

## Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII (oriente peruano)

Fernando Santos Granero\*

Uno de los aspectos que más parecen sorprender del levantamiento de Juan Santos de 1742 es que se haya dado en una zona aparentemente marginal del virreinato del Perú, la selva central, y tras un período de dominación misionero-colonial relativamente corto; tan sólo 33 años. Estos dos factores explican parcialmente por qué los historiadores dedicados al estudio del período colonial perciben la sublevación de Juan Santos como un fenómeno anómalo o, en todo caso, excepcional. Lo que se ha escrito sobre Juan Santos ha sido enfocado desde la perspectiva única de la selva, o como un fenómeno confinado a la selva. En los trabajos de los historiadores del Ande Juan Santos aparece como una referencia marginal, vinculado sólo débilmente al ciclo de revueltas, rebeliones y revoluciones que caracterizan a la región andina en el siglo XVIII. En el presente artículo quisiera abordar este problema señalando el probable origen de la idea de una selva desvinculada de la sierra, sugiriendo que en el siglo XVIII la selva central era una pieza clave en el circuito económico de los Andes centrales, revalorando el contenido anticolonial y antifiscal del programa político de Juan Santos, analizando las reivindicaciones incaicas y mesiánicas de su discurso y, finalmente, presentando algunos elementos que ilustran el desarrollo del proyecto utópico de Juan Santos durante los 100 años después del levantamiento en que la zona quedó libre de la dominación colonial y republicana.

El énfasis que se ha puesto en el estudio de lo andino en detrimento del área amazónica es consecuencia, como lo he intentado demostrar a partir del caso de los Chupaychu y Panatahua de la región de Huánuco (Santos 1985), de la ruptura que se da entre estas dos áreas geográficas y culturales al desaparecer físicamente las etnias-bisagra que las articulaban. En las zonas de Jaén de Bracamoros y del alto Huallaga este proceso culminó en el siglo XVIII. En las zonas de ceja de montaña de la selva central (conversiones de Huánuco, Tarma y Jauja), las relaciones de intercambio comercial y cultural entre el mundo andino y el amazónico se interrumpieron temporalmente en el siglo XVII, pero, como veremos, el ingreso de los misioneros franciscanos en 1709 permitió que dichas relaciones se reanudasen, aún cuando bajo otro signo. Lo importante es destacar, como lo han demostrado Thierry Saignes y France-Marie Casevitz para los Andes septentrionales y centrales respectivamente (1986), que en épocas prehispánicas la ceja de selva directamente, y la selva baja por extensión, constituían parte integrante de un

sistema de circulación de bienes, gente e ideas a través de mecanismos como el comercio, la guerra y el matrimonio, que las unían al mundo andino.

Los españoles intentaron reproducir este sistema en su beneficio incorporando la selva y sus pobladores al régimen colonial. Así, por ejemplo, en el siglo XVI existían en Jaén de Bracamoros 33 encomiendas dedicadas al lavado de oro en los ríos amazónicos. En el siglo XVII los habitantes de la zona cocalera de Chinchao estaban encomendados en varios vecinos de la ciudad de Huánuco. Como veremos, la zona de Chanchamayo y Cerro de la Sal, escenario de la sublevación de Juan Santos, también estuvo ligada al mundo andino por numerosos vínculos económicos. La ceja de selva, y esto es importante remarcarlo, no fue ajena al devenir histórico de los Andes, ni en épocas prehispánicas, ni en la era colonial. El corte entre una y otra región se dio probablemente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas de la selva norte, la desaparición de los Panatahua en el alto Huallaga, y el triunfo de Juan Santos en la selva central. Es recién entonces que nacen los mitos del aislamiento de la selva, y del gran vacío amazónico. Mitos que perduran aún en nuestros días.

### Las etnias de la selva central y la opresión misionero-colonial

Tras varios intentos frustrados por sojuzgar a los Amuesha y a los Asháninca de la selva central durante el siglo XVII, los franciscanos aprendieron dos cosas: primero, que para reducir a los indígenas amazónicos no bastaba el fervor religioso, y segundo, que la tarea evangélica debía constituirse en una empresa militar e ir acompañada de la creación de una frontera demográfica estable. A partir del siglo XVIII los misioneros comenzaron a realizar sus entradas contando con el apoyo de pequeños contingentes armados. En algunas de las misiones fundadas en la región, como Quimiri, Eneo y Sonomoro, se establecieron pequeñas guarniciones militares (ver mapa). Los misioneros contaban además con las poblaciones serranas fronterizas para movilizarse en caso de que las misiones o los conversores fuesen atacados. Las pequeñas rebeliones tanto Amuesha como Asháninca fueron aplastadas con celeridad. Este es el caso del levantamiento de los neófitos Amuesha de Eneo de 1712, y del alzamiento del líder Asháninca Fernando Torote en 1724. Con el tiempo las misiones llegaron a contar con las armas necesarias (cañones, escopetas y mosquetes) como para resistir ataques de mayor envergadura hasta la llegada de fuerzas de socorro desde la sierra (Santos 1980).

Los misioneros fueron igual de exitosos en crear una frontera demográfica permanente en la región. Casi desde los inicios de su actividad en la selva central se preocuparon por estimular la colonización. Esto no debió haber resultado difícil, ya que desde épocas prehispánicas las poblaciones andinas de Tarma y Huánuco mantenían pequeños enclaves en la ceja de selva en donde se producía coca, y de donde se extraían plumas, pieles y maderas. Los franciscanos apoyaron la continuación de esta práctica, a la par que lograron persuadir a



muchos españoles de los beneficios que podían obtener asentándose en la región. El resultado fue el surgimiento de un crecido número de fundos y haciendas propiedad de mestizos y españoles que, como veremos, buscaron beneficiarse con la producción y comercialización de coca y caña de azúcar.

Los regalos de herramientas, tan eficaces y con tantas ventajas respecto de los instrumentos de piedra y madera tradicionales, fueron fundamentales en el proceso de sometimiento y reducción de los indígenas de la región. Sin embargo, una vez reducidos, los Asháninca y Amuesha comenzaron a sentir las presiones de los misioneros. Estas se manifestaron en todos los planos: desde el religioso hasta el económico. Se proscribieron y castigaron duramente las costumbres tradicionales: las ceremonias religiosas, que los misioneros confundieron con simples 'borracheras'; la poliginia, por la cual los hombres de prestigio podían tener más de una mujer; y las prácticas mágico-medicinales. Se impusieron nuevas estructuras políticas y jurídicas a la cabeza de las cuales se encontraban los conversores con un poder muy superior al que jamás tuvieron los líderes tradicionales indígenas. Por último, se impusieron patrones de trabajo basados en principios totalmente opuestos a los de la economía tradicional. Todos estos elementos configuraban una clara situación de opresión y así deben haberla percibido los indígenas reducidos.

### La prédica anticolonialista de Juan Santos

Si se ha enfatizado la vinculación económica de la selva central con el resto del virreinato y la situación de opresión en la cual estaban inmersos los indígenas de la región esto se debe a dos razones. En primer lugar, porque la historiografía franciscana pone todo el peso de la sublevación de 1742 en la figura de Juan Santos. De acuerdo a esta posición toda la culpa del alzamiento recaería en Juan Santos, apóstata serrano, ajeno a la zona y hasta criminal, que habría subvertido a los indígenas amazónicos en contra de los misioneros para satisfacer sus propios intereses personales. En segundo lugar, porque algunos analistas contemporáneos han restado toda importancia a las reivindicaciones anticolonialistas de los sublevados para poner el énfasis en la opresión cultural y religiosa a la que estaban sujetos. Así, según Varese: «Si Santos ha escogido la selva central, donde no hay minas ni obrajes, como centro de su movimiento, no tiene por qué centralizarlo alrededor de causas socio-económicas prácticamente inexistentes» (1973: 180). A lo cual Lehnertz agrega:

«El movimiento de Juan Santos aparece menos como un... esfuerzo consciente de parte de los Campa (Asháninca) por revertir el proceso de aculturación, que como la campaña cuidadosamente preparada por un mestizo desplazado para incentivar la rebelión de los indígenas serranos. Aquellos Campa que siguieron a Juan Santos lo hicieron, en parte, no debido a las tensiones de su sistema social, sino debido a que Santos fue capaz de ganarse la voluntad de algunos nativos particularmente influyentes» (1969: 152).

Estos autores consideran la prédica anticolonialista de Juan Santos como un discurso que está fuera de contexto en la selva central y que sólo se justifica como un medio de atraer a los indígenas andinos a las filas del movimiento. Lo cierto es, sin embargo, que la escasa documentación de la época sugiere que la región, y los neófitos Asháninca y Amuesha que la habitaban, estaban siendo aceleradamente incorporados a la economía virreinal. Esta incorporación se dió bajo tres modalidades: 1. colonización y explotación de los recursos de la región por parte de los españoles, mestizos e indígenas serranos; 2. trabajo de los neófitos en las tierras y los talleres textiles de las misiones; y 3. imposición de la obligación del servicio personal, obrajes y repartos. Analizaré brevemente, una a una, estas diferentes modalidades.

Poco después de la apertura de la región en 1709, numerosas familias españolas de Tarma y Huánuco establecieron en la selva central grandes haciendas dedicadas al cultivo de coca, tabaco y caña de azúcar para la producción de aguardiente. Junto con ellas se asentaron de forma más estable familias indígenas de las comunidades andinas vecinas, quienes desde tiempos prehispánicos explotaban los recursos tropicales de la región bajo el sistema de control vertical de pisos ecológicos. Entre las haciendas más famosas se encontraba la de los Condes de las Lagunas, originarios de Huánuco, y la hacienda 'Chanchamayo' del Colegio de Santo Tomás de los dominicos, quienes desde el siglo XVII tenían grandes intereses en la zona de Tarma. Estas haciendas parecen haber empleado la mano de obra de los neófitos de las conversiones, así como la de los indígenas aún no convertidos. Los intereses económicos de los huanuqueños y tarmeños en la zona deben haber sido cuantiosos por cuanto ambas ciudades se disputaron el monopolio del acceso a la región durante toda la primera mitad del siglo XVIII.

Más aún, después del fracaso de la última expedición militar española en 1756, y luego que se cerrara herméticamente la región interrumpiéndose toda comunicación con los Andes, los ciudadanos de Tarma presionaron a las autoridades virreinales hasta en dos oportunidades (1779 y 1806) para que se reconquistase la región. Mientras tanto los habitantes de Huánuco intentaron volver a entrar a la selva central por el área de Pozuzo, en donde la presencia de los rebeldes no se hacía sentir con tanta fuerza. Esta profunda rivalidad (que continuó incluso en el siglo XIX) es una clara muestra de que los intereses económicos en juego eran importantes. Para estimar cuán importantes habría que estudiar no sólo los documentos clásicos sobre la selva central (crónicas y documentos misioneros), sino la documentación sobre haciendas que pudiera existir en los archivos regionales de Tarma y Huánuco. Esta es una labor que aún falta realizar.

En cuanto al trabajo exigido por los misioneros a los neófitos, todo indica que el mismo se destinaba a la producción de azúcar y aguardiente, textiles y coca. Los inventarios de las misiones franciscanas del Cerro de la Sal mencionan la existencia de extensos cañaverales y trapiches para la elaboración de la caña. Presumiblemente los misioneros exportaban su producción de azúcar y aguardiente a las cercanas minas del Cerro de Pasco. En un documento de 1777-1780, cuando los





Juan Santos expulsado a los franciscanos; convento de Ocopa.

misioneros mantenían únicamente cuatro de sus antiguas misiones, el P. Guardián del colegio franciscano de Ocopa solicitó a las autoridades se eximiese a las conversiones de la selva central del impuesto sobre el aguardiente (Saiz 1943: 18). Esto sugiere que en épocas anteriores a la sublevación de 1742 la producción de azúcar y aguardiente fué aún mayor, y confirma la tradición de exportación de estos productos hacia los mercados serranos. Por ello no extraña que el Superior Gobierno no le haya concedido a los franciscanos la exención solicitada.

En lo que se refiere a la coca, ya en 1713, sólo cinco años después de su establecimiento en la región, los misioneros dedicaron sus esfuerzos a la apertura de un camino al Pozuzo para facilitar el comercio de coca con los vecinos de Huánuco (Ortiz 1967: 94). Más aún, en épocas tan difíciles para los españoles como los primeros años de la rebelión de Juan Santos, el corregidor de Tarma proporcionaba tropas para custodiar a los grupos de mestizos serranos que iban a la ceja de selva «a la saca de la coca» (Loayza 1942: 229). Las misiones también contaban con talleres textiles en donde las mujeres debían trabajar obligatoriamente un determinado número de horas a la semana. La documentación es muy escasa y es difícil estimar el volumen de producción de estos talleres. Sin embargo, es sintomático que en su Memoria de Gobierno el virrey Castel-Fuerte mencione que las neófitas de las conversiones del Cerro de la Sal se hallaban muy bien adiestradas

en «tejidos, fábricas y otras obras que les son útiles» (Fuentes 1859: 121). Aguardiente, coca y textiles eran los productos de más alto valor de cambio en la economía interna del virreinato. Todos eran fácilmente convertibles en el mercado serrano, y dado que la Corona cumplía muy irregularmente su obligación de solventar los gastos de las misiones, es probable que su producción haya servido para subvencionar la actividad evangélica de los franciscanos.

Desde el comienzo de sus actividades Juan Santos «ofreció a todos los indios, que los libraría de la persecución, tyránías, y pesadas cargas de los Españoles» (San Antonio 1750a: 8). Los misioneros que se encontraban en la región al comienzo de las hostilidades afirman que Juan Santos proclamaba: «Que sus Vassallos se han acabado por los Españoles, pero ya se acabaron obrages, panaderías, y esclavitudes pues no ha de permitir en su Reyno esclavos, ni las demás tyránías de los Españoles» (del Santo y García 1742: 59). Entre las reivindicaciones de carácter económico defendidas por Juan Santos se encuentra «la supresión de mita, obrages y repartimientos» (Riva Agüero; en Ortiz 1967: 115). Las instituciones mencionadas en el discurso del líder rebelde estaban estrictamente prohibidas en los territorios de conversión, en los cuales se consideraba que los indígenas aún no se encontraban preparados para ser incorporados con todos sus derechos, pero sobre todo con sus obligaciones, al sistema colonial. Sin embargo, existen numerosas evidencias de que las institucio-



nes que tantos beneficios reportaban a los españoles en la sierra comenzaron a ser implantadas en la selva central. Esto demostraría que la prédica de Juan Santos encontró aceptación entre los Asháninka y Amuesha porque éstos ya habían experimentado directamente la opresión de instituciones coloniales tales como los repartos, obrajes y mitas.

A pesar de las leyes que prohibían a los corregidores hacer repartos de mercaderías entre indígenas no cristianizados, éstos parecen haber comenzado a imponer su seudo-comercio en las conversiones franciscanas por lo menos desde 1730. En los papeles del Colegio de Ocopa existentes en la Biblioteca Nacional antes del incendio de 1943 se menciona por lo menos un memorial en el cual los misioneros solicitan se respete la prohibición de hacer repartos. El mismo se titula: «Informe del P. Nuñez al Superior Gobierno del número de convertidos y que pudieran ser más si no fuera por los repartos que hacen los corregidores y pide que no repartan, ni tengan autoridad alguna en las conversiones» (Saiz 1943: 9). La solicitud parece haber sido aprobada ya que también se menciona un «Decreto para que no se hagan repartos a los indios de las conversiones» (Saiz 1943: 13). El antagonismo entre corregidores y misioneros respecto de la jurisdicción de las misiones fué constante, y a pesar de que a instancias de los misioneros se expidieron leyes prohibiendo los repartos éstas fueron al parecer continuamente transgredidas.

Entre los documentos de Ocopa también se encuentra una «Provisión para que den libertad a un indio de la conversión que estaba preso en el obraje de Paucartambo por deuda» (Saiz 1943:16). Este obraje ya aparece registrado en 1616 en una visita administrativa a la Provincia de Huánuco (Varallanos 1959: 268). Pertenecía a Fernando Tello, hijo de Don Juan Tello de Sotomayor, quien en 1583 tenía 5 pueblos en encomienda en el repartimiento de Chinchicocha (Varallanos 1959: 230). El obraje de los Tello, dedicado a la producción de paños, frazadas, bayetas y cordellates, se ubicaba en las nacientes del río Paucartambo, una de las rutas de acceso al Cerro de la Sal. Desde 1672 este obraje quedó sujeto a la guardianía y doctrina de la orden franciscana (Varallanos 1959: 346); esto explicaría el que los misioneros tuvieran la suficiente influencia como para exigir la libertad del neófito preso por deudas.

La relación entre el obraje y las misiones del Cerro de la Sal no es del todo clara. Como ya mencionáramos, en el siglo XVIII los descendientes de Juan Tello, ya con el título de Condes de las Lagunas, expandieron sus dominios hacia las tierras de montaña. En los años de florecimiento de las misiones su hacienda se extendía desde el Cerro de la Sal hacia el norte hasta Huancabamba, Parara y Lucen (Urrutia 1808: 446). Sus dominios abarcaban gran parte de lo que constituía el territorio tradicional Amuesha. Aparentemente la mano de obra para el obraje de Paucartambo se reclutaba entre aquellos indígenas Amuesha no reducidos, o en proceso de conversión, que trabajaban para la hacienda de los Tello. El neófito preso por deudas en el obraje de Paucartambo no debe haber constituido un caso aislado. De ser esto cierto, el endeudamiento habría sido el mecanismo de enganche utilizado para proveer al obraje de operarios. Esta forma de enganche no parece haber

sido aprobada por los misioneros, lo cual sin duda debe haber generado conflictos entre éstos y los hacendados.

Los obrajeros de Tarma, Jauja y Huánuco parecen haber tenido gran interés en la pacificación y ocupación de las tierras de montaña. Es difícil saber si este interés se debía a su preocupación por obtener mano de obra para sus talleres o a una estrategia de diversificación de sus actividades económicas. Lo cierto es que ya a finales del siglo XVII el capitán Francisco de la Fuente, dueño del obraje de Hualahoyo en el valle de Jauja, había financiado la construcción de un camino que conectaba el pueblo de Andamarca con el territorio Asháninka aledaño. Años más tarde el pueblo de Andamarca fue tomado por los rebeldes de Juan Santos. Otro obraje de importancia fue el de San Juan de Colpas en el corregimiento de Tarma. No existen datos que permitan afirmar que en él trabajaban indígenas de las conversiones, pero no sería extraño que así fuese, ya que este obraje -del que se dice que «producía 6,000 pesos anuales de arrendamiento, tenía una multitud de operarios y reportaba 56,000 pesos» (Silva Santisteban 1964: 161)-, fue destruido por las fuerzas de Santos Atahualpa.

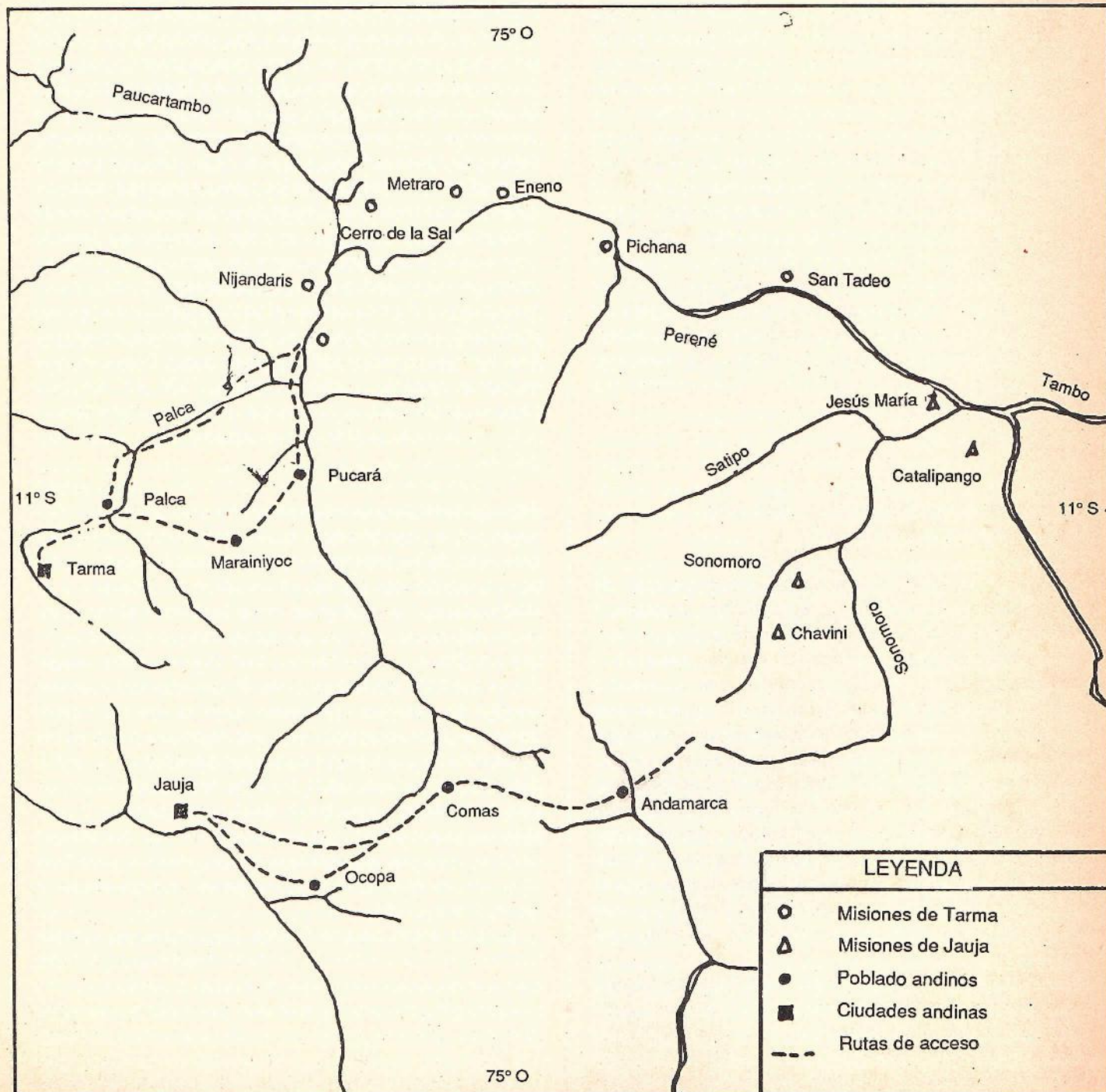
Por último, si bien no se puede afirmar con certeza la existencia de la obligación de la mita entre los neófitos, es claro que había alguna forma de servicio personal forzado aparte del requerido por los misioneros. Desde los comienzos de la insurrección Juan Santos se quejaba de que las autoridades españolas sacaban nativos de las conversiones para llevarlos a trabajar a la sierra: «Del Gobernador dice que viene a su montaña como Puerco... espantando a sus indios, y llevándolos amarrados fuera...» (del Santo y García 1742: 58). La preocupación del líder podría pasar como retórica habida cuenta de que las leyes disponían expresamente que los corregidores y gobernadores de frontera no tenían jurisdicción alguna sobre los territorios de misión y, por lo tanto, estaban inhibidos de trasladar neófitos a la sierra. Sin embargo, entre los documentos de Ocopa anteriormente mencionados hay uno que confirma la veracidad de este hecho; el mismo se titula: «Decreto para que no se saquen indios de Huancabamba, ni de las demás conversiones» (Saiz 1943: 16). Huancabamba era una misión en pleno territorio Amuesha habitada por familias serranas y nativas. Hasta allí llegaban los dominios de los Condes de las Lagunas. El hecho de que se expidiese un decreto declarando ilícito el traslado de indígenas de la selva a la sierra parece indicar que este tráfico debe haber sido bastante regular y causado preocupación tanto entre los misioneros como entre las autoridades encargadas de velar por el interés de los indígenas.

De lo anterior se deduce que los pobladores de la selva central, lejos de estar al margen del sistema económico virreinal estaban inmersos en él a través de diversos mecanismos y que, por lo tanto, el campo estaba fértil para la prédica anticolonial de Juan Santos. Sin embargo, sería incorrecto reducir las causas del levantamiento únicamente a la explotación económica sufrida por los neófitos. En un reciente trabajo (Santos 1987a) he sugerido que los efectos devastadores de las epidemias estuvieron a la base de muchas de las revueltas y rebeliones que convulsionaron a la región y precedieron a la



sublevación de Juan Santos. Entre 1711 y 1718 las conversiones del Cerro de la Sal fueron afectadas en cuatro oportunidades por epidemias de viruelas. En 1712 en Eneo y en 1719 en la parcialidad de Caco tuvieron lugar las primeras revueltas Amuesha. En 1721 llegó a la región la «peste general» que asolara al virreinato del Perú desde 1718. En las conversiones la peste general tuvo una duración de dos años hasta 1723. Un año más tarde se dió la rebelión del líder Asháninka Fernando Torote. En 1736-37 las misiones Amuesha y Asháninka fueron diezmadas por una epidemia de catarro-gripe. En ese mismo período tuvo lugar la rebelión de Ignacio Torote, hijo del anterior.

Existe una clara conexión entre la mortalidad causada que las epidemias y los intentos de sacudirse la dominación misionera. Gracias a las fuentes, sabemos que en gran medida estas rebeliones fueron alentadas por los sacerdotes Amuesha (*cornesha'*) y los shamanes Asháninka (*shiripiari*), quienes afirmaban -no sin razón- que eran los misioneros quienes les traían «las frecuentes epidemias (que) los consumen» (San Joseph 1716). Estas últimas no sólo crearon las condiciones objetivas para la organización de revueltas de pequeño y mediano alcance, sino que finalmente influyeron en el ánimo de líderes políticos que fueron fieles servidores de los españoles durante muchos años. Este es el caso de Don Mateo de Assia,



Pueblos de misión de las conversiones de Tarma y Jauja (Selva Central del Perú) involucrados en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, 1742.



líder Amuesha de las misiones de Eneno y Metraró, a quien se tenía por «indio principal», y que ayudara a sofocar las rebeliones de los dos Torote. Durante la epidemia de 1736-37 Don Mateo perdió a sus tres hijas y a dos de sus hijos varones. El historiador franciscano A. Tibesar (1952) sugiere que esto pudo haber influido en la decisión de Don Mateo de unirse a las fuerzas de Juan Santos, quien lo hizo «General de sus tropas» (Amich 1975: 158).

Como una primera conclusión podemos afirmar que las reivindicaciones propugnadas por Juan Santos tuvieron validez tanto para la población andina, como para los indígenas de las conversiones. Si bien aparentemente las cargas de repartos, obrajes y servicio personal fueron menos pesadas para estos últimos, es evidente que las mismas, sumadas a las que debían soportar al interior de las misiones, y a los efectos ya mencionados de las epidemias, sentaron las condiciones para el estallido de una rebelión. A pesar de su origen serrano, Juan Santos parece haber estado al tanto de la situación de los indígenas selváticos. Si su prédica anticolonialista encontró eco entre estos últimos esto se debió a que hacía referencia a instituciones cuya opresión habían experimentado en carne propia. Sin embargo el carisma de Juan Santos Atahualpa Apuinga Guainacpac -nombre completo por el cual se daba a conocer- y su capacidad de convocatoria no podrían ser explicados únicamente en base a sus argumentos de carácter socioeconómico. Lo que hizo de Juan Santos un líder excepcional fue su capacidad para compenetrarse con el universo religioso de los indígenas amazónicos, y para satisfacer sus expectativas mesiánicas.

### Aspiraciones incaicas e ideología mesiánica en el discurso de Juan Santos

Uno de los aspectos más trabajados de la sublevación de 1742 es el aspecto ideológico y, en particular, la ideología mesiánica como factor de movilización política. Dos elementos, sin embargo, parecen intrigar a los investigadores que han tratado el tema. Por un lado, ¿cómo es que un mestizo procedente del Cusco (de Huanta o de Cajamarca según otras fuentes) como Juan Santos supo encajar su discurso mesiánico de raíces andinas con el de las poblaciones de la selva central, hasta ser aceptado como líder indiscutible de los sublevados? Y por otro, ¿cómo explicar que sus reivindicaciones como descendiente de los Inkas hayan tenido efecto entre los indígenas amazónicos? Estos son los dos puntos que intentaré dilucidar en esta sección. Para ello me basaré en un análisis de los nombres y títulos que se autoadjudicaba el rebelde, y en la mitología de los pueblos indígenas comprometidos en la sublevación.

Desde el inicio de sus actividades Juan Santos estableció claramente que su intención era «cobrar la Corona que le quitó Pizarro... matando a su padre, que así le llama al Inka, y enviando su cabeza a España» (del Santo y García 1742: 48). Mediante esta referencia, que prefigura el mito Inkarrí, y al usar el nombre de Atahualpa, el último Inka que hizo pleno uso de

su poder, y a quien trata de padre, Juan Santos reivindicaba el título de Inka y, por extensión, su legítimo derecho a la conducción del antiguo imperio incaico. Sin embargo, autores como Varese, desestiman el impacto que hubiera podido ejercer dicha reivindicación en la masa indígena amazónica, y sugieren que la misma «está destinada a tener suceso más con los andinos y los españoles, que con los indios montañeses» (1973: 181).

En un trabajo reciente (Santos 1987b) he intentado demostrar que así como la región amazónica no estuvo desvinculada de la sierra en épocas prehispánicas, la figura del Inka no es ajena a la tradición oral de los pueblos amazónicos, y en especial de aquellos ubicados en las vertientes orientales de los Andes. Es así que el Inka aparece en la mitología de todos los pueblos indígenas involucrados en el movimiento gestado por Juan Santos, a saber, los Amuesha, Asháninka, Machiguenga, Piro, Shipibo, Conibo y Cashibo. En todos estos casos el Inka aparece como un personaje divino o semidivino, con características de héroe cultural, y al cual se le atribuyen poderes extraordinarios. En algunos de los mitos referentes al Inka éste aparece como creador o custodio de las herramientas y demás conocimientos tecnológicos que los europeos les habrían robado a los indígenas. En otros es considerado como un ordenador del mundo; mueve piedras, levanta muros, y construye puentes. En éste sentido el término Inka tiene el mismo significado para los indígenas amazónicos que el señalado por Arguedas para la región andina. Inka es, según Pease, modelo originante, arquetipo, y dios ordenador (1976, 49). Pero así como los pobladores amazónicos le atribuyen características positivas, también le atribuyen en algunos casos rasgos negativos.

El mayor énfasis que se pone en uno u otro aspecto parece depender tanto de la distancia geográfica que separa al pueblo amazónico en cuestión de la región andina como al grado de intensidad de las relaciones que estos pueblos mantuvieron con el imperio incaico. En etnias como la Amuesha o la Machiguenga, que estaban en contacto directo con las avanzadas del imperio incaico, los Inkas son representados de forma ambigua. Los Machiguenga los dividen en dos categorías de espíritus: los *Inkaneni*, espíritus celestiales benévolos creados por *Tasorinti* la divinidad creadora «del soplo todopoderoso», y los *Inkanierite*, espíritus demoníacos que moran en las nubes y que fueran creados por *Kientibakore*, la divinidad maléfica (Ferrero 1967). Para los Amuesha la figura del Inka, conocida por el nombre de *Enc*, es la de un enviado de la divinidad suprema *Yato'Yos*, Nuestro Abuelo *Yos*, que en lugar de hacer el bien es presentado como un personaje autoritario en lo político, explotador en lo económico, y represivo en lo sexual (Santos 1991).

Por el contrario, para los Shipibo, y especialmente para los Conibo, que no estuvieron en contacto directo con el imperio, sino que se relacionaron con el mismo a través de otros pueblos como los Piro o Panatahua que actuaban de intermediarios, la figura del Inka es asimilada a la de la divinidad solar *Bari Inka*. Esta es representada como un héroe cultural que enseñó a los Conibo el arte de la pesca (Girard 193:230), y que dispensa la lluvia (Mercier et al 1974:78). Por último, de



la mitología de los Cashibo, cuyos contactos con el imperio Inka fueron muy débiles debido a su aislamiento geográfico, se desprende que la divinidad *Betsé Inca* y la categoría de divinidades llamadas *incas* (que vienen de los cuatro rincones del mundo al igual que el imperio incaico tenía cuatro suyos) cumplen un papel civilizatorio. Es a través de sus poderes creadores que los Cashibo obtuvieron los conocimientos tecnológicos adecuados para el desarrollo de las tareas agrícolas y de la caza: actividades sobre las cuales se sustenta su economía.

En conclusión, la figura del Inka, ya como personaje individual, ya como categoría de entidades espirituales, era una figura de relevancia en la mitología de los pueblos indígenas de la selva central. Si bien para algunos de estos pueblos la figura del Inka tenía connotaciones negativas, todos ellos coinciden en concebir al personaje como un ser divino poseedor de poderes extraordinarios. Al presentarse como descendiente de los Inkas, Juan Santos fue inmediatamente identificado como el personaje sagrado de sus tradiciones míticas. Así, cuando desde el Gran Pajonal Juan Santos les prometió a sus seguidores «mucho herramienta y todos los tesoros de los españoles» (Amich 1975: 156), los indígenas vieron en él la reencarnación del Inka dadivoso que venía a restituirles lo que por derecho ancestral les pertenecía. Si, como concuerdan la mayor parte de los autores, Juan Santos era originario del Cusco, región en donde los Inkas lograron penetrar y colonizar con mayor éxito la ceja de selva, debió haber conocido el enorme peso que la figura del Inka tenía en las mitologías de los pobladores de la selva. Por ello, las aspiraciones al título de Inka y al imperio incaico expresadas en su discurso no sólo estaban destinadas a influir en el ánimo de los indígenas andinos, como sugiere Varese, sino a atraer y concertar las voluntades de los indígenas amazónicos.

Si bien Juan Santos se apoyó en la atracción que ejercía la figura mítica del Inka, no por ello dejó de acudir a la simbología cristiana, que en el caso de los Andes ya había sido adoptada en el transcurso de dos siglos de dominio colonial, y que no era ajena a los habitantes de la selva central —quienes fueron misionarizados de forma intermitente por franciscanos y dominicos durante el siglo XVII, y más establemente durante la primera mitad del siglo XVIII. Así, el nombre completo que se autoadjudica Juan Santos Atahualpa Guainacpac Apuinga evoca símbolos indígenas y españoles de un fuerte contenido religioso y una profunda carga emocional (ver Zarzar 1989). En ningún momento de su largo enfrentamiento con los españoles renegó Juan Santos de la fé cristiana. Sin embargo, ésta fue articulada de tal manera con las tradiciones religiosas autóctonas que terminó configurando una tradición religiosa diferente, similar tal vez en su sincretismo y en su vocación de autonomía frente a la Iglesia oficial a la de los Hermanos de la Santa Cruz, cuya influencia se deja sentir actualmente en la selva norte del Perú (Agüero 1988).

Juan Santos no sólo se reclamó hijo de Atahualpa, sino que afirmaba: «Que cuando Dios crió al Sol, inmediatamente produjo a su padre, llamándolo Guainacpac, a quien el Espíritu Santo le infundió su corazón con muchos grados de gracia quedándose sin él» (San Antonio 1750b: 63). Si bien parece

existir una contradicción en sus declaraciones respecto de su filiación ésta no es tal. Juan Santos juega aquí en dos planos simbólicos: uno en el cual utiliza referentes históricos y otro en el que juega con referentes míticos. Atahualpa, como personaje histórico (aunque mitificado) y último gobernante Inka, le confiere en tanto 'padre' derechos reales al trono del imperio. Guainacpac, en cambio, como personaje mítico creado junto al Sol (y emparentado con éste por descender de un mismo principio) le confiere un poder divino. Sus nombres expresan este parentesco.

En cuanto a los nombres de Santos y Apuinga, el líder rebelde afirma que Guainacpac, hijo del Dios Padre cristiano, le entregó un documento en el cual «lo declaró por Monarca de este Reyno con superioridad a todos los Reyes, y Monarcas del Mundo» (San Antonio 1750b: 63). Con este argumento Juan Santos no deja de reconocer la legitimidad del Rey de España (evitando de esta manera ser acusado de traidor), pero se coloca por encima de él por los derechos que le confieren la sangre y la divinidad. Juan Santos también afirmaba que junto con este documento Guainacpac le transfirió el corazón que recibiera del Espíritu Santo. Mediante estas dos afirmaciones el líder establece su vínculo con la primera y la tercera persona de la Santísima Trinidad, alegando, de acuerdo a las fuentes, que: «a la tercera Persona Divina le conviene el nombre de Santo... yo tengo por nombre Santos: luego soy el Espíritu Santo. Más: a la primera Persona le conviene el ser Poderoso... yo tengo el nombre de poderoso, porque Apu significa eso: luego soy el Espíritu Santo Poderoso» (San Antonio 1750b: 63).

A esto agrega Juan Santos su vinculación con Jesucristo, declarando que la Virgen María le pidió a su hijo que lo mandase a él «para que coronándose Rey de este nuevo Mundo del Perú, fuese el restaurador de la ley Divina, ya perdida por los Españoles y especialmente por los Corregidores» (San Antonio 1750b: 63). De este modo, al peso de su genealogía que lo emparentaba directamente con los Inkas, y que le otorgaba un prestigio divino de acuerdo a los cánones tradicionales, Juan Santos agrega el crédito de su vinculación con la Santísima Trinidad.

Su nombre de pila también evoca referentes indígenas y españoles. Por un lado lo asocia a Juan el bautista, como enviado de la divinidad que anuncia los cambios por venir, y a Juan el evangelista, anunciador del apocalipsis y el milenio (el *Pachakuti* de los Inkas?); pero por otro, lo vincula nuevamente a Atahualpa a quien en el siglo XVIII se le adjudicaba el nombre de Juan tal cual se desprende de un óleo titulado «Degollación de Don Juan Atahualpa en Cajamarca» (Pease 1976: 121).

La evidencia sugiere que Juan Santos sin renegar del cristianismo, lo adoptó y transformó, insertándolo en los moldes indígenas tradicionales. Más aún, en una expresión enigmática, que en un principio no logré desentrañar, Juan Santos se declara cristiano ante dos de los primeros misioneros que lograron entrevistarse con él a poco de comenzado el levantamiento. En su relato estos últimos consignan que el líder declaraba: «Que su casa se llama Piedra» (del Santo y García 1742: 58). La clave de esta expresión parece encontrarse en el versículo 42 del Evangelio según San Juan: «Y le trajo a Jesús.





Y mirándolo Jesús, dijo: Tú eres Simón, hijo de Jonás: tu serás llamado Cefas (que quiere decir, Piedra)» (San Juan 1: 42). Simón, llamado Cefas o Pedro, fue uno de los primeros discípulos de Jesús, y de él dijo el mesías: tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia...» (San Mateo 16: 18). Cuando Juan Santos afirma que «su casa se llama Piedra», no hace otra cosa que confirmar su adhesión a las enseñanzas del cristianismo y a la iglesia de Pedro a la par que, debido al mandato divino que recibiera, se erige en un nuevo Pedro, y por ende en fundamento de una nueva Iglesia, mestiza en su discurso y en su praxis.

A pesar de la vertiente cristiana de la ideología que propugna, el discurso mesiánico de Juan Santos estaba firmemente anclado en elementos de la religiosidad indígena. Según una tradición tardía, Juan Santos se presentó ante los pobladores de la selva central como hijo del Sol (Loayza 1492: 68). Este supuesto parentesco debió haber tenido una fuerte repercusión en el ánimo de las etnias de la región. Entre los Asháninka y Amuesha la figura del Sol ocupa un lugar central en el panteón de divinidades. *Pawa* entre los Asháninka y *Yompor Ror* entre los Amuesha son divinidades solares que tienen una importante influencia en el destino de la humanidad. Para los Conibo, cuya divinidad solar lleva el nombre de *Bari Inka* la identificación entre ésta y Juan Santos debió haber sido aún más fácil, habida cuenta de que el líder mestizo declaraba ser simultáneamente hijo del Sol e hijo del Inca.

Este breve seguimiento de la filiación que se autoatribuye

Juan Santos demuestra que el líder rebelde sabía tocar las diversas fibras que componían la experiencia religiosa de los indígenas andinos y amazónicos del siglo XVIII. Su nombre constituye un nódulo de asociaciones simbólicas que le permiten proclamarse simultánea o alternativamente como hijo de Atahualpa, el Inka histórico; de Guainacpac, el Inka mítico; o del Sol, la divinidad aparentemente más generalizada tanto entre los pueblos andinos, como entre los amazónicos. Pero además, como encarnación del Espíritu Santo y enviado de Jesucristo, el personaje de Juan Santos se adecuó perfectamente a las concepciones mesiánicas de las etnias de la selva central. Los Asháninka lo asimilaron a *Kesha* un ser mítico de carácter mesiánico que combina rasgos de divinidad creadora y héroe cultural (Varese 1973: 180). Los Piro también recibieron a Juan Santos como a un emisario divino: «El reunía las condiciones del salvador y mesías del mito Piro: extraño, conocedor de otros ambientes, venido de lejos, locuaz...» (Alvarez: 1970).

Por su parte, para los Amuesha Juan Santos era un enviado de *Yompor Ror*, la divinidad solar. De acuerdo al mito, *Yompor Ror* habría habitado esta tierra en tiempos remotos; luego, por causa de la maldad y falta de devoción de los Amuesha, ascendió al cielo convertido en el astro solar. Unos pocos hombres subieron con él por haber llevado en la tierra una vida correcta y devota. Los que quedaron atrás se vieron sometidos a pasar por el duro trance de la muerte y por todas las penurias que caracterizan a la condición humana. Sin embargo, de



acuerdo al mito, un día *Yompor Ror* habría de regresar a esta tierra, o enviar a un hijo suyo, para salvar a los Amuesha y otorgarles el don de la inmortalidad. Juan Santos, que en la mitología Amuesha actual es conocido como *Yompor Santo*, fue considerado como el hijo de la divinidad solar tanto tiempo esperado.

Según la tradición, *Yompor Santo* vino escapando de la persecución española desde la costa. A lo largo de su itinerario por los Andes, *Yompor Santo* fue hecho prisionero varias veces; pero otras tantas escapó de su celda haciéndose invisible y atravesando las paredes. Nuevamente la analogía estructural entre la versión mitificada de los personajes históricos de Atahuallpa y de Juan Santos se hace patente. Pease ya hizo notar que la pretensión de Atahuallpa al título de Inka se legitima desde el momento en que se le atribuye haber escapado de la prisión en que lo mantenía Huáscar convertido en culebra, gracias a la intervención de *Amaru Inka*, un enviado solar (1976: 108). ¿Estaría Juan Santos al tanto del mito construido dos siglos antes en torno de la figura de Atahuallpa, autoadjudicándose poderes similares? ¿Construyeron los Amuesha el mito de *Yompor Santo* en base al difundido mito de Atahuallpa? Estas son preguntas que por ahora no podemos responder.

Lo cierto es que además de su ascendencia divina y de su carácter de mesías, Juan Santos afirmaba poseer poderes extraordinarios. Según una carta del virrey Marqués de Villa García, el líder persuadía a los indígenas «que domina sobre los elementos: que infaliblemente morirán los que lo persiguen, que puede convertir las piedras en oro y metales preciosos, que a su Imperio temblará la Tierra, por ser enviado del cielo, para establecer el de los Incas, y expeler los españoles» (Loayza 1942: 67). Ante los ojos de sus seguidores amazónicos Juan Santos poseía poderes mágicos que devienen (a la vez que confirman) su origen divino. Así, por ejemplo, el líder proclamaba ante los misioneros: «Que es poderoso para hacer temblar la tierra y hacer milagros, como detener el Sol para tomar venganza de los españoles que tienen tiranizadas sus tierras» (Loayza 1942: 216). En este contexto los poderes que se autoatribuye son similares a aquellos atribuidos a los shamanes amazónicos.

En este sentido, algunos autores sostienen que Juan Santos podría haber sido iniciado como shamán por los Asháninka (Varese 1973: 180; Castro Arenas 1973: 28). Otros surgieron que su maestro era un anciano sacerdote andino de la región de Huamanga (Loayza 1942: 33). Las evidencias documentales y la tradición oral sugieren más bien que Juan Santos asumió los atributos y funciones de los líderes político-religiosos Amuesha (*cornesha*). Al igual que éstos mascaba mucha coca diciendo «que es yerva de Dios, y no de brujos» (del Santos y García 1742: 58). Asimismo practicaba la abstinencia sexual y observaba ciertas restricciones alimentarias: «El alimento que come es limitado... (y) huye del trato de las mujeres que trae en su compañía» (Loayza 1942: 34). Pero lo que otorga mayor solidez a esta hipótesis es que Juan Santos sentó sus reales en Metraró, en el corazón del territorio Amuesha, y no entre los Asháninka del Gran Pajonal desde donde dió inicio a su movimiento. Allí vivió, murió y fue enterrado.

Para los Amuesha, Metraró es el centro del mundo y por

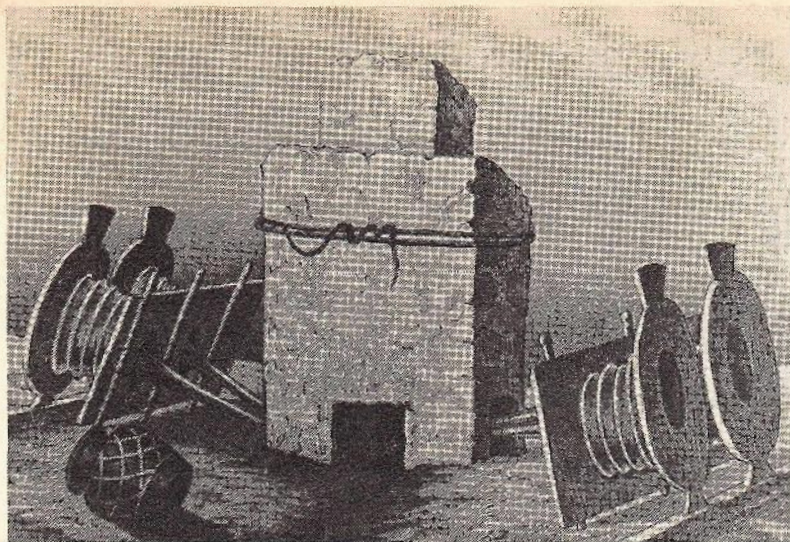
esta razón tiene una gran significación religiosa. En Metraró Juan Santos erigió un gran templo, similar al de los *cornesha* o sacerdotes Amuesha. A este templo acudían todos sus seguidores para verlo y participar de los rituales que él organizaba. Al igual que los *cornesha*, Juan Santos pedía a sus seguidores que le trajesen ofrendas de coca que luego repartía entre los mismos durante las ceremonias que se llevaban a cabo en su templo. Aún mucho después de su muerte, en el siglo XIX, los Amuesha y Asháninka de la región acudían anualmente al centro ceremonial de Metraró para venerar sus restos (Loayza 1942: XIV). A diferencia de los shamanes Asháninka y Amuesha, cuyas prácticas mágico-medicinales los llevaban a tener una relación 'individual' y de clientelismo con sus seguidores, Juan Santos aparecía como un líder político-religioso cuyas prácticas ceremoniales tenían una orientación eminentemente 'social'. En esto su rol se identifica plenamente con el de los sacerdotes Amuesha.

### El proyecto utópico de Juan Santos

Hasta el momento los estudios sobre el movimiento de Juan Santos se han centrado en el análisis de sus causas, y de la ideología mesiánica que lo sustentaba. No existen estudios sobre lo que sucedió en los 100 años posteriores al levantamiento, en que la región quedó aislada del resto del virreinato. Para llenar en parte este vacío he abordado recientemente el estudio del fenómeno de las herrerías indígenas que florecieron después de 1742, y que continuaron funcionando con regularidad hasta fines del siglo XIX. En dicho artículo (Santos 1988) sostengo que subyacente al programa político anticolonial de Juan Santos se encuentra un proyecto utópico que busca un retorno al pasado sin por ello renegar de las innovaciones tecnológicas (ni, como hemos visto, de las innovaciones ideológicas) aportadas por los europeos. Este retorno al pasado es un regreso a los valores morales y filosóficos que sustentaban las sociedades indígenas, y una vuelta a la independencia y autonomía perdidas. No es un retorno en el tiempo, sino el advenimiento de una nueva era que rescata del pasado lo mejor del mismo: libertad de decisión, reciprocidad y generosidad como normas de interacción social, e igualdad entre los hombres. Es por ello que no se hizo necesario rechazar aquellas innovaciones que se acomodaban a estos valores, y es por ello que los Asháninka y Amuesha siguieron, por ejemplo, criando ganado vacuno y cultivando caña de azúcar y frutales europeos mucho después de expulsados los españoles. No sorprende, entonces, que cuando se reabrió la región a la colonización en 1847 los militares, exploradores y misioneros encontrasen 21 herrerías, once de las cuales eran Amuesha, tres Amuesha/Asháninka, cinco Asháninka y dos no identificadas.

Esta industria metalúrgica tuvo su origen en las misiones franciscanas. En un comienzo los misioneros importaron herramientas de la sierra. Estas fueron rápidamente incorporadas a las prácticas productivas indígenas, y constituyeron una





Horno de fundición de los Indios Campas.  
Tomado de Raimondi, 1879.

de las razones más poderosas por la cual se aceptó la presencia misionera. En la medida en que las misiones se fueron consolidando, los misioneros fueron estableciendo herrerías en las cuales se trabajaba el hierro importado de la sierra. Algunos neófitos fueron entrenados en el arte de la forja. Con la expulsión de los misioneros y la destrucción de las misiones en 1742, los indígenas se vieron privados de una fuente segura de herramientas.

Las autoridades virreinales, conocedores del valor estratégico de las herramientas, prohibieron a los indios serranos fronterizos todo comercio de estos bienes con los rebeldes. Dado que la relación entre Juan Santos y los líderes que lo apoyaban se basaba en la redistribución de bienes, y especialmente de herramientas, el líder rebelde tuvo que idear fuentes alternativas de acceso a estos productos. En un primer momento los sublevados se proveyeron de herramientas atacando y saqueando los pueblos serranos vecinos; más tarde, y conforme se cimentó el control de los seguidores de Juan Santos sobre la zona, es de presumir que se recuperaron y volvieron a poner en funcionamiento las antiguas herrerías misionales, que 100 años más tarde tanto sorprendieran a los exploradores republicanos.

Entre los Amuesha la industria metalúrgica de fundición y forja del hierro fue desarrollada por los *comesha'*, o líderes político-religiosos tradicionales, en sus centros ceremoniales (*puerahua*: término que viene del español 'fragua'). La asociación entre templos y herrerías ya se encuentra en Mentraro, el baluarte de Juan Santos desde 1742 hasta por lo menos 1756. Por la tradición oral y por los testimonios escritos del siglo XIX se hace evidente que la producción de herramientas (hachas, cuchillos, machetes y agujas) y de armas de hierro (puntas de flecha) fue adaptada a los patrones tradicionales de organización social de los Amuesha.

La tradición oral establece que los centros ceremoniales se ubicaban en los intersticios del espacio socio-geográfico Amuesha, lejos de los asentamientos locales. Junto al *comesha'* oficiante sólo vivían de forma permanente su familia y sus

discípulos más cercanos. Los seguidores de un sacerdote Amuesha podían provenir de diferentes asentamientos locales. Lo que los marcaban como seguidores de un determinado *comesha'* era su asistencia regular a las ceremonias que éste celebraba periódicamente en su templo. Por ello, las *puerahua* Amuesha deben ser consideradas como verdaderos centros ceremoniales desde los cuales los *comesha'* irradiaban su influencia política, moral y religiosa sobre los miembros de diferentes asentamientos locales. La tradición oral establece, asimismo, que muchos de los líderes político-religiosos del pasado eran herreros, y que en muchos centros ceremoniales existían herrerías. Otros, que no lo eran, estaban asociados a un conjunto de herreros que trabajaban en sus centros ceremoniales como sus 'discípulos' o 'seguidores'. Finalmente, hubo algunos líderes que ni eran herreros, ni estaban vinculados a herreros. Esta asociación entre templos y herrerías en los centros ceremoniales Amuesha aparece suficientemente atestiguada en las fuentes del siglo XIX. (p.ej. Pereira 1869: 457).

De lo anterior se desprende que los centros ceremoniales Amuesha eran fundamentalmente lugares de peregrinaje y asientos de la autoridad político-religiosa supra-local, que atraían a un volumen variable de la población circundante. Esta atracción tenía un doble carácter: por un lado en su calidad de sacerdotes, los *comesha'* convocaban a sus seguidores periódicamente para la celebración de grandes fiestas vinculadas a la fertilidad y fecundidad de la tierra, las cosechas, los animales y los seres humanos (Santos 1986; 1991); por otro, en su calidad de herreros, los *comesha'* debieron haber incrementado su capacidad de convocatoria y movilización en relación a la que tenían antes de 1742-56.

El mayor número de templos-herrerías se encontraba en torno al Cerro de la Sal, cerca de los yacimientos de hierro del río Paucartambo. De esta manera, esta zona, que se encontraba en el corazón del territorio Amuesha, se convirtió en eje de una serie de redes de intercambio que vinculaban a los Amuesha con los Asháninka, Conibo, Shipibo, y Piro de los ríos Ucayali, Urubamba, Tambo, Ene y Perené. La sal, que desde



épocas prehispánicas fuera motivo de numerosas transacciones comerciales entre estas etnias, y posteriormente las herramientas de factura indígena, constituyeron los productos más preciados de este circuito comercial. A cambio de sus servicios los sacerdotes-herrereros o los herreros que trabajaban en un determinado centro ceremonial recibían presentes de pescado o carne ahumada, coca, chamairo, adornos y textiles. En otros casos los que requerían de sus servicios trabajaban para ellos cultivando las chacras del centro ceremonial durante el tiempo que tardaban los herreros en forjar las herramientas encargadas.

La destrucción de las herrerías a fines del siglo XIX, en parte como resultado de la estrategia indígena que buscaba impedir que los blancos se apoderasen de ellas, y en parte como resultado de la estrategia de los militares, quienes eran conscientes (como lo expresan en sus informes) de que esta industria les confería un extraordinario nivel de autonomía a los indígenas, puso fin al proyecto utópico desarrollado a partir del triunfo de las tropas de Juan Santos. Las epidemias, que nuevamente hicieron estragos entre los indígenas de la selva central durante la segunda mitad del siglo XIX, y las herramientas de mejor calidad traídas por los colonos contribuyeron a darle la estocada final a la organización social basada en la existencia de sacerdotes herreros y templos-herrerías. Sin embargo, la sublevación de Juan Santos Atahualpa destaca por haber sido una de las más grandes del oriente peruano y la única que tuvo un éxito completo. Los cien años de independencia que los indígenas de la selva central gozaron después de 1742 respecto del estado colonial, y posteriormente republicano, les permitieron juntar fuerzas y experiencia para enfrentar la situación de violencia en la cual se encuentran inmersos hoy en día.

#### Bibliografía impresa

Agüero, O. 1988. 'El mundo está maleado: los Tupí-Cocama y el movimiento milenarista de Francisco da Cruz; en *Amazonía Indígena*, Año 8, No. 14; Lima

Alvarez, R. 1970. *Los Piros - Hijos de Dioses*; Lima

Amich (OFM), J. 1975. *Historia de las misiones de Santa Rosa de Ocopa*; Editorial Milla Batres; Lima.

Castro Arenas, M. 1973, *La Rebelión de Juan Santos*; Editorial Milla Batres. Lima.

Ferrero (OP), A. 1967. *Los Machiguengas - Tribu selvática del sur oriente peruano*; Editorial OPE; Villava Pamplona.

Fuentes, M. (ed). 1859. *Memorias de los Virreyes que han gobernado al Perú durante el tiempo del coloniaje español*; Lima.

Girard, R. 1963. *Les indiens de l'Amazonie Peruvienne*; Payot; Paris

Lehnertz, J. 1969. *Cultural struggle on the Peruvian frontier: Campa-Franciscan confrontations, 1595-1752*; Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degrees of Master of Art (History); University of Wisconsin. (inédita)

Loayza, F. 1942. *Juan Santos, el Invencible - Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*; Editorial D. Miranda; Lima.

Mercier, J.M. et al 1974. *Amazonía ¿liberación o esclavitud?*; Ediciones Paulinas; Lima.

Ortiz (OFM), D. 1967. *Oxapampa - Visión histórica y desarrollo de la provincia de Oxapampa, en el departamento de Pasco*; Tomo I (dos tomos); Imprenta Editorial San Antonio; Lima.

——— 1978. *El Perené - Reseña histórica de una importante región de la selva peruana*; Imprenta Editorial San Antonio; Lima.

Pease, F. 1976. *Los últimos Incas del Cuzco*; PL Villanueva, Editor; Lima.

Pereira, J.M. 1889. «Informe del jefe de la expedición exploradora de los valles de Chanchamayo»; en Carlos Larrabure y Correa (comp.), *Colección de leyes y decretos del departamento de Loreto*; Imprenta de la Opinión Nacional; Lima. (18 tomos)

Renard-Casevitz, F-M. et al. 1986. *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages - Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe. au XVIIIe. siècle*; Editions Recherche sur les Civilizations; Paris.

San Antonio (OFM), Fr. Joseph de. 1750. *Colección de Informes sobre las misiones del colegio de Rosa de Ocopa*; Madrid.

——— 1750a. «Fray Joseph de San Antonio, Misionero Apostólico de la Religión Seraphica, Comissario de la Mission de Infieles del Cerro de la Sal, ... puesto á los pies de VM con el mayor rendimiento...»; en San Antonio 1750, op. cit.

——— 1750b. «Segunda Relación de la Doctrina, Errores, y Heregias, que enseña el fingido Rey Juan Santos Atahualpa, Apuinga, Guainacpac, en las Misiones del Cerro de la Sal, Indio rebelde, enemigo declarado contra la Ley de Dios, y traidor al Rey nuestro Señor, que Dios guarde»; en San Antonio 1750, op. cit.

San Joseph (OFM), Fr. Francisco de. 1716. «Copia de un Informe... al Rmo. Padre Fr. Joseph Sanz...»; en San Antonio 1750, op. cit.

Santo (OFM), Fr. Manuel del, y Fr. Domingo García (OFM). 1742. «Copia de carta, escrita por los Padres ... Misioneros



Apostólicos del Colegio de Santa Rosa de Ocopa, y Misiones de Infieles del Cerro de la Sal, al R.P. Fr. Joseph Gil Muñoz, Comissario de dichas Misiones en la que le da noticia de la entrada que hizo a ellas el escandaloso Apostata Juan Santos Atahualpa, Apuinga Guainacpac, Indio Christiano de la Imperial Ciudad del Cuzco, el día dos de Junio del año passado de mil setecientos quarento y dos; en San Antonio 1750, op cit.

Santos Granero, F. 1970. **Vientos de un pueblo - síntesis histórica de la etnia Amuesha, siglos XVII-XIX**; Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima.

——— 1985. «Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del gran vacío amazónico»; en **Amazonía Peruana**, Vol. VI, Nº 11. Lima.

——— 1986. «Power, ideology and the ritual of production in lowland South America»; en **Man**, Vol. 21, Nº 4, Londres.

——— 1987a. «Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII»; en **Histórica**, Vol. XI, Nº 1; Lima.

——— 1987b. «Imágenes amazónicas de lo andino y lo europeo»; en **Historia temprana de la amazonía**; volumen de la Enciclopedia del Perú; Editorial Milla Batres; Lima. (en imprenta)

——— 1988. «Templos y herrerías: utopía y re-creación cultural en la amazonía peruana, siglo XVIII»; en **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**, T. XVII, Nº 2, Lima.

——— 1991. **The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru**; Monographs in Social Anthropology; London School of Economics and Political Science; Athlone Press; Londres.

Silva Santisteban, F. 1964. **Los obrajes en el virreinato del Perú**; Lima.

Tibesar (OFM), A. 1952. «San Antonio de Eneo: a Mission in the Peruvian Montaña»; en **Primitive Man**, Vol. XXV; USA.

Urrutia y las Casas, R. 1808. «Informe del Intendente Urrutia sobre las ventajas que resultan de la apertura del camino y comunicación por el Chanchamayo presentado al Virrey del Perú en 1808»; en Ortiz 1978; op. cit.

Varallanos, J. 1959. **Historia de Huánuco de la era prehistórica a nuestros días**; Imprenta López; Buenos Aires.

Varese, S. 1973. **La Sal de los Cerros - Una aproximación al mundo Campa**; Ediciones Retablo de Papel; Lima.

Zarzar, A. 1989. **Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa**; CAAAP; Lima.

### Manuscritos

Saiz (OFM), O. 1943. Índice de los papeles que hay en el archivo de este Colegio de Ocopa; en el primero se ponen por orden alfabético los que contienen los dos tomos del Colegio, los dos de Huánuco, y los seis de conversiones; en el segundo por el mismo orden algunos de los dichos; y los de los otros tomos y cuadernos sueltos; y se citan por letras, folios y los de los otros tomos y cuadernos sueltos, Año 1817; (Copia del mismo índice que existía en la Biblioteca Nacional antes del incendio de 1943); Archivo del Convento Franciscano de Santa Rosa de Ocopa.

\* Antropólogo peruano. Actualmente se desempeña como investigador asociado del Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú.