresiva de los elementos centrales de la nueva cosmovisión –en la que será fundamental la introducción de las festividades religiosas, especialmente aquéllas a las que se encomienda la protección del poblado- y la imposición creciente de una también novedosa praxis social.

Anotemos que ya la misma denominación del espacio era, simbólicamente, “cristiana” y “civilizada”, pues todos los poblados misionales fueron puestos bajo la advocación mariana o de “misterios”, o santos de la cosmovisión cristiana, surgiendo así por entonces y tras las sucesivas refundaciones de los pueblos, Ascensión de Guarayos, Nuestra Señora de los Angeles de Urubichá, Santa Cruz de Yaguarú, San Francisco de Yotaú y San Pablo. Me interesa notar que como consecuencia del proyecto misional implementado por los franciscanos entre los Guarayo -aceptado por el grupo que vio en los poblados una protección frente a la sobreexplotación de la mano de obra cuando no clara esclavitud de la que eran objeto otras poblaciones por parte de los sectores blanco-mestizos- se produjo un proceso de transculturación que permitió al grupo resignificarse como tal y mantener –lo que aquí no es sinónimo de “conservar”- su identidad colectiva como Guarayo. La brevedad del texto me impide abordar aquí las características que presentó este nuevo espacio construido desde mediados del siglo XIX (García Jordán 2006: 295-319), aunque sí señalaré, muy sucintamente, los aspectos más significativos del microcosmos misional que datan de mediados del siglo XIX y sus eventuales modificaciones.

Este microcosmos se conformó a partir del régimen económico misional según el cual los neófitos dedicaban tres días a la semana a los trabajos comunales (chacos, talleres, etc.), otros tres días a sus trabajos particulares (chacos, caza, pesca), siendo el domingo festivo. Dicho régimen fue paralelo al correspondiente régimen sociopolítico según el cual cada poblado estaba habitado por diversas parcialidades –grupos de 20 a 30 familias- cada una de las cuales bajo el liderazgo de un capitán, intendente, comandante, alféreces, tenientes, y algunos otros hasta un total de 12 cargos conformando el cabildo presidido por el cacique. Este último, elegido por el conversor previa consulta con los jefes de las parcialidades, detentaba la máxima autoridad del poblado subordinada al misionero que ocupaba el vértice del poder y que, de hecho, podía destituir tanto al cacique, como al resto de miembros del cabildo, siempre que hubiera perdido la confianza del primero o de alguno de los segundos.

Igualmente fue a mediados del siglo XIX cuando se reguló la distribución del tiempo cotidiano en los poblados misionales que empezaba, al salir el sol –en torno a las 6 h.- con el toque de campana que convocaba a todos los adultos para el rezo de las oraciones matutinas en el atrio que se abría a la plaza. Después, el cabildo en pleno comparecía ante el conversor al que informaba de los asuntos de la jornada y del que recibía las órdenes oportunas. Un nuevo toque de campana señalaba el inicio del trabajo de los adultos; por lo que se refiere a los niños, mientras los “párvulos” (menores de 6 años) quedaban al cuidado de sus madres, los “escolares” (entre 14 y 16 años) tras el toque de campana a las 7h., iban a las escuelas, la mayoría de ellos a las “inferiores” o

“generales”, a cargo de maestros indígenas, mientras la minoría que presentara “mayores aptitudes” a las escuelas “superiores”, a cargo del primer conversor. Las actividades laborales se detenían al mediodía, con el toque del Angelus, para la comida y descanso -en el caso de los escolares, pues nada se dice sobre los adultos, duraba hasta las 15h.- cuando un nuevo toque de campana les llamaba para el retorno a la escuela. La jornada de trabajo se concluía a la caída del sol cuando la campana convocaba a los adultos a su asistencia a la iglesia para la oración, tras lo cual y después de darse la “Santa Noche” bien volvían a sus casas, bien se reunían en grupos por edades, afinidades lúdicas o de otro tipo, etc. hasta que, a las 20 h. y con el “toque de ánimas” todos debían cesar en sus reuniones para ir a sus casas, de donde teóricamente no podían salir hasta que la campana les anunciase el inicio de un nuevo día.

Esta cotidianeidad se veía alterada anualmente en dos o tres ocasiones como consecuencia de la celebración de la fiesta patronal de cada población<sup>15</sup>, la Navidad y la Pascua de Resurrección. En esas ocasiones, además de los actos religiosos y lúdicos, los conversores realizaban el “reparto” de vestidos, herramientas y el “carneado”, o distribución de carne fresca. Sin embargo, mientras el último se hacía en las festividades señaladas, el reparto de lienzo -vestidos para las mujeres, el “tipoi”, camisetas y pantalones para los varones, y camisetas para los niños- se efectuaba en Navidad y Pascua, al igual que el reparto de las herramientas (palas, trazados, hachas) a las parcialidades que lo requerían, y siempre a todas las parejas recién casadas. Anotemos que los matrimonios, que solían celebrarse en Pascua, se realizaban entre los guarayos recién concluida la pubertad -16 años para los varones, y 14/15 años para las jóvenes- (Pierini 1912: 12).

Este cronograma tentativo de la vida diaria y cíclica se mantuvo hasta la secularización de las misiones en 1938/39. Sin embargo, a lo largo de los cien años en que rigió el régimen misional se introdujeron, con escaso éxito, tímidas reformas, sobre las que ahora no puedo extenderme, referidas a la educación de los infantes (organización escolar y contenidos a transmitir, particularmente la alfabetización en castellano) y a la la instrucción civil (laboral, económica, política) de los guarayos. Sin embargo, sí me interesa señalar que, no obstante carezcamos de fuentes detalladas sobre el funcionamiento de la economía de los poblados guarayos, el régimen misional impidió, de facto, la monetarización al interior de las misiones por cuanto los beneficios derivados de las diversas actividades económicas fueron percibidos ya por el conversor titular del poblado, ya por el ecónomo de las misiones encargado al efecto por el Colegio tarateño y radicado en Santa Cruz. De ahí las dificultades de los Guarayo para el manejo del dinero y, por ende, los obstáculos que de ellos se derivarían en el futuro para su participación en una economía de libre mercado, por reducida que ésta fuese.

A estas limitaciones “económicas” cabría añadir una más, la escasa castellanización de la población adulta, argumento fundamental de los partidarios de la secularización, fundamentalmente desde el acceso de los liberales al poder (1899). La presión alcanzó en diversos momentos tal intensidad que el siempre prudente Fr. F. Pierini comunicó al gobierno de Ismael Montes (1906) que aquéllos consideraban que el fin último de los misioneros era formar con los “nómadas”, “una máquina de producción que empuje las corrientes industriales de una zona” idea a partir de la cual se pretendía que la tarea fundamental del religioso era enseñar al “neófito la lengua nacional para ponerlo en inmediata comunicación con los industriales; a hacer de él un buen remero, un hábil peón, para que sus servicios puedan ser aprovechados desde luego, por cuantos desean utilizarlos” (Pierini 1907: 16). Como anotó agudamente Pierini, el sistema de relaciones existente entre los patrones y los indígenas allí donde existiese no había beneficiado a estos últimos pues si en las tierras bajas, el ejemplo de lo acaecido con los chiquitanos y moxeños permitía constatar que éstos devenían esclavos de

los patrones a través del endeude; en las tierras altas, los indígenas de “hacienda” estaban también sometidos a la explotación de sus patrones (Pierini 1907: 27-28). Y, en defensa de los escasos resultados logrados por los misioneros, el prefecto Pierini atribuyó el “estacionarismo intelectual” de los guarayos a la “lenta evolución intelectual” de la población y no al descuido de los religiosos; como sucedía, agregó en hábil y sibilina argumentación ante el Ejecutivo, con las poblaciones quechua y aymara cuya escasa alfabetización no podía atribuirse a la “estudiada voluntad de los Gobiernos” republicanos para “conservar a esas razas en una degradante ignorancia” (Pierini 1907: 32). No obstante, según datos proporcionados por Pierini a fines de 1906 relativos a la castellanización de los Guarayo, del total de 2.951 adultos, el 90% entre los varones (aproximadamente 1.250), y el 45% entre las mujeres (alrededor de 625) entendían el castellano; estos porcentajes se reducían considerablemente en el caso de aquéllos que hablaban dicho idioma que, en el caso de los varones representaba el 50% (695 individuos), y por lo que respecta a las mujeres sólo el 10% (alrededor de 139); la reducción porcentual caía drásticamente al considerar aquéllos que sabían leer, el 2% de los hombres (27 individuos) y el 1% de las mujeres, esto es, alrededor de 13, (Pierini 1907: 35).

En síntesis, como observó Nordenskiöld de paso por la zona en 1909, los franciscanos habían “realizado un admirable trabajo entre los guarayo” aunque, como consecuencia del sistema educativo utilizado los neófitos eran “sumisos” y extremadamente “dependientes” de los religiosos, incapaces de decidir por cuenta propia y ejercer su libre albedrío. La eventual partida de los misioneros no debía producirse, según el etnólogo sueco, antes que los Guarayo “hayan aprendido a ayudarse a sí mismos, a mantener sus asuntos económicos en orden y a vigilar sus derechos como ciudadanos bolivianos. Es fundamental que los misioneros les enseñen español, que todos puedan leer, escribir y hacer cuentas, y que aprendan el valor de sus productos y del dinero” (Nordenskiöld 2003 [1922]: 160).

Parece evidente que la solución a los problemas derivados del régimen misional sólo podía lograrse con la introducción de cambios fundamentales en el mismo facilitando la progresiva autonomía de los neófitos, que los religiosos no fueron hasta entonces capaces de afrontar eficazmente, ni tampoco los Ejecutivos bolivianos afrontaron decididamente. El primer, y único, intento de los gobiernos bolivianos por reformar el régimen misional fue planteado por la segunda administración de Ismael Montes cuando el ministro Gutiérrez propuso al Congreso la sustitución del vigente “régimen de comunidad” -en el imaginario de los políticos paceños asociado a la tradicional tenencia comunal de la tierra entre los Quechua y Aymara- por un reparto de la tierra en “propiedad particular” mediante la distribución de lotes familiares (Gutiérrez 1915: 20). La propuesta surgió, en buena medida, de las nefastas consecuencias derivadas de la secularización de las misiones de Cordillera a cuyos neófitos el gobierno había otorgado “su capacidad civil” y reconocido “su derecho de propiedad en los terrenos misionales”; según el Ejecutivo, la escasa preparación de estos indígenas “habitados como están a una obediencia ciega y sin el menor espíritu previsor” había provocado que éstos retornaran “a la vida errante” o renunciaran a “las ventajas que se les ofreció, enajenando sus pertenencias sin beneficiarse en forma alguna” (Gutiérrez 1915: 19-20). La afirmación supuso una novedad en el discurso oficial pues por vez primera se explicitaron en un texto ministerial los límites del proyecto misionero en orden a hacer de los indígenas sujetos de su propia historia, “ciudadanos” con plenos derechos según la fraseología de la época de vacío significado. Sin embargo, la propuesta gubernamental para distribuir las tierras misionales entre los Guarayo no llegó a ser siquiera discutida.

Los misioneros, por su parte, tampoco introdujeron ninguna mutación significativa. La inercia histórica y el temor a los resultados que podrían derivarse de los cambios pesaron sobre cualquier tentativa innovadora. Tan sólo durante la prefectura de Alberto Singer, en la década de 1920, se planteó la posibilidad de incentivar la producción agrícola en los chacos familiares de los guarayos -remedio de propiedad privada pues nunca existieron títulos legales al respecto siendo los terrenos considerados “misionales”- en detrimento de los chacos misionales con el objetivo de que aquéllos “comprendieran” el valor de su trabajo y obtuvieran excedentes con los que comprar los productos por ellos requeridos “dejando así poco a poco el sistema de los repartos” aún vigentes entonces (Singer 1926: 5-6). Sin embargo, este proyecto no llegó a concretarse y el sistema continuó vigente hasta la década de 1930.

Fue entonces, en la coyuntura del conflicto del Chaco y paralelamente a la crisis económica, social y política que vivió el país, cuando se produjeron importantes cambios en Guarayos. Estos fueron consecuencia de la presión de las autoridades y empresarios agropecuarios por la contratación de mano de obra que, si bien se había ido incrementando a lo largo de la década de 1920 -con el consiguiente aumento de prófugos de los poblados misionales- llegó a su cenit en 1932-35; entonces, se introdujo una novedad significativa consistente en el “pago directo” de los jornales a los guarayos contratados por las autoridades y empresarios. Esta innovación alteró la práctica “inmemorial” vigente en las misiones según la cual el conversor retenía el 20% de los salarios percibidos del contratante para el mantenimiento de la misión, y el restante 80% era entregado al guarayo en forma de géneros y mercaderías (Hoeller 1935: 7)<sup>16</sup>. El cambio provocó un serio conflicto entre las autoridades y la prefectura misionera aunque, finalmente, se llegó a un acuerdo parcial que salvaguardó la función cumplida tradicionalmente por el conversor con la correspondiente retención de la mayor parte de los salarios devengados por el contrato de los neófitos.

La secularización que se produjo poco tiempo después se encargó de mostrar, tanto la incapacidad del régimen misional para lograr la socialización de los Guarayo y su inserción en la Bolivia república, como la escasa, sino nula, voluntad política de los Ejecutivos bolivianos para promover la incorporación efectiva de los neófitos guarayos a la “nacionalidad” y a la “ciudadanía”.

#### FUENTES CITADAS

(Se incluyen sólo las fuentes impresas excluyendo los fondos archivísticos cuyas referencias se encuentran en las notas que configuran el aparato crítico)

Archivo 1909-21: *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia*, Tarata.

Bayo, Ciro 1911: *El Peregrino en Indias (En el corazón de la América del Sur)*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando.

Cardús, Fr. José 1886: *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, Librería de la Inmaculada Concepción.

Cors, Fr. José s.f.: “Apuntes sobre Guarayos” en J.A.Perasso 1988, *Los Guarayú. Guaraníes del Oriente de Bolivia*, Asunción, R. P. Ediciones, págs. 9-75.

Ercole, Fr. Alejandro 1871: *Reglamento de misiones de infieles en el territorio de Bolivia presentado por el R. P. Fr. (...), Prefecto de las de Tarija y aprobado y puesto en vigencia el día 13 de setiembre por el poder ejecutivo en virtud de la autorización de la Asamblea Constituyente por su acto legislativo de 9 del dicho mes de 1871*, Sucre, Imprenta de Pedro España.

Gutiérrez, Néstor 1915: *Memoria de Guerra y Colonización. 1915*, La Paz, Intendencia de Guerra.

Hoeller, Fr. Alejandro 1935: *Informe anual que presenta al Supremo Gobierno el Prefecto de las Misiones de Guarayos ---. O.F.M.* [Ascensión, 10.02.1936], Ascensión, Tipográfica Franciscana.

Nordenskiöld, Erland 2003 [1922]: *Indios y blancos*, La Paz, APCOB / Plural editores.

Orbigny, Alcide d' 2002 [1835-47]: *Viaje a la América Meridional*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores, 4 vols.

Pierini, Fr. José 1907: "Las Misiones". [Informe enviado por el prefecto de las misiones (...) correspondiente al año 1906, fechado en Ascensión, 31.12.1906], en F. Pierini, *Dos asuntos de actualidad en Bolivia*, Buenos Aires, Imprenta Ferrari Hnos., págs. 19-53 + cuadro sinóptico.

Pierini, Fr. José 1912: *Informe anual que presenta al Supremo Gobierno el R. P. Prefecto --- sobre el movimiento de las Misiones de su cargo*, Tarata, Tipografía San José.

Singer, Fr. Alberto 1926: *Informe sobre la administración de las misiones de Guarayos desde el 10 de octubre de 1925 hasta el 16 de noviembre de 1926 que pasa el R.P.--- Prefecto de estas Misiones del Colegio Apostólico de San José de Tarata a la consideración del Señor ministro de Estado en el Departamento de Guerra y Colonización*, Tarata, Tipografía "San José".

Viudez, Fr. Manuel 1865: "Guarayos. Descripción de sus habitantes, tierras, costumbres, religión" y "Propiedades, vida y costumbres de los Guarayos" en E. Rück, *Guía General*, Sucre, Imprenta Boliviana, págs. XIV-XXXIV y XXX-XXXIV.

Zuazo Cuenca, Julio 1945: *Ministerio de Agricultura, Ganadería y Colonización. Memoria presentada a la Honorable Convención de 1945*, La Paz.

## BIBLIOGRAFÍA

García Jordán, Pilar 1998a: "¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948", en P.García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina, siglos XIX-XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universitat de Barcelona, págs. 23-124.

García Jordán, Pilar 1998b: "Estado boliviano, misiones católicas e indígenas amazónicas. Una reflexión sobre los reglamentos misioneros y la secularización en la Prefectura de Guarayos (1871-1939)", en J. R. Fisher (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de AHILA*, Liverpool, AHILA/ Instituto de Estudios Latinoamericanos Universidad de Liverpool, Vol. I, págs. 248-265.

García Jordán, Pilar 2001a: *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.

García Jordán, Pilar 2001b: "Espacio indígena frente a espacio civilizado. Una reflexión sobre la invasión simbólica del espacio en las misiones franciscanas entre los Guarayo (Bolivia), 1820s-1939", en S. Fernández y G. Dalla Corte (comps.), *Lugares para la historia*, Rosario, UNR Editora/ Ed. de la Universidad Nacional de Rosario, págs. 51-81.

García Jordán, Pilar 2006: "Yo soy libre y no indio: soy guarayo". *Para una historia de Guarayos, 1790-1948*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Hermosa Virreira, Walter 1950: *Los Pueblos Guarayos*, La Paz, Emp. Ed. "Universo".

Mendoza, Gunnar 1956: "Bibliografía Guaraya Preliminar", en *Revista del Instituto de Sociología Boliviana*, n° 5 (Sucre).

Pereira Soruco, Hugo 1998: *Sociología de la historia del pueblo guarayo en su realidad actual*. Santa Cruz, mimeo.

Teijeiro y otros 2001: *Atlas étnico de investigaciones antropológicas "Amazonía boliviana"*, La Paz, Dirección Nacional de Arqueología y Antropología.

## NOTAS

<sup>1</sup> Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas TEIAA. Universitat de Barcelona. C/ Montalegre 6, 08001 Barcelona (España). Correo electrónico, [pgarciajordan@ub.edu](mailto:pgarciajordan@ub.edu). Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación financiado por el MEC, HUM2006-12351. La afirmación del título pertenece al viajero español Ciro Bayo que de viaje por Bolivia residió en Guarayos en la Cuaresma de 1896 (Bayo 1911: 159).

<sup>2</sup> La "marcha hacia el Oriente" fue un proyecto desarrollista del estado boliviano que contó con una herramienta, el Plan Bohan, en el que se plasmaron los intereses del Estado boliviano hacia el Oriente del país, en el cual las producciones agropecuarias y el petróleo captaron la atención del poder central.

<sup>3</sup> En Bolivia la denominación de Guarayo se ha dado a cuatro grupos: a) los guarayos de los ríos San Miguel-Sapocós, que son los tratados en este trabajo y los que comúnmente se tiene como tales; b) los guarayos del río Iténez, en el Beni, también denominados "pausernas"; c) los guarayos del río Blanco, en el Beni, también llamados "tapacuras", "chapacuras" o "chapacoros", d) los guarayos de los ríos Madre de Dios y Beni (Mendoza 1956). Los actores de esta historia son los primeros., uno de los cinco grupos de lengua guaraní existentes en la actualidad en Bolivia, procedentes del Este, en un proceso migratorio a la búsqueda de la llamada "tierra sin mal", y residentes en su mayoría actualmente en los municipios de Ascensión de Guarayos y Urubichá, provincia de Guarayos por ley de 6.03.1990; el grupo, según las estimaciones hechas en 1998 ascendía, aproximadamente, a unos 9.520 individuos (Teijeiro y otros 2001: 104).

<sup>4</sup> El Reglamento (recogido en Ercole 1871) reconoció al Conversor como la máxima autoridad política civil y religiosa en el interior de la misión e intermediario de todo contacto entre los indígenas y el exterior, tanto con la sociedad civil, como con el Estado. El mismo reglamento dispuso, no obstante, que toda misión dependía, en última instancia, del Gobierno central, cuestión que en los reglamentos sucesivos sufrió modificaciones significativas en beneficio de las autoridades departamentales (García Jordán 1998b). En sentido estricto el primer reglamento fue el sancionado por José Ballivián (22.02.1845) aunque su vigencia fue muy limitada hasta el punto que en las colecciones de leyes, anales y otros repertorios legales no figuran. Ver el texto en *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia, (ACFB)*, V.VIII, nº 91 y 92 (Tarata, 1916), pp.313-321, 355-356.

<sup>5</sup> Informe de F.Lacueva al obispo electo de Santa Cruz, Manuel Angel del Prado, (24.05.1845), en Archivo Arzobispal de Santa Cruz (AASC), f.5.

<sup>6</sup> Constancia de la existencia de tales obras, y de la autoría de F.Lacueva de las mismas, da Fr. Manuel Viudez, quien llegó a Guarayos a fines de 1840 juntamente con José Cors (Viudez en Rück 1865: XXI y Cors en Perasso 1988: 54).

<sup>7</sup> Informe de F.Lacueva al obispo M.A.del Prado, (24.05.1845), en AASC, f.6.

<sup>8</sup> Frase debida, probablemente, a Manuel Viudez, recogida en el Punto 86 del borrador del Informe enviado por el prefecto misionero Fr. P. Bianchi a la Sagrada Congregación de Propaganda de la Fe (SCPF), [Tarata, 11.03.1851], en Archivo de Tarata (AT).

<sup>9</sup> Hasta 1877 el Colegio de Tarata se había regulado por las bulas de Inocencio XI y de Pío VI, además de los decretos emanados de los capítulos guardianales bajo la presencia de los Visitadores, especialmente de Fr.Manuel Concha y el padre Cienfuegos.

<sup>10</sup> AT. Normativa para Colegios Seminarios. Texto impreso, s.p.i., sin carátula, pp.64-91 preparado por Wolfgang Priewasser en 1902, a partir del texto manuscrito aprobado en 1888.

<sup>11</sup> Parcialidades mencionadas en orden a la confección del padrón del poblado que, según señalaron los Estatutos, debía estar dividido por "parcialidades" y "familias", con distinción de hijos y agregados, cada uno con su nombre y apellido, etc. Me interesa notar que los estatutos dispusieron, para impedir la confusión se dijo, que los varones llevaran el apellido del padre, y las mujeres de la madre, de acuerdo a lo dispuesto por el III Concilio Limense (punto 270).

<sup>12</sup> Según los Estatutos, todo núcleo familiar debía contar con una casa, en la que además debían establecerse divisiones que impidiera la promiscuidad entre los varones y mujeres de la familia, excluyendo los matrimonios (puntos 304, 306 y 307).

---

<sup>13</sup> Reglamento preparado por Fr. José Cors (Yaguarú, 28.09.1854), que con pequeñas modificaciones incorporadas en 1856, 1857, 1860 y 1861 fue enviado el 11.04.1861 al ministro general, Ireneo Piani, en Archivo General de los Franciscanos Menores (AGFM). Bolivia. Collegia. M/121, 1f. anv. Todo el texto en dicho folio s.n.+ ff.836 anv.- 838 rev.

<sup>14</sup> En consecuencia se reguló el número de latigazos con que los adultos guarayos serían sancionados en caso de borrachera (12 azotes), robo (25 de ser grave el hurto), fornicación (20), adulterio (25), el maltrato doméstico del varón a la mujer (entre 6 y 25 latigazos en función de la gravedad), castigando el resto de penas las faltas al trabajo (un día 12 azotes, dos días 18, y tres días 25), y la inasistencia a las oraciones cotidianas (8) y a la misa de precepto de los domingos y festivos (20). En el caso de los niños se fijó en 6 azotes la ausencia de la escuela, prohibiendo la flagelación a los enfermos y mujeres embarazadas, en Reglamento, Cap. 5, f.837 anv.

<sup>15</sup> Ascensión de Guarayos celebró su fiesta patronal con motivo de la Ascensión de Jesucristo a los cielos –día cambiante como consecuencia de la Cuaresma-; Urubichá el 2 de agosto; Yaguarú, que por muchos años celebró su fiesta patronal el 3 de mayo, en 1903 pasó a celebrarla el 14 de septiembre; Yotaú en ocasión de la festividad de San Francisco de Asís el 2 de octubre, San Pablo el 29 de junio aunque, durante un tiempo ésta celebró la fiesta el 30 de junio.

<sup>16</sup> La tesis misionera fue que la percepción del salario por el propio indígena no sólo impedía a los conversores subvenir a todas las necesidades comunitarias, sino también que favorecía, elemento recurrente citado no sólo por los religiosos, el incremento del consumo de alcohol por los indígenas y, en consecuencia, su progresivo endeudamiento con los empresarios que, necesitados de mano de obra, incentivaron dicho consumo.