

# LAS HIJAS DE EVA: LA MISIÓN FRANCISCANA EN CLAVE FEMENINA

Isabelle Combès\*  
Instituto Francés de Estudios Andinos, Bolivia

**Resumen:** Este texto se interesa por las vivencias poco conocidas de las mujeres indígenas en las misiones franciscanas del Chaco boliviano en el siglo XIX e inicios del XX. Los franciscanos pusieron todas sus esperanzas en las mujeres a la hora de «civilizar» a sus neófitos. En consecuencia, estas mujeres, que a menudo recibían castigos corporales, aparecen sujetas por partida doble: como neófitas y como mujeres, y dependían de la voluntad de los misioneros hasta para casarse. Pese a su sometimiento, las mujeres indígenas lograron resistir y transmitir a sus hijos su cultura tradicional.

**Palabras clave:** Chaco boliviano, misiones franciscanas, mujeres.

**Cómo citar este artículo:** Combès, Isabelle. «Las hijas de Eva: la misión franciscana en clave femenina». *Boletín Americanista*, LXXIV, 2/89, 2024, págs. 185-205, <https://doi.org/10.1344/BA2024.89.1064>.

## 1. Introducción

Apagadas durante los turbios años de las guerras de la independencia, las misiones franciscanas se reactivan en el Chaco boliviano a mediados del siglo XIX. Ahí, el Colegio de Propaganda Fide de Tarija, primero, y el de Potosí, después, vuelven a trabajar entre indígenas chiriguano (actuales guaraníes) y, en menor medida, entre tobas y noctenes (actuales weenhayek). Al servicio de la colonización interna del país y de la «civilización», a partir de 1840, las misiones se convierten «en instrumento de ocupación del territorio y una de las puntas de lanzas de la penetración colonizadora en los territorios ocupados por las poblaciones no sometidas».<sup>1</sup>

En consonancia con el nombre de su Colegio (Nuestra Señora de los Ángeles), los frailes de Tarija consagran tres de sus ocho misiones a la Virgen: Chimeo a Nuestra Señora de Guadalupe, Tarairí a la Purísima Concepción y Macharetí a Nuestra Señora de las Misericordias. La elección de estos nombres es muestra inequívoca de la devoción mariana de los franciscanos, que siguen en

---

\*kunhati@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0620-8913>

1. García Jordán, 2001: 288.

ello el ejemplo de su padre fundador. María, la madre de Dios, la virgen hecha Iglesia, es la protectora de la orden. El contraste es grande con la realidad del terreno: María es un ideal y, como tal, inaccesible; pero en la práctica son muy pocas las mujeres de carne y hueso que encuentran gracia entre los misioneros, puesto que, desde la perspectiva de estos, las mujeres concretas con quienes interactúan son hijas de Eva, más que de María, y encarnan el peligro de la tentación, la lujuria, el pecado. Por tanto, las mujeres ocupan en el recinto misional una posición nítidamente subalterna, tanto por su condición de indígenas como por la de mujer.

Por una parte, esta situación remite, obviamente, a la percepción franciscana y católica en general de la mujer como fuente de pecado y al modelo patriarcal de la Iglesia, en el que las mujeres no ocupan cargos de importancia. Por otra parte, el modelo franciscano no hace más que adecuarse a la condición social de la mujer en la Bolivia de la época: las diversas constituciones que se suceden en el siglo XIX y parte del XX distinguen nítidamente entre la nacionalidad (de la que gozan todos los nacidos en Bolivia) y la ciudadanía, reservada a los que saben leer y escribir, tienen un bien inmueble o cierto capital, no son sirvientes ni domésticos dependientes y, por supuesto, son hombres.<sup>2</sup> Por ende, ni indígenas ni mujeres son ciudadanos y no tienen derecho al voto. Las mujeres deben pedir el permiso de su esposo para realizar cualquier trámite o una venta. Si hablamos de mujeres indígenas, mestizas o campesinas pobres, no es exagerado postular una posición más subalterna aún, en la que el origen étnico y/o el nivel económico duplican su dependencia.

Finalmente, y si creemos a los propios padres franciscanos, su perspectiva se conjugaría también con las concepciones chiriguanas, según las cuales:

[...] el marido tiene autoridad absoluta sobre la mujer: la traiciona, la repudia, la abandona, la desprecia, la golpea por cualquier banalidad [...]. Entre los chiriguanos la mujer no es una persona sino un *objeto*. Ella carga con todos los sufrimientos de la maldición de Dios a Eva: *sub viri potestate et ipse dominabitur tui*.<sup>3</sup>

Si bien estas apreciaciones reflejan más la imagen forjada por los misioneros que la realidad en el terreno, lo cierto es que la mujer chiriguana actúa fundamentalmente en la esfera doméstica, solo ocupa cargos políticos en casos excepcionales y es, ante todo, una esposa y una madre. En este sentido, es probable que el modelo implementado por los frailes entre los chiriguanos no perturbara en exceso las concepciones nativas, lo que no significa que no se produjeron cambios y transformaciones de importancia. Estos cambios son, de hecho, el tema de estas páginas. El asunto de las mujeres en las misiones católicas ha sido tratado en años recientes, en particular en el marco de las reducciones jesuíticas de Paraguay, es decir, para la época colonial.<sup>4</sup> En el caso de las misiones franciscanas en el Chaco y durante la República, solo conozco

---

2. Cf. Barragán, 2005.

3. «[...] bajo el poder del hombre, y él os dominará». Gianecchini, 1996 [1898]: 299; la cursiva es del original.

4. Por ejemplo, Deckmann Fleck, 2006; Vitar, 2004; 2022.

unas sugerentes páginas de Erick Langer que abordan la problemática femenina y, sobre todo, la educación.<sup>5</sup> Lo cierto es que la información al respecto no abunda. Pese a todo, mi intención es documentar aquí, a partir de casos concretos, el destino de esta mitad olvidada del rebaño neófito.

## 2. La sujeción por partida doble

La aceptación de la misión por parte de los indígenas es relativa. Los motivos aducidos para solicitar la presencia franciscana son siempre muy prosaicos: buscar protección contra la explotación y los malos tratos de los colonos criollos, escapar de otros indígenas enemigos o bien encontrar socorro en períodos de hambruna o sequía. En ningún caso interviene el factor religioso, el deseo de convertirse al cristianismo; de hecho, hasta finales del siglo XIX, en todas las misiones el número de infieles sobrepasa siempre con creces el de los bautizados. Sin embargo, y más allá de la tarea evangelizadora, esto no significa, ni mucho menos, que la misión franciscana no tenga fuertes impactos en las sociedades indígenas.

Como demostró Erick Langer,<sup>6</sup> el papel económico de la misión, que logra reunir a miles de indígenas, es más importante que el de cualquier otra herramienta colonizadora (fortines, colonias, haciendas) en la frontera. La misión desempeña también un papel político sobresaliente, elimina el peligro de los indígenas de guerra, propicia tratados de paz y brinda, así, mayor protección a los colonos, intensificando el avance criollo sobre la región chiriguana. Los franciscanos mismos declaran que su objetivo es transformar a los indígenas en «hombres útiles a sí mismos», y afirman que «de rudos y bárbaros salvajes que hacían y hacen temblar y desfallecer de miedo a los vecinos mestizos, [los] pueden transformar en hombres racionales, artesanos, útiles a la Iglesia y al Estado».<sup>7</sup> De esta manera, un papel fundamental de la misión es el de la transformación de las normas tradicionales de trabajo y la capacitación de los indígenas como mano de obra especializada, para convertirlos en miembros productivos y activos (aunque siempre subalternos) de la sociedad nacional. En otras palabras, el fracaso de la evangelización propiamente dicha no implica que, en el proceso de inculcar a sus neófitos elementos de la «civilización» occidental y cristiana, los esfuerzos de los hijos de San Francisco sean completamente estériles, o que no tengan consecuencias.

Amparados por el reglamento de misiones de 1871, que les otorga amplias facultades, los franciscanos gozan de mucho poder. No están sometidos a las autoridades civiles locales (eso cambiará en 1901, con un nuevo reglamento mucho menos favorable a los padres)<sup>8</sup> y son tutores de sus neófitos, a quienes se considera como menores de edad.

---

5. Langer, 2009: 138-140, 153-154.

6. *Idem*.

7. Giannecchini, 1996 [1898]: 203.

8. Véase un análisis de los reglamentos misionales en García Jordán, 1998. El texto de estos puede consultarse en Ercole, 1871, y Anuario, 1902: 223-229.

La misión se organiza espacialmente alrededor de dos barrios: el de los todavía infieles y el de los catecúmenos (que reciben instrucción religiosa) y neófitos (que ya han recibido el bautizo). Esta división se acompaña de una diferenciación en la vestimenta. Por ejemplo, José Cardús nota que las mujeres neófitas son más «decentes» que las infieles, que llevan su *tipoi* (túnica) hasta la cintura. En cambio, las neófitas se cubren el cuerpo entero, o incluso visten a la moda mestiza.<sup>9</sup> Así, la necrología del padre Alfonso María Pucceti elogia su mérito por «haber atendido con esmero la decencia del vestido de las mujeres cristianas, todas las cuales visten hoy la pollera, en lugar del *tipoi*, y cúbrense con el mantón la cabeza como las señoras».<sup>10</sup>

Los franciscanos imponen cierto orden y disciplina a todos los habitantes de la misión, aunque en grados diferentes. En teoría, todos necesitan el permiso del conversor para salir de la misión, si bien, en la práctica, los infieles tienen mucha más libertad que el resto para salir a su antojo.<sup>11</sup> Todos ellos deben participar en los trabajos comunes (construcciones de edificios, etc.) y todos pueden ser obligados a colaborar en obras estatales (expediciones al Chaco, construcción de fortines) o a sumarse a los soldados para combatir contra los indígenas rebeldes. Asimismo, todos deben respetar, al menos en el papel, algunas reglas comunes que afectan a la vida privada; por ejemplo, los estatutos del Colegio Franciscano de Tarija no solo impiden los matrimonios entre habitantes de diferentes misiones, sino que además, en contra de la tradicional uxori-localidad chiriguana y chaqueña,<sup>12</sup> imponen la regla contraria:

No se casen los de una misión con los de otra sin licencia de dicho Superior, que no la dará sin gravísimas circunstancias por los inconvenientes que suelen ocurrir. Y en el caso de casarse, la india seguirá y será del pueblo de su marido; y sólo por motivos muy graves podrá dicho Superior permitir que este viva en el pueblo de su mujer.<sup>13</sup>

Con todo, no existe mayor control sobre los infieles: quedan bajo la autoridad del cacique tradicional y no están obligados a asistir a misa; solo se les pide que aparezcan en fiestas solemnes, como Pascua, o cuando alguna autoridad visita la misión.<sup>14</sup>

El caso de los neófitos es diferente: tienen la obligación de asistir a los rezos, devociones y misas; para casarse, deben contar con la licencia del conversor de la misión; y tienen prohibido participar en las fiestas de bebidas de sus parientes infieles. A los neófitos les gobierna un «alcalde», escogido entre ellos, pero con la venia del misionero, que es la autoridad suprema y tiene la potestad aplicar castigos y penas corporales en ciertos casos, como en caso de «crímenes de idolatría, de apostasía, de superstición gentilicia, de sacrilegio cometido

---

9. Cardús, 1886: 37.

10. Informe de 1905 incluido en la necrología del P. Alfonso María Pucceti, en: Calzavarini, 2006, VII: 2205.

11. Langer, 2009: 137.

12. La residencia uxori-local implica que la pareja va a vivir a la aldea o a la casa de la esposa.

13. Estatutos del Colegio de Tarija, 2006 [1884]: 1187.

14. Langer, 2009: 132.

en el bautismo y demás sacramentos, la voluntaria omisión de la misa en día de fiesta, y la que se tiene en asistir al catecismo, los delitos de embriaguez y amancebamiento».<sup>15</sup> Las mujeres no están exentas de tales penas:

Considerando que los azotes son castigo poco honesto e impropio del femenil recato, determinamos que a las mujeres se les puedan conmutar en otras penas proporcionadas a su sexo. Pero si hubiese alguna india que se embriagare frecuentemente, viviere amancebada, perturbar la paz del pueblo con sus chismes y mala lengua, hurtase, o cometiese otros excesos enormes (no habiendo podido obtenerse su enmienda con otros medios suaves), a ésta se podrá castigar con azotes. Pero éstos se los dará una mujer para esto destinada, en la escuela de las muchachas u otro paraje oculto; y en cuanto al número, se podrán arreglar los PP. misioneros, poco más o menos, a la tasa de los delitos de los hombres, atendiendo siempre a la debilidad del sexo y a las circunstancias que hubiere habido o actualmente hubiere.<sup>16</sup>

Entre los neófitos, las mujeres están controladas por partida doble: porque son neófitas y porque son mujeres, es decir, siempre sujetas al hombre. Es lo que ilustra el caso de María Jurado, joven chiriguana de la misión de Macharetí en la década de 1880. María, menor de edad, sirve en casa del colono Pascual Pantoja. Antes de eso, había sido adoptada por la señora Jurado del pueblo criollo de Caiza, que al fallecer le había dejado en herencia ocho cabezas de ganado, una yegua con cría y otros bienes. Sin embargo, los bienes de la joven están administrados por Pascual Pantoja, cuyo testamento los detalla con precisión.<sup>17</sup> Una vez fallecido el colono, los misioneros vuelven a hacerse cargo de María o, mejor dicho, a decidir su futuro: en 1881, el prefecto de misiones Doroteo Giannecchini firma un «acta de entrega» al hacendado Domingo del Castillo, de Ñancaroinza. Le entrega primero a María y luego sus bienes. Las condiciones son las siguientes:

1° Que la eduque en la religión católica, apostólica, romana y buenas costumbres como a sus propios hijos hasta el tiempo de tomar estado [casarse]. 2° Llegada ya a la edad competente, que ella quede absolutamente libre, sin obligación o traba alguna por parte de D. Domingo del Castillo o su señora a título de crianza y educación pasada, debiendo gozar ella como cualquier otro ciudadano de la libertad que la Iglesia y la Nación conceden a todo individuo por la elección de estado. 3° Que[,] como tutor de dicha María, se haga cargo de sus bienes [...]. 4° Por el trabajo de educación y crianza, le queda a D. Domingo el derecho de ocuparla en calidad de criada, debiéndola vestir del producto de sus bienes, apuntando fielmente al pie de la planilla de sus bienes los gastos y los productos; 5° El día de su casamiento con licencia y conocimiento del prefecto de misiones, deberá entregar a la María todos sus bienes [...] para que el que fuere su marido se pueda hacer cargo de ellos.<sup>18</sup>

En otras palabras, María pasa de la tutela de Pantoja a la de Castillo sin que les cueste un centavo a ninguno de ellos, porque la mantienen con las ganancias de su propia herencia, la cual pasará luego a un marido que los francisca-

---

15. Estatutos del Colegio de Tarija, 2006 [1884]: 1191.

16. *Ibidem*: 1192.

17. Planilla de los bienes de la propiedad de la cuña María Jurado que se hallaban en poder del finado Pascual Pantoja, 12/12/1880, en Archivo Franciscano de Tarija (en adelante, AFT), 1-893.

18. Acta de entrega que realiza el P. Doroteo Giannecchini a Domingo del Castillo, de Ñancaroinza, 24/2/1881, en AFT, 1-894.

nos deben previamente aprobar. Las grandilocuentes palabras de Giannecchini sobre la libertad de la que deberá gozar suenan huecas al lado del triste destino de la menor: criada, esposa, subyugada a misioneros, hacendados y marido.

### 3. Teresa, la mujer manchada

No obstante, el mayor control al que están sometidas las neófitas concierne a su sexualidad. Para los religiosos, la mujer, sobre todo la que es joven y soltera, es pecado en potencia. Arrastra la maldición original de Eva, por lo que se convierte en la principal víctima de una feroz vigilancia sexual: «para los franciscanos, controlar la sexualidad femenina era clave para transformar a los chiriguano en seres civilizados».<sup>19</sup>

Los franciscanos luchan encarnizadamente contra lo que llaman el «libertinaje» de los indígenas, y que atribuyen a ambos sexos. En sus descripciones, el hombre chiriguano es «muy sensual», «voluptuoso» y entregado a todos los placeres carnales, inclinado a la lujuria.<sup>20</sup> Pero también culpan a las mujeres por esta lujuria, y eso sin temer la contradicción. Si bien suelen describir a la mujer chiriguana como una cumplida ama de casa, trabajadora y completamente sometida a su marido, también acusan a las madres de fomentar y favorecer el «libertinaje» de sus hijas: «una doncella que comete una acción mala, es la gloria de su madre, quien está contenta con decir que ya su hija es mujer».<sup>21</sup>

Los misioneros luchan abiertamente contra costumbres maritales poco conformes con el canon católico, como la poligamia, agravada en ocasiones cuando el mismo hombre vive junto con una madre viuda y su hija. Giannecchini afirma que, en estos casos, «será la misma madre la que obliga a la hija, si a ésta le repugna la situación de vivir maritalmente con su padrastro», y cita el caso de una joven que prefirió ahorcarse a verse abocada a ese extremo.<sup>22</sup> Sin embargo, el fraile también sostiene que la poligamia solo se mantiene «en los pueblitos no sujetos a la autoridad del misionero»,<sup>23</sup> cuando en los hechos sabemos que, en la misma misión de Macharetí, el jefe Mandepora (no convertido) sigue teniendo varias mujeres.<sup>24</sup>

Asimismo, los franciscanos combaten otras uniones juzgadas contrarias a la moral: entre ellas, las relaciones mantenidas por las mujeres de la misión con los escasos criollos presentes en ella. En 1878 en San Antonio del Pilcomayo, una joven nocten tiene una aventura amorosa con Mariano, el vaquero criollo de

---

19. Langer, 2009: 138. El control de las mujeres y de su sexualidad no es propio de los franciscanos. A título de comparación con las reducciones jesuitas de Paraguay, se puede consultar Deckmann Fleck, 2006.

20. Respectivamente: Martarelli, 2006 [1918]: 108; Giannecchini, 1996 [1898]: 300, 312; Nino, 1912: 203.

21. Nino, 1912: 203. Véase también Giannecchini, 1996 [1898]: 349-350.

22. Giannecchini, 1996 [1898]: 300.

23. *Ibidem*: 299.

24. Langer, 1995 [1989].

la misión. La reacción del misionero no se hace esperar: «llamé a la muchacha y le hice tirar unos chicotazos. Y lo mismo al dicho Mariano».<sup>25</sup>

La historia de Teresa, neófita de Macharetí, ilustra el férreo control de la sexualidad femenina en la misión. El caso involucra, de nuevo, a la pudiente familia Castillo. En 1901, el esposo de Teresa está trabajando en los ingenios azucareros argentinos. En cuanto a ella, los misioneros franciscanos la «prestan» como sirvienta a Isabel Artunduaga, madre de Germán y Juan Bautista del Castillo. Se trata de gente muy conocida para Teresa, ya que la madre es su madrina y Germán es su padrino de matrimonio. Los problemas empiezan cuando, a finales de octubre, regresa el esposo de Teresa y, según el padre Domingo Ficosecco, pide el regreso de su mujer. Por alguna razón, el marido no quiere seguir viviendo en Macharetí y quiere que Teresa lo alcance en la misión de San Antonio del Pilcomayo. Comienza entonces una guerra epistolar entre los Castillo y los franciscanos, que empieza con una misiva de Ficosecco a la señora Artunduaga:

Ahí va un exprofeso de toda confianza llamado Simón Andeve, mandado por mí con el objeto de traerme a la Teresa que, como dice el P. Prefecto de misiones, debe irse a unir con su marido en la misión de San Antonio del Pilcomayo. Le incluyo la carta de mi superior para que sean acatadas mejor sus órdenes, y sin demora sírvase *devolvérmela*. De lo contrario, me obligará a mandarla a traer atada.<sup>26</sup>

Isabel se apersona el primero de noviembre en Macharetí, junto con Teresa, que se niega rotundamente a volver con su esposo: «pregunté yo a la Teresa si quería hacer vida con su marido y contestó que no».<sup>27</sup>

Ficosecco escribe dos veces más a los Castillo, con un tono cada vez más amenazante. Al parecer, no duda en acusar a Teresa de malos comportamientos sexuales. Es al menos lo que se deduce de la indignada respuesta de Germán del Castillo:

Con suma extrañeza he leído la amenazante carta que le dirige a mi mamá [...]. En el caso [de Teresa], ella nunca se ha negado a entregarla; lo prueba esto el haberla llevado mi mamá a la tal Teresa a esa misión el 1° del que rige, y ahí dizque U. le interpeló en presencia de Mamá y oyó la rotunda negativa de que no seguiría a su marido ni menos ir a San Francisco. ¿Cómo no la hizo amarrar entonces y la remitía adonde su superior le ordenaba? Y no que hoy le dirige esas amenazas cual si fuera una niña a la que por el terror se hace obedecer, aun cuando sean cosas que pugnen al sentido común y a la inviolabilidad del hogar. ¿O es por ventura el hogar de mi mamá un lupanar o alguna otra casa excusada, para que de tal modo se dirijan y quieran llevarla coactivamente? ¿Caducó ya el medio de la persuasión y los sanos consejos? Esto me extraña sobremanera el modo de proceder del R. P. prefecto [de misiones] y el de U., al imponernos tales obediencias a las que estamos lejos de cumplirlas: no por insolencia como Uds. quieran calificar, sino porque estoy en el perfecto derecho de velar por ella, como padrino que soy de ella de matrimonio y mi mamá como madre de crianza, madrina de bautismo y matrimonio también. En este sentido, no la mandaremos a no ser que el marido venga a recogerla.<sup>28</sup>

25. Carta del P. Vicente Marcelleti a Doroteo Giannecchini, 4/9/1878, en AFT, 2-585.

26. Carta del P. Ficosecco al P. Costa, 10/11/1901, en AFT, 2-167, f. 1v; la cursiva es del original.

27. *Ibidem*, f. 1.

28. Carta de Germán del Castillo al P. Ficosecco, 7/11/1901, en AFT, 2-168, ff. 1-1v.

A ese escrito Ficosecco responde con más furia todavía, alardeando de su «omnímodo derecho sobre la Teresa»: «ahí la mando a traer atada. Sí, atada. Y cuídese de impedírmelo».<sup>29</sup> De hecho, Ficosecco obedece en eso a su superior, el padre Costa, que le indicó «que *debía por amor o a la fuerza* ir ella a buscar a su esposo».<sup>30</sup> Cumpliendo así con lo que considera tanto su deber como su derecho, el fraile envía a casa de la señora Artunduaga a «un alcalde y cuatro neófitos para que trajeran a la ya referida neófita a la fuerza; y en caso de resistirse, tenían órdenes mías de atarla».<sup>31</sup>

El mismo día (9 de noviembre), los hermanos Castillo reaccionan: Germán escribe de nuevo a Ficosecco: «me extraña sobremanera su violento modo de proceder acerca de esta infeliz [...] no es la mencionada Teresa una criminal para que la conduzcan maniatada en pos del marido»;<sup>32</sup> mientras que Juan Bautista se dirige, en cambio, al superior de las misiones, el padre Gervasio Costa. Su carta ofrece algunas pistas para entender mejor la situación, o complicarla más aún, pues alude a la «horrible mancha que tiene [Teresa] de ser adúltera, según dicen», acusación lanzada, sin duda, por Ficosecco en su carta a la señora Castillo. El adulterio de Teresa podría constituir un buen motivo para que esta no quisiera volver con su esposo. Sin embargo, los hermanos Castillo cuestionan que sea cierta la acusación, y tanto ellos como la propia Teresa parecen dudar también de que sea real el deseo del marido de reunirse con su mujer. Dice Juan Bautista:

Atendiendo a las razones que U. me dice en su estimable contestación me dice que tiene el marido de Teresa para no vivir en la misión de Macharetí, que yo también tengo conocimiento de ello, en lo mismo nos fundamos para no enviarla. Porque yendo ella a buscar el marido como le decía en mi carta anterior, será éste un punto por donde el marido le de en cara diciéndole que él no ha dado un paso por recogerla; y en esto se funda ella y dice que no desea ir, sino que venga su marido, en tal caso lo seguirá adonde él quiera.<sup>33</sup>

No obstante, Gervasio Costa toma el partido de Ficosecco y transforma el asunto en un problema legal, que pone en juego la absoluta tutela que los franciscanos tienen sobre sus neófitos:

El art. IV del mencionado Reglamento dice textualmente lo siguiente: «Los indios neófitos permanecerán bajo a tutela de los PP. Conversores hasta que la misión sea declarada en doctrina o parroquia rural».

El derecho que da ese artículo a [los] PP. conversores de Macharetí, impone a U. la obligación de restituir a su misión a la neófita Teresa. Confirma esa misma obligación el artículo VIII de dicho Reglamento, que dice: «Las autoridades circunvecinas a las misiones impedirán bajo la más seria responsabilidad la vagancia de los indios reducidos, reuniéndolos con seguridad a la misión de su procedencia».

No hace la ley mención ninguna de la obligación que impone U. al marido de la neófita Teresa.<sup>34</sup>

---

29. Carta del P. Ficosecco a Germán del Castillo, 8/11/1901, en AFT, 2-168, f. 2.

30. Carta del P. Ficosecco al P. Costa, 10/11/1901, en AFT, 2-167, f. 1; la cursivas es de la autora.

31. *Idem*.

32. Carta de Germán del Castillo al P. Ficosecco, 9/11/1901, en AFT, 2-163.

33. Carta de Juan Bautista del Castillo al P. Costa, 9/11/1901, en AFT, 2-164, f. 1.

34. Carta del P. Costa a Germán del Castillo, 12/11/1901, en AFT, 2-165.

## A Juan Bautista, el mismo franciscano le escribe lo siguiente:

Le decía yo que el marido de la neófito Teresa tenía y tiene motivos que le excusan de ir a Macharetí, y que se valía de mí para que hiciera venir a su mujer a la misión de San Antonio, a fin de unirse con ella y vivir ambos en dicha misión.

Si el marido de Teresa pide y suplica al superior de las misiones y de todos los neófitos, para que se le devuelva y se le permita hacer vida con su legítima mujer, ¿cómo afirma U. que no la busca?

La neófito Teresa fue a casa de U. con licencia mía y sin la compañía de su marido. Fue con la condición expresa de que había de regresar a Macharetí a la vuelta de su marido de la Argentina: ¿con qué derecho, pues, rehúsa ella el cumplimiento de su deber y se niegan Uds. a devolverla a la misión de su procedencia? ¿En qué ley está que deba el marido ir a sacarla de la casa de Uds.? Si es adúltera, ¿cómo pueden Uds. infundir en su corazón ideas y máximas de rebeldía y soberbia? Si es adúltera, ¿no es un asunto de heroica virtud en su traicionado marido el volver a pedir que se le permita vivir cristianamente con ella? Y entonces, ¿por qué se niegan Uds. a entregarla a quien tiene derecho de pedírsela? ¡y por qué pretenden Uds. que vaya él a sacarla y traerla con honor a su casa, humillándose más de lo razonable a los caprichos de Uds.? Si por fin es adúltera, ¿por qué tanto anhelo en Uds. de tener en su casa [a] una mujer tan manchada?

Sigue Ud. lamentando el hecho de haber mandado el P. Domingo cinco hombres a traer a esa infiel y rebelde mujer, y el *modo soez* (dice U.) con que se expresa él en su carta. Pero ¿por qué no pide U. más bien excusa de haber quebrantado el Reglamento de misiones, so pretexto de amparar a una mujer manchada?<sup>35</sup>

Desde el punto de vista de Costa, la «mancha» de Teresa es un argumento (o un pretexto) más para enfatizar lo impensable de su rebelión contra el orden establecido. Por supuesto, nadie se acuerda de preguntar su opinión a la principal interesada, que, como sirvienta, neófito y esposa — como mujer —, no puede sino obedecer ante lo que decidan frailes, hacendados y marido.

## 4. La mejor baza de los franciscanos

Pese a todo, el principal control operado sobre las mujeres en la misión tiene lugar en la escuela. En vista de la casi imposibilidad de convertir y hacer cambiar a adultos recalcitrantes, la máquina más poderosa de «civilización» puesta en movimiento en las misiones es, en efecto, la escuela, pensada como el mejor medio de formar «el plantel de la nueva cristiandad».<sup>36</sup>

La escuela involucra a todos los miembros de la misión, ya sean infieles o neófitos. Todos los padres de familia deben entregar a sus hijos e hijas a los misioneros a partir de los 7 años de edad para que asistan, respectivamente, a las escuelas de varones y a las de niñas. Las niñas, como subraya el padre Cardús, «deben ser siempre preferidas»:

[Y deben ser] atendidas de un modo más especial que los demás neófitos; ya que fácilmente se comprende que, si las niñas salen de la escuela instruidas y con sentimientos religiosos, des-

---

35. Carta del P. Costa a Juan Bautista del Castillo, 12/11/1901, en AFT, 2-166; la cursiva es del original.

36. Corrado, 1884: 388.

pués, cuando sean madres de familia, indudablemente procurarán inculcar a sus hijos los mismos sentimientos y darles buen ejemplo en todo, con lo cual se conseguiría la total conversión de todos los neófitos.<sup>37</sup>

De esta manera, la mujer, y especialmente la niña, se convierte en la mejor baza de los franciscanos para asegurar el futuro de las misiones. Si bien los propios conversores se ocupan de las escuelas de varones, las niñas son atendidas por una o dos maestras criollas, pagadas por la propia misión. Son, por supuesto, mujeres devotas, de conducta intachable y célibes; aunque sabemos que al menos una de ellas, Rosalía Ramallo, contrae luego matrimonio ni más ni menos que con el gran propietario Carlos del Castillo.<sup>38</sup> Además, un número importante de estas maestras (seis de las catorce citadas para el año 1897, incluidas las misiones de Potosí)<sup>39</sup> pertenecen a la Tercera Orden Franciscana<sup>40</sup> (hoy Orden Franciscana Seglar), destinada a laicos que trabajan en obras de la Iglesia católica y son sometidos a una regla.

En la misión, las maestras colaboran en varias tareas, ya sea cosiendo o bordando las telas utilizadas en las liturgias, ya sea actuando de enfermeras. Están absolutamente sujetas a los padres, hasta en los detalles más nimios: en 1898, el prefecto de misiones Bernardino Turbessi reprende a varios frailes porque, en algunas misiones, la maestra adorna a su propio gusto los altares —lo que le parece de lo más inconveniente, pues no se debe permitir que las mujeres arreglen altares y sacristías—. <sup>41</sup> Diez años después, otro prefecto de misiones indica a los padres conversores que ninguna mujer debe subir al altar: tan solo pueden barrer, poner los manteles, los alfombrados y hasta preparar los ramos y candeleros, pero nada más.<sup>42</sup>

Aun así, la tarea principal de las maestras es, definitivamente, el acompañamiento y la educación de las niñas de la misión, desde los 7 años hasta el momento de casarse y fundar una familia. La disciplina es feroz, y empieza por la obligación que tienen los padres de familia de entregar a sus hijos. Martarelli habla sin tapujos de una «estricta obligación de entregar al Padre Conversor todos sus hijos desde la edad de siete años», y Nino escribe: «sus padres se los entregan o, mejor dicho, el misionero los reclama desde la edad de 7 años».<sup>43</sup>

Los niños vuelven de noche a sus casas, pero las niñas no. Duermen en el internado, bajo la vigilancia de las maestras. Las muchachas visten «el vestido

---

37. Cardús, 1886: 46.

38. Romano, 2006 [1905-1907]: 943; Necrología del P. Columbano María Puccetti, en: Calzavari, 2006, vii: 2185.

39. Giannecchini, 1996 [1898].

40. La Tercera Orden Franciscana empezó a funcionar en Tarija en 1771. Véase Magyar, 2006 [1944]: 1208.

41. Carta del prefecto de misiones, Fr. Bernardino Turbessi, a los PP. conversores de las misiones de Tarija y al capellán de Caiza, 1898, en AFT, 2-3776.

42. Carta del P. prefecto de misiones, Fr. Santiago Romano, a los PP. conversores de las misiones de Tarija, 28/12/1908, en AFT, 2-3812.

43. Martarelli, 2006 [1918]: 111; Nino, 1912: 304; la cursiva es de la autora.

de los cristianos»,<sup>44</sup> (figura 1) y las maestras «jamás se apartan del lado de las niñas, que siempre acompañan a la iglesia, en el paseo, en el baño, en la recreación y aún de noche».<sup>45</sup>

**Figura 1.** Alumnas chiriguanas de la misión de Aguirenda, 1898.



Fuente: Fotografía de Vincenzo Mascio, en Giannecchini, 1996 [1898]: 174.

Finalmente, al menos en las misiones del Colegio Franciscano de Potosí, desde el principio «se les prohibió de una manera absoluta hablar, aun entre ellas, en la escuela, la lengua de sus padres»,<sup>46</sup> con el objetivo afirmado de transformar a las niñas chiriguanas en criollas. En términos de Nino: «sólo enseñando con constancia el idioma español se civilizarán del todos los neófitos».<sup>47</sup> Incluso en las misiones de Tarija donde la prohibición del idioma no es tan tajante, las niñas hablan mejor castellano que los hombres, porque están completamente segregadas de su entorno familiar.<sup>48</sup>

En la escuela, las alumnas aprenden rudimentos de lectoescritura y «las labores de su sexo», particularmente el tejido. Pero su educación va bastante más allá. Gozan de menos tiempo libre que los varones y tienen más tareas que cumplir: además de las clases y la asistencia a misa a las cinco y media de la mañana, un día típico de las alumnas incluye servir el desayuno a los misioneros y las maestras a las seis y media, acarrear agua a las casas de aquellos, limpiarlas y

44. Martarelli, 2006 [1918]: 108.

45. *Ibidem*: 113.

46. Nino, 1912: 308-309.

47. Nino, 2006 [1918]: 333.

48. Ducci, 1895: 25.

asear también la iglesia los domingos; a las once de la mañana y de nuevo a las seis y media de la tarde, les toca servir, respectivamente, el almuerzo y la cena a frailes y profesoras.<sup>49</sup> Se les enseña, en otras palabras, a desempeñarse como perfectas sirvientas. Más allá de la evangelización, el objetivo final de la escuela es la completa transformación de los niños:

Los Padres, desde el momento en que se hacen cargo de [los alumnos], tratan de aislarlos de sus familias cuanto les es posible, en todo aquello que no sea riguroso deber filial, a fin de que la educación les sea más provechosa y no se contagien tan fácilmente con los hábitos salvajes de sus desgraciados padres.<sup>50</sup>

La operadora de todo este proceso es la maestra, «una verdadera madre civilizada que sustituye a la salvaje, para transformar su estado».<sup>51</sup>

Un número impresionante de niños y niñas indígenas pasan por la escuela misional, y son cuidadosamente registrados en las estadísticas anuales de los franciscanos. Según las cifras recopiladas por Langer, en Tarairí, para el período 1879-1913 el porcentaje de alumnos oscila entre el 8,37% y el 30,83% de la población total de la misión; en Santa Rosa de Cuevo, desde 1889 hasta 1912, el porcentaje varía entre el 10,75% y el 22,69%. El autor señala que estas cifras son mucho más altas que el promedio nacional boliviano, que, en 1900, alcanza apenas un 2% de la población total.<sup>52</sup>

Sin embargo, la realidad es otra: si bien las niñas aprenden a leer y escribir y se inician en las «labores de su sexo», los logros son escasos. Solo he logrado identificar tres éxitos franciscanos, dos de ellos sobresalientes: Juana Aipparu, Inocencia Ocandai y Charetai. En mayo de 1888, los padres mandan a la joven neófita chiriguana Juana Aipparu, de la misión de San Francisco, a estudiar en el colegio de las Hijas de Santa Ana de Tarija; dos años después, Aipparu vuelve a su misión y empieza a trabajar como ayudante de la maestra.<sup>53</sup> Junto con ella, había salido hacia Tarija Inocencia Ocandai, de Macharetí, que se convirtió en maestra de la escuela de su propia comunidad, «digna señorita y competente educadora»,<sup>54</sup> y su contraparte en las misiones del Colegio de Potosí es Charetai, de Santa Rosa de Cuevo, bautizada como Águeda González (figura 2) y educada en el colegio de las Hijas de Santa Ana en Potosí durante tres años:

Aprendió de su maestra, Eulogia del Castillo, el amor al estado virginal [...] fue llevada a Potosí a la edad de 23 años para aprender y perfeccionarse en los labores [...]. Es un ejemplo raro y no tiene comparación entre las de su raza la conducta de esta virtuosa y energética maestra.<sup>55</sup>

---

49. Langer, 2009: 140.

50. Piccinini, 1883 [1882]: 57.

51. Jofré, 2006 [1895]: 460.

52. Langer, 2009: 146-147.

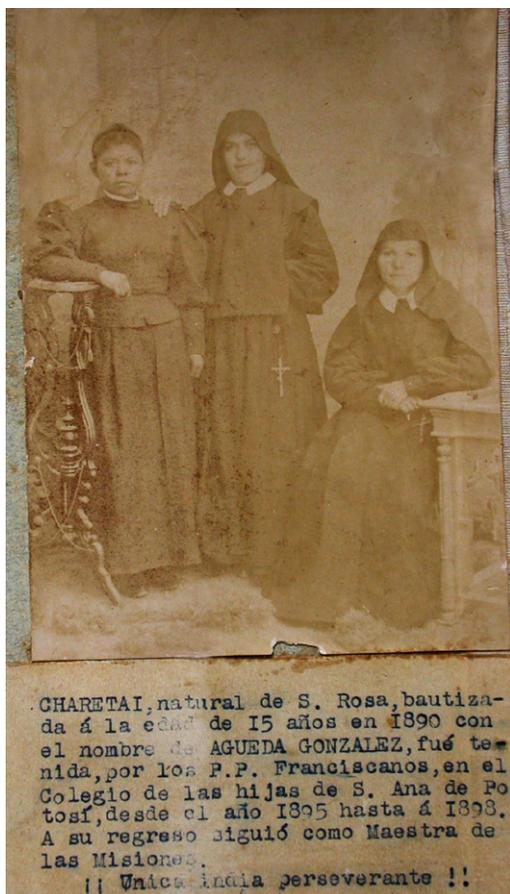
53. Libros de visitas de San Francisco Solano, en AFT, 3-h3-30, ff. 172-174..

54. Jofré, 2006 [1895]: 501; Ducci, 1895: 35-36.

55. Nino, 2006 [1918]: 333.

Nino indica que, trabajando en Parapetí, Charetai también enseña en la escuela a las hijas de los terratenientes locales criollos. «¡Única india perseverante!!», reza la leyenda de su fotografía, como un tácito reconocimiento de lo excepcional del caso.

**Figura 2.** Charetai.



Fuente: Archivo Franciscano de Tarija, archivo fotográfico.

## 5. El castigo paternal de Zoila

En general, fuera de estas excepciones a la regla, los problemas parecen sobrar, con alumnas bastante recalcitrantes. Pero es que, además de aislar completamente a las muchachas de su ámbito familiar, el estricto esquema de educación en la misión contrasta brutalmente con la crianza de los niños a la usanza indígena. Todos los autores lo enfatizan: entre chiriguano, tobas y noctenes, los ni-

ños y niñas están criados en plena libertad.<sup>56</sup> En el severo internado tampoco puede desarrollarse la ñemondía, el ritual chiriguano que celebra la primera menstruación de las niñas, o su equivalente toba y nocten. En algunas misiones, un problema añadido es la mezcla interétnica: por ejemplo, en San Antonio de Padua es imposible educar juntas a las niñas chiriguanas y a las noctenes «por sus antipatías y contiendas», pues reproducen en la escuela las disputas que sus padres tienen entre ellos en la misión.<sup>57</sup>

En la escuela misional, las niñas están prácticamente secuestradas. La situación se hace evidente en San Antonio en 1905, en vísperas de secularizarse la misión para dar paso a la nueva ciudad de Villa Montes. Según el misionero a cargo, los neófitos quieren abandonar su pueblo, por miedo a los nuevos pobladores criollos:

Es de notar empero que, si bien hay todavía algunos neófitos, es porque o no pueden en oculto llevar a los animales que tienen, o porque no pueden robarse las hijas de la escuela, único atractivo que los detiene. Pues éstas no salen ahora de la escuela que para ir a la iglesia. *Los padres piden [que] se les entregue de una vez a sus hijas para llevárselas donde mejor les plazca. Pero les he dicho que no las entregaré hasta que no estén para llegar los que han de poblar Villa Montes.*<sup>58</sup>

La férrea disciplina de las maestras impide toda veleidad sexual por parte de las muchachas mayores, que, en la sociedad chiriguana tradicional, están a punto de casarse y que, al menos entre los indígenas del Pilcomayo, están acostumbradas a una libertad sexual premarital bastante amplia.<sup>59</sup> Los castigos físicos no faltan en estos casos, y la historia de la joven Zoila es elocuente al respecto.

El incidente ocurre en 1907 en Macharetí. Son tiempos negros para las misiones: los liberales están en el poder, el delegado Leocadio Trigo, anticlerical y excomulgado, acaba de secularizar San Francisco y San Antonio del Pilcomayo para dar paso a la flamante población de Villa Montes; en 1905 se había aprobado un nuevo Reglamento de misiones que recortaba ampliamente los poderes de los conversores.<sup>60</sup> Poco antes del incidente, el delegado Trigo ha suprimido las penas corporales en vigor en las misiones, como el cepto o los azotes, como «recursos reprobados por la civilización».<sup>61</sup>

En la versión de los hechos que ofrece la misión franciscana, la joven neófito Zoila, de unos 16 años, tiene funestos antecedentes:

---

56. Véase, entre otros: Karsten, 1923: 25, para los tobas; y Giannecchini, 1996 [1898]: 300, 385, para chiriguanos y noctenes.

57. Libro de visita de San Antonio, en AFT, 3-h3-30, f. 203.

58. Gabriel Tommasini: Informe del estado de la misión de San Antonio de Padua, 16/12/1905, en AFT, 2-1151; la cursiva es de la autora.

59. Cf. Giannecchini, 1996 [1898]: 311, para los chiriguanos; Karsten, 1923: 16, para los tobas; Nordenskiöld, 2002 [1910]: 82, y Rosen, 2020 [1924]: 398, para los chorotes, entre otros.

60. Sobre este reglamento, remito a García Jordán, 1998 y 2001: 393-397.

61. Carta de Leocadio Trigo al ministro de Colonias, 26/10/1906, en Archivo privado de Virginio Lema, Tarija (en adelante, AVL), 2, f. 376.

Mucho antes de fugarse, tenía ya en la escuela una conducta perversa, era la piedra de escándalo de sus compañeras, burlándose de las suaves y paternales amonestaciones de su P. Conversor. Sin ningún pudor, quiso desmoralizar también a las demás, introduciendo de noche a unos jóvenes de su raza a la escuela por fines no santos.<sup>62</sup>

En esta ocasión, como castigo, se le ha rapado la cabeza. Luego, Zoila se ha fugado de la escuela hasta el pueblo criollo de Carandaiti, donde estaba su familia trabajando: «allí contrajo muy luego relación con un vecino de Carandaiti con quien vivió un corto tiempo en concubinato».<sup>63</sup> Su padrastro, Amerani, la lleva de vuelta a la misión de Macharetí, exigiendo que los misioneros la castiguen, al igual que a su propia hija, Patrocina, que también se había fugado por tercera vez de la escuela.<sup>64</sup>

Patrocina no aparece más en los documentos. El 3 de mayo, Zoila es castigada por un siempre colérico padre Ficosecco. Más exactamente, es azotada «con unos cuantos chicotazos» y puesta al cepo, aunque «con un solo pie».<sup>65</sup> Afirma el padre Romano que, tras el castigo, Ficosecco se fue a Tarija, y que, sin instrucciones al respecto, ni el segundo conversor, César Viggiani, ni la maestra, Paulina Rivero, toman la decisión de soltar a la muchacha.

El delegado Trigo recibe una denuncia anónima del hecho, que los franciscanos atribuyen al odiado neófito Taco, hijo siempre díscolo del cacique Mandepora de Macharetí y «grande amigo»<sup>66</sup> del delegado. Trigo escribe entonces al prefecto de misiones, el padre Santiago Romano:

He recibido denuncia contra los RR.PP. conversores de la misión de Macharetí que, por haberse fugado de la escuela la niña Zoila, entenada del indio Amerani, ha sido puesta en el cepo desde hace 15 días, ha sido azotada y se ha prohibido a su madre que la socorra con alimento y agua, siendo tan grave el estado en que se encuentra hoy la infeliz víctima, que es de temer su muerte.<sup>67</sup>

Enviado por Trigo, el boticario de Villa Montes, Guido Cerruti, llega a Macharetí, donde encuentra a Zoila demacrada y pálida, con el cabello cortado al ras, las piernas torcidas por el cepo, las nalgas contusas y tumefactas, y con huellas de azotes en el cuerpo. La joven le afirma que lleva dieciséis días en el cepo, ha recibido más de cien azotes y tiene su ración alimentaria reducida a la mitad.<sup>68</sup>

Los misioneros no niegan el castigo, pero sí su magnitud. A pesar de reconocer el carácter iracundo de Ficosecco,<sup>69</sup> intentan restar importancia al incidente hablando de un castigo «paternal» o «moderado»:<sup>70</sup>

---

62. Santiago Romano: Un informe desmentido, 8/8/1908, en AFT, 2-677, ff. 1-1v.

63. Carta de César Viggiani a L. Trigo, 17/5/1907, en AVL, 4, ff. 49-50; Carta (borrador) de Santiago Romano a Leocadio Trigo, septiembre de 1907, en AFT, 2-619.

64. Santiago Romano: Un informe desmentido, 8/8/1908, en AFT, 2-677, f. 1v.

65. *Ibidem*, s.f.; Necrología del P. Domingo Ficosecco en: Calzavarini, 2006, VII: 2241; Carta (borrador) de Santiago Romano a Leocadio Trigo, septiembre de 1907, en AFT, 2-619.

66. Romano, 2006 [1905-1907]: 934.

67. Carta de L. Trigo al P. Santiago Romano, 15/5/1907, en AVL, 4, f. 33.

68. Carta de L. Trigo al ministro de Colonización, 22/5/1907, en AVL, 4, f. 51.

69. Necrología del P. Domingo Ficosecco en: Calzavarini, 2006, VII: 2241.

70. *Idem*; Necrología del P. Santiago Romano en: Calzavarini, 2006, VII: 2106.

Es innegable que una indígena escolar de unos 16 años de edad, de dicha misión, por su conducta escandalosa, recibió latigazos por orden del conversor; confieso ingenuamente que aquella adúltera estuvo detenida en el cepo por varios días; pero que ella haya sido objeto de otros tormentos, o que en verdad haya llegado a tal estado de temerse de su vida, como creyó el Sr. Delegado por denuncia del indio más rebelde de Macharetí, es cosa que está en perfecta contradicción con los hechos verificados bajo la vista de unas 150 niñas escolares y de otras personas de sexo y carácter distinto. Sin embargo, el Sr. Guido Cerruti, que[,] sin tener título ni habilidad para médico, figuraba en la comisión organizada por el Sr. Delegado nacional para juzgar e informar del estado de la *infeliz víctima*, de cuya vida *se temía*, redactó un informe muy exagerado [...]. Unánime es la deposición de los testigos oculares arriba indicados, según la cual la damnificada indígena de Macharetí, cuando fue puesta en libertad, estaba tan sana y tan robusta como antes y como lo está ahora.<sup>71</sup>

Romano es más cruel aún en su *Diario*, en el que afirma que, liberada del cepo, Zoila recibe a Cerruti «alegre y riéndose, sin duda porque ya sabía que le iban a mirar el trasero [...] en su semblante ninguna señal tenía de sufrimiento».<sup>72</sup>

Para los franciscanos, el castigo era necesario, todo por culpa de una pervertida Zoila. Así, Romano convierte el hecho en «una simple corrección de una *cuña* bribona»,<sup>73</sup> y otros sostienen que Ficosecco se vio «casi obligado» a aplicarle «un moderado castigo», a petición de su padrastro, que estaba escandalizado por su conducta.<sup>74</sup> También echan la culpa a Trigo, que había orquestado el «falso informe» de Cerruti para transformar en «verdadero hecho criminal» un incidente sin importancia.<sup>75</sup> Según Romano, Zoila no fue rapada en esta ocasión, sino mucho antes, cuando introdujo a varios muchachos en la escuela; paradójicamente, si bien niega el deterioro de la salud de la niña, culpa a Amerani de haberla dejado sin la comida suficiente.<sup>76</sup>

En ausencia de Ficosecco —quien, al tanto de la llegada de las autoridades, parte para Tarija y, de ahí, para Italia—, Trigo lleva la denuncia al fiscal de Montegudo acusando a la maestra de niñas, al padre César Vigiani y a Santiago Romano, prefecto de misiones, de los malos tratos a la menor. Romano es encarcelado por un mes.

En el asunto de Zoila, los franciscanos violan la ley (la prohibición de las penas corporales) e incluso sus propios estatutos, que dicen claramente que, en caso de tener que castigar a algún neófito, «nunca manden cortar los cabellos a nadie».<sup>77</sup> Eso sin hablar de cierta contradicción que se advierte cuando apelan al

71. Informe del P. Santiago Romano, 1908, en AFT, 2-907, ff. 10-10v; la cursiva es del original.

72. Romano, 2006 [1905-1907]: 933.

73. *Ibidem*: 941. «Cuña» significa ‘mujer’ en guaraní.

74. Necrología del P. Domingo Ficosecco en: Calzavarini, 2006, vii: 2240.

75. Romano, 2006 [1905-1907]: 941.

76. Santiago Romano: Un informe desmentido, 8/8/1908, en AFT, 2-677, ff. 2, 4.

77. Estatutos del Colegio de Tarija, 2006 [1884]: 1192. Estas reglas son una adaptación de los primeros estatutos adoptados en 1801, y conminan a nunca cortar el cabello de un «culpable» ni pasearlo en público. La prohibición se refiere al sonado escándalo de María Tambora en la reducción de Cabezas a finales del siglo XVIII. La mujer fue duramente castigada y humillada por los padres de la misión por haber osado quejarse de ellos. Los franciscanos le cortaron el cabello a ella, a su hijo y a su hija, y los pasearon sobre un burro ante todos los neófitos, con «hueso en la boca a manera de freno para mayor afrenta» (Carta de Francisco de Viedma al virrey, 13/1/1800; Archivo General de la Nación Argentina, sala IX, 23-4-2, pieza 5, f. 118). La mujer acudió entonces a quejarse a Viedma,

testimonio de los demás neófitos y alumnos de la misión, cuando los consideran como menores de edad y, por ende, incapaces de testificar. No obstante, lejos de asumir algo de culpabilidad, los frailes se lamentan: «Entre las muchas comunicaciones que enviaron los PP. Prefectos de misiones al ministerio, hicieron constar que era imposible gobernar y sujetar a la vida civilizada a los neófitos suprimiendo los azotes, el cepo, el calabozo y otros castigos materiales»;<sup>78</sup> «ni para corregir» tienen libertad, y los indígenas ya no obedecerán; la abolición de las penas corporales «ha producido en dichas misiones una verdadera revolución de principios, de ideas y de acciones».<sup>79</sup> Los franciscanos no cuestionan la validez de un método evangelizador basado sobre la fuerza y la coacción: son tutores de los indígenas, y los castigan «por su bien».<sup>80</sup>

## 6. Palabras finales

La política de los padres franciscanos no siempre resulta en mayor sumisión de la mujer. En ocasiones, la asfixiante disciplina impuesta a las niñas es contraproducente: observaba Erland Nordenskiöld que en las aldeas chiriguanas independientes nunca le ofrecieron muchachas al antropólogo y su comitiva, «lo que en cambio sí ocurría en las misiones».<sup>81</sup> En opinión del antropólogo, «la convivencia con los blancos eleva el pudor, las indias se avergüenzan incluso de mostrar sus pechos. Pero en la medida en que aumenta el pudor, baja la moral».<sup>82</sup>

En algunos casos, las niñas huyen o son ocultadas por sus padres para que no acaben en el internado. En 1886, Cardús nota que en Itau muchas alumnas huyen «y van a perderse por los ranchos y haciendas de los blancos».<sup>83</sup> Las aulas de San Antonio, entre los noctenes, son «poco concurridas, por la dispersión y vagancia de estos indios», y las niñas casi nunca asisten a las clases.<sup>84</sup> En 1912, Bernardino de Nino afirma que, si los padres chiriguanos tienen la oportunidad de ocultar a sus hijos para que no entren a estudiar, lo hacen sin dudar, «haciéndolos crecer en el bosque».<sup>85</sup>

---

otro gran enemigo de los misioneros, como lo sería Trigo en tiempos de Zoila. Viedma prohibió emplear este tipo de castigo (Informe de Comajuncosa al virrey, mayo de 1800, en: Calzavarini, 2004, II: 887-889). Al igual que el caso de Zoila, el castigo de María Tambora fue utilizado políticamente por los adversarios de las misiones; en esa oportunidad, los padres tampoco negaron el castigo y más bien quisieron justificarlo.

78. Ballivián, 1908: 19.

79. Respectivamente: Romano, 2006 [1905-1907]: 941, y carta borrador de Romano al ministro de Colonización, 14/2/1908, en AFT, 1-1270, f. 3.

80. «Ha sido un castigo de Padre afligido por la ruina de su hija, y que desea ardientemente su bien». Santiago Romano: Un informe desmentido, 8/8/1908, en AFT, 2-677, f. 1v.

81. Nordenskiöld, 2002 [1910]: 197.

82. *Ibidem*: 210.

83. Cardús, 1886: 25.

84. Corrado, 1884: 431, escribe que las niñas noctenes «o no asistían, o asistían de mala gana» a la escuela. Véase también Jofré, 2006 [1895]: 476-477, y Ducci, 1895: 28.

85. Nino, 1912: 304.

No solo huyen las niñas en edad escolar: también logran hacerlo algunas adultas, como María Dolores Areyu, de Tarairí, que se va a vivir al cantón de Chiquiacá, abandonando a su esposo. En Chiquiacá o, tal vez, en Itau, María Dolores vive con otro hombre, chiriguano. Los testimonios de los habitantes de Chiquiacá la describen como «una *cuñá* muy castellana que parece ser misionera como de 30 años de edad, trigueña y alta», y que incluso miente sobre su origen, afirmando ser oriunda de otro cantón.<sup>86</sup>

En ciertos casos, por ironía de la historia, las mujeres logran mejorar su estatus cumpliendo precisamente el rol que les atribuye el omnímodo conversor. Las maestras criollas de las escuelas misionales cumplen con su devoción y gozan de prestigio. Algunas se transforman en colonas, como la maestra Rosalía al casarse con Carlos del Castillo. Otras, como las hermanas del Castillo, provienen de familias de colonos y contribuyen a su empoderamiento y su expansión: en 1892, cada una de las seis hermanas recibe una media legua cuadrada de terreno en Cuevo, «en retribución de los 16 años de servicio» prestado en las misiones —aunque la triste realidad es que el que recibe los títulos de tierra es su hermano Carlos, en calidad de apoderado—. <sup>87</sup> Del lado de las indígenas, Inocencia Ocai y Charetai también ascienden de estatus al convertirse en maestras. Charetai enseña incluso a niñas criollas, invirtiendo la escala de valor imperante en la frontera. Aunque, ¿a qué precio? ¿Escogieron ellas su destino? Lo cierto es que suben en la escala social a costa de abandonar su familia, su idioma, sus costumbres, su etnicidad.

Sin embargo, este no es el caso de la inmensa mayoría de las neófitas. Una vez salidas del internado, las muchachas se casan, tienen hijos, forman un hogar. Ahí sí creemos a los padres franciscanos: estas mujeres se vuelven prácticamente esclavas de sus esposos. Tejen su ropa, preparan su comida, la infaltable chicha. También se cuidan de los contactos con los criollos,<sup>88</sup> son las que menos hablan castellano. Regresan, en suma, a la esfera doméstica que les es asignada tanto por la tradición chiriguana como por el modelo franciscano. Pero no por eso cumplen con la misión que les quieren asignar los frailes, que apuntan a convertirlas en su principal baza para la transmisión de la cultura cristiana a las nuevas generaciones. De hecho, Giannecchini nota acerca de las madres chiriguanas que «de lo que más se preocupan es de socializarlos [a sus hijos] de acuerdo a las costumbres de su nación que introducen profundamente en sus mentes». <sup>89</sup> Otros afirman lo mismo: «las neófitas se entregan, después de haberse casado, a la ociosidad, olvidando por completo los oficios y buenas costumbres adquiridas en la escuela». <sup>90</sup> Pese a su rigidez y sus abusos, la mi-

---

86. Carta del P. Doroteo Giannecchini, conversor de San Francisco Solano, al corregidor del cantón de Chiquiacá, 7/11/1899, en AFT, 1-2763.

87. Chavarría, 1892: 35.

88. Métraux, 1935.

89. Giannecchini, 1996 [1898]: 300.

90. Visita de Macharetí, 8/8/1900, en AFT, 3-h3-13, f. 313.

sión no logra arrebatar su principal fuerza a las hijas de Eva, puesto que, confirmando a su manera el fracaso de la evangelización y de la aculturación, se convierten finalmente en los vehículos de su propia tradición, de su lengua y de su cultura.

## Bibliografía

- Anuario (1902). *Anuario de leyes, decretos y resoluciones supremas. Año de 1901*. La Paz: Imp. y Lit. Paceña.
- BALLIVIÁN, Manuel Vicente (1908). *Memoria que presenta el ministro de Colonización y Agricultura al Congreso ordinario de 1908*. La Paz: Tall. Tip. Lit. de J. Miguel Gamarra.
- BARRAGÁN, Rossana (2005). «Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates». En: BARRAGÁN, Rossana; ROCA, José Luis (eds.). *Una historia de pactos y disputas. Regiones y poder constituyente en Bolivia*. La Paz: PNUD, págs. 275-448.
- CALZAVARINI, Lorenzo (ed.) (2004). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936*. Tomos I a III: *Audiencia de Charcas*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
- CALZAVARINI, Lorenzo (ed.) (2006). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936*. Tomos IV a VII: *Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación.
- CARDÚS, José (1886). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Barcelona: Lib. de la Inmaculada Concepción.
- CHAVARRÍA, Melchor (1892). *Informe que presenta al señor ministro de Gobierno, el delegado en las provincias de Tomina, Azero y Cordillera, coronel Melchor Chavarría*. Sucre: Tip. del Cruzado.
- CORRADO, Alejandro (1884). «Continuación de la historia del Colegio Franciscano de Tarija». En: COMAJUNCOSA, Antonio; CORRADO Alejandro. *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi: Tip. del Colegio de San Buenaventura, págs. 279-503.
- DECKMANN FLECK, Eliane (2006). «De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)». *Estudos Feministas*, 14 (3), págs. 617-634.
- DUCCI, Zacarías (1895). *Diario de la visita a todas las misiones existentes en la República de Bolivia – América meridional, practicada por M. R. P. Sebastián Pifferi*. Asís: Tip. de la Porciúncula.
- ERCOLE, Alejandro (1871). *Reglamento de misiones de infieles en el territorio de Bolivia, presentado por el R. P. Fr. Alejandro Ercole*. Sucre: Imp. de Pedro España.
- Estatutos del Colegio de Tarija (2006 [1884]). «Estatutos municipales del Colegio de Nuestra Señora de los Ángeles, ordenados por primera vez en 1801 y arreglados en 1879». En: CALZAVARINI, Lorenzo (ed.). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936*. Tomo v: *Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, págs. 1121-1206.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (1998). «Estado boliviano, misiones católicas e indígenas amazónicas. Una reflexión sobre los reglamentos misioneros y la secularización en la Prefectura de Guarayos (1871-1939)». En: FISHER, J. R. (ed.). *Actas del XI Congreso Internacional de AHILA*. Liverpool: AHILA / Instituto de Estudios Latinoamericanos / University of Liverpool, vol. I, págs. 248-265.

- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientales en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA/IEP.
- GIANNECCHINI, Doroteo (1996 [1898]). *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija: FIS / Centro Eclesial de Documentación.
- JOFRÉ, Manuel Othon (2006 [1895]). «Colonias y misiones. Informes de la visita practicada por el delegado del Supremo Gobierno». En: CALZAVARINI, Lorenzo (ed.). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606-1936*. Tomo IV: *Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, págs. 453-533.
- KARSTEN, Rafael (1923). *The Toba indians of the Bolivian Gran Chaco*. Åbo: Acta Academiae Aboensis, Humaniora, IV (4).
- LANGER, Erick (1995 [1989]). «Mandeponay: jefe indígena chiriguano en las misiones franciscanas». En: RIESTER, Jürgen (ed.). *Chiriguano*. Santa Cruz: APCOB, págs. 227-253.
- LANGER, Erick (2009). *Expecting pears from an elm tree. Franciscan missions on the Chiriguano frontier in the heart of South America, 1830-1949*. Durham: Duke Press University.
- MAGYAR, Arnoldo (2006 [1944]). «La venerable orden tercera franciscana de Tarija (bosquejo histórico)». En: CALZAVARINI, Lorenzo (ed.). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606-1936*. Tomo V: *Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, págs. 1207-1231.
- MARTARELLI, Angélico (2006 [1918]). «El Colegio Franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas». En: MARTARELLI, Angélico; NINO Bernardino de. *El Colegio Franciscano de Potosí y sus misiones en el Chaco. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Cochabamba: Talleres Gráficos Kipus, págs. 1-201.
- MÉTRAUX, Alfred (1935). «La mujer en la vida social y religiosa de los indios chiriguano». *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 3, págs. 416-430.
- NINO, Bernardino de (1912). *Etnografía chiriguana*. La Paz: Tip. Comercial de Ismael Argote.
- NINO, Bernardino de (2006 [1918]). «Continuación de la historia de las misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí». En: MARTARELLI, Angélico; NINO, Bernardino de. *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones en el Chaco. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Cochabamba: Talleres Gráficos Kipus, págs. 203-340.
- NORDENSKIÖLD, Erland (2002 [1910]). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.
- PICCININI, Vicente (1883 [1882]). «Informe al ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, 4 de noviembre de 1882». En: Ministerio de Justicia, Instrucción Pública y Culto. *Anexo a la memoria de justicia, instrucción pública y culto presentada al Congreso ordinario de 1883*. La Paz: La Razón, págs. 56-60.
- ROMANO, Santiago (2006 [1905-1907]). «Diario del padre prefecto Santiago Romano». En: CALZAVARINI, Lorenzo (ed.). *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936*. Tomo V: *Época republicana*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, págs. 897-970.
- ROSEN, Eric von (2020 [1924]). «Los indios chorotes del Chaco boliviano». En: NORDENSKIÖLD, Erland. *Entre cumbres y selvas. Primeros viajes a los Andes, el Chaco y la Amazonia (1901-1905)*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, págs. 395-406.
- VITAR, Beatriz (2004). «Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)». *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 12, págs. 39-70.
- VITAR, Beatriz (2022). *Cuerpos bajo vigilancia. Las mujeres en las misiones jesuíticas del Chaco*. Buenos Aires: Sb Editorial.

## Les filles d'Eva: la missió franciscana en clau femenina

**Resum:** Aquest text analitza les vivències poc conegudes de les dones indígenes en les missions franciscanes del Chaco bolivià del segle XIX i inicis del XX. Malgrat tot, els franciscans van posar totes les seves esperances en les dones a l'hora de «civilitzar» els seus neòfits. Apareixen sotmeses per partida doble, com a neòfits i com a dones, depenent de la voluntat dels missioners fins i tot per casar-se. Tampoc manquen els càstigs corporals. Tot i la seva subjecció, les dones indígenes van aconseguir resistir i transmetre als fills la seva cultura tradicional.

**Paraules clau:** Chaco bolivià, missions franciscanes, dones.

## Daughters of Eve: Franciscan missions in a feminine key

**Abstract:** This text analyses the little-known experience of indigenous women in the Franciscan missions of the Bolivian Chaco during the 19th and early 20th centuries. They were doubly subjected – both as neophytes and as women – to dependency on the will of the missionaries even to get married. There was no lack of corporal punishment either. However, when it came to “civilizing” their neophytes, the Franciscan missionaries placed all their hopes on women. Despite their submission, indigenous women managed to resist by passing on their traditional culture to their children.

**Keywords:** Bolivian Chaco, Franciscan missions, women.

---

Fecha de recepción: 27 de septiembre de 2023

Fecha de aceptación: 1 de abril de 2024

Fecha de publicación: 20 de diciembre de 2024

© Del texto, Isabelle Combès. © De esta edición, *Boletín Americanista*.



Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.