

PARTE II:

Creación del Colegio de Propaganda Fide y su institucionalidad

Nuevos tiempos de misión

La expansión del catolicismo en las culturas del norte de África, de Latinoamérica y extremo Oriente, imponía enfrentar la dimensión misionera en términos más apropiados. Ciertas innovaciones se habían dado por la cercanía del universo árabe con la propuesta de Raimundo Lulio (1232-1315) de crear cátedras de lenguas para acercarse a los mahometanos. La orden franciscana estaba directamente comprometida en tales situaciones y había adquirido un peso mayor en el contexto hispanoamericano y brasileño. Sin embargo, el problema tenía raíces profundas y amplias, que se inscribían en la propia situación europea, dividida por la cuestión protestante. El proceso burgués precapitalista rompió las estructuras de la sociedad, reconstruyendo, bajo la denominación de Estado, otro ordenamiento de los estamentos socio-económicos y culturales. La violencia no fue vencida ni interna ni externamente y desembocó en guerras entre naciones; y, en lo interno en amplios procesos de proletarización. En tal desconcierto, también las bases populares iban distanciándose de las tradiciones católicas.


El problema, en sus aspectos de diversidad y amplitud, fue percibido por la Santa Sede que, el 22 de junio de 1622, instituyó en Roma la Congregación de Propaganda Fide (Propagación de la Fe). Por cierto, los horizontes de ultramar eran los prioritarios, pero éstos establecieron una línea de continuidad desde Europa bajo un concepto de preparación. Por tanto, en España se fundaron conventos para casas de vida misionera, incentivando la predicación popular y la disponibilidad para dedicarse a las que serían definidas “misiones vivas”.


El P. Gregorio Bolívar fue quien propuso bases para un nuevo proyecto latinoamericano, ya lo conocemos y, en 1628, señalaba a la recién nacida Congregación de Propaganda Fide tres puntos de renovación: que cada obispo cobije en sus diócesis un Colegio *ad titulum indorum infidelium*; asimismo que cada Provincia franciscana destine un convento para el mismo objetivo; y que ninguna persona llegue a prelación sin haber pasado antes por la experiencia de las “misiones vivas”.

El P. Félix Sáiz, en su libro: *Los Colegios de Propaganda Fide...*, (op. cit.) describe a los Colegios como expansión misionera en las “fronteras del imperio español”, lo que llenaría las propuestas del P. Bolívar si incluimos en ellas el nuevo modelo de acción.

Las iniciativas del ministro general de la orden, el P. Ximénez de Samaniego (1676-1682), que aprobó las primeras experiencias europeas y los proyectos latinoamericanos, miraban ante todo a un movimiento franciscano y espiritual. Los frutos mostraron inmediatamente qué se pretendía: una acción misionera ligada a la dirección de la Iglesia universal, su inserción no era de

extensión sino de alternativa respecto a los antiguos centros de evangelización; y las realidades nuevas debían ser establecidas con límites territoriales y culturales precisos.

 El propulsor de los Colegios de Propaganda Fide fue el P. Antonio Llinás, que desde México fue a España, erigió allí casas, nombradas también Colegios, para la preparación de los misioneros (en Italia, San Leonardo de Puerto Mauricio, 1676-1751, otros padres realizaron los conventos de retiro, dedicados a las misiones populares), elaborando los estatutos que fueron aprobados por la Congregación en Roma. El P. Llinás fue el fundador del primer Colegio de Propaganda Fide en Querétaro, México, en 1682, realidad que se multiplicó en todo el continente: Cristo Crucificado en Guatemala, 1692; Nuestra Señora de Guadalupe, Nicaragua, 1707; San Fernando de México, 1732; San Francisco de Pachuca, México, 1732; San José de Gracia, Orizaba, México, 1799; Nuestra Señora de Zapopán, México, 1812; San Joaquín de Cali, Colombia, 1756; la Purísima Concepción del Pirití, Venezuela, 1787; San Francisco de Panamá, 1785; Santa Rosa de Ocopa, Perú, 1757; Nuestra Señora de los Ángeles de Tarija, Bolivia, 1755 (el P. Sáiz anota 1775); San Ildefonso de Chillán, Chile, 1756; Nuestra Señora del Mayor Dolor de Moquegua, Perú, 1795; San José de Tarata, Bolivia, 1796 y San Carlos, Argentina, 1784.

 Por los objetivos que se les confiaron, los Colegios se beneficiaron de una legislación especial en cuanto a la orden franciscana y a la ley eclesiástica respecto a las diócesis. La Bula *Eclesiae Catholicae* de Inocencio XI, rezaba así: *Pro procuranda Fidelium reformatione et infidelium catholicae fidei et oboedientia Romano Pontifici debita salutari agnitione* (Para procurar la reforma de los fieles y proclamar la salvación a los infieles mediante la fe católica y la obediencia debida al Romano Pontífice). Entonces, sobre la legislación común, el Papa otorgaba el privilegio de la autonomía de los cánones de las Constituciones de la orden y de las circunscripciones eclesiásticas.

El Colegio de Propaganda Fide podía recibir adeptos procedentes de los Colegios hispanos, Provincias europeas y latinoamericanas, y aceptar por sí mismo vocaciones, definidas “hijos del Colegio”: así, el Colegio debía ser casa de noviciado y de estudios, manteniendo en todo, ejemplaridad de vida franciscana. La diferencia de los primeros con los segundos residía en el compromiso de tiempo de integración al Colegio: para los voluntarios se trataba de diez años antes de retornar a sus antiguas Provincias, si querían desincorporarse, y, para los otros, se presuponía un compromiso definitivo. Para ambos era posible, con permiso de los superiores, el traslado a otro Colegio o Provincia, sobre todo en Latinoamérica. La vida comunitaria contemplaba una cierta división de trabajo, ligada a la vocación personal. Los sacerdotes se dedicaban a la predicación, estudio y vida sacramental, los hermanos legos y los donados a diversas actividades de mantenimiento. La diferencia, sin embargo, era el compromiso de vida religiosa asumido: sacerdotes y hermanos legos tenían profesión solemne de los tres votos: Pobreza, Castidad y Obediencia, mientras que los donados hacían una simple promesa, que podía terminar por decisión personal, sin obligación alguna de las partes.

La figura central, en cuanto a la nueva institucionalidad franciscana, era el comisario prefecto de misiones, al cual debían acudir los hermanos que vivían en las reducciones, pues era el nexo con el P. guardián del Colegio.



Éste, con su discretorio, retenía la autoridad máxima, que coordinaba con el comisario general del Perú hasta 1768, cuando tal cargo fue integrado con el de comisario general de Indias de Madrid con la Bula *Decet Romanum Pontificem* de Pío VI, en 1797; el otro camino convergía en el ministro general de los franciscanos y Propaganda Fide de Roma.

Mapa de América Latina, trazado por Juan Francisco Dávila, 1722, indica la distribución de los pueblos originarios.

Convento de Ocopa.
Dibujo de Ch. Wiener, 1880.

Misioneros desde Tarija: para su inicio

El P. Mingo en su *Historia de las Misiones...*, (op. cit., tomo I, págs. 47-48) relata con dramatismo lo que fue el choque entre tradicionalismo e innovación de la acción misionera, reflejado en los frailes que llegaron de España para incorporarse a los proyectados Colegios de Propaganda Fide de Ocopa y Urubamba, donde encontraron, después de un peligroso y largo viaje, decisiones contrarias. La expedición, salida en los años de 1751 y 1752, se componía de 89 individuos. La primera, de 35, vino rumbo Cartagena-Lima-Ocopa; la segunda, de 54, (que sufrió un naufragio “salvados todos los pasajeros”) Montevideo-Buenos Aires. Ésta, a su vez, fue repartida en dos grupos: uno de 45, por el camino Buenos Aires-Santiago-Lima-Ocopa y el otro de 9 por Buenos Aires-Potosí-Cuzco-Ocopa, guiado por el P. Alejo Forcadel, que llegó a la sede central de la provincia de San Antonio de los Charcas en Cuzco el año de 1754, encontrando allí al comisario general del Perú, el P. Francisco Soto y Marne. La propuesta del momento fue que ellos se integraran a las misiones de Apolobamba, cuya responsabilidad era de la Provincia. La razón era que Ocopa no tenía un convento adecuado para Colegio y que, asimismo, la rebelión de Juan Santos, “pretense inga Atahualpa”, impedía internarse en las montañas. Sin embargo, Urubamba estaba equipado, por haberse decidido su destino a Colegio de Propaganda Fide en el capítulo anterior, de acuerdo con el comisario. Entonces, la verdadera razón era que la contraparte provincial se negaba a entregar Urubamba proponiendo entregar Ocopa y Tarija.

Los documentos II.1 y II.2 señalan una decisión de autoridad por parte del comisario general, P. Soto y Marne. Las fechas de ambos son aclaratorias: primero se crea el Colegio de Propaganda Fide y posteriormente se elabora el contrato de cesión del Convento de Nuestra Señora de los Ángeles. El espíritu de las dos redacciones es muy diferente. El comisario general no exige que se entreguen bienes o formas de subsistencia, generados por los frailes anteriores (el usufructo de las capellanías), y acepta que las misiones de Apolobamba pasen al Colegio de Tarija. El otro, al contrario, es un frío



contrato que entrega un convento “pobre” y además endeudado, con sobrecarga de obligaciones de santas misas a la nueva comunidad (llevándose las ofrendas de las capellanías) y pide otras más por los hermanos difuntos de la Provincia, lo que resultaba totalmente desproporcionado para los pocos miembros del Colegio. El asunto, particularmente odioso, es que se prohíbe que algún hermano pase a la nueva realidad: “por ser útil a la Provincia, que su existencia en ella fuera necesaria o tan defectuoso que sólo buscarse el Colegio por huir de la corrección de los Prelados” [II.2].

El padre comisario general destina 20 hermanos (más 4, no decididos aún), que deberán ser repartidos con Apolobamba: 1) P. Francisco Escrivano, 2) P. Antonio Oliver, 3) P. Manuel Gil, 4) P. Josep Orduna, 5) P. Alejo Forcadel, 6) P. Antonio Mas, 7) P. Alonso Barrera, 8) P. Buenaventura Bellido, 9) P. Vicente Ibáñez, 10) P. Mathías de San Diego, 11) P. Mariano de la Concepción, 12) P. Manuel Mingo de la Concepción, 13) P. Antonio Cavello, 14) P. Baltasar de San Juan. 15) P. Manuel Chacón, 16) fray Joseph Colás, 17) P. Julián Navarro, 18) fray Joseph Constans, 19) fray Francisco de la Virgen del Pilar, 20) fray Francisco Severa, más los otros 4 religiosos [II.1]. Según el P. Mingo (*Historia de las misiones...*, op. cit., pág. 52), de éstos 7 frailes fueron destinados a Apolobamba: el P. Josep Orduna, P. Alonso Barrera, P. Mathías de San Diego (se integró después a Tarija), P. Manuel Chacón (se integró a Tarija), P. Buenaventura Bellido, P. Julián Navarro (no se registra en la lista anterior) y un hermano lego (cuyo nombre no se conoce, que pasó a Tarija). A Santa María de los Ángeles de Tarija llegaron el 24 de septiembre de 1755: 1) el P. Manuel Gil, 2) un misionero sacerdote, 3) un hermano lego, 4) un donado; el 10 de octubre: 5) el P. Antonio Oliver, 6) P. Mariano de la Concepción, 7) fray Pedro del Castillo, 8) un donado, 9) P. Manuel Mingo de la Concepción. Éstos, el 14 de octubre de 1755, recibieron la entrega del convento de Tarija; y quince días después, arribaron dos más: 10) el P. Francisco Escrivano, guardián y 11) P. Antonio de la Calle (*ibidem*, págs. 52-57).

La lista de “Biografías” y “Necrologías” de los hermanos afirma la presencia de 9 hermanos, que fueron: 1) P. Baltasar de San Tadeo, 2) P. Francisco Escrivano, 3) P. Manuel Gil, 4) P. Mariano de la Purísima Concepción, 5) P. Alejo Forcadel, 6) fray Pedro del Castillo, 7) fray Francisco del Pilar y 8) P. Manuel Mingo de la Concepción y, por el Documento I.16, 9) P. Antonio Oliver.

Otra certificación de presencias la tenemos al año de 1763 [III.12]: 1) El P. Francisco Escrivano, 2) P. Antonio Oliver, 3) P. Vicente Sabañer, 4) P. Mathías de San Diego, 5) P. Manuel Mingo de la Concepción, 6) P. Mariano de la Concepción, 7) P. Tomás Anaya, 8) P. Alejo Forcadel, 9) un hermano lego (fray Francisco del Pilar), 10) un hermano lego (fray Pedro del Castillo), 11) P. Cristóbal Ferrero, 12) P. Mathías de San Diego. Se anotaron ya dos muertos: P. Baltasar de San Tadeo y P. Thomás de la Cruz.

Para certificar el movimiento de personal tenemos las “Biografías” y “Necrologías”, que anotan sólo a los que no se desincorporaron, también los nombres del documento III.16 de 1767, que se refiere sólo a los sacerdotes: 1) P. Manuel Gil, 2) P. Francisco Escrivano, 3) P. Alejo Forcadel, 4) P. Vicente Sabañer, 5) P. Tomás García, 6) P. Manuel de la Concepción, 7) P. Cristóbal Ferrero, 8) P. Antonio García, 9) P. Mariano de la Concepción, 10) P. Andrés Valverde, 11) P. Juan de la Purísima, 12) P. Jerónimo Guillén, 13) P. Tomás Anaya, y 14) P. Antonio Oliver.

Concluimos que el reducido número de misioneros se debió a las



Petacas para viajes. Museo “Fray Francisco Miguel Marf”. (M.F.T.).



circunstancias de apertura del Colegio de Propaganda Fide de Tarija, a las dificultades de penetrar rápidamente en la Cordillera, a los costos inherentes a la construcción del convento, a la falta de recursos para aglutinar iniciativas misioneras complementarias y, asimismo, a la sorpresa de la Audiencia de La Plata, que no entendía la dinámica de lo que era una decidida acción eclesial de conjunto. El todo se movió sobre un plan de voluntariado, con realizaciones en secuencia discontinua y pactando siempre con unidades socio-económicas y políticas asimétricas, que constituían el universo colonial y guaraní.

Horizontes abiertos en espacios cerrados

Desde Tarija, Cochabamba y Oruro se alaba el celo apostólico de los franciscanos del Colegio, y los tres cabildos señalan el destino de ellos entre guaraníes y chanés de la Cordillera. Se podría hasta pensar en una coordinación de intenciones, después de la definición del territorio misional entre franciscanos y jesuitas, dictaminado por el rey [III.4; A.F.T. M-14; III.6]. ¿Se quería en tales documentos “seculares” explicitar una simple voluntad de apoyo o ser inspiradores de la dinámica franciscana desde Tarija? Quedan firmes las causas por las cuales Charcas no podía dominar su territorio en la parte norte, en el que los jesuitas fueron los defensores de los límites establecidos contra de las invasiones brasileñas; y quedaban más espacios todavía en la cartografía, señalados en la oposición “civilizados” y “ad barbaros”. La combinación era, una vez más, la relación entre “tiempos cortos” y “tiempos largos”; estos últimos conectaban ahora un poder de afuera (el rey) y un poder de adentro (la sociedad civil de Charcas). La respuesta debe atenerse a la metodología misionera y, por ende, a las razones por las cuales los guaraníes aceptaban la presencia franciscana.

El método en sí exigía el pedido de la reducción; y la aceptación, de parte del misionero, exigía su presencia en un único lugar, escuela y economía comunitaria. La reducción, por tanto, se dividía en dos instancias: la misión, como residencia de los neófitos, y el hábitat como unidad étnica sobre la base de una acumulación de bienes comunes. Las mismas tradiciones culturales, si bien devaluadas por el conjunto, mantenían rasgos antiguos como el sistema de autoridad de los caciques. Sin embargo, por tal camino, surgirán las dificultades internas a la reducción: la corriente de los neófitos y la de los infieles (la aceptación no significaba siempre adhesión). Más grave resultaba externamente la extensión del régimen político y eclesial colonial. Nosotros lo definimos proceso de “extensión por anexión”. En esta perspectiva, Viedma, gobernador e intendente de Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra, elaborará su “plan de gobierno” (ver: PARTE IV), que integraba las reducciones de la Cordillera a la regionalización urbana de Santa Cruz. Desde la vertiente eclesial, en el mismo sentido viene la carta de Alejandro Josef de Ochoa, obispo de esa ciudad, dirigida al Colegio de Tarija [II.9]. Si bien se atiende a la especificación religiosa, se otorga derechos que no le corresponden y ataca al régimen de los Colegios de Propaganda Fide. A tal fin, afirma que las bulas papales no corresponden a la situación de América Latina y que sólo reconoce a la autoridad del Consejo de Indias. Desde esas premisas, la cuestión religiosa y política se unen con el único objetivo de “anexión” de lo indebido. Para afianzar su estrategia, confiesa su apoyo a la propuesta de construcción del Colegio de Propaganda Fide en Tarata, anunciando también su participación económica.



Para tal alternativa, las dificultades estaban siempre al acecho. La carta del P. Gil [II.7], que defendía la no-pertenencia al régimen diocesano de los misioneros de Tarija, está centrada en la diferencia entre parroquia y reducción, mostrando a la segunda como entidad apostólica, dinámica y más apropiada a la proclamación del Kerigma y a la acción catequética prolongada. Su argumentación llegaba a la afirmación que la paz y la armonía reduccional no eran posibles en una realidad eclesial nacida sin espíritu misionero y sin identidad cultural. Rechazó a los comerciantes, identificados por la población andina de Portugalete (población cercana a Tupiza) y militares de Abapó: contra los primeros por ser “Portugalete de hombres desalmados” y los segundos por romper las alianzas matrimoniales. Y termina con invocación de ayuda y reprocha a quien pretende derechos sin aceptar deberes: “la lástima es que no hay a quien hacer recurso para el castigo correspondiente”. Los contenidos de la carta del P. Gil de 1782 fueron repetidos, si bien con otra argumentación, por el P. Jerónimo Guillén, escrita

Libro litúrgico. La escritura “Del Coro del Colegio de S. Francisco” corresponde al P. Manuel Mingo de la Concepción. A.F.T.

In Festo

Purificis

B.M.V.

S Ufce pi

mus De us miseri

cordiam tu a in me

dio templi tu i

como guardián del Colegio en 1785 [II.10]. La defensa de la acción misionera se apoyaba en los dictámenes de las autoridades del papa y del rey que, evidentemente, eran muy positivos para alejar las incomprensiones de las autoridades cercanas.

Por tratarse de un documento de valor bibliográfico y por su estructura teológica, editado en lengua castellana y guaraní, incluimos la carta del arzobispo de Chuquisaca, fray Joseph Antonio de San Alberto a los “Muy nobles y amados chiriguanos” [II.11] de 1787. La carta fue escrita para favorecer un tratado de paz en razón de una conmoción general que sacudió a todo el oriente y región de Tarija por la aparición de un “dios fingido” (Mingo M., *Historia de las misiones...*, op. cit., págs. 149-150). El arzobispo, si bien presentaba a los comisionados coloniales como “hombres de honor”, se preocupaba por separar la dimensión religiosa de la política y por eso su detenimiento en la presentación de la fe cristiana.

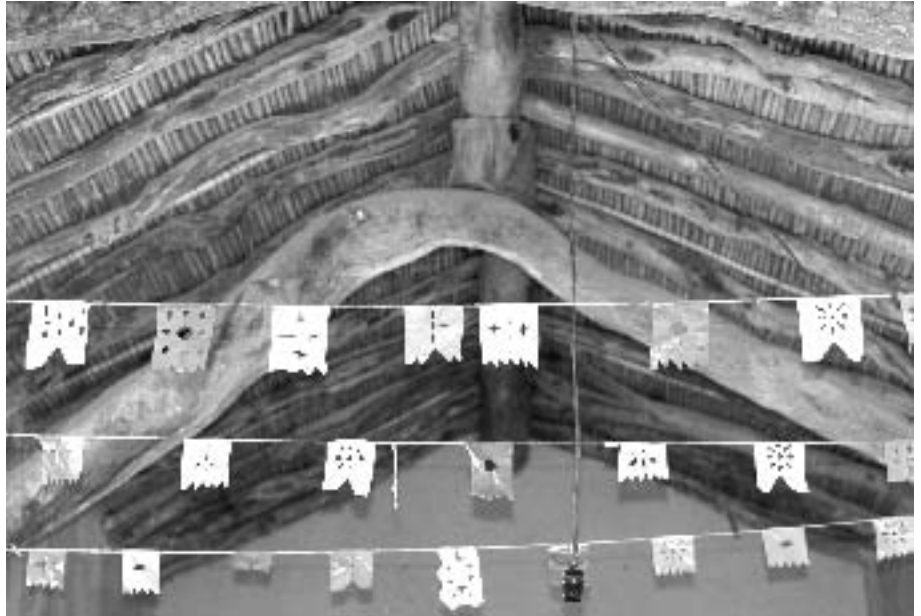
Los Colegios de Propaganda Fide: en la trayectoria latinoamericana

Constituidos los Colegios, tomaron un rumbo de crecimiento imprevisto en su magnitud como modelo de vida franciscana, acción socio-económica y cultural, mientras que los aspectos políticos quedaban marcados por el régimen colonial. En cuanto a experiencia franciscana, se consolidó prestamente por el apoyo de la Congregación de Propaganda Fide, las autoridades de la orden en Roma y los reyes de España. El documento II.8 es una carta que el colector, P. Manuel Mingo de la Concepción, envió a los Colegios y Provincias de España para invitar a los frailes a entregarse al ministerio misionero. Siendo colector de Tarija, describía la vida conventual y la labor en las reducciones. Los elementos fundamentales eran: vida de clausura basada en la oración, apostolado, capacitación intelectual, fraternidad y austeridad. Desnudo de poesía es el documento [II.17] en el cual, el P. Comajuncosa, sintetiza un cuerpo legislativo y a la vez de exhortaciones, disperso en las reducciones y enviado por el comisario general de Indias. Se repite, de manera escueta, lo que exige la vida apostólica. Tal información se debería leer paralelamente al texto II.6, escrito en España, para presentar el universo misionero franciscano latinoamericano. Desde tal orilla, hace alabanza no sólo de los Colegios sino de la totalidad de las varias realidades, que no eran estrictamente conventuales. La apología del modelo de los Colegios se observa en el esfuerzo de dar vida a otros Colegios, como el de Tarata [II.14] y el de Moquegua [II.13 y II.15].

En cuanto al de Tarata, que fue parte de la lucha (por aceptar a las cuatro reducciones de la Cordillera, transformadas en parroquias) entre los franciscanos de Tarija y el gobernador intendente de Cochabamba, Viedma, se debe señalar la fuerte intervención económica de parte de Charcas y del obispo de Santa Cruz, situación de la que no gozaron los otros dos: Tarija y Moquegua.

De nebulosa y de incierta interpretación es la carta de fray Agustín Martí al gobernador intendente de Potosí, en la cual rechaza la propuesta de creación de un hospicio del Colegio de Tarija en dicha ciudad [II.26]. La negativa se justificaba como crítica a todas las acciones del régimen misionero y así a sus necesidades de vida peregrinante. El punto discriminante parece residir en el éxito de las labores tradicionalmente franciscanas en situación urbana y en la

Capilla de Santa Bárbara en las faldas de la cuesta de Sama, probable posada de los franciscanos hacia el Altiplano. En la ciudad de Tarija, la calle de Santa Bárbara corresponde a la actual calle Daniel Campos. La antigua denominación se justificaba por la imagen de la Santa que está sobre la puerta lateral del Templo San Francisco.



aprobación que el pueblo les otorgaba. Pocas palabras vislumbran en el escrito alguna referencia a la situación de las luchas de liberación en el año de 1818. El pedido del hospicio (casa de apoyo), de parte del Colegio de Tarija, estaba más que justificado por ser una etapa hacia las reducciones chaqueñas (las que desconocía) y punto de reunión en la dispersión que sufrían los frailes de Tarija.

Lo hemos incluido en nuestra selección de textos del archivo de Tarija, a fin de aclarar aspectos recónditos de la psicología individual e institucional y cómo pueden subsistir interpretaciones inadecuadas después de tanto decurso histórico. La respuesta a aquella carta es el escrito del hermano Arizmendi [V.24].