

RELACIÓN HISTÓRICA DE LAS  
MISIONES FRANCISCANAS DE APOLOBAMBA  
POR OTRO NOMBRE  
FRONTERA DE CAUPOLICÁN



DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO DE LAS  
MISIONES FRANCISCANAS DE APOLOBAMBA  
POR OTRO NOMBRE  
FRONTERA DE CAUPOLICÁN





# Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán



## Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán

Nicolás Armentia

Edición de Andrés Eichmann Oehrli

---

Armentia, Nicolás

Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba y Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán / Nicolás Armentia ; estudio introductorio por Diego Villar - La Paz : Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2022.

630 p. ; 23 cm - (Biblioteca del Bicentenario de Bolivia ; 4) (Historias y Geografías)

ISBN 978-99974-25-88-1 (tapa dura)

ISBN 978-99974-25-45-4 (tapa rústica)

1. Historia – Bolivia 2. Geografía – Bolivia I. Villar, Diego, estudio introductorio II. Vicepresidencia del Estado Plurinacional, ed. III. Título.

---

*Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba*

1.<sup>a</sup> edición. La Paz: Imprenta del Estado, 1903

2.<sup>a</sup> edición. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2022

*Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba*

1.<sup>a</sup> edición. La Paz: Tipografía artística, 1905

2.<sup>a</sup> edición. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2022

Edición: Andrés Eichmann Oehrli

Cuidado de edición: Gabriela Mazuelos Butrón y Álvaro Cuéllar Vargas

Diseño y diagramación: Jose Fuentes Arzabe y Jorge Nicolás Lazarte

Gestión editorial: Jaime Herrera Bellott

Imagen de cubierta: Plano de San José de Tumupasa. Archivo de La Paz,

Fondo Prefectura - Serie expedientes prefecturales

Derechos de la presente edición, septiembre de 2022

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

Calle Mercado n.º 308

La Paz, Bolivia

(591 2) 2142000

Casilla n.º 7056, Correo Central, La Paz

Primera edición en esta colección: septiembre 2022

500 ejemplares

DL: 4-1-376-2022 P.O. (tapa dura)

DL: 4-1-341-2021 P.O. (tapa rústica)

Imprenta: Tupac Katari

Impreso en Bolivia

## Índice

|   |      |
|---|------|
| PRESENTACIÓN  | [9]  |
| ESTUDIO INTRODUCTORIO<br><i>LA FE Y LA EVIDENCIA: VIDA Y OBRA DE NICOLÁS ARMENTIA</i><br>POR DIEGO VILLAR | [11] |
| BIBLIOGRAFÍA DE NICOLÁS ARMENTIA  | [45] |
| BIBLIOGRAFÍA SOBRE NICOLÁS ARMENTIA   | [47] |
| SOBRE ESTA EDICIÓN  | [49] |

### Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán

|               |       |
|---------------|-------|
| Capítulo I    | [73]  |
| Capítulo II   | [81]  |
| Capítulo III  | [89]  |
| Capítulo IV   | [111] |
| Capítulo V    | [129] |
| Capítulo VI   | [139] |
| Capítulo VII  | [145] |
| Capítulo VIII | [153] |
| Capítulo IX   | [161] |
| Capítulo X    | [179] |
| Capítulo XI   | [193] |
| Capítulo XII  | [211] |
| Capítulo XIII | [237] |
| Capítulo XIV  | [269] |
| Capítulo XV   | [287] |

|                |       |
|----------------|-------|
| Capítulo XVI   | [313] |
| Capítulo XVII  | [335] |
| Capítulo XVIII | [355] |
| Capítulo XIX   | [365] |

### Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán

|                |       |
|----------------|-------|
| Capítulo I     | [377] |
| Capítulo II    | [385] |
| Capítulo III   | [401] |
| Capítulo IV    | [405] |
| Capítulo V     | [409] |
| Capítulo VI    | [427] |
| Capítulo VII   | [431] |
| Capítulo VIII  | [435] |
| Capítulo IX    | [439] |
| Capítulo X     | [443] |
| Capítulo XI    | [445] |
| Capítulo XII   | [449] |
| Capítulo XIV   | [453] |
| Capítulo XV    | [463] |
| Capítulo XVI   | [489] |
| Capítulo XVII  | [495] |
| Capítulo XVIII | [499] |
| Capítulo XIX   | [507] |

|  |       |
|--|-------|
| Capítulo xx  | [515] |
| Capítulo XXI   | [519] |
| Capítulo xxII  | [525] |
| Capítulo xxIII   | [529] |
| Capítulo xxIV  | [583] |
| MEDIOS DE CONSULTA Y BIBLIOGRAFÍA                          | [591] |
| ÍNDICE DE EXPRESIONES EQUIVALENTES<br>Y DE VOCES INDÍGENAS | [607] |

## Estudio introductorio

# La fe y la evidencia: vida y obra de Nicolás Armentia

Diego Villar\*

La madrugada del domingo 23 de octubre de 1881 sorprende a Nicolás Armentia entre los ríos Beni y Mamoré, a tres o cuatro días de marcha de la barraca gomera más próxima. Para tranquilidad de sus compañeros indígenas, José María Tuno, Francisco Divico y la pacaguara Arabi, finalmente ha abandonado la idea descabellada de alcanzar el río Madre de Dios. Han tardado en convencerlo tres largos días. Absorto en sus pensamientos, Armentia ni siquiera repara esa mañana en que los ha perdido. Se encuentra caminando sin rumbo, escopeta en mano, en calzoncillos y camiseta, completamente desorientado. La fiebre le impide saber dónde está, cuánto tiempo ha avanzado a través de la selva o dónde han quedado sus cosas: el hábito, la Biblia e incluso los preciosos vocabularios indígenas en los cuales trabaja desde hace meses.

Tiene sed, vómitos y diarrea con sangre. Poco a poco comprende que, en esas condiciones, abrirse paso a cuchillo por la espesura es imposible. Toma respiro bajo los árboles y dispara al aire en vano, para anunciar su ubicación. Agobiado por la fiebre, el calor y los insectos sorbe mínimas gotas de agua

---

\* Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (ICCS-UCA/CONICET) de Argentina y miembro del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) de Santa Cruz de la Sierra. Se especializa en etnología comparativa de la Amazonía boliviana (chacobo) y del Chaco argentino (chané y guaraní). Algunas publicaciones: «¿Los últimos pacaguaras?», *Caravelle* 103, 2014: 51-65; «De qué ríen los chacobo», *Anthropos* 108, 2013: 481-494; *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, El País/Museo de Historia UAGRM, Santa Cruz de la Sierra, 2012. El autor agradece los aportes de: Lorena Córdoba, Alfredo Grieco y Bavio, Isabelle Combès, Máximo Farro, Alain Fabre, Pilar García Jordán, Anna Güiteras Mombiola, Rodrigo Montani, Andrés Claros Chavarría y Ximena Soruco.

de hojas de patujú; avanza a tropezones, duerme en el suelo barroso y al día siguiente consigue llegar a un arroyo. Calma la sed y advierte el peligro de andar en círculos, por lo que resuelve avanzar siempre hacia el oeste, donde espera hallar el río Beni. Intenta nadar, pero a los pocos metros comprende que se ahogará y regresa a la orilla. Enciende una fogata en una barraca abandonada para pasar la noche; está tan exhausto que quema involuntariamente parte de su maltrecho calzoncillo. Al día siguiente intenta bajar al río, tropieza y cae rodando al agua. Procura confeccionar una balsa, pero esta se deshace al contacto con el agua y a duras penas salva el cuchillo y la escopeta. Pasa varios días y noches delirando, bañándose para atenuar la fiebre: confunde los golpes de los monos en los árboles con hachazos de caucheros y, en algún momento, se sorprende a sí mismo gritando a compañeros imaginarios. Está anémico. No puede abrir la boca: tiene las mandíbulas endurecidas, un intenso dolor en el oído derecho (quedará sordo durante tres meses) y la mano izquierda progresivamente inerte. A los seis días, al límite de su resistencia moral y física, el martirio concluye cuando lo recoge en su canoa el mayordomo Luis Callaú (Armentia, 1883: 52-57).

La recuperación lleva tiempo. Armentia se repone sucesivamente en Santa Ana, Cavinas y San Antonio. Le frotan grasa de vaca en el cuerpo, le administran grandes cantidades de café y su propio vino de misa. Mientras convalece construye un trapiche para el cauchero Antonio Vaca Diez que le lleva más de un mes de trabajo, durante el cual llega a la barraca la pacaguara Ini, hermana de su guía Arabi. Ini trae buenas nuevas: han encontrado sus pertenencias perdidas. Arabi, Divico y Tuno salieron a buscarlo el mismo 23, y se encontraron en el monte con los pacaguaras del cacique Tubia. Los indígenas afirmaban que Armentia había muerto y se repartieron sus pertenencias (el hábito, la ropa, las herramientas), pero dejaron los libros. No obstante, cuando advirtieron que los compañeros de Armentia también estaban enfermos, huyeron en vano: casi todos murieron en los siguientes días. Armentia no puede creer lo que oye. Ruega a Ini que lo lleve hasta sus papeles, abandonados por casi siete meses en la selva, y tras cuatro días de viaje logra encontrar su viejo cofre. El papel se deshace en sus manos, pero, loco de felicidad, logra copiar los vocabularios (Armentia, 1883: 71-74).

Muerte y resurrección, tiempo perdido y recobrado: como hombre de vocación religiosa, es razonable que Armentia interprete la ordalía como una prueba de fe, tanto por haber sobrevivido –Divico, Tuno y Arabi morirían pronto–, como por la forma insólita de recuperar sus textos. No es raro, de hecho, que rememore el calvario beniano; al fin y al cabo se trata de una experiencia límite, formadora de carácter, que permite

calibrar en su justa medida los dilemas cotidianos: «No es mi génio para retroceder ante los obstáculos; y el que despues de estar quince días sin comer; y ocho abandonado, y léjos de todo humano socorro, supo volver con nuevos bríos a la empresa, sabrá despreciar y vencer las intrigas de algunos miserables»<sup>1</sup> (Armentia, 1885: 9; cf. 1890: 75).



La imagen del misionero aventurero, que enarbola la fe incólume a través de la selva, no deja de ser atractiva. Carlos Bravo, diputado por Caupolicán, exalta a un Armentia que «con el lio de ropa, vitualla y sextante al hombro, el breviario en una mano y la brújula en otra, atravezó el dilatado espacio que media entre el Beni y el Madre de Dios» (Bravo, 1887: III). Como toda apologética la imagen es exagerada, o al menos imprecisa, y no permite apreciar los matices de la figura de Armentia. Ciertamente hay consenso sobre los hitos más salientes de su vida. De hecho, prácticamente todos los obituarios y noticias biográficas reciclan los mismos datos.<sup>2</sup> Nacido en 1845 en España, en el seno de una familia acomodada de Bernedo, Armentia comienza su formación en Vizcaya, estudiando latín, y a los quince años decide ingresar a la Orden de Frailes Menores, también conocida como Orden Franciscana, que a inicios del siglo XIII funda Francisco de Asís. Pero el clima anticlerical de la época lo obliga a viajar a la vecina Francia, donde en 1860 se hace franciscano junto a dos franceses, cuatro italianos y otros veintiséis españoles. En Amiens estudia Filosofía y Teología, e inicia su pasión por la Geografía. En 1864 lo encomiendan al Colegio de Propaganda Fide de La Paz.

Llega a Bolivia en febrero de 1865. Completa sus estudios teológicos y se ordena sacerdote en 1869. Inicia su labor misionera en Tumupasa (1871-1873) y Covendo (1873-1880), donde trabaja en la evangelización de los neófitos pero también en la promoción de la agricultura, la sanidad comunitaria y la distribución de agua potable. Entre 1881 y 1886 incrementa su conocimiento del interior amazónico recorriendo los ríos Madre de Dios, Beni, Orton, Madidi, Purús, Madera y Mamoré. Regresa luego a La Paz, donde conocidos e instituciones amigas financian la publicación de los diarios de sus expediciones.

En La Paz afianza su trayectoria como profesor de Teología (1886), vicario (1888) y guardián del Colegio de Propaganda Fide (1891-1894). Lo

1 En esta, como en todas las demás citas textuales, se mantiene la grafía de la época.

2 Comparar, por ejemplo, las noticias biográficas en Abecia, 1898; Cattunar, 1911; Bandelier, 1913; Mendizábal, 1943; Tuele, 1993 o Barnadas, 2002.

envían brevemente a España, sin éxito, en busca de jóvenes con vocación religiosa. En 1898 el Gobierno lo nombra Inspector General de Misiones, se incorpora al Colegio de Sucre como Comisario General de la Orden y en 1901, propuesto a la Santa Sede por José Manuel Pando, finalmente es nombrado obispo de La Paz. Allí mantiene relaciones conciliadoras con el régimen liberal, y en particular con su ala anticlerical. Cultiva al mismo tiempo su vocación científica: escribe sus obras; traduce textos de viajeros o misioneros; estudia astronomía, matemática y derecho canónico, y alimenta su afición por la geografía como socio honorario de la Sociedad Geográfica de Sucre y vicepresidente de la Sociedad Geográfica de La Paz. Cuando puede, despliega una doble agenda política y religiosa, como en la redacción de la historia de las misiones de Apolobamba, que luego será la base de las reivindicaciones nacionales en el conflicto limítrofe con el Perú. Muere en La Paz, en 1909, a los 64 años.

La trayectoria de Armentia en Bolivia transcurre durante los gobiernos conservadores y liberales entre 1880 y 1910. En ese tiempo una veintena de misiones franciscanas albergan a unos 20.000 neófitos (Cardús, 1886). El escenario nacional está marcado por la derrota ante Chile y la consiguiente clausura de la salida al Pacífico. La presión interna de las élites productoras de minerales, cereales, azúcar, quina o caucho impulsa el proyecto modernizador de expansión hacia el oriente: exploraciones y apertura de redes de comunicación; reafirmación de la soberanía por medio del establecimiento fronterizo de fortines militares, misiones religiosas y colonias industriales; venta o concesión de tierras y fomento a la migración interna y extranjera, paralelo al sometimiento definitivo de la población indígena (García Jordán, 2001: 297-360). En ese contexto, el historiador franciscano Santiago Mendizábal (1943: 305-306) proclama que «la historia de Bolivia tarde o temprano tendrá que colocar al P. Armentia entre sus grandes bienhechores». Podría sospecharse corporativismo seráfico en el juicio, pero lo cierto es que, más allá del ámbito religioso, tanto los contemporáneos bolivianos como extranjeros exaltan las virtudes de Armentia: Luigi Balzan, su generosidad y su cultura; Carlos Abecia, su distinción; Carlos Bravo, su veracidad y compromiso con la causa del progreso nacional; Samuel Lafone Quevedo, su experiencia con los indígenas amazónicos; y Manuel Ballivián, su conocimiento de la Bolivia profunda.<sup>3</sup>



3 Ver respectivamente Balzan (2008 [1885-1893]: 95), Abecia (1898: 50), Bravo (1887: III-IV), Lafone Quevedo en Armentia (1906: 3-4) y Ballivián (1897: II-III).

Entre 1881 y 1882, Armentia pasa varios meses viajando por los ríos del norte amazónico. No disimula que sus expediciones se apoyan en la logística cauchera; de hecho, su itinerario es una especie de salto de barraca en barraca, y Antenor Vázquez o Antonio Vaca Diez se vuelven protagonistas fundamentales de la trama: suministran información, embarcaciones, guías, provisiones e incluso asistencia médica. Pero así como Armentia no disimula su deuda con la infraestructura cauchera, tampoco oculta la violencia que muchas veces supone la industria, como cuando refiere las andanzas étlicas de Fidel Endara, que se entretiene agujereando a tiros los mosquiteros de los mozos y también, en alguna ocasión, a ellos mismos. Ni siquiera oculta su desagrado inicial ante la población indígena (Armentia, 1883: 15, 25).

El formato del diario es sinuoso, con entradas de desigual extensión que cada jornada consignan el calor insoportable, los insectos, la poca confiabilidad de los guías, las magras comidas y la flora, la fauna, el clima o la hidrografía. El periplo comienza con Armentia almorzando con el anciano misionero a cargo de Misión Cavinás. La escena es un paradigma de austeridad franciscana:

Después que se retiraron los cavineños y quedamos solos con el Padre José María Ciuret; le hablé sobre el objeto de mi viage. Llegó la hora de comer; y quedéme sorprendido al ver poner en la mesa en lugar de mantel, ajas de plátano; pues no puede tener el Padre un mantel, sin que se lo quiten al momento. Sobre el mantel verde, le pusieron una olla de maiz y otra de arroz, y ambos cocidos en agua sin suplemento de ninguna clase; sacó una botella con sal, púsole un poco al arroz, y comió con apetito extraordinario. Quedéme pasmado; y le dije: ¿Qué no tiene usted un poco de manteca? ¿No tiene gallinas? ¿No tiene huevos? Hace dos años, me dijo, que no sé lo que es una manteca, carne, huevos ni pescado. ¡Tenía ochenta chanchos y estos pícaros me los flecharon todos, por la sola razón de que cambiaba la manteca por tocuyo en las barracas para vestirlos a ellos; y ellos lo llevaban á mall! (Armentia, 1883: 15-16).

Ciuret pulveriza cualquier ilusión que Armentia haya podido hacerse. Compone un cuadro fatalista, patético, resignado a las intentonas de asesinarlo, la falta de interés de los neófitos o bien la impertinencia de los indígenas.<sup>4</sup> El tono tragicómico prefigura de algún modo el resto del

---

4 El relato anticipa muchas de las actuales paradojas del asistencialismo: «[...] el Padre tiene que darles todo lo que necesitan, porque son sus hijos; y no ha faltado el indio que ha dicho al Padre, que el Padre debe darles todo gratis, porque para eso le paga el gobierno. Esto no ha salido de la cabeza del indio; lo han oído á los mestizos de Isíamas y Tumupasa, y lo repiten» (Armentia, 1883: 19). Para un elogio de la obra de Ciuret, cf. Cardús (1886: 169-174).

viaje, y desnuda cruelmente el destino precario de las otrora pujantes misiones de Apolobamba.

No puede dudarse de la agenda colonizadora de Armentia (1910), que como cualquier otro religioso de su tiempo aspira a transformar a los «salvajes» en cristianos productivos. Pero las entradas no dejan de evocar postergaciones kafkianas, en las cuales muy pocas veces logra su objetivo. El escenario selvático es hostil, desolado, repleto de barracas abandonadas, árboles de goma secos y un campamento desierto tras otro. De hecho, tal vez el personaje más conspicuo de la trama sean las epidemias, que por doquier dejan enfermos –Arabi, Tuno, Divico o el propio Armentia– y muertos: los «barbaritos» de la barraca Santa Ana; María Manavi, la guía poco confiable; Juan, que le enseña el araña y perece en Carnaval; o Ini, la pacaguara que pierde a su hijo y lo entierra cavando la tierra con sus propias manos.<sup>5</sup>

Fuera de algunas ocasiones aisladas, en las cuales administra los sacramentos (bautismos, extremaunción y alguno que otro matrimonio), no hay en el relato una lógica evangelizadora ni escenas convencionales de adoctrinamiento; apenas aparecen un par de arañas que piden bautizarse, y algunos ratos libres en los cuales Armentia logra dedicarse a la lingüística sin explayarse en cuestiones religiosas. Los diarios son, literalmente, diarios de viaje, como los de cualquier otro viajero con pretensiones científicas de la época (Palacios, 1852; Heath, 1896; Balzan, 2008).



Comisionado por el Gobierno boliviano y acompañado por fray Juan Cardeña, de mayo a noviembre de 1884 Armentia regresa a la selva:

Indispensable era para la ciencia, la civilización y el progreso del país, conocer aquella zona; estudiar los beneficios que presentaría á la inmigración; descubrir todos los elementos de riqueza natural yacientes en ese territorio; en fin; llenar con noticias exactas las deficientes páginas de nuestra geografía (Bravo, 1887: 1-11).

La meta es explorar el río Madre de Dios, «el gran Manu o Amaromaro de Garcilaso», así como también la posibilidad de colonizar la región de forma definitiva y reducir las diversas parcialidades indígenas.

Otra vez el viaje se inaugura encontrando a un colega, José Cardús, que realiza una visita oficial por las misiones franciscanas. Junto a su amigo Antenor Vázquez –ahora delegado gubernamental–, a su hermano

5 Armentia, 1883: 23, 25-26, 28-29, 61-62, 72. De forma poco verosímil, Armentia (1883: 61) sostiene la tesis de un origen repentino de la fiebre en 1869.

Querubín Vázquez, el timonel cruceño Anselmo Mendoza y algunos indígenas, Armentia recorre entre otros sitios Apolo, Ixiamas, Tumupasa, Mamórebey, Geneshuaya, Ivon, Madidi y Exaltación. Percibe por doquier el alcance del *boom* cauchero: «Hace dos años, no había una sola barraca en todo el Madre de Dios, y ahora hallo doce barracas establecidas: ¡Cuánto cambio en tan poco tiempo!» (Armentia, 1885: 23).<sup>6</sup> La dependencia misionera –y republicana– de la logística gomera es notoria, y las entradas del diario consignan una toponimia marcada por los nombres de Calisto Roca, Napoleón Suárez, Ángel Arteaga, Francisco Landívar, Timoteo Mariaca, Juan Salvatierra o Joaquín Farfán.<sup>7</sup>

Armentia bautiza a algunos indígenas, instruye a unos pocos y cura a otros tantos. Traza cartas hidrográficas y consigna meticulosamente tormentas, temperaturas, distancias y profundidades. Pero el diario no deja de ser, otra vez, un catálogo de calamidades: las embarcaciones encallan o naufragan en los rápidos, los mozos lo abandonan, mueren muchos de los viejos conocidos como el capitán Urarico, los indígenas (neófitos o salvajes) pelean entre sí y hasta el viejo Ciuret, postrado en desesperación, llora su soledad hasta desmayarse mientras espera la evacuación definitiva a La Paz (Armentia, 1887: 80; 1890: 36, 73-78, 86).

Una vez más, también, las epidemias de malaria, catarro, disentería o escarlatina asumen el papel protagónico, y por momentos la narrativa es un auténtico *tour* de la desolación: individuos desahuciados («el bárbaro Yabo, tirado en medio camino, con su bigote lleno de moco, llorando –ya se sabe que cuando lloran, es cantando– llamando a sus *Edutzis* y yanaconas»), barracas y campamentos desiertos, donde a veces ni siquiera se sepultan los cadáveres.<sup>8</sup> Cuando Armentia puede administrar sus limitados conocimientos médicos, pero los pacientes mueren uno tras otro. Las causas de la peste son tan graves como su ocultamiento, y comprende entonces la necesidad de contar con un diagnóstico acertado:

No puede sin embargo saberse á punto fijo la mortalidad, por cuanto los patronos se oponen á que se lleve una estadística de los muertos, por temor

6 Para una contextualización actualizada del *boom* cauchero en Bolivia, ver Córdoba (ed.), 2015.

7 Ver p. ej. Armentia, 1890: 63; 1887: 82, 174-179. La inflexión cauchera se agudizaría en el posterior viaje al Madera, realizado en 1886, en el cual los indígenas casi ni aparecen y los hitos narrativos son el naufragio del batelón de Augusto Roca y el laborioso salvamento de las bolachas de goma (Armentia, 1887: 157-173).

8 Armentia, 1890: 10-11, 22-23, 68, 73-76, 88, 92-94, 102-104, 108-110, 112-113, 117-123. No extraña, pues, que dedique la conclusión de su libro posterior sobre el Madre de Dios a las epidemias (Armentia 1887: 193-197).

de que adquiriendo el país fama de malsano y hasta de mortífero, se vean privados de los brazos necesarios para sus trabajos, faltando quienes reemplazan á los que mueren. Y este es un error perjudicial, por cuanto llevando una estadística detallada de los muertos y de las enfermedades de que han muerto, podrían proveerse oportunamente de medicamentos para combatir las enfermedades y disminuir la mortandad, sin que por eso estuviesen obligados á publicar la estadística (Armentia, 1890: 73).

Pese a los inconvenientes, hay momentos de convivencia con «bárbaros» como Hamapu, Maru o Epere Buda, y no faltan tampoco los apuntes etnográficos, como las listas de jefes y parcialidades. El franciscano elabora una valiosa descripción de la onomástica indígena que apunta tanto los nombres personales (Ino, Cama, Capa, Ruari, Marani, Tibu, Ecuary, etc.) como también su frecuencia («Se vé que son pobres de nombres: y que son muchísimos, los que llevan el mismo nombre») (Armentia, 1885: 31, 128-131).<sup>9</sup> Hay, por último, alguna observación *in situ* de las creencias indígenas, como cuando el anciano Maru le revela un curioso panteón: *Tiritiri Edutzi*, el dios del baile, un palo con plumas que se supone ciego; *Zia Edutzi*, el dios del maíz, unas canastas con piedritas; *Edutzi guapia*, el dios de las flechas, un montoncito de piedras de formas irregulares; *Ageve Edutzi*, una cuña labrada de madera y piedra que es el dios de la salud; o un telar adornado con plumas que es simplemente *Edutzi*: el dios (Armentia, 1885: 32).<sup>10</sup>

Pero lo cierto es que, acaso por tratarse de una comisión gubernamental, el relato parece menos espontáneo y más administrativo. Las relaciones son más negociadas, menos distendidas o acaso, superado el entusiasmo del descubrimiento, más desencantadas. Armentia encuentra «groseros» y «sucios» a los nativos, pasa disimuladamente a sus mozos las ofrendas de comida que estos le hacen, se irrita cuando le acarician los pies o cuando Maru le ofrece a su hija (Armentia, 1890: 38). En alguna ocasión se niega atender emergencias, y cuando Epere Buda le ruega que cure a su hijo enfermo, se excusa e incluso anota el pretexto: «Me fingí mas cansado de lo que realmente estaba; y me favorecían unas enormes ampollas en los talones de ambos piés, que maldito si me dolían nada. Pero ellos tuvieron por muy justa mi excusa». Finalmente el niño muere: «Yo, junto con algunas palabras de consuelo, le mandé una parava pára que comiese y celebrase el funeral» (Armentia, 1885: 24-26, 30).

9 Los estudios actuales demuestran la importancia de la onomástica indígena a la hora de reconstruir la etnohistoria regional (Villar, Córdoba y Combès, 2009: 17-102).

10 Armentia (1887: 42-68) publica posteriormente el balance comparativo de sus observaciones sobre pacaguaras, guarayos, cavinas, toromonas y araanas.

No es solo con los indígenas que se complican las cosas. El cura de Iximamas obstaculiza cuanto puede la expedición; fray Cardeña se marcha a Reyes sin dejar siquiera una nota de aviso, ofendido porque Armentia lo cree demasiado delicado para la selva y lo deja bautizando fieles en la misión; el cauchero Federico Claussen se molesta con él cuando un mozo se ahoga desencallando su embarcación (Armentia, 1885: 9-11, 14-20, 40). Pese a sus amistades gomeras y a su retórica modernista, no se le escapan a Armentia los dilemas de la política extractiva, y advierte que en muchos campamentos los indígenas ocultan a sus hijos varones para que no los lleven por la fuerza a trabajar en el caucho (Armentia, 1890: 54). No sorprende, pues, que Armentia (1885: 41) deplora las «tropolías e injusticias que cometen por acá ciertos señores, por grandes que sean las causas que representan!».



De regreso en La Paz, Armentia desarrolla su carrera eclesiástica mientras trabaja en la sistematización de su material de campo, y entonces se vuelve decisiva la relación con Manuel Vicente Ballivián (1848-1921). Educado por tutores privados en Europa, Ballivián frecuenta junto a su padre –ministro plenipotenciario ante Napoléon III– instituciones como el British Museum de Londres y el Archivo de Indias de Sevilla. Ecléctico y políglota, se forma como historiador, geógrafo, escritor, editor y publicista; según Arthur Posnansky (1922: 33), es un auténtico «gigante mental». Al regresar a Bolivia añade a su bagaje el conocimiento de primera mano de regiones como la Amazonía (Ballivián y Pinilla, 1912), y ocupa asimismo una serie de cargos públicos: delegado nacional del Territorio Nacional de Colonias, secretario privado del presidente Tomás Frías (su tío), director de la Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, ministro de Agricultura y Colonización, profesor en la Universidad de La Paz, presidente de la Sociedad Geográfica de La Paz, director de la Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia o director del Censo Nacional de 1900.

La relación de Armentia con Ballivián es significativa por dos razones. La primera, menos conocida, es el patrocinio de este al trabajo lingüístico del franciscano. Ballivián percibe de inmediato la importancia de una obra que cabe apreciar tanto por su mérito científico como a la luz de la historia de la filología misionera. En ambos sentidos, la cantidad y calidad de los datos de Armentia resultan excepcionales. Si comparamos por ejemplo los vocabularios, es notorio que las entradas superan ampliamente a las fragmentarias muestras léxicas tomadas por otros autores en las

mismas regiones,<sup>11</sup> con lo cual es lógico que constituyan una referencia importante para el americanismo de finales del siglo XIX e inicios del XX (Brinton, 1892; Hestermann, 1919; Créqui-Montfort y Rivet, 1921a; 1921b; 1922). La obra de Armentia también puede juzgarse en función de las preocupaciones comunes de la lingüística misionera: la división textual en gramáticas («Artes»), vocabularios («Tesoros») y catecismos; la gramatización de las lenguas amerindias según el modelo grecolatino primero y de las lenguas romances después, según el canon de Antonio de Nebrija (orden de complejidad creciente del fonema al sintagma, declinación, conjugación, formación de palabras, partes de la oración y relaciones entre las mismas); o bien el progresivo alejamiento de la estructura gramatical indoeuropea y las diversas estrategias de traducción.<sup>12</sup> Si cotejamos los textos de Armentia con otras gramáticas franciscanas, como la chiriguana de Doroteo Giannecchini (1916), esta última parece mucho más rígida y respetuosa de la grilla latina, tal vez por el origen italiano del autor, o bien por la perdurable influencia de Antonio Ruiz de Montoya en los estudios guaraníes.

Además de su función instrumental para la evangelización, Armentia insiste en la recolección de datos lingüísticos por varias razones: primero, porque permiten acceder a la lógica profunda de la mentalidad indígena; segundo, porque preservan el testimonio de lenguas –como el cavineño– que juzga en peligro de extinción; tercero, porque permiten realizar comparaciones entre las diversas lenguas y, en cuarto término, porque echan luz sobre un problema científico fundamental: «El origen de las razas, por medio de la filología comparada». Para ello es preciso documentar «las muestras de declinaciones y conjugaciones; algunos ejemplos de verbos compuestos, y el modo cómo se componen; y finalmente algunas palabras de cada uno de estos idiomas ó dialectos; para que se noten mejor su semejanza y diferencia» (Armentia, 1887: 181). En ocasiones, los estudios suelen consistir en vocabularios, como en el caso del texto shipibo, en el que la lista de palabras demuestra la unidad de las lenguas del pano meridional: shipibo, pacaguara, chacobo, caripuna, etc. (Armentia, 1898: 43; 1887: 43).<sup>13</sup> Pero otras veces el programa es más ambicioso, y agrupa

---

11 Por ejemplo los vocabularios recogidos por D'Orbigny (1839, 1843), Wedell (1853), Keller Leuzinger (1874), Heath (1883), Cardús (1886) o Nordenskiöld (2003 [1922]).

12 Ver, por ejemplo, Suárez Roca, 1992; Zimmermann ed., 1997; Vega Cernuda ed., 2012; Zwartjes, 2016.

13 Para evaluar las implicancias comparativas de esa unidad, ver Villar, Córdoba y Combès (2009: 88-92) o bien Córdoba, Valenzuela y Villar (2012).

las lenguas de la Amazonía boliviana en dos grandes bloques: por un lado el tacana (con el araona y cavineño como variaciones dialectales), y por el otro el grupo pano. Observa así la importancia de los pronombres para diferenciar modos y tiempos verbales; los verbos simples, compuestos y auxiliares (estar, haber, hacer), o bien la propensión de estas lenguas a integrar «cuanto pueden de otros idiomas» (Armentia, 1887: 180-191).<sup>14</sup>

En general, las opiniones de Armentia sobre las lenguas indígenas no son paternalistas ni prejuiciosas, y no tiene problemas en reconocerles arte y sutileza: «El tacana tiene los modos y tiempos de nuestras lenguas, y podría decir que en este respecto es más rico y abundante» (Armentia, 1887: 185; 1902a: 69).<sup>15</sup> Aun cuando observa limitaciones puntuales como la economía de conjugación del pacaguara, reconoce la posibilidad de un sesgo interpretativo por lagunas en el material o la falta de buenos informantes. Hay que recordar, en este sentido, las precarias condiciones del trabajo de documentación: si en ocasiones se cumple en la tranquilidad de las reducciones (en Tumupasa con el tacana o bien copiando las notas de Ciuret en Cavinás), otras veces se hace en la selva, rehaciendo el material dañado por la humedad, o en los escasos días de conversación con el araona Juan o los guías pacaguaras: «También tuve la ventaja de haber tomado de la bárbara Arabi unas doscientas palabras del idioma pacaguara, pues yo caminaba siempre con mi papel y lápiz, apuntando cuantas palabras oía de su boca» (Armentia, 1883: 22-23, 29, 33, 73-74).

Al promocionar los estudios lingüísticos de Armentia, Ballivián le permite encuadrar sus hallazgos en un horizonte de comparación más amplio. Aquí entra en escena otro personaje polifacético, exiliado en Bolivia en 1846: el argentino Bartolomé Mitre (1821-1906). Político, militar, historiador, escritor, periodista, gobernador y hasta presidente de Argentina, Mitre traduce a Dante, Virgilio, Horacio o a Víctor Hugo, y a la vez se interesa por las lenguas amerindias: colecciona y edita textos misioneros, compila cartas con caciques indígenas y redacta el monumental *Catálogo Razonado de Lenguas Americanas* (Mitre, 1909). En Bolivia se relaciona con el entonces

---

14 Un bello ejemplo de la pulsión predatoria: «*Jatya cuata osse*, me dijo: ('la luna está muy hermosa'). Habiéndole yo reparado que *osse* no es palabra araona sino pacaguara; me contestó, que sí; pero que como ellos aborrecen á los pacaguaras, porque son malos, procuran quitarles todo, hasta las palabras» (Armentia, 1890: 95-96).

15 Más relativista de lo que se piensa, la tesis misionera tiene después de todo una rai-gambre bíblica. Las lenguas humanas provienen de la caída de la Torre de Babel: no hay lenguas «superiores» o «inferiores», sino lenguas con idiosincrasias particulares. Si algunos aspectos de cada una de ellas pueden calificarse comparativamente como «ricos» o «pobres», tal juicio no se aplica a las lenguas completas (Zwartjes, 2016: 45).

presidente José Ballivián, pero también con el resto de la familia, y sobre todo con Manuel, con quien comparte la afición humanista.<sup>16</sup>

Mitre pone en contacto a Ballivián –y a través de él a la obra de Armentia– con Samuel Lafone Quevedo. Hijo de comerciantes ingleses, Lafone Quevedo (1835-1920) es un próspero empresario minero que se dedica a estudiar las lenguas originarias. Su escrupulosa metodología de documentación va mucho más allá de la filología indigenista de Mitre, y se basa en la clasificación de un rasgo gramatical específico: las partículas pronominales y sus distintas formas de articulación con nombres y verbos.<sup>17</sup> Asimismo, su programa de investigación es sistemático y opera en varios niveles simultáneos: primero, la recolección de lenguas en el terreno, para la cual redacta instrucciones prácticas (alfabeto, sustantivos, adjetivos, pronombres, verbos, adverbios y fraseario –siendo el caso más conspicuo la oración del padrenuestro) (Lafone Quevedo, 1892a). Segundo, la recolección de material comparativo que liga lo lingüístico con variables como la etnohistoria, la arqueología, el estudio del parentesco o la cultura material (Lafone Quevedo, 1899; 1919). Tercero, la formación de una red de intercambio científico que lo asocia con centros institucionales en Buenos Aires y La Plata, con pequeños archivos locales o grandes colecciones de documentos como las de Andrés Lamas o el propio Mitre, y también con colaboradores de campo y corresponsales nacionales o extranjeros (Guido Boggiani, Doroteo Giannecchini o el propio Armentia) (Farro, 2013: 535-537, 547). Por último, publica ediciones críticas de manuscritos, vocabularios y gramáticas especialmente relevantes.<sup>18</sup>

Lafone Quevedo reconoce de forma explícita la mediación de Ballivián (Armentia, 1901: 148; 1902a: 65-66). Es probable que este le haya enviado los manuscritos del franciscano a finales de 1899 o inicios de 1900. En 1900, en el Congreso Internacional de Americanistas de París, presenta un adelanto de «las noticias más modernas» sobre el tacana (Lafone Quevedo, 1902: 331). En los años siguientes emprende la comunicación epistolar con el franciscano y publica varios textos suyos.

16 Ver p. ej. Carta de B. Mitre a M. Ballivián, sin fecha, armario 8, caja 25, Museo Mitre, Buenos Aires.

17 En efecto, según Lafone Quevedo las lenguas amerindias se dividen de acuerdo con su inflexión prefijadora (del tipo «Brasiliense» o «Atlántico», como las familias lingüísticas guaraní o arawak), sufijadora (del tipo «Andino» o «Pacífico», como las familias quechua o aymara) o intermedia (con tendencia a los afijos pronominales, como las familias caribe, chiquita y guaycurú) (1912a, 1913a; cf. Farro, 2013: 533-534).

18 Ver p. ej. Lafone Quevedo (1893a, 1893b, 1896a, 1896b, 1896c, 1896d, 1912b, 1913b).

En el primer artículo sobre el mosetén, Lafone Quevedo contextualiza la información con los aportes de Lucien Adam, Edwin Heath y Alcide d'Orbigny. Reproduce, en lo esencial, los datos de Armentia, aunque reordena las muestras léxicas (tacana, araona y cavineño por un lado, por otro el pacaguara y finalmente el mosetén) y analiza la fonética, las formas de género y número, los tiempos verbales y la declinación de nombres y pronombres. A continuación presenta el manuscrito del propio franciscano, firmado en La Paz el 13 de noviembre de 1899.<sup>19</sup> Consiste en noticias generales sobre los mosetenes, un vocabulario y notas con numerales, términos de parentesco, partes del cuerpo, pronombres personales y posesivos, así como también el acostumbrado fraseario de oraciones y fórmulas sacramentales (Armentia, 1901; 1902d).

Por ser la lengua con la cual Armentia está más familiarizado, los textos sobre el tacana son naturalmente más densos. Lafone Quevedo detalla la forma en que edita los manuscritos:<sup>20</sup>

Los originales constan de un vocabulario tacana-español y de unos apuntes gramaticales, aumentados más tarde con Frases, Voces que faltaban y Catecismos, todo lo cual ha sido materia de continuas correspondencias. El material es todo del P. Armentia, quien no es responsable de la forma que se le ha dado; como quedan, empero, los originales archivados en la Biblioteca del Museo, están disponibles para la consulta en cualquier tiempo. Para este cambio de forma había autorización del autor y de su intermediario. Para mayor facilidad del estudiante, se ha invertido el vocabulario, de suerte que el castellano-tacana no deberá buscarse en el manuscrito original. También se han intercalado en uno y otro todas las voces contenidas en los textos y cartas (que no constaban en los vocabularios), y se han traducido las oraciones (Armentia, 1902: 65).

Armentia corrige los textos por carta y agrega nuevos datos: los verbos auxiliares ser, tener y haber, la nomenclatura de parentesco, pronombres, adverbios y cláusulas interrogativas.<sup>21</sup> Lafone Quevedo complementa el texto con el *Catecismo* de fray Antonio Gili, enviado y corregido por el propio Armentia, luego con una serie de fórmulas sacramentales y por último con los datos de Cardús sobre el araona y el toromona (Armentia, 1902a; 1902b;

19 N. Armentia, «Vocabulario Moseteno», 1899 (41 pp.), Archivo Histórico del Museo de la Plata, colección de manuscritos, legajo n.º 41.

20 N. Armentia, «Vocabulario Tacana-Castellano, formado por el R.P. Nicolás Armentia, durante los años 1880-1883» (27 pp.) y «Catecismo en Tacana; por el R.P. Fr. Antonio Gili, misionero de la Recoleta de la Paz» (12 pp.), Archivo Histórico del Museo de La Plata, colección de manuscritos, legajo n.º 39.

21 Sobre el intercambio de correspondencia durante 1900, ver Armentia, 1901a: 66, 75, 81-83, 141.

1902c). Se observa en el *Catecismo* una forma más moderna de interlinear el texto, palabra por palabra, mientras que en el fraseario de Armentia la equivalencia es frase por frase. En cuanto al análisis, los corresponsales comparten la elección diagnóstica de las estructuras pronominales: «El P. Armentia, con mucha razón, empieza con la pronominalización; la verdadera clave de las lenguas americanas» (Armentia, 1902a: 79). Sin embargo, Lafone Quevedo deja entrever que él preferiría evitar el sesgo latino para captar mejor la lógica gramatical nativa: «Yo no estoy por que se dé los nombres de la declinación latina á los temas indios que encierran un caso régimen con la partícula ó afijo que las rige; pero, en el Tacana, están designados así por el autor y lo he respetado» (Armentia, 1902a: 81).

Finalmente, el artículo cavineño comienza con una noticia biográfica de Armentia, una larga cita textual del libro sobre el Madre de Dios y luego los temas de rigor: partículas pronominales, conjugaciones, verbos auxiliares, oraciones religiosas y reflexiones comparativas sobre el cavineño, el araona y el tacana (Armentia, 1906). El vocabulario ciertamente luce más sintético, pero hay que recordar que se trata de una copia corregida por Armentia del léxico recogido por Ciuret.<sup>22</sup> La práctica de reciclar material de los predecesores –como si el autor fuera la Orden y no el individuo– es típicamente franciscana.<sup>23</sup>



Hay una segunda razón que torna decisiva la relación entre Armentia y Ballivián. Se trata del impulso oficial a sus investigaciones de geografía histórica en el marco de la política territorial del Estado boliviano. En 1886 se encarga a Ballivián –nacido paradójicamente en Arequipa por el exilio de sus padres– el estudio de la cuestión de límites entre Bolivia y Perú. Ballivián espera que la contienda diplomática se dirima «en el amplio y digno campo de las batallas razonadas y científicas», y en ese contexto invita a Armentia a la Sociedad Geográfica de La Paz, promueve su obra y edita o traduce a otras autoridades americanistas (Ballivián, 1897; Heath, 1896; Haënke, 1901). Aprovecha asimismo la maquinaria burocrática del Estado para reunir las fuentes con las cuales el franciscano investigará la

22 N. Armentia, «Vocabulario Castellano-Cavineño» (pp. 81), Archivo Histórico del Museo de La Plata, colección de manuscritos, legajo n.º 40.

23 Tal como hace Armentia con el *Catecismo* de Gili o los textos de Cardús, y como haría luego con el texto leco del padre Herrero (cf. «Leca», 6 pp., 1905, Archivo Histórico del Museo de La Plata, colección de manuscritos: 'Lafone Quevedo. Borradores de escritos varios', legajo n.º 146; cf. Lafone Quevedo, 1905).

historia de Apolobamba.<sup>24</sup> Ballivián está particularmente interesado en el proyecto: confía en que la experiencia práctica de Armentia sirva para refutar las razones librescas de Antonio Raimondi o Mariano Paz Soldán, que compilan el caso peruano, y permita a los bolivianos enfrentar la cuestión de límites «armados del buen derecho, apoyados en documentos irrefutables y argumentos de irresistible fuerza» (Ballivián, 1897: II-IV).

Ballivián regala a Armentia una oportunidad que difícilmente pueda dejar pasar: la posibilidad de combinar la devoción religiosa y la razón científica. Perfecta ocasión, además, para reivindicar el olvidado aporte misional a la geografía americana:

La mayor parte de los tesoros de geografía reunidos por los misioneros; en especial por varios inteligentes en este ramo, que por cierto no faltaron, fueron á dormir el sueño del olvido en los estantes de las Audiencias y Virreynatos; y muy particulamente en los inmensos y ricos archivos de la Metrópoli (Armentia, 1903: 352).

Se entiende, de esta forma, la razón por la cual Armentia declararía que los libros sobre Apolobamba constituyen su «obra predilecta».<sup>25</sup>

La *Descripción*... nos introduce a Apolobamba como una guía geográfica: presenta los ríos, las técnicas de navegación, la flora, la fauna, los caminos, los recursos naturales, el clima, el ciclo estacional, las «tribus» indígenas, la leyenda del Paititi o la tumultuosa historia de las exploraciones de la región: Pedro de Candia, Pedro Anzures, Diego Alemán, Álvarez Maldonado, Mendoza, o bien las primeras incursiones misionales por Mojos y el río Tuichi (Armentia, 1905).

La *Relación*..., en cambio, se centra en la hagiografía franciscana. En el siglo XVIII, la región de Apolobamba abarca un amplio espacio que comprende desde el río Beni al este hasta Carabaya (la frontera disputada con Perú) al oeste, buena parte de la provincia de Larecaja hacia el sur y, hacia el norte del río Tuichi, la selva que va de la provincia de Ixiamas hasta el actual departamento de Pando; de hecho, la provincia de Caupolicán, como se llamó a la jurisdicción en el siglo XIX, llegó a formar parte del departamento del Beni entre 1842 y 1856. Ubicada a medio camino entre los mundos andino y amazónico, disputada entre tres departamentos bolivianos (La Paz, Beni, Pando), pero también con Perú, se trata pues de una región ambigua, transitoria, liminal. Según distintos autores de hecho,

24 Ver p. ej. carta de M. Ballivián a N. Armentia, 23 de marzo de 1898, Archivo de La Paz (ALP), Sociedad Geográfica de La Paz (SGL), 1897-1918, caja 2, documento 3.

25 Carta de N. Armentia a Samuel Lafone Quevedo del 4 de marzo de 1900, cit. en Armentia 1902a: 75.

su mismo nombre provendría del quechua («llano de las calabazas»), del aymara («pampa de Dios» o «pampa grande»), del puquina («lugar del señor de los gusanos») o hasta del leco («pampa del jaguar»): «Tres hipótesis andinas *versus* una pampa del jaguar selvático leco, aunque con sufijo quechua. Lejos de ser anecdótica, esta cuádruple interpretación refleja la historia de esta región» (Ferrié, 2014: 11).

Además de fronteriza, Apolobamba fue siempre tierra de «chunchos», categoría andina que identifica de forma genérica a los salvajes de las tierras bajas. Según las épocas, estos chunchos se reúnen o dividen en numerosas «naciones» o «parcialidades»: aguachiles, lecos, arañas, toromonas, uchupiamonas, maropas, mojos, celipas, guarayos, chumanos, etc. No es fácil interpretar su etnicidad. Las fuentes históricas nos desconciertan con campesinos quechuas que usan plumas amazónicas para sus rituales, o cultivan coca, plátano y yuca, o bien con grupos de las tierras bajas que hablan el quechua. Más que una coyuntura, entonces, el mestizaje, la alianza, el multilingüismo y el intercambio constituyen la condición originaria (Villar y Combès, 2012). No solo se trata de que convivan lenguas quechuas, aymaras, lecas, tacanas, arawak y pano, sino que hay también *linguas francas* como el «aymara-chuncho» (Urrea, 1965 [1595]: 113). Y así como circulan las palabras, los bienes o la gente, circulan también las leyendas: los rumores sobre la arquitectura secreta de las entrañas de los cerros; el mito inagotable de la «tierra rica» del Paititi; la ruta de los jesuitas de Mojos a los Andes, por la cual acarrearían improbables riquezas; o bien la historia del Inca poderoso y pródigo pero sexualmente ambiguo que castiga la curiosidad de los chunchos maldiciéndolos y recluyéndose en las montañas, no sin antes dejar largos caminos de piedra (Tyuleneva, 2010; Combès y Tyuleneva, 2011; Ferrié, 2014). Si pensamos entonces en la condición liminal de la región, y a la vez en los procesos de etnogénesis en la expansión del imperio incaico al Antisuyu, en las reducciones misioneras del periodo colonial, en los auges republicanos de la quina, el oro o la goma o bien en las políticas étnicas contemporáneas, no es raro que la población autóctona se declare apoleña: «ni cambia ni colla».<sup>26</sup>

En este escenario policromo, mestizo, babélico, los franciscanos entran a Apolobamba.



26 Para lecturas etnohistóricas de Apolobamba, ver Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988; Saignes, 1985; Tyuleneva, 2010; Dudley, 2011. La investigación más sugestiva, actualizada y completa es Ferrié (2014).

El proyecto evangelizador franciscano se apoya en otras experiencias misionales. A fines del siglo xvi, religiosos de varias filiaciones protagonizan las primeras entradas a los chunchos: el carmelita Pedro Vázquez de Urrea, el mercedario Diego de Porres, el cura Miguel Cabello de Balboa o bien el jesuita Miguel de Urrea. Aisladas, infructuosas, casi siempre desgraciadas, estas expediciones no bastan para estabilizar la reducción. Más allá de la dificultad del terreno, de las impiedades del clima o de las enfermedades, se topan casi invariablemente con la resistencia –muchas veces violenta– de los nativos. Mejor suerte tienen los agustinos durante el siglo xvii, que acompañan las expediciones coloniales y logran consolidar algunas misiones: Apolo y Mapiri (lecos), San Juan de Sahagún de Moxos (Mojos), Tayapo (aguachiles), Inamara y Uchupiamos (respectivamente celipas y uchupiamonas). Más allá de la vulgata habitual sobre la competencia desleal de los chamanes o la falta de compromiso indígena una vez obtenidas las baratijas o herramientas de metal, los agustinos bautizan, alfabetizan y catequizan, extirpan «idolatrías» y queman públicamente las *huacas*.

Entre 1680 y mediados del siglo xviii, el Colegio de Propaganda Fide de Charcas logra instalarse de forma más sistemática. Con el antecedente de personajes legendarios como Gregorio Bolívar o Bernardino de Cárdenas (ambos en la década de 1620) establece reducciones que congregan miles de indígenas: Apolo (lecos, aguachiles, pamainos), San Juan de Sahagún de Moxos (mestizos), Masiapo (araonas, sarionas), San Pedro de Alcántara (araonas), Santa Bárbara (caranaguas), Buenavista (lecos), Atén (lecos), Santa Cruz del Valle Ameno (lecos, apolistas, toromonas), San Antonio (aguachiles), Tumupasa (tacanas, araanos, pamainos, saporunas), Ixiamas (tacanas, araanos, toromonas, guarisas, guacanaguas), Uchupiamonas (pamainos, uchupiamonas), San Buenaventura (chiriguas), Mapiri (lecos), Ucumani (lecos, raches) o Tipuani (lecos) (Sans, 1888; Abad, 1991; Ferrié, 2014).

El río Tuichi se transforma en la columna vertebral de la penetración colonizadora (Ferrié, 2012). Aunque primero se mueven al norte, en la zona explorada por los agustinos, los franciscanos pronto comienzan a incursionar hacia el sur y el nordeste. Se esfuerzan por establecer un régimen sustentable para las misiones, alentando la migración de pobladores andinos o mestizos como «sargentos» o «capitanes», fomentan la ganadería y la agricultura, así como también el intercambio de herramientas o ropa por los productos del monte (miel, cera, almendra, quina, caña, incienso). El plan es montar una economía basada en dos pilares: por un lado, el monopolio del comercio misionero y, por el otro, el subsidio estatal.

La rutina no se diferencia mucho de la establecida en otras misiones. Los niños reciben la enseñanza católica desde los siete años hasta que

contraen matrimonio. La jornada comienza con un baño matinal y la asistencia a los oficios religiosos, prosigue con el trabajo en el monte o las plantaciones comunales y concluye por la tarde con el rezo del santo rosario. Se imparte la fe mientras se combaten los cultos locales como el Caquiahuaca (Tyuleneva, 2010: 98-99, 103-104). Las reducciones se construyen siguiendo una suerte de plano panóptico, con las casas de los neófitos rodeando la plaza central, a la vista de la iglesia y de la casa misional (Anónimo, 2004 [1747]: 233). Asimismo se regula estrictamente la separación de hombres y mujeres, adultos y niños, casados, solteros y viudos (Armentia, 1903: 68-70).

Desde mediados del siglo XVIII a 1808, cuando finalmente se secularizan, las misiones seráficas se expanden. Por un lado, la *Pax franciscana* hace de los religiosos los principales actores colonizadores de la región, y logran proyectarse hacia el sureste (entre los mosetenes), como también hacia el norte amazónico (cavinas, toromonas, guarayos, pacaguaras). Se fundan nuevas reducciones como San José de Duepu, Jesús de Cavinas o Santiago de Pacaguaras. A la vez, se incrementa exponencialmente la población andina: «Aunque en sus principios se componía de indios de lengua Leca y Tacana, prevaleció la Leca ó Lapalapa; pero hoy día es general el uso del quichua, debido, tal vez, á la grande emigración que ha habido de indios quichuas» (Armentia, 1903: 56). Atraída por la posibilidad de comercio, o bien por las minas de oro, crece el flujo de gente desde Pelechuco, Cochabamba, La Paz o el propio Cuzco. Al sur del río Tuichi se esparce inconteniblemente el quechua, y en los censos misionales aparecen los apellidos Quispe, Condori o Mamani, mientras los franciscanos se resignan a convivir con «una masa multiétnica de comerciantes de poca monta, arrieros, rescatistas, contrabandistas, mercaderes, colonos y tratantes de esclavos» (Santamaría, 2006: 16). En cambio, en la selva inhóspita del norte siguen predominando los chunchos araonas, tacanas, guarayos o maropas.

Sin embargo, una serie de factores ensombrece el éxito misional. En primer lugar, las políticas externas. Como parte de la Audiencia de Charcas, la región pasa en 1776 a la jurisdicción del Virreinato del Río de la Plata. El espíritu de las Luces y las reformas borbónicas impactan asimismo sobre Apolobamba. Durante y luego de la expulsión de los jesuitas, en las metrópolis arrecia la crítica a las misiones: la explotación monopólica del trabajo indígena, el paternalismo, los excesos disciplinarios, el manejo caprichoso del dinero y la inexplicable exención tributaria. Sería ingenuo, entonces, pensar a los actores del periodo formando bloques homogéneos, como si de un lado hubiera indígenas (cuando los neófitos combaten con

los «bárbaros» y estos entre sí) y del otro los franciscanos, haciendo frente común con el resto de los agentes colonizadores: las otras órdenes, los curas seculares, los militares, los hacendados y los funcionarios coloniales obsesionados por aplicar el tributo (Santamaría, 2005; 2006).

En segundo lugar, cuando finalmente se imponen los impuestos –que los neófitos del sur del Tuichi pagan en café y coca, y los del norte en cacao–, estalla la famosa rebelión de Túpac Amaru. El movimiento impacta en las reducciones lecas (Chinijo, Consata, Ucumani y Mapiri), que se unen a los rebeldes, mientras que los mestizos e indígenas de las demás misiones aprovechan los disturbios para huir a la selva y no pagar el tributo.

En tercer lugar, desde mediados hasta finales del siglo XVIII surgen disputas jurisdiccionales en el seno del campo misional. Por un lado, los franciscanos de Apolobamba deben lidiar con los obispados de La Paz y Santa Cruz de la Sierra, que intentan anexarlos. Por otra parte hay un conflicto más serio entre los propios franciscanos del Colegio de La Paz y el Colegio de Moquegua. Los cuzqueños logran que la Corona les traspase las misiones de Cavinás, Pacaguaras y Mapiri, así como las que comienzan a instalarse entre los mosetenes. Fundan las misiones de Guanay, Muchanes y Nuestra Señora del Carmen de Toromonas, y es solo luego de varios años que las reducciones de la discordia regresan a la jurisdicción de La Paz. Finalmente, en 1808, se secularizan y transforman en parroquias.

Armentia concluye la historia de las misiones de Apolobamba con un examen de su destino posterior al interludio cuzqueño: la creación, el 24 de septiembre de 1800, del Regimiento de Dragones de las Fronteras y Misiones de Apolobamba, compuesto de capitanes, tenientes, sargentos, tambores, granaderos y soldados neófitos; los confusos disturbios del periodo independentista; el fracaso rotundo de los curas seculares que administran las reducciones, o un fenómeno que conoce bien por sus viajes: la incontenible expansión del auge gomero a finales del siglo XIX, con el paulatino reemplazo de los religiosos por los caucheros como campeones de la causa del progreso (Armentia, 1903: 338-342, 353-356, 361-362).



El conflicto entre los Colegios de Charcas y Moquegua hace correr ríos de tinta. Muchas veces rebuscadas, a veces eruditas y esporádicamente ingeniosas, las pruebas compiladas por los apologistas de La Paz (como Antonio Burgunyó) y Moquegua (como Antonio Avellá) no solo forman parte de un esoterismo eclesiástico. Contienen el germen de las tesis que más tarde esgrimirán Bolivia y Perú para resolver sus disputas limítrofes,

con la vieja apologética misional pasando paradójicamente a constituir el fundamento histórico del discurso nacionalista.<sup>27</sup>

Tal vez sea por eso que, lejos del encanto del relato de viaje, la *Relación...* no es un texto de lectura amable. Redactada en un estilo árido, seco, leguleyo, puntillosamente administrativo, sigue la modalidad jurídica del alegato: documento, razonamiento y prueba.<sup>28</sup> Si en otras obras de Armentia la propaganda misional competía con las pretensiones científicas, aquí se impone en cambio la aspereza de la lógica jurisdiccional. Como la enorme mayoría de las pruebas son documentos coloniales (Oficios, Reales Cédulas, etc.), el libro desborda de transcripciones de textos con frases enredadas, barrocas, interminables. Un ejemplo vale mil palabras o, en este caso, literalmente, 573:

El Rey, Ilustre don Melchor de Navarra y Rocapull, Duque de la Palata y fiel y amado nuestro, de mi consejo de estado, Virrey Gobernador y Capitan General de las Provincias del Perú, Haviéndome dado quenta el Obispo de la Iglesia Cathedral del Cusco del fruto que havian hecho algunos religiosos de la orden de San francisco que por disposición suya y del Conde de Castellar, que fué mi Virrey de esas Provincias, habían entrado á la conversión de los Indios contiguos á la Provincia de Carabaya, de aquel Obispado, para que fuese servido de asignar á los misioneros del Cusco (?) para su congrua sustentación y fábrica de Iglesias que se huviesen de hacer; ordené por despacho de siete de Febrero del año pasado de mill, seiscientos y setenta y nueve, á don Melchor de Liñan y Cisneros, estando ejerciendo esos cargos en ynterin, dispudiese que de la dicha caja se acudiese con lo que fuese necesario para este fin, de cuyo recivo avisó en carta de veinte y tres y veinte y seis de Abril siguiente de mill seiscientos y ochenta, diciendo que havia reconocido á los religiosos de San Francisco que actualmente estaban entendiendo en la redución de los Indios referidos con cantidad de seis mill pesos, que se libraron al Procurador General de las conversiones en la caja del Cusco para los ornamentos necesarios al culto divino y los ynstrumentos de barreta y herramientas para las fábricas de las Iglesias que se havian de hacer en los pueblos de la misión que hasta entonces se havian descubierto, y pagar la gente que havia de abrir los caminos, que por ser montañas cerradas é ynpenetrables, havia de ser con mucho costo y travajo, y que esta cantidad ordenó se dispendiese con cuenta y razon y yntervension del Obispo del Cusco, y que se le diese cuenta de la forma de su distribucion, y á ese Gobierno de lo que en esta razon se huviese obrado, y que los Justicias de la Provincias de Sandía y Puno, contribuyesen con los Indios suficientes

27 Para apreciar la perspectiva «boliviana» del Colegio de La Paz, véase Saavedra (1906: vol. 2, 114-117, 122); o bien Armentia (1887: 23-28; 1897: 49, 51, 111, 118). Para la perspectiva «peruana», ver Avellá (1899), Rey y Boza (1899) y Domínguez (1955); cf. Santamaría (2006: 129-135) y Villar, Córdoba y Combès (2009: 40-47).

28 Lógica que, como es previsible, se profundiza en su obra específica sobre la cuestión de límites (Armentia, 1897).

para que rompiesen los caminos á los pueblos que necesitaban de tan útil y loable beneficio, pagándoles su trabajo: dando providencia asimismo, para que los correjedores y Thenientes de las de Laricaja y Carabaya impidiesen el trato que los infieles tenían con los Indios christianos, de Machetes, achas, cuchillos y otros ynstrumentos ofensivos, por los ynconvenientes que de lo contrario podían resultar, y que asi mismo no se labrasen minas de oro, plata ni cobre en las tierras de los Indios infieles, hasta que reducidos á nuestra santa fee y descubiertos los caminos, se diesen por ese Gobierno las órdenes que conviniesen; y que aunque en el Memorial que presentó el Procurador general de las conversiones, pidió tambien que se nombrase á Santiago de Bulacia, vecino de Carabaya por Capitan dellas, para que con gente de escolta pagada y algunas bocas de fuego, asistiese de resguardo á los religiosos misioneros, se resolvió en el Acuerdo de esa Audiencia, por voto consultivo, juntamente con lo demas que vá expresado, que si este sujeto por el afecto y devocion que insinuava les tenía, quisiese por si con asistencia de otras dos personas seglares, asistirlos y acompañarlos, lo pudiese hacer, para cuyo efecto se le daba licencia, haciéndose esta restricción, por que los yndios no se atemorizasen con el estruendo de las Armas y les pareciese era otro el fin de solicitarlos (Armentia, 1903: 32-33; cf. 50, 107, 130).

Armentia insiste una y otra vez con la misma tesis: «Las Misiones de Apolobamba pertenecían indudablemente á la jurisdicción ó Distrito de la Audiencia de Charcas» (Armentia, 1903: 97). En cierta forma, la obra entera es una larga demostración del adverbio, pues mostrar que las reducciones pertenecieron legítimamente a Charcas y La Paz es, al mismo tiempo, mostrar que no son peruanas sino bolivianas.<sup>29</sup>

La argumentación no es ingenua. En tiempos de embates modernistas contra la influencia eclesiástica en los asuntos materiales no razona apelando a la fe ni se escuda en el dogma: Armentia domina la teología pero también la geografía, el derecho, la astronomía, las lenguas indígenas y el latín.<sup>30</sup> Sería interesante, de hecho, analizar las estrategias retóricas que hacen del franciscano un polemista temible. En ocasiones opta por la austeridad, declarando que la sola enumeración de los documentos respalda sus reivindicaciones.<sup>31</sup> En otras detecta «demasiado apasionamiento» en los argumentos rivales, que carecen por tanto de «medura o moderación»,

29 La misma lógica refuta la legitimidad de la incursión portuguesa en la frontera oriental, aunque allí se añaden las denuncias de pillaje, robo de ganado y esclavitud de los indígenas (Armentia, 1903: 123-128).

30 Con el cual traduce la *Descriptio Provinciae Moxitarum* (1791) del jesuita Francisco Eder (Armentia, 1888). También publica su traducción del italiano de los informes del naturalista Luigi Balzan: «De Irupana a Covendo», «De Covendo a Reyes» y «De Reyes a Villa Bella» (Balzan, 2008: 119, 139, 169).

31 «Creemos, que para hacer alguna luz en la materia, bastará citar las Cédulas Reales y Leyes de Indias, que señalaron los límites, primero de la Nueva Castilla

o bien sugiere el carácter falaz de los argumentos del abogado cuzqueño Ricardo Rey y Boza, que «se esfuerza en probar», «pretende sacar la consecuencia», etc. (Armentia, 1903: 98, 120). Otras veces, en cambio, deplora sin ambages la falta de sustento histórico, etnográfico o geográfico del rival,<sup>32</sup> o emplea a su favor los datos del contrincante.<sup>33</sup> En algún punto, incluso, recurre a la ironía o la mordacidad, anotando signos de interrogación que desnudan la irracionalidad de las pretensiones cusqueñas,<sup>34</sup> o critica un informe del virrey de Buenos Aires, «que no nos atrevemos á calificar» (Armentia, 1903: 277). Incluso hay ocasiones en las que no solo demuestra implacablemente la ignorancia histórica o geográfica del contrincante, sino que incurre en el ataque *ad hominem*, como cuando ridiculiza al rector Martín de Landaeta.<sup>35</sup>

Decisiva como es, sin embargo, la razón jurisdiccional no agota el sentido del libro. El segundo eje rector, la hagiografía misional, es mucho más previsible:

Falta de caminos, distancias enormes que recorrer, ríos caudalosos que pasar, sin puentes, ni embarcación, fangos, lagunas y curiches, precipicios, bosques impenetrables, fatigas, hambre, desnudez y después de vencidas todas estas dificultades y sufrimientos encontraban una muerte cruel á manos de los ingratos y feroces salvajes. Largo es el catálogo de los misioneros, que en recompensa de tan grandes sacrificios y de tanta abnegación, solo han hallado el martirio» (Armentia, 1903: 102).

El triple recurso al medioambiente, las epidemias y la resistencia indígena es una constante del relato de Armentia y también de la literatura misionera:

---

y Nueva Toledo; y después de las Audiencias de los Reyes ó Lima y de los Charcas ó La Plata» (Armentia, 1903: 92; cf. 52, 97, 101).

- 32 «Ni es este el único error en que incurrieron los Padres Misioneros de Moquegua; creían que los Toromonas estaban en la frontera, y enteramente inmediatos á Carabaya» (Armentia, 1903; 320, cf. 111, 116-117).
- 33 «La misma Superioridad de Lima les notificó por los años de 1750, á petición de los padres misioneros del Colegio de Ocopa, se abstuviesen de ejercer su ministerio y trabajar en la reducción y conversión de los infieles residentes en las márgenes del Vilcabamba, afluente del Urubamba; y les obligó á desocupar el terreno, por ser de agena jurisdicción» (Armentia, 1903: 98).
- 34 Por ejemplo, «para que fuese servido de asignar á los misioneros del Cusco (?)» (Armentia, 1903: 32).
- 35 «Asegura en seguida (lo sabía todo el mundo por tradición inmemorial!) que antes de la permuta de San Pedro con Charazani “existían los pueblos de Pata, Santa Cruz del Valle Ameno, Apolobamba, Atén, Ixiamas, San José y otros de que no tiene noticia”. Estos debían ser Cavinatas, Pacaguaras, Carmen de Toromonas; y todos cuantos se han de fundar en lo futuro. Así convenía á su alegato!» (Armentia, 1903: 110).

¿Y quién podrá contar el número de misiones que se han perdido en América, ya sea por la inconstancia de los indios, ya por pestes que las acababan del todo, ya por el furor de los bárbaros confinantes que las perseguían á sangre y fuego? (Armentia, 1903: 80).<sup>36</sup>

Desde un punto de vista retrospectivo, una lectura de este tipo nos obliga a atender ciertos reparos, como por ejemplo la posibilidad de que, para legitimar una agenda misionera cuestionada o bien el carácter imprescindible de los subsidios estatales, el historiador exagere las dificultades (Santamaría, 2005; 2006). Pero esto no implica negar en modo alguno la sensibilidad de un autor como Armentia, que sabe por experiencia propia que el mejor camino con el indígena no es la imposición sino la paciencia, la persuasión y la tolerancia: «Las nuevas conquistas no se logran á fuerza de armas ni con violencias; sino con la sagacidad, agrado, regalos y dádivas, y prudencia de los Religiosos, acompañadas de algunos parientes y amigos de los que se esperan reducir» (Armentia, 1903: 297). Hay, pues, conciencia cabal de que no basta la teología sino que hace falta esmero e ingenio para llevar a los «salvajes» hacia la «civilización» —definida, claro está, de acuerdo con los prejuicios habituales de la época—:

Es un hecho, qué antes de hacer del salvaje un cristiano, es preciso hacerlo hombre; y de consiguiente, de un ser completamente irracional es, preciso hacer un ser racional. En su vida nómada y salvaje solo se guían por sus pasiones, apetitos y caprichos; sin que su juicio y razón alcancen el más insignificante desarrollo [...] Pues si grande y difícil es para el Misionero la tarea de buscarlos y reunirlos, no lo es menos la de acostumbrarlos á vida social y catequizarlos para prepararlos al Bautismo [...] La mayor parte de las personas maduras nada pueden aprender de memoria; y el mejor modo de instruir á éstos, en lo necesario para prepararlos á recibir el Bautismo, es por medio de conversaciones familiares y amenas, pero aun para esto ofrece serias dificultades la escasez y pobreza de su idioma, y debe el misionero valerse de comparaciones y ejemplos, de rodeos y repeticiones, esforzándose sobre todo en convencerlos de la existencia de la otra vida, y de la necesidad del bautismo para salvarse, y habrá conseguido mucho el misionero, si logra con ellos suavizar su rudeza, hacer que dejando los caprichos en que se han criado y vivido, se acomoden á la vida social; lleguen á tener la fé en los misterios necesarios para la salvación, y á aceptar los principios fundamentales de moral (Armentia, 1903: 64-65).

Esto mismo, sin embargo, podría afirmarse de otros tantos misioneros. Pero lo interesante del caso, aquí, es la singular capacidad perceptiva de Armentia. Además de su perspicacia lingüística, no necesariamente

---

36 Sobre la extirpación de idolatrías y la «inconstancia» indígena, ver Armentia (1903: 23, 83-84), y sobre las epidemias (1903: 54-58, 82, 357).

compartida por todos sus colegas –el propio Cardús, sin ir más lejos, aboga por la castellanización de los neófitos–, es capaz de captar el detalle etnográfico: las mutaciones históricas de los etnónimos indígenas («guarisas», «ixiameños», «tacanas», «apoleños», etc.), la existencia de «ayllos» en el piedemonte selvático o la institución tacana de la amistad formal (Armentia, 1903: 67, 253, 309). Por otra parte, las intenciones programáticas no hacen de su narrativa una apología férrea, sino que su relato desborda de dilemas. Así como describía con justeza los claroscuros de la industria cauchera, no se priva tampoco de reportar la violencia que muchas veces empaña la labor evangelizadora. Por un lado nos presenta a indígenas asesinando o martirizando misioneros (Armentia, 1903: 16, 22, 24, 78-79, 196), pero, a la vez, no tiene pruritos en denunciar la crueldad de ciertos religiosos:

El P. Eusebio, que no debía ser manso y humilde de corazón trató con harta dureza á los Araonas y Toromonas; llegando al extremo de cortar las orejas á algunos y hacer matar otros, porque no eran bastante dóciles al imperio de su voz. Los salvajes así ofendidos, resolvieron tomar cuenta venganza de semejante injuria y afrenta; por lo que reunieron todas las tribus con las que tenían relaciones de parentesco y amistad; y juntos marcharon sobre Isiamas, ardiendo en deseos de venganza; no contra los neófitos y habitantes de Isiamas, sino contra el mismo P. Fr. Eusebio Mejía. El día 13 de Junio de 1765, consagrado por la iglesia á San Antonio de Padua, patrón de la misión de Isiamas, mientras se hacía la procesión llevando en andas la estatua del Santo; vióse el pueblo de improviso rodeado de increíble número de salvajes; á cuya vista el P. Misionero Fr. Eusebio Mejía escapó como le fué posible; los indios se refugiaron en sus casas, sin hacer nada por la defensa del pueblo, por creerlo sin duda inútil, en vista de tan extraordinaria multitud de salvajes. Estos no tomaron más venganza que la de clavar unas cuantas flechas a San Antonio, creyendo fuese el mismo P. Mejía; y también flecharon á un Isiameño; del servicio del Padre, á quien tal vez conocieron (Armentia, 1903: 88).

No solo conoce la historia por los anales misioneros, sino también porque se la ha contado Uranico (Armentia, 1885: 38). Y entre la versión del misionero y la de su *epereje* (amigo, compadre, socio), es claro que opta por la segunda. No trata, entonces, de consagrar una historia idílica de las misiones de Apolobamba. Cita al naturalista checo Tadeo Haënke (1901), de quien no cabe sospechar simpatías católicas para reportar los abusos de las reducciones franciscanas, así como también la contraposición de los dilemas seráficos con el éxito jesuita en Mojos:

La religión echó tales raíces entre los Mojos, que después de ciento treinta y tres años que fueron separados de los Jesuitas, guardan profundamente grabados en su corazón esos mismos sentimientos, transmitiéndolos de padres á hijos; mientras la mayor parte de los Tacanas nada entienden de religión y muchos de ellos son tan idólatras ó mejor dicho, tan fetiquistas como fueron sus antepasados en los bosques. No hemos podido conseguir hasta el

día un catecismo en lengua Tacana, escrito por los padres franciscanos de la provincia de San Antonio de Charcas, mucho menos un Arte y Vocabulario: suponemos que sus trabajos en esta materia han perecido con el tiempo; lo cual es muy sensible; pero dejemos estas comparaciones que siempre son odiosas, pero concluyamos, que la forma de gobierno introducida y sostenida en las misiones de Apolobamba, no era la más perfecta, y que era susceptible de muy grandes mejoras (Armentia, 1903: 74-75; cf. 71-73, 82).

Más allá de las experiencias de misionización, la cita nos permite apreciar que el contraste se explica por una suerte de propiedad del objeto, es decir, por la jerarquización antropológica de los neófitos según su identidad étnica. Así, para el imaginario colonial, los pueblos andinos son más «civilizables» o «evangelizables» que los mojeños, estos que los tacanas, y estos últimos que los araonas, los pacaguaras o los guarayos (Armentia, 1903: 80).<sup>37</sup>



Se ha dicho que la mayoría de los paceños conoce la calle Armentia pero no su historia (Tuele, 1993: 589). Ni la más larga, ni la más importante, tal vez la calle sea una metáfora de la inclinación franciscana a atemperar el ego en beneficio de ideales más altos: Dios, la orden, la patria o incluso, como en el caso de Armentia, la lógica científica. Ilustrado, culto, polifacético, sus relaciones perciben en Armentia la prudencia, el tacto y la moderación. Si bien entiende el juego estratégico, y cuando es necesario lo juega forjando una carrera eclesiástica exitosa, articulando las razones paceñas contra los franciscanos cusqueños o bien las reivindicaciones territoriales de Bolivia frente a las tesis peruanas, el Armentia más frecuente es aquel que concilia la agenda católica con las políticas liberales de finales del siglo XIX: una figura de balances y equilibrios entre la vocación religiosa y el deber nacional, el compromiso y la denuncia, la fe y la razón.<sup>38</sup>

Los textos de Armentia revelan una calidad crítica notable, que hoy podríamos llamar reflexividad; nos colocan frente a un autor que, pese a una fe sin fisuras tanto en la religión que cree verdadera como en el poder de la razón, no tiene reparo en admitir las lagunas de sus investigaciones lingüísticas, la violencia de los caucheros de los cuales depende para sus

37 Estas clasificaciones interétnicas perduran visiblemente en el imaginario republicano (Córdoba, 2015).

38 Siempre hay por supuesto alguna voz discordante, y en un panfleto florido Enrique Mallea Balboa (1908) atribuye a Armentia un carácter autoritario, vengativo, proclive a la «enajenación mental», que lo hace favorecer los intereses masónicos e incluso transformar el Palacio Episcopal de La Paz en «una especie de tribunal de terroristas jacobinos».

expediciones, los excesos de su propia orden religiosa y hasta refiere las ocasiones en las cuales él mismo no comprende las costumbres indígenas o incluso se excusa de atenderlos. Naturalmente, comparte muchos de los prejuicios de su época sobre los pueblos campesinos e indígenas. Pero esto no es incompatible con una sensibilidad peculiar: por algo dedica gran parte de su tiempo a promover el estudio de las lenguas amerindias e incluso afirma que en ciertos aspectos el tacana es «más rico y abundante» que las lenguas europeas (Armentia, 1887: 185). Incluso a la hora de entender lo que más cuesta a un hombre de fe –la creencia del otro–, exhibe una tolerancia infrecuente en sus contemporáneos, y opta por respetar el secreto. Cuando los araanos le enseñan sus dioses atisba unas misteriosas canastas tapadas, cuyo contenido se niegan a revelar: «Y me resolví a respetar en los bárbaros el derecho de guardar un secreto. No está lejos el día en que se me diga: ¿por qué no atropellaste y lo destruiste? Y yo contestaré con el silencio, como he contestado hasta la fecha, a preguntas e interpelaciones de esta catadura» (Armentia, 1885: 32). Ante estas declaraciones, no deja de haber una suerte de reivindicación histórica en el hecho de que un pensador cavineño contemporáneo lea respetuosamente los textos de Armentia a la hora de interpretar su propio pasado (Tabo Amapo, 2008: 154-155).

De la misma forma en que los relatos de las expediciones por el Beni o el Madre de Dios son diarios científicos y no panfletos doctrinales, la de Armentia es una visión de la sociedad activa, realista, que reconoce la vigencia de lo sagrado, pero apela a las razones de este mundo. Se consagra al estudio de la filología, la política eclesiástica o la historia misional, pero igualmente se compromete en labores prácticas: las construcciones sanitarias en Covendo y Tumupasa, el trapiche de Vaca Diez, las obras del convento y el templo franciscano de La Recoleta. Reflejando su formación polifacética, a la misma vez, se trata de una visión integral. Por más que apoye la explotación cauchera, incuba al mismo tiempo una inusual preocupación «ecológica» o medioambiental que asocia las epidemias selváticas con las consecuencias de la acción humana:

Empeñado el hombre en luchar contra esa naturaleza, ella se defiende a su modo de los ataques que le dirige el hombre. La tierra y los ríos despiden en abundancia miasmas que, insensiblemente, emponzoñan la vida del hombre, haciéndole tragar la muerte por todos los cinco sentidos; hasta caer víctima de esas fiebres, que toman todas las formas; y que á veces son tan violentas, que hacen morir al hombre como herido del rayo (Armentia, 1887: 193-194).

Para un hombre de entendimiento, pero a la vez de acción como Nicolás Armentia, la solución a los problemas nacionales no puede proyectarse a la

utopía. Como reza el viejo proverbio atribuido a san Bernardo, a Cervantes, a los árabes y hasta a los chinos: a Dios rogando y con el mazo dando. Después de todo, en un mundo que nos sorprende con todos los grados imaginables de certeza, el hombre sabio es el que ajusta lo que cree a la evidencia.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abad, Antolín

1991 «Las misiones de Apolobamba, Bolivia», *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo xvii)*. Madrid: Deimos. 999-1051.

Abecia, Carlos

1898 «R. P. Fray Nicolás Armentia», *Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre*, 1 (3). 50-51.

Anónimo

2004 «Relación y descripción de las misiones de Apolobamba». *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936*. L. Calzavarini (ed.). Tarija: Centro Eclesial de Documentación, v. 1. 211-238. [1747]

Armentia, Nicolás

1976 *Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo de Ivon en los años de 1881 y 1882*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura. [1883]

1910 «Sus opiniones sobre el noroeste en 1884». *Archivo de la Comisaría Franciscana* 2 (13). 14-18.

1906 «Arte y vocabulario de la lengua cavineña. Manuscrito del R. P. Fray Nicolás Armentia ordenado con notas por Samuel A. Lafone Quevedo». *Revista del Museo de La Plata*, 13. 1-120.

1905 *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán*. La Paz: Tipografía artística.

1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba*. La Paz: Imprenta del Estado.

1902a «Arte y vocabulario de la lengua tacana. Manuscritos del R. P. Fray Nicolás Armentia con introducción, notas y apéndices por Samuel A. Lafone Quevedo». *Revista del Museo de La Plata*, 10. 63-172.

1902b «Arte y vocabulario de la lengua tacana (continuación): Catecismo Tacana, por el R. P. Fr. Antonio Gili, misionero de la Recoleta de La Paz; Examen para confesar á los Indios, por el R. P. Fray Nicolás Armentia». *Revista del Museo de La Plata*, 10. 283-312.

- 1902c *Tacana. Arte, vocabulario, exhortaciones, frases y un mapa hechos por el R. P. Fr. Nicolás Armentia. Oraciones y catequismo por el R. P. Antonio Gili. Introducción y notas por Samuel A. Lafone Quevedo.* La Plata: Biblioteca Lingüística del Museo de La Plata, Primera parte. 1-135.
- 1902d «Los indios mosetenes y su lengua: noticias generales y vocabularios (conclusión)». *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 53-54. 49-65, 150-157, 231-241, 293-197, 49-60, 144-150, 181-201, 272-281.
- 1901 «Los indios mosetenes y su lengua: noticias generales y vocabularios». *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 52. 145-160, 288-306.
- 1898 «Vocabulario del idioma shipibo del Ucayali». *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, 1-1. 43-91.
- 1897 *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán.* La Paz: Imprenta El Telégrafo.
- 1890 «Diario del viaje al Madre de Dios hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en los años de 1884 y 1885, en calidad de Comisionado para explorar el Madre de Dios y su distancia al río Acre y para fundar algunas misiones entre las tribus araosas». *Exploraciones y noticias hidrográficas de los ríos del norte de Bolivia.* Manuel Ballivián (comp.). La Paz: Imprenta El Comercio. 1-138.
- 1887 *Navegación del Madre de Dios. Viaje del Padre Nicolás Armentia.* Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia, vol. I y II. La Paz: Imprenta de La Paz.
- 1885 *Exploración oficial mandada a efectuar del Madre de Dios en 1884.* La Paz: El Nacional.
- 1883 *Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo Ivon en los años de 1881 y 1882.* La Paz: Tipografía religiosa.
- Avellá, Antonio
- 1899 «Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones». *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2). 3-462.
- Ballivián, Manuel V.
- 1897 «Al lector», N. Armentia, *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán.* La Paz: Imprenta El Telégrafo: I-IV.
- Ballivián, Manuel y Casto Pinilla
- 1912 *Monografía de la industria de la goma elástica en Bolivia,* La Paz: Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos.

Balzan, Luigi

2008 *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*, La Paz: IFEA/IRD/Embajada de Italia/Plural.

Bandelier, Adolf F.

1913 «Fray Nicolás Armentia». *Catholic Encyclopedia*, vol. 1. Charles Herbermann (ed.). New York: Encyclopedia Press. [1667]

Barnadas, Josep (dir.)

2002 «Armentia Ugarte OFM, Nicolás» y «Ballivián James, Manuel Vicente», *Diccionario histórico de Bolivia* (2 vols.). Sucre: Grupo de Estudios históricos. 186-187, 252-253 (tomo 1).

Bravo, Carlos

1887 «Al que leyere», N. Armentia, *Navegación del Madre de Dios. Viaje del Padre Nicolás Armentia*. Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia. La Paz: Imprenta de La Paz. I-IV.

Brinton, Daniel

1892 *Studies in South American Languages, from mss. and rare printed sources*. Philadelphia: MacCalla & Co.

Cardús, José

1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.

Cattunar, Hernán

1911 «El Ilmo. y Rmo. Fr. Nicolás Armentia, Obispo de La Paz». *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia*, 3 (35). 785-793.

Combès Isabelle y Vera Tyuleneva (eds.)

2011 *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios/ILAMIS.

Córdoba, Lorena

2015 «Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero». *Journal de la Société des Américanistes*, 101 (1-2). 172-201.

Córdoba, Lorena (ed.)

2015 *Dos suizos en la selva. Historias del auge cauchero en el oriente boliviano*. Santa Cruz de la Sierra: SOLIDAR Suiza-CIHA.

Córdoba, Lorena, Pilar Valenzuela y Diego Villar

2012 «Pano meridional». *Las lenguas de Bolivia*, vol. 2: Amazonía. Mily Crevels y Pieter Muysken (eds.). La Paz: Plural. 27-69.

Créqui-Montfort, Georges y Paul Rivet

1922 «La famille linguistique takana (suite)». *Journal de la Société des Américanistes*, 14-15. 121-167.

1921a «La famille linguistique takana». *Journal de la Société des Américanistes*, 13 (1). 91-102.

1921b «La famille linguistique takana (suite)». *Journal de la Société des Américanistes*, 13 (2). 281-301.

Domínguez, Fernando

1955 *Colegio franciscano de Propaganda Fide de Moquegua (1775-1885)*. Madrid: Ediciones Verdad y Vida.

Dudley, Meredith

2011 «Ethnogenesis at the Interface of the Andes and the Amazon: Re-examining Ethnicity in the Piedmont Region of Apolobamba, Bolivia». *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Alf Hornborg y Jonathan Hill (eds.). Boulder: University Press of Colorado. 297-319.

Eder, Francisco Javier

1888 *Descripción de la provincia de Mojos en el reino del Perú*. Nicolás Armentia (trad.). La Paz: El Siglo Industrial.

Farro, Máximo

2013 «Las lenguas indígenas argentinas como objeto de colección. Notas acerca de los estudios lingüísticos de Samuel A. Lafone Quevedo a fines del siglo XIX». *Revista de Indias*, 73 (258). 525-552.

Ferrié, Francis

2014 «Renaissance des Leco perdus. Ethnohistoire du piémont bolivien d'Apolobamba à Larecaja». Tesis doctoral presentada en la Université de Paris Ouest.

2012 «El Tuichi o el deslizamiento de una frontera». *Las tierras bajas de Bolivia: miradas antropológicas e históricas*. Diego Villar e Isabelle Combès (eds.). Santa Cruz: El País/Museo de Historia UAGRM. 107-119.

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: Centro Eclesial de Documentación.

1916 *Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano*. Tarija: Antoniana.

Haënke, Tadeo

1901 *Descripción del Perú*. Lima: Imprenta El Lucero.

Heath, Edwin

1896 *La exploración del río Beni* (traducida y anotada por Manuel V. Ballivián). La Paz: Imprenta de La Revolución.

1883 «Dialects of Bolivian Indians. A philological contribution from material gathered during three years residence in the department of Beni, in Bolivia». *Kansas City Review of Science and Industry*, 6 (12). 679-687.

Hestermann, Ferd

1919 «Die Schreibweise der Pano-Vokabularien». *Journal de la Société des Américanistes*, 11. 21-33.

Keller Leuzinger, Frank

1874 *The Amazon and Madeira Rivers. Sketches and Descriptions from the Notebook of an Explorer*. London: Chapman & Hall.

Lafone Quevedo, Samuel

1919 «Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization». *American Anthropologist* (n.s.), 21 (4). 421-440.

1913a «Pronominal classification of certain South American linguistic stocks». *Proceedings of the XIII International Congress of Americanists, London 1912*. London: Harrison. 111-114.

1913b «El vejoz o aiyo, por Richard Hunt e Introducción de Samuel Lafone Quevedo». *Revista del Museo de La Plata*, 22. 217-276.

1912a *Pronominal classification of certain South American Indian stocks*. Buenos Aires: Coni.

1912b «Los pronombres de la lengua toba con referencia a los del mocoví. Por el padre Zacarías Ducci, OFM y una Introducción de Samuel Lafone Quevedo». *Revista del Museo de La Plata*, 18. 232-245.

1905 «La lengua leca de los ríos Mapiquí y Beni según los mss. de los Pp. Cardús y Herrero». *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 60. 5-20, 49-64, 97-113, 168-180.

1902 «La lengua tacana de la región del río Madre de Dios (Bolivia)». *Actes xxii Session Congrès International des Américanistes*, Ernest Leroux, París. 331-337.

1899 «Progresos de la etnología en el Río de la Plata durante el año 1898». *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 20. 1-64.

1896a «Lenguas argentinas. Grupo matabaco-mataguay del Chaco: Dialecto vejoz. Vocabulario y apuntes m. s. D'Orbigny». *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17. 121-176.

- 1896b «Los indios matacos y su lengua. Por el ingeniero Juan Pelleschi, con introducción por Samuel A. Lafone Quevedo M. A.». *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17. 559-622.
- 1896c «Los indios matacos y su lengua. Por el P. Joaquín Remedi OFM, con vocabularios». *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17. 331-362.
- 1896d «Lenguas argentinas. Idioma abipón». *Boletín de la Academia de Ciencias de Córdoba*, 15. 5-11.
- 1893a «Introducción al arte mocoví del P. Tavolini. Estudio de gramática comparada (conclusión)». *Revista del Museo de La Plata*, 5. 93-128.
- 1893b «Arte de la lengua Toba, por el padre Alonso de Bárcena. Editado y comentado con un discurso preliminar». *Revista del Museo de La Plata*, 5. 129-184, 325-326.
- 1892a «Instrucciones del Museo de La Plata para los colectores de vocabularios indígenas». *Revista del Museo de La Plata*, 3. 401-414.
- 1892b «Introducción al arte mocoví del P. Tavolini. Estudio de gramática comparada». *Revista del Museo de La Plata*, 4. 369-432.
- Mallea Balboa, Enrique
- 1908 *El Presbítero Dr. Casimiro B. Crespo sub-inspector de las escuelas municipales de La Paz, y el absolutismo y los atropellos del Itmo. Obispo Nicolás Armentia*. La Paz: Tipografía Victoria.
- Mendizábal, Santiago
- 1943 *Acción Franciscana en Sucre*. La Paz: Imprenta Artística.
- Mitre, Bartolomé
- 1909 *Catálogo razonado de lenguas americanas*. Buenos Aires: Coni.
- Nordenskiöld, Erland
- 2003 *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB - Plural. [1922]
- Orbigny, Alcide d'
- 1843 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. París: Gide y Co.
- 1839 *L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. París: G. Levrault.
- Palacios, José Agustín
- 1852 *Exploración de los ríos i lagos del departamento de Beni y en especial el Madeirá, practicada de orden del Supremo Gobierno de Bolivia*. La Paz: Imprenta Paceaña.
- Posnansky, Arthur
- 1922 *Bosquejo biográfico de Don Manuel Vicente Ballivián*. La Paz: Sociedad Geográfica.

- Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor  
1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos xv y xvii*. Quito: Abya-Yala/IFEA.
- Rey y Boza, Ricardo  
1899 «Las Misiones de Apolobamba. Su origen, fundación y vicisitudes. Prólogo». *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2). III-CII.
- Saavedra, Bautista  
1906 *Defensa de los derechos de Bolivia ante el Gobierno argentino en el litigio de fronteras con la República del Perú*, 2 vols. Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- Saignes, Thierry  
1985 *Los Andes orientales. Historia de un olvido*. Cochabamba: CERES/IFEA.
- Sans, Rafael  
1888 *Memoria histórica del Colegio de Misiones San José de La Paz*. La Paz: Imprenta de La Paz.
- Santamaría, Daniel  
2006 «El rol de las alianzas entre misioneros e indígenas en la conquista de Apolobamba (siglos xvi-xvii)». *Revista de Indias*, 66 (237). 329-346.  
2005 «Comercio y tributo en Apolobamba. La crítica ilustrada a las órdenes misioneras». *Anuario de Estudios Americanos*, 62 (2). 137-161.
- Suárez Roca, José Luis  
1992 *Lingüística misionera española*. Oviedo: Pentalfa.
- Tabo Amapo, Alfredo  
2008 *El eco de las voces olvidadas. Una auto-etnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana*. Copenhague: IWGIA.
- Tuele  
1993 «Fray Nicolás Armentia y Ugarte. Una florecilla recoletana». *Archivo Iberoamericano*, 53 (209-212). 489-501.
- Tyuleneva, Vera  
2010 *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana*. La Paz: Foro Boliviano sobre Medioambiente y Desarrollo.
- Urrea, Miguel de  
1965 «Carta al Provincial Juan Sebastián». *Relaciones Geográficas de Indias*, vol. 2. Marcos Jiménez de la Espada (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. 112-113. [1595]

Vega Cernuda, Miguel Ángel (ed.)

2012 *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Villar, Diego e Isabelle Combès (eds.)

2012 *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: El País - Museo de Historia UAGRM.

Villar, Diego, Lorena Córdoba e Isabelle Combès

2009 *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*. Cochabamba: Nómades - ILAMIS (Scripta Autochtona, 3).

Wedell, Hugh

1853 *Voyages dans le nord de la Bolivie et dans les parties voisines du Pérou*. Paris: P. Bertrand.

Zimmermann, Klaus (ed.)

1997 *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt-Madrid: Vervuert- Iberoamericana.

Zwartjes, Otto

2016 «Colonial Missionaries' Translation Concepts and Practices: Semantics and Grammar». *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias. Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Sabine Dedenbach-Salazar (ed.). Akademie Verlag, Sankt Augustine. 43-76.