

**TEMPLOS Y HERRERÍAS:
UTOPIÍA Y RE-CREACIÓN CULTURAL
EN LA AMAZONÍA PERUANA(1)
(Siglos XVIII-XIX)**

*Fernando Santos Granero**

Resumen

En 1742, luego de 33 años de dominación misionera, los Amuesha y Campa de la montaña central del Perú, bajo el liderazgo de Juan Santos Atahualpa, lograron expulsar a los españoles de la región. A pesar de varios intentos fallidos por reconquistar la región, los Amuesha y Campa pudieron mantener su independencia y desarrollar su propio proyecto utópico por más de cien años (1742-1847). Durante este período desarrollaron de manera autónoma una serie de elementos productivos, tecnológicos e ideológicos tomados de la cultura occidental; entre éstos, los más importantes fueron las técnicas de fundición y forja del hierro.

Entre los Amuesha, estas nuevas técnicas fueron asumidas e implementadas por sus líderes religiosos tradicionales. La asociación entre templos y herrerías fortaleció la base del poder político de los mismos, mientras que la manufactura extensiva de herramientas y armas de hierro cambió radicalmente la productividad agrícola, así como los patrones de caza y de guerra. Este proceso autónomo de desarrollo económico fue violentamente interrumpido alrededor de 1900. El artículo abordará temas tales como la adopción selectiva de elementos europeos y la creatividad de las sociedades indígenas; la fusión de atributos religiosos y tecnológicos en la figura de los líderes tradicionales; y los aspectos míticos y socio-económicos de la producción indígena de herramientas.

Résumé

En 1742, après trente-trois ans de domination missionnaire, les Amuesha et les Campa de la *montaña* centrale du Pérou, sous la conduite de Juan Santos Atahualpa, réussirent à expulser les espagnols qui vivaient dans la région. Malgré les nombreuses tentatives pour reconquérir cette zone, les Amuesha et les Campa ont pu sauvegarder leur indépendance et développer leur propre projet utopique durant plus de cent ans (1742-1847). Au cours de cette période, ils se sont servis de façon autonome, d'une série d'éléments technologiques et idéologiques pris à la culture occidentale; parmi ceux-ci, les plus importants furent les technologies de la fonte et de la forge du fer.

(1) La investigación de fuentes para este artículo fue posible en parte gracias al apoyo del Central Research Fund de la Universidad de Londres, el cual en dos oportunidades (1982, 1986) financió mi estadía en Sevilla para trabajar en el Archivo General de Indias. Una versión más breve de este artículo fue presentada al simposio sobre "Pesquisas recentes em etnologia e historia da Amazonia" organizado por la Asociación Brasileira de Antropologia en Belén, entre el 7-11 de diciembre de 1987.

* CIAAP, Apartado 502, Iquitos.

Chez les Amuesha, ces nouvelles techniques furent prises en charge et mises en place par les "leaders" religieux traditionnels. L'association entre temples et forges renforça les fondements de leur pouvoir politique, tandis que la fabrication extensive d'outils et d'armes en métal changea radicalement la productivité agricole, ainsi que les modalités de la guerre et de la chasse. Ce processus autonome de développement économique fut violemment interrompu au début du vingtième siècle. L'article aborde les thèmes suivants: l'adoption sélective d'éléments européens et la créativité dans ces sociétés, la fusion des attributions religieuses et technologiques comprises par les "leaders" traditionnels, et les aspects mythiques et socio-économiques des outils dans la production indigène.

Abstract

In 1742, after 33 years of missionary rule, the Amuesha and Campa of the central *montaña* of Peru, under the guidance of Juan Santos Atahualpa, expelled the Spaniards from the region. In spite of several failed attempts to regain control of this area, the Amuesha and Campa were able to maintain their independence and develop their own utopian project for one hundred years (1742-1847). During this period they developed in an autonomous fashion a series of productive, technological and ideological elements adopted from Western culture, the most important of which were the techniques of iron-melting and iron-forging.

Amongst the Amuesha, the new forging techniques were adopted by their traditional priestly leaders. The association between forges and temples enhanced the basis of their political power, while the extensive manufacture of iron tools and iron arms radically changed agricultural productivity, as well as hunting and warfare patterns. This autonomous process of economic development was put to an end around 1900. The paper shall deal with issues such as the selective adoption of European elements and the creativity of Amerindian societies; the merging of religious and technological attributes in the figure of the traditional leader; and the mythological and socio-economic aspects of the indigenous production of iron tools.

La historia del Perú después de la conquista ha estado caracterizada por una tensión subyacente entre los sectores indígenas y los grupos dominantes españoles y mestizos. La conquista jamás fue un hecho total. Desde las luchas de los Inkas rebeldes hasta las tomas de tierras de los años 60 y 70, pasando por Tupac Amaru y Atusparia, los indígenas peruanos han buscado sacudirse de la dominación, primero colonial y luego republicana. Si bien este enfrentamiento se ha dado dentro del marco general de la lucha de clases, el mismo tiene características, y es muchas veces percibido como una lucha interétnica, donde los elementos subjetivos (identidad, etnicidad e incluso nacionalismo indígena) priman sobre los elementos objetivos (explotación económica) en tanto factores de movilización política.

Que en el Perú las divisiones de clases se han expresado desde la época colonial a través del lenguaje de la discriminación étnica o racial es una verdad de perogrullo. Esto, sin embargo, ha sido frecuentemente olvidado por aquellos que desde su labor político o intelectual han intentado cuestionar el statu quo (2). La primacía del factor étnico sobre la filiación de clase ha tenido por consecuencia que los enfrentamientos políticos de mayor envergadura en la historia del Perú hayan aparecido como un confrontamiento entre diversos proyectos de raíces indígenas que intentan subvertir las estructuras de dominación, y proyectos de raíces europeas que pretenden perpetuarlas en su propio beneficio. Una segunda consecuencia de la primacía de lo étnico ha sido que, en su mayoría, estos movimientos de corte revolucionario han tenido un carácter pluriclasista. Lo que unía en la lucha a caciques nobles y mestizos, o a la pequeña burguesía provinciana y a los campesinos comuneros, era el común denominador de ser oprimidos o marginados del poder debido a su filiación étnica o racial. En esta particular dialéctica del poder, irresuelta aún hoy en día tras cuatro siglos y medio de opresión, el movimiento mesiánico y anticolonialista de Juan Santos Atahualpa aparece como el único proyecto indígena que tuvo éxito y que logró alcanzar sus objetivos utópicos.

(2) Una reciente y notable excepción es la obra *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* del historiador Alberto Flores Galindo (1987).

Mucho es lo que ya se ha escrito sobre la sublevación de Juan Santos, iniciada en 1742 entre los indígenas de la selva central (Loayza, 1942; Valcárcel, 1946; Varese, 1968; Lehnertz, 1972; Castro Arenas, 1973; Santos Granero, 1980). En estos estudios el énfasis ha sido puesto en la caracterización del movimiento, y en el análisis de los aspectos ideológicos (mesianismo) o políticos (anticolonialismo) del discurso indígena. En el presente artículo, por el contrario, nos centraremos en lo que pasó después del éxito de la fuerzas indígenas rebeldes. Tras diez años de lucha intermitente, las etnias de la selva central lograron expulsar definitivamente a los españoles de la región. Sólo cien años más tarde, se reabrirían las puertas de la selva central a la colonización republicana. Los procesos que tuvieron lugar en este período son fundamentales, a nuestro parecer, para entender, con todas las diferencias que puedan existir a dos siglos de distancia, las formas que puede asumir un proyecto utópico netamente indígena. El análisis de estos procesos, como veremos, constituye un mentís tanto a los prejuicios de la derecha, que estima que sin su dirección política los sectores indígenas quedarían sumidos en la más crasa ignorancia y atraso, como a los prejuicios de la izquierda más tradicional, que ve un viso reaccionario en los movimientos campesinos indígenas, debido a su incomprensión del discurso indígena que postula un "retorno al pasado".

Como veremos, lejos de repudiar todo lo español, las etnias de la selva central, y en especial los Amuesha (*Yaneshá*) y Campa (*Asbáninka*), adoptaron y desarrollaron como propios una serie de elementos tecnológicos, productivos e ideológicos tomados de la cultura occidental. Entre éstos, los más importantes fueron las técnicas de fundición y forja del hierro. Cuando en 1847, se reconquistó la zona por la fuerza, los militares, exploradores y misioneros de la época encontraron para su sorpresa una floreciente industria metalúrgica indígena. El presente artículo constituye un intento de develar los orígenes de la misma, las formas en que se articuló a las estructuras sociales e ideológicas tradicionales, y las transformaciones políticas y económicas que produjo su adopción.

Pero, más allá del interés histórico que pueda generar, el análisis de este caso debiera conducirnos a reflexionar sobre la validez y viabilidad de los proyectos utópicos indígenas como alternativos o concomitantes a otros proyectos políticos de alcance nacional. En lo que respecta a la amazonía peruana, la discusión sobre la "problemática indígena" gira actualmente en torno a dos posiciones irreconciliables. Por un lado, una posición "indigenista" que propugna que los indígenas dejen de ser indígenas y se incorporen plenamente al modelo de sociedad nacional tal cual la conciben; y por otro, una posición que podríamos llamar "indianista", que aboga por la autogestión indígena. La posición "indigenista" no es patrimonio exclusivo de los sectores conservadores y, con matices, es compartida por ciertos segmentos de la izquierda. La coincidencia de posiciones, aleatoria por todo lo demás, es consecuencia del ideal de "progreso histórico unilineal" que se encuentra como base paradigmática de la ideología política de los unos y de los otros. Frente a esta posición que apuesta por la unificación nacional y la homogeneidad socio-cultural, se alza la posición "indianista", que enfatiza el derecho a la diferencia, basado en el concepto de "desarrollo integral autogestionado". Este concepto ha sido desarrollado, por ejemplo, por la Federación Indígena del Territorio Federal Amazonas (Venezuela):

"los grupos indígenas venezolanos estamos dispuestos y en capacidad de recibir influencias e ideas foráneas, y la autogestión significa que nosotros obtengamos y luego utilicemos la libertad para decidir internamente el camino y los métodos que emplearemos para realizar nuestro cambio. Esto es lo que llamamos desarrollo integral autogestionado" (Documento 1979: 71).

Tal como está planteada, esta utopía indígena tiene un alto valor transformativo no sólo frente a la actual estructura de las sociedades latinoamericanas, sino frente a las estructuras de algunos de los modelos que se proponen como alternativos a las mismas. Una utopía indígena de este tipo no es indígena solamente porque reivindica lo indígena, sino porque está planteada por indígenas y desde una perspectiva socio-emocional indígena. El movimiento de Juan Santos se inscribe dentro de esta línea "autonómica", sin por ello rechazar de plano todo lo no-indígena y, mucho menos, abogar por una vuelta (sin más calificaciones) al pasado. Si en los discursos indígenas se propugna un retorno al pasado, esto no significa más que la esperanza de

recuperar la libertad perdida a manos de los conquistadores, y la determinación de adherirse a los valores morales del pasado, los cuales por ser antitéticos respecto de la ética occidental adquieren un carácter subversivo; más aún, el pasado al que se alude en estos discursos no es cualquier pasado, sino una época en particular: aquella en que los indígenas aún tenían en sus manos las riendas de su propia sociedad. Por esta razón, el objetivo de los proyectos utópicos indígenas no apunta necesariamente hacia una regresión histórica, sino hacia una recuperación de lo mejor del pasado para poder labrar un futuro diferente. En el caso que nos ocupa, el desarrollo de una industria metalúrgica indígena, y la asociación que se establece entre templos y herrerías, herreros y sacerdotes, tecnología y religión, son algunos de los elementos que demuestran el alto grado de imaginación y creatividad indígena en la elaboración y puesta en práctica de un proyecto utópico propio y alternativo.

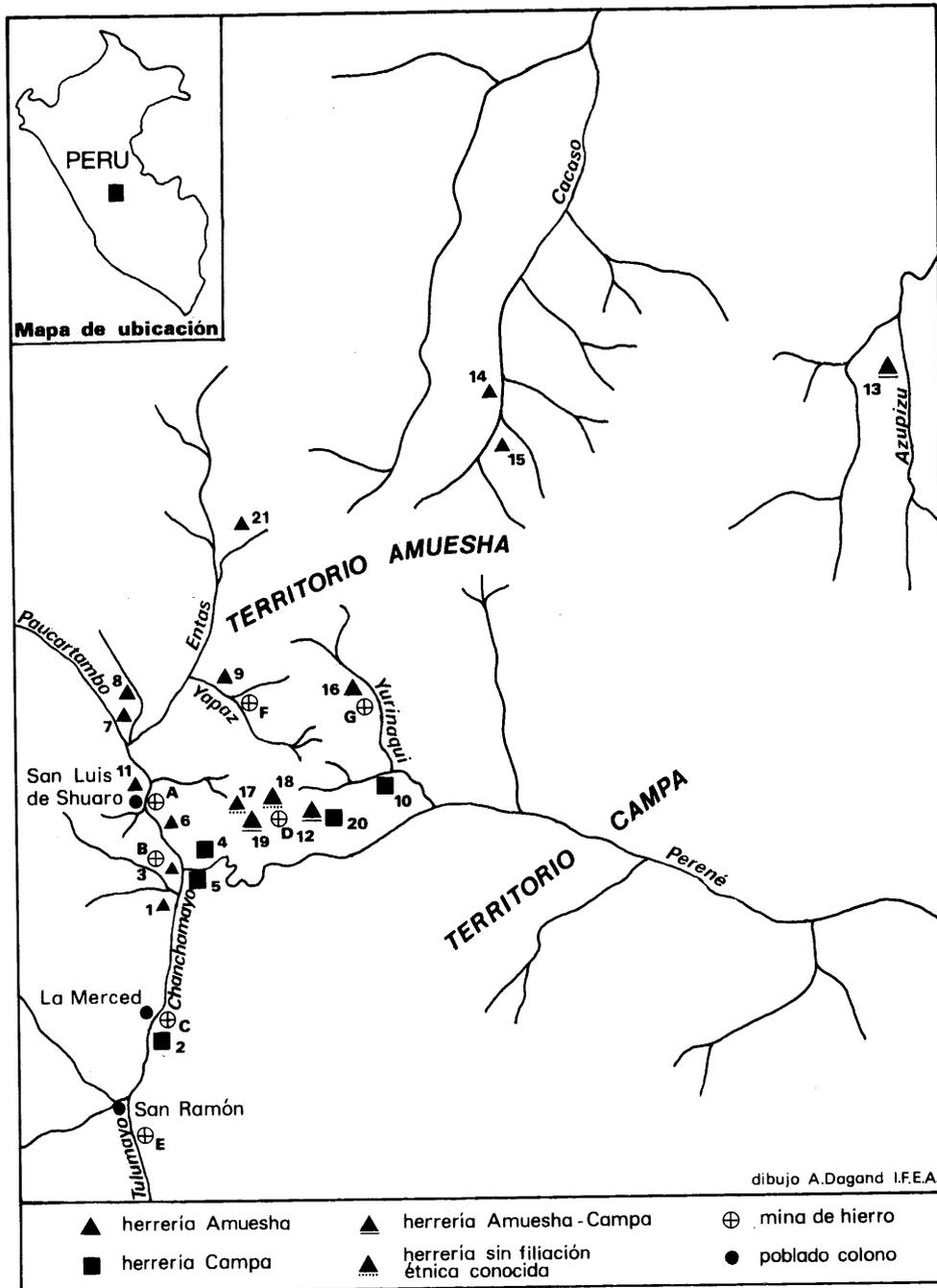
La dominación colonial y la introducción de herramientas

Los intentos franciscanos por reducir a los indígenas de la selva central se remontan a 1635. Desde esa fecha y durante todo el siglo XVII, los franciscanos se establecieron numerosas veces en la región y otras tantas fueron expulsados debido a rebeliones locales. Es recién a comienzos del siglo XVIII, que los misioneros lograron consolidar su presencia en la selva central. Bajo la conducción de Fr. Francisco de San Joseph, los franciscanos fundaron en pocos años cinco pueblos de misión en las inmediaciones del Cerro de la Sal: Nuestra Señora del Patrocinio de *Quimiri* (1709), *Cristo Crucificado* del Cerro de la Sal (1709), San Antonio de *Eneño* (1710), San Joaquín de *Nijandaris* (1715) y la Purísima Concepción de *Metraro* (1715). La zona escogida por los franciscanos para iniciar su conversión tenía un gran valor estratégico ya que todas las etnias de la selva central acudían al Cerro de la Sal para abastecerse de dicho producto. Por esta razón, aunque el Cerro se encontraba en pleno territorio Amuesha, éste debe ser considerado como un enclave de explotación interétnica. Más aún, la zona del alto Perené (ver Mapa I) constituía la frontera entre los territorios tradicionales de las etnias Amuesha y Campa. Por ello, aunque el posterior desarrollo de la industria metalúrgica fue un fenómeno eminentemente Amuesha, los Campa vecinos también participaron del mismo.

Es difícil dilucidar las razones por las cuales los misioneros fueron finalmente aceptados por los indígenas tras un siglo de intentos fallidos. Las herramientas, sin embargo, parecen haber jugado un importante papel en esta aceptación. A través de la presencia intermitente de soldados y misioneros a lo largo del siglo XVII, los indígenas tuvieron acceso a los instrumentos de hierro de los europeos, que superaban en eficacia a los instrumentos autóctonos de piedra, hueso y madera. Existen indicios de que ya en el siglo XVII, los Campa y Amuesha realizaban expediciones comerciales a la ceja de selva en donde trocaban coca y otros productos tropicales por herramientas proporcionadas por los indígenas andinos. Este comercio en pequeña escala debió haber incrementado la demanda de utensilios de hierro. Lo cierto es que en el siglo XVIII, los indígenas de la selva central aceptaban la presencia misionera siempre y cuando estos últimos los abasteciesen permanentemente de herramientas. Los franciscanos eran conscientes de este

Templos-herrerías y minas de hierro de la selva central del Perú (Mapa No. 1)

- | | | |
|-------------------------------|-------------------------------|-------------------|
| 1. Nijandaris | 12. Metraro - tumba J. Santos | A. Malalina |
| 2. Quimiri | 13. Azupizú | B. Buen Pastor |
| 3. bajo Paucartambo | 14. Patorechmaño | C. Quimiri |
| 4. Pampa Whaley | 15. Yommañaño | D. Metraro |
| 5. bajo Chanchamayo | 16. Eneño | E. Tulumayo |
| 6. alto Paucartambo | 17. Queropno | F. Yapaz |
| 7. pie del Cerro de la Sal | 18. Copllaño | G. alto Yurinaqui |
| 8. cumbre del Cerro de la Sal | 19. San Juan | |
| 9. Yapaz | 20. Metraro | |
| 10. Yurinaqui | 21. Cedropampa | |
| 11. San Luis de Shuaro | | |



Mapa No. 1.— Los templos-herrerías indígenas de la selva central del Perú (ver la lista p. 4).

hecho y así lo expresan en sus documentos: "los más de estos indios solo eran cristianos de nombre, y solamente se sujetaban por la golosina de las herramientas que les daban los padres" (Amich 1975: 155).

El transporte de herramientas en gran escala desde las ciudades andinas de Tarma, Huánuco y Jauja pronto probó ser demasiado costoso para los misioneros debido a los malos caminos y las largas distancias. Ello motivó que desde épocas muy tempranas, los franciscanos se preocupasen por establecer herrerías en sus misiones más importantes. En un inventario de los efectos pertenecientes a la misión de Quimiri realizado en 1718, ya se registra: "De herrería un iunque, tornillo, machos, martillos, vigornia, y tenasa" (Rodríguez Tena 1780: ff. 832-42). En este mismo año, se menciona que la misión de Cristo Crucificado: "Tiene fragua con lo preciso, para trabajar hachas, machetes y cuchillos de que necesitan para trabajar, y a dos años que tenemos un muchacho español aprendiendo a herrero" (Francisco de San Joseph 1718). La creación de herrerías en los pueblos de misión constituyó sin duda un poderoso elemento nucleador de la población indígena local. Así lo dan a entender las palabras del padre conversor de la misión Campa de Sonomoro, que aunque no estaba localizada en el área que nos interesa, formaba parte de las conversiones de la selva central. El mismo le informaba a su superior: "La fragua y el cepo los trae muy vigilantes, y obedientes a estos hijos, y les ha hecho producir dos afectos muy contrarios, pero muy convenientes a su genio, de miedo, y codizia, o interés" (Fernando de San Joseph, 1725).

En un comienzo la producción de herramientas en las fraguas misionales debió haber sido exigua en relación a la demanda indígena. Así lo atestigua un documento de 1716 al referirse al movimiento comercial generado en torno al Cerro de la Sal:

"Todas estas Naciones (Amuesha, Campa y Simiriches N.A.) y otras, que no menciono, como los Piro, cunibos, etc. se proveen de sal de este zerro, ado ocurren todos los años numerosas tropas de barbaros, y se proveen tambien de Erramientas para sus labranças que estos Salinistas se las tienen compradas desde el año antecedente de los Christianos fronterigos, a quienes por sus generales la compran para este efecto" (Fernando de San Joseph, 1716).

Los "Salinistas" del documento no son otros que los Amuesha que vivían en las inmediaciones del Cerro de la Sal, y que desde tiempo atrás tenían relaciones de intercambio con los indígenas andinos aledaños. Al Cerro de la Sal, acudían en "copiosas Tropas, y en varias flotas de Balsas" miembros de etnias de la selva central en cuyos territorios aún no habían penetrado los misioneros. Podemos concluir, entonces, que la difusión de herramientas europeas precedió en muchos casos a la presencia misionera. Por esta razón, a comienzos del siglo XVIII, la demanda de herramientas superaba largamente tanto la producción de las misiones, como el número de herramientas importadas desde la sierra. Dicha demanda habría de ser satisfecha en épocas posteriores por las herrerías Amuesha y Campa.

Como consecuencia del creciente consumo de herramientas, las herrerías misionales fueron adquiriendo una mayor importancia. Hacia 1721, todavía se seguía importando herramientas de la sierra; sin embargo, junto con ellas se comenzó a introducir acero en bruto para fabricar herramientas localmente. Así consta de un informe del P. Fr. Francisco de San Joseph:

"Por lo que toca a las conversiones de Tarma, están muy adelantadas en ganados, plantaciones, sementeras con buena porción de herramientas pues en este año hemos metido 83 hachas, tres gruesas y tres docenas de cuchillos, más de 4000 agujas, 150 machetillos y cincuenta machetes y una carga de hierro de diez arrobas" (en Ortiz, 1969: T.I, 96).

Las herrerías misionales, que en un comienzo se dedicaban al arreglo y compostura de herramientas y de las armas de fuego, con las cuales los esclavos negros de las misiones mantenían bajo control a los neófitos, se convirtieron con la importación de acero en productoras de herramientas. Este cambio es perceptible, por ejemplo, en los efectos de la herrería de Quimiri, la cual en 1724, contaba con "yunque, vigornia, tornillo macho, martillos, tenazas, limas, cinceles, **hierro, acero** y perdigonera" (Ortiz 1969, T.I, 94: nuestro énfasis).

Como hemos visto, los misioneros trajeron gente especializada para el trabajo de la forja. En 1716, la herrería de Cristo Crucificado ya contaba con un aprendiz español que debía hacerse cargo de la misma. Hacia 1725, entre los habitantes de Quimiri había “quarentaidos Mestizos Serranos, que ocurren puntuales áloque de sus oficios se necesita en los otros Pueblos” (Rodríguez Tena, 1780: ff. 762-6). Entre éstos había herreros, carpinteros y arrieros. De acuerdo al historiador franciscano P. Dionisio Ortiz, las fundiciones y fraguas de las misiones estaban “a cargo de entendidos herreros llevados por los misioneros, que a veces resultaba ser alguno de los hermanos legos y donados que laboraban en la conversión, y que a la vez servían de maestros a los mismos indios en esta clase de trabajos” (1969: T.I., 95). Es difícil saber si fue política de las misiones el enseñar las técnicas metalúrgicas a los neófitos indígenas, o si esto se dió como consecuencia del incremento en la demanda de herramientas, la cual exigía un mayor número de personas dedicadas a su manufactura. Sea como fuere, el hecho es que hacia 1725, muchos indígenas Amuesha y Campa ya estaban recibiendo entrenamiento como herreros. Los mismos habrían de constituir el núcleo de especialistas que luego del levantamiento de Juan Santos desarrolló la industria metalúrgica indígena.

Juan Santos y el origen de las herrerías indígenas

La presencia misionera constituyó casi desde el comienzo una fuente inagotable de conflictos con la población indígena. Tan sólo tres años después de establecerse en la región, y dos años después de su fundación, los habitantes de la misión de Eneño se sublevaron y tuvieron que ser duramente reprimidos. En 1716, los misioneros se quejaban de que al intentar pasar tierra adentro para evangelizar a las etnias del Ucayali y el Urubamba, “nos a atajado, la Comun coligazion de sus Caciques, quienes con infernal malicia, an mandado a sus vasallos nos nieguen el paso” (Fernando de San Joseph, 1716). Las epidemias de sarampión y viruela que se sucedieron en los años de 1709-15, 1718, 1721-24 y 1736-37, causando estragos en la población Amuesha y Campa, generaron un gran resentimiento hacia los misioneros y las condiciones subjetivas necesarias para la rebelión de J. Santos (Santos Granero, 1987). Esto se percibe en el discurso de los líderes político-religiosos indígenas tal cual lo consignaron los misioneros:

“lo que más nos lastima es, el ver el fiero orgullo con que algunos protervos Paganos, y diabolicos Encantadores, ó Brujos pervierten esta ignorante Plebe, para que no atiendan, ni den assenso á los Sagrados Mysterios, que les predicamos, sugeriendoles con infernal malicia perniciosissimas sectas.

Y para mas irritar á la vulgaridad contra nosotros los Religiosos, les intiman, que todos sus azares les acaesen porque nos permiten en sus Tierras; y les predicamos que no adoren al sol. Y que por esta causa las frecuentes epidemias los consumen; el ayre les remonta la caza; el agua les oculta la pesca; la tierra les escasea el fruto; el monte les oculta los animales; y por fin, que nosotros los introducimos las mortales pestes...” (San Antonio, 1750: 15v).

Si bien las epidemias se cuentan entre los factores más relevantes que explican las numerosas rebeliones Campa y Amuesha que se suceden en la primera mitad del siglo XVIII, no por ello hay que descartar el factor de la opresión colonial. Este elemento, subestimado o simplemente descartado por autores como Varese (1968: 180) y Lehnertz (1969: 152), es fundamental para entender la eficacia del discurso anticolonialista del líder de la sublevación de 1742. En efecto, como he demostrado en otra parte (Santos Granero, 1980: Cap. II), los indígenas de las conversiones fueron obligados a trabajar en los obrajes de la sierra y en las haciendas locales. Más aún, a pesar de la expresa prohibición real de hacer repartimientos entre indígenas recién convertidos y de las protestas de los misioneros, los corregidores de Tarma y Jauja introducían en las misiones del Cerro de la Sal todo género de mercancías de escaso o nulo valor de uso para los indígenas. A todas estas cargas económicas, habría que sumar el trabajo obligatorio en las tierras y los talleres textiles de las misiones impuesto a los hombres y mujeres indígenas. Finalmente, cabe señalar la opresión cultural a la que estaban sometidos los neófitos. Prácticas tradicionales como la poligamia fueron duramente castigadas, mientras que los misioneros intentaron por todos los medios erradicar las ceremonias indígenas consideradas paganas.

Entre 1742, cuando se dió inicio a la sublevación, y 1752, cuando los seguidores de Juan Santos realizaron su última operación militar, los indígenas dieron muestra de gran versatilidad al apoderarse y hacer uso de las armas españolas. Apenas iniciado el movimiento, Juan Santos expropió las escopetas de los esclavos negros que se desempeñaban como capataces en las misiones (San Antonio, 1750: 58-59). Sin embargo, tras ese momento inicial de desconfianza y rechazo hacia los esclavos y mestizos serranos, éstos fueron incorporados al movimiento. Más tarde también habrían de incorporarse algunos españoles pobres y soldados desertores. El conocimiento de las tecnologías y estrategias militares españolas detectado por los participantes no indígenas del movimiento constituyó un aporte invaluable para el éxito de la sublevación. Así, por ejemplo, después de apoderarse de los cañones y pedreros del fuerte de Quimiri, las fuerzas indígenas, bajo el mando de Juan Santos y el ex-esclavo Antonio Gatica, se enfrentaron y rechazaron a las tropas españolas (Amich, 1975: 164). La necesidad de pólvora y municiones con las cuales poder utilizar las armas así obtenidas, hizo que Juan Santos destacase agentes secretos que las comprasen en la sierra: "dicho espía dice que esta cushma le dió el Indio Rebelde, y achiote, para que comprara pólvora y balas" (Loayza, 1942: 28).

Pero, el acceso a los bienes manufacturados españoles se fue haciendo cada vez más difícil conforme las autoridades virreinales fueron reforzando su poder en las zonas andinas fronterizas. En una primera instancia, al darse cuenta de la dependencia indígena respecto de las herramientas y manufacturas españolas, las autoridades dispusieron:

"Que se publicase bando en las provincias fronteras a ella, para que ninguno de sus indios y habitadores comuniquen con los infieles y rebeldes que estuviesen en el partido del levantado (Juan Santos N.A.), ni comercien con ellos cuchillos, hachas ni otras algunas especies, pena de vida..." (Loayza, 1942: 64, nuestro énfasis).

De este modo se buscaba aislar la zona, cortar el suministro de herramientas, y forzar con ello a los rebeldes a rendirse. La necesidad de herramientas por parte del líder rebelde era doblemente acuciante por cuanto desde los comienzos de la sublevación: "A todos prometía Juan Santos cosas grandes, mucha herramienta y todos los tesoros de los españoles" (Amich, 1975: 156). Más aún, la estrategia de Juan Santos para asegurar la lealtad de las etnias involucradas en la sublevación, contemplaba la entrega periódica de herramientas a los líderes principales, quienes las repartían entre sus propios seguidores. Es dentro de esta estrategia que Juan Santos dispuso, en 1752, "convocar a todas las naciones, contentando a sus caciques con cuchillos, para hacer salida a las Fronteras" y atacar el pueblo de Andamarca (Loayza, 1942: 207).

Para satisfacer su necesidad de herramientas, Juan Santos desarrolló una táctica militar basada en expediciones fulminantes que atacaban diversos centros poblados de la región serrana circunvecina. En palabras de testigos de la época, Juan Santos:

"Se reduce á espiar los lugares donde no puede ser sentido, y en furtivas salidas tomar la gente que no es capaz de defensa, llevándose los ganados y las herramientas que buscan los indios con mayor codicia, y a retirarse con velocidad..." (Fuentes, 1859: 1040).

Es así como ataca el pueblo de Paucartambo, incendia el obraje de San Juan de Colpas, invade la hacienda de los Condes de las Lagunas, asola los asientos de Acobamba, Monobamba y Andamarca, y destruye los fuertes de Eneño, Quimiri y Sonomoro (Santos, 1980). Sin embargo, hacia 1752, tras diez años de lucha se llega a un punto muerto. Juan Santos, que esperaba que los indígenas andinos se plegasen masivamente a su movimiento, encuentra que toda resistencia en los Andes ha sido sofocada por las fuerzas españolas. El ataque de Andamarca, en 1752, constituye su última acción militar de envergadura. Por su parte, los españoles, resignados a no poder vencer a los sublevados, desisten de realizar nuevas expediciones militares a la selva, y optan por clausurar toda comunicación con esta región erigiendo pequeñas fuertes en los pueblos fronterizos de Monobamba, Utcubamba, Tulumayo, Ocsabamba, Quiparacra, Palca, Huasi-huasi y Andamarca.

Los seguidores de Juan Santos continuaron atacando los pueblos fronterizos intermitentemente, pero cada vez con menor éxito. Por un documento de 1766, sabemos que hasta pocos años antes, Juan Santos continuaba enviando presentes de herramientas españolas a los Conibo del alto Ucayali. Fr. Bernardo de Peón y Valdez, recién establecido en esa zona, le ruega a su superior:

“que haga que las herramientas que han de venir especialmente para esta nación sean hachas españolas; lo uno porque tiene más cuenta a la comberción, porque una hacha vizcayna les dura cinco o seis años y las hachetas como les hemos dado ahora las que más les dura un año y otras nada porque a los primeros golpes se les quiebran: lo otro porque el rebelde tenía esta gente socorrida de buena herramienta de España y les tenía dicho que nosotros los veníamos a engañar con herramienta pequeña y podrida...” (Maúrtua, 1907: T. VI, 116).

Sin embargo, un año antes el mismo misionero reporta, mientras trabajaba entre los Shipibo del Ucayali medio, que: “En la nueva población ay cinco Yndios que han estado con el rebelde Juan Santos... Estos Indios dizen que vinieron disgustados con él porque no quiso darles Herramientas” (Peón y Valdez, 1765). Esto parece sugerir que hacia 1765, los sublevados ya no tenían acceso a las fuentes andinas de suministro de herramientas, y que debemos fijar por esta fecha el desarrollo a gran escala de la industria metalúrgica del Cerro de la Sal.

Por ese entonces Juan Santos tenía su cuartel general en la zona de Metraró, la cual en la cosmovisión Amuesha constituye el centro de la tierra. En el Metraró de Juan Santos, ya es posible ver la fusión de elementos amazónicos y europeos como consecuencia de un proceso de recreación cultural. Sus seguidores adoptaron ciertas prácticas productivas como la cría de ganado y aves de corral que mantuvieron, como veremos, hasta el siglo XIX (Izaguirre, 1923: T.II, 329). Al ganado que ya existía en las misiones se agregó el robado en Andamarca y otros pueblos andinos (Amich, 1975: 173). En Metraró, donde Juan Santos murió y fue enterrado, también existió una herrería cuyas ruinas fueron reportadas por Remy en 1898: “el lugar de Metraró (es) verdaderamente histórico por encontrarse allí una herrería que data de la época del coloniaje, notándose restos de la tumba de Santos Atahualpa” (Ortiz, 1969: T.I, 429). Asimismo se encontró un cañón de bronce español, lo cual hace pensar que Juan Santos había hecho fortificar Metraró (Ortiz, 1969: T.I, 425). El cañón bien podría haber sido capturado de la vecina misión de Eneño en la cual, según un inventario de 1730, existían “dos cañones para muros grandes” (Rodríguez Tena, 1780: ff. 832-42).

De lo anterior se deduce que Metraró constituyó una suerte de centro experimental en el cual se incorporaron y desarrollaron gran parte de los “adelantos” característicos de las misiones. Sin embargo, la cría de ganado, la producción de herramientas, y el uso de armas de fuego fueron adaptados a la realidad amazónica. De acuerdo a las fuentes documentales el Metraró de los sublevados, a diferencia de las misiones franciscanas, no nucleaba a gran número de población. Juan Santos vivía rodeado de su guardia personal, conformada aparentemente por guerreros Piro, y sólo convocaba a sus seguidores para la realización de expediciones militares o ceremonias religiosas. Como los líderes tradicionales Amuesha, Juan Santos recibía presentes de sus seguidores en forma de coca y otros productos (San Antonio, 1750: 58). Y al igual que ellos, organizaba las tareas productivas de carácter colectivo, como por ejemplo la apertura y cultivo de chacras (Loayza, 1942: 34). Los guerreros de Juan Santos jamás conformaron un ejército en el sentido estricto de la palabra. Cuando se decidía organizar una expedición militar, Juan Santos mandaba mensajes a los líderes locales quienes podían o no asistir a su llamado. Por ello las crónicas tan pronto mencionan expediciones de 600 y más flecheros, como pequeñas partidas de 40 guerreros. El poder de convocatoria y movilización de Juan Santos no estaba basado en la coerción, sino en sus dotes carismáticas, lo cual concuerda en un todo con lo que sabemos acerca de las características del poder y la autoridad en la región amazónica (Clastres, 1974; Overing Kaplan, 1975; también Santos Granero, 1986b). Como veremos más adelante, en el Metraró de Juan Santos, ya podemos encontrar de forma embrionaria algunos de los elementos que habrían de caracterizar a los templos-herrerías Amuesha.

Técnicas mineras y metalúrgicas indígenas, ss. XVIII-XIX

Tras la independencia y durante el gobierno del Mariscal Castilla, se emprendió nuevamente la conquista de la selva central. En 1847, tropas del gobierno desalojaron a los indígenas que habitaban en la confluencia de los ríos Ocsabamba, Palca y Tulumayo, erigiendo en dicho lugar el fuerte de San Ramón. El mismo habría de constituir el puesto de avanzada desde el cual, durante la segunda mitad del siglo XIX, se irían ocupando progresivamente los valles de Chanchamayo, Paucartambo, Chorobamba y Perené. Los numerosos militares, científicos y misioneros que recorrieron la región en esta época han dejado una profusa documentación acerca de las herrerías indígenas. Por lo menos doce herrerías, las más en funcionamiento y algunas en ruinas, son mencionadas en dichas fuentes. La ubicación de varias de ellas ha sido confirmada por fuentes orales (ver cuadro I).

Las primeras herrerías fueron reportadas en 1868 en las inmediaciones de Nijandaris. Por ese entonces los expedicionarios peruanos desconocían el nivel de desarrollo de las herrerías indígenas: "En el reino mineral tienen fierro; que es de presumirse lo funden, por las escorias

Cuadro No. 1.— Templos-herrerías mencionados en las fuentes documentales

Ubicación	Año	Filiación étnica	Líder-herrero	Fuente documental	Tradición oral
Nijandaris; e.f.	1868	Amuesha		Larrabure 1905: T.II, 446	
Quimirí; e.f.	1869 1875	Campa		Larrabure 1905: T.II, 454 Ortiz 1969: T.I, 323	
Paucartambo: en su desembocadura; e.f.	1870	Amuesha		Larrabure 1905: T.III, 23	
Pampa Whaley; e.f.	1870	Campa		Larrabure 1905: T.III, 23	mencionada
Chanchamayo: en su desembocadura; e.f.	1876	Campa		Larrabure 1905: T.III, 176	
Paucartambo: antes desembocadura; e.f.	1876	Amuesha		Raimondi 1879: T.III, 559	
Cerro de la Sal: llano; e.f.	1876	Amuesha		Raimondi 1879: T.III, 560	
Cerro de la Sal: cumbre; e.f.	1886	Amuesha	Huancho	Ortiz 1967: T.I, 394	
Yapaz; e.f.	1889	Amuesha		Larrabure 1905: T.III, 230	mencionada
Yurinaqui: en su desembocadura; e.f.	1891	Campa		Larrabure 1905: T.III, 291 ibidem: T. VII, 508	
San Luis de Shuaro; e.r.	1896	Amuesha		Amich 1975: 449	
Metraro; tumba de Juan Santos; e.r.	1898	Amuesha/ Campa		Ortiz 1969: T.I, 429	mencionada

e.f. = en funcionamiento

e.r. = en ruinas

que se han encontrado en las fraguas" (Barriga, 1868: 446). Un año más tarde se fundó el pueblo y fuerte de La Merced en el antiguo sitio de Quimiri. Su fundador, el coronel Pereira, informa sobre la existencia de varias fraguas indígenas pero expresa sus dudas acerca del desarrollo alcanzado por las mismas: "no hay indicio alguno para creer que fundan fierro, pues ni hemos encontrado piezas fundidas, ni moldes, i además sus hornos no son a propósito para fundir" (1869: 457). Unos años más tarde, en 1875, el ingeniero italiano Giordano nos ofrece una descripción más detallada sobre las técnicas metalúrgicas indígenas. Refiriéndose a una herrería Campa ubicada frente a La Merced, sobre el río Quimiri, el mismo informa:

"extraen el fierro directamente del mineral que se encuentra en las montañas vecinas... El procedimiento que emplean es el antiguo denominado catalán. El viento lo soplan por dos partes usando fuelles de cuero cilíndrico, movidos muy ingeniosamente a mano. Los tubos que conducen el viento, son hechos de troncos excavados de palma chonta... Trabajan hachas, martillos, etc. (Ortiz, 1969: T.I, 323).

En 1870, el coronel Cárdenas reportó otras dos herrerías: una sobre la margen derecha del río Paucartambo casi en su confluencia con el Chanchamayo; y la otra en la actual Pampa Whaley, sobre la orilla izquierda del Perené cerca de su nacimiento. La primera tenía una "longitud... de 25 varas, su latitud 20 i su altura de 15" (Cárdenas, 1870: 23; una vara = 0.83 mts.). La segunda, más grande, contaba con:

"un horno de fundición de metal de fierro, de forma cuadrada, que tiene dos varas de alto, una i tres cuartos de ancho de cada frente, es recién construido de ladrillos refractarios de media vara de largo, i está cubierto de una doble capa de adobes comunes. Activan la fundición dos juegos dobles de fuelles, mezclando el carbón de madera con el metal molido y lavado; á los dos lados del horno se ven dos fraguas corrientes... Gran cantidad de carbón que elaboran de una manera económica y desconocida para nosotros. De veinte á treinta quintales de metal de fierro en moles de una á cuatro arrobas (una arroba = 11.5 Kgs. N.A.) dos cueros de vaca perfectamente curtidos; depósitos de agua, conducida por elevación en canales de corteza de árbol i en fin, la variedad de enseres que se encontraron demuestran la industria de esos que llamamos bárbaros" (Cárdenas, 1870: 27).

La magnitud de la herrería y lo sofisticado de su infraestructura asombraron a los expedicionarios. Entre ellos se encontraba un fundidor de Lima que quedó admirado "de encontrar en los desconocidos bosques del Perú, una industria que nosotros no hemos podido alcanzar después de 300 años de civilización" (Cárdenas, 1870: 28). Similares expresiones de admiración se registran una y otra vez en la documentación de la época.

En los años siguientes, las tropas del fuerte de San Ramón continuaron atacando los asentamientos indígenas avanzando siempre en dirección al Cerro de la Sal. Adoptando la antigua estrategia elaborada por los misioneros del siglo XVIII, las autoridades republicanas se habían fijado como objetivo principal la ocupación del Cerro de la Sal: "La adquisición de las salinas nos dará el predominio necesario para reducir á la civilización á las naciones bárbaras que habitan ese mundo desconocido..." (Pereira, 1869: 462). En 1876, llegó por vez primera una expedición republicana al Cerro de la Sal. En ese año se descubrieron tres nuevas herrerías. La primera era una gran herrería Campa ubicada sobre la margen derecha del río Chanchamayo a la altura de su desembocadura (Wertheman, 1876: 176). Las otras dos eran herrerías Amuesha: una sobre la margen izquierda del Paucartambo, a dos leguas antes de su desembocadura; y la otra en un llano al pie del Cerro de la Sal. De esta última, el geógrafo Antonio Raimondi nos proporciona un grabado (ver foto p. 12) y una breve descripción:

"La herrería era formada por un edificio de 15 metros de largo por doce de ancho y de 6 a 7 metros de alto, cubierto de un techo primorosamente hecho con hojas de humiro... muy bien trenzadas. En su interior se veía un horno de adobes, para la fundición del hierro y cuatro fuelles y varios útiles" (1879: T.III, 560-1).

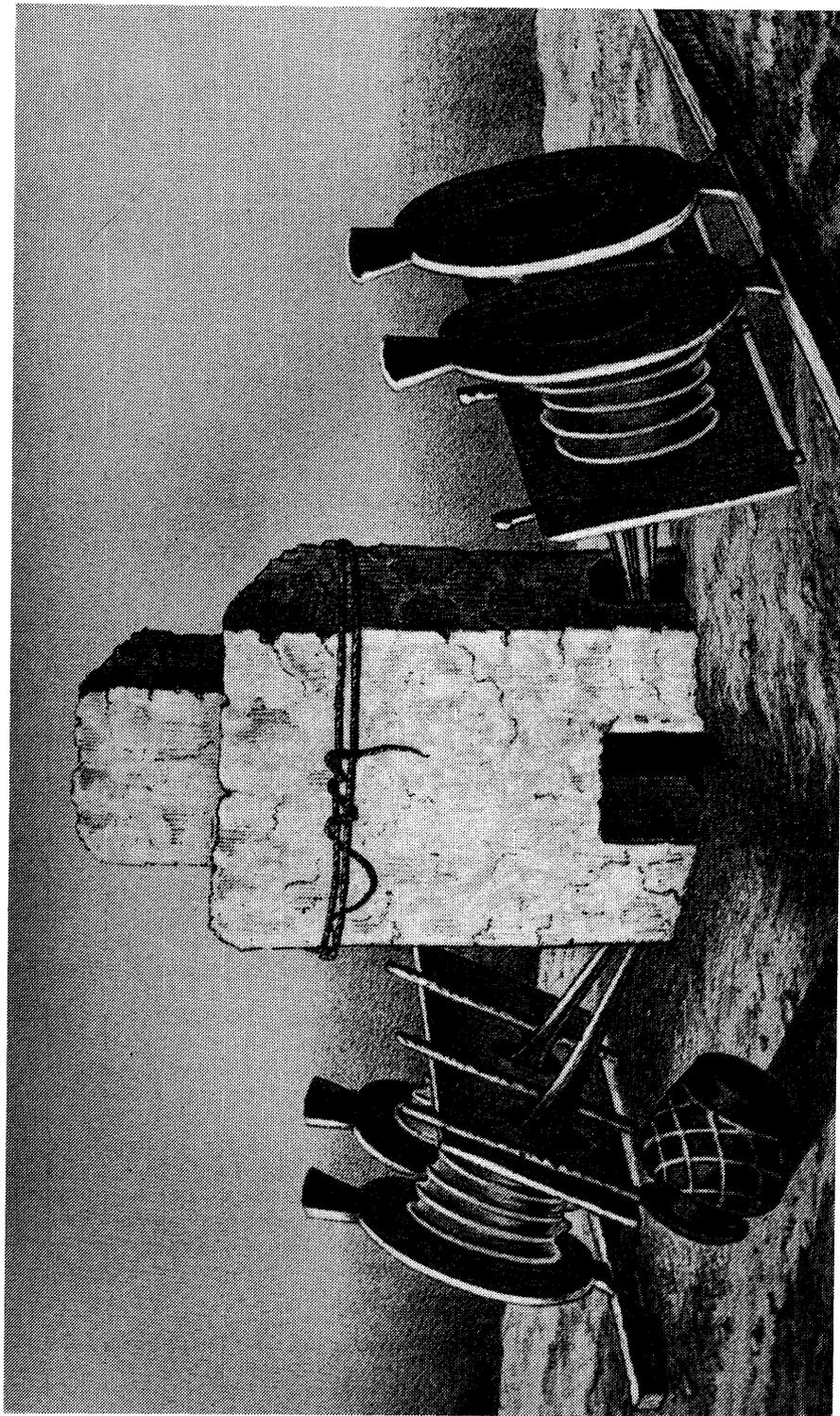


Foto No. 1.— Horno de fundición de fierro de los Campa (tomado de A. Raimondi, *El Perú*, tomo III: *Historia de la Geografía del Perú*, Lima 1879, p. 437).

Diez años más tarde, se reportó una nueva herrería en esta zona; esta vez sobre la cumbre misma del Cerro de la Sal. Esta herrería era más pequeña que la anterior: "10 metros de ancho y 12 de largo por otro tanto de alto"; y el P. Sala agrega: "además del horno recién renovado de lindísimos adobes, se encuentra una fragua, un yunque, cuatro fuelles grandes, martillos tenazas, hachas, machetes y otras curiosidades" (Ortiz, 1967: T.I, 394). En la última década del siglo XIX, cuando se reportan las últimas herrerías, la mayor parte del territorio Amuesha ya había sido explorado y comenzaba a ser ocupado por colonos. Por ese entonces ya existían tres centros poblados colonos (San Ramón, La Merced, y Oxapampa) y tres misiones franciscanas (Quillazú, San Luis de Shuaro, y Sogormo). En esta época, los ingenieros Pérez y Wolff descubren una "fundición de fierro a la vez que herrería" en territorio Amuesha en las alturas de Yapaz (1889: 230). En 1891, dos exploradores reportan en distintas ocasiones una herrería Campa en una cumbre situada entre Metraró y el río Yurinaqui (Capelo, 1891: 291; La Combe, 1891: 508). La misma se parecía en un todo a las herrerías Amuesha, pero tenía la particularidad de contar con un ingenioso sistema para forjar el hierro. Dice La Combe:

"Cuando llegamos había desaparecido el yunque, sobre el cual majaban los Campas con una especie de martillo-pilón en la forma siguiente: en la viga principal del techo queda suspendida por correas de cuero, una viga de madera de 10 á 12 metros de largo, i á la tercera parte de su longitud, formando así una palanca, está ligada á la extremidad de un inmenso trozo de madera dura que dejaban caer sobre el yunque" (1891: 508).

En las postrimerías del siglo, se encontraron las ruinas de otras dos herrerías: una en 1896 en San Luis de Shuaro, en donde se reportaron "los cimientos de grandes ladrillos de una fundición de fierro, con muchos pedazos de escoria y otras curiosidades" (Amich, 1975: 449); y otra en 1898, en Metraró, cerca de la tumba de Juan Santos (Ortiz, 1969: T.I, 429). Además de las doce herrerías registradas en fuentes documentales, hemos podido rastrear otras nueve herrerías en la tradición oral de los Amuesha y Campa (ver Cuadro II). En algunos casos, como en el de la herrería de Azupizú, la tradición oral parece ser corroborada por las fuentes escritas. En efecto, los informantes afirman que en esta zona Amuesha/Campa existía una herrería que estaba a cargo del líder José Huancho. El P. Sala, que pasó por esta zona en 1896, no da cuenta de la herrería, pero sí menciona al "capitán José" cuya autoridad se extendía sobre un numeroso grupo de familias Amuesha y Campa que vivían de forma dispersa sobre la margen izquierda del río Azupizú (Izaguirre, 1922: T.X, 426-8). En otros casos, como en el de las cuatro herrerías reportadas en la zona de Metraró, es difícil dilucidar si los informantes se refieren a una misma herrería con diferentes nombres, o si en efecto éstas eran herrerías diferentes.

Como hemos visto, en la época colonial las herrerías misionales trabajaban con acero traído de la sierra. No existe ninguna referencia de que en esa época se extrajese hierro de la misma región, aun cuando cabe suponer que los misioneros hayan procurado descubrir yacimientos locales del mineral. Con el levantamiento de Juan Santos y el cierre de fronteras, los indígenas vieron cortadas sus posibilidades de abastecerse de mineral en la sierra. El hallazgo y explotación de yacimientos locales de hierro debe contarse, por lo tanto, como uno de los más importantes logros de los herreros indígenas.

Los exploradores del siglo XIX mencionan tres áreas de donde los indígenas extraían hierro. La primera fue reportada en 1885 por el P. Sala: "cerca de San Luis hay una mina de acero muy buena de la cual sacan los chunchos material para sus fundiciones que son muchas" (Izaguirre, 1922: T.XII, 32). Esta mina era conocida por los Amuesha con el nombre de *Malalina*. Un segundo yacimiento fue reportado cerca del anterior por el P. González: "El fierro lo tienen en un cerro situado en la confluencia del río Chanchamayo con el Paucartambo, al pie de la hacienda del Buen Pastor, donde toma el nombre de Perené" (Izaguirre, 1922: T.X, 398). La ubicación de estas dos minas coincide con la tradición oral Amuesha, que señala que los yacimientos más importantes se encontraban a orillas del Paucartambo, el cual era conocido con el nombre de *Asreso*. Este último nombre deriva de la voz castellana "acero" y puede producirse como "río de acero".

Cuadro No. 2.— Templos-herrerías mencionados en la tradición oral Amuesha

Ubicación	Año aprox.	Filiación étnica	Líder-herrero	Fuente documental	Tradición oral
Cedropampa (Villa Rica)	1915	Amuesha			Informante Azuliz
Azupizu	1896	Amuesha/Campa	José Huancho	Izaguirre 1922: T.X, 426	Informante Cacazu
Yommañaño: río Cacazu		Amuesha	Achalloñ		Informante Cacazu
Patorechmaño: Cacazu	1880	Amuesha	Santome		Informante Azuliz
Eneño: alto Yurinaqui	1910	Amuesha			Informantes Azuliz y Yurinaki
Queropno: Metraro		?			Informante Tsachopen
Copllaño: Metraro		?			Informante Cacazu
San Juan: Metraro	1895	Amuesha/Campa	Charesha'		Informante Tsachopen
Metraro		Campa	Jeñari		Informante Santa Rosa de Palcazu

Raimondi hace referencia a un tercer yacimiento en el valle de Chanchamayo:

“El mineral de hierro es muy abundante en los cerros de las inmediaciones de La Merced, y cerca del río Paucartambo. Este mineral es formado de hierro oligisto y magnético, y es bastante rico en este metal. Este mineral es el que funden los infieles campas y reducen en seguida a hierro dulce, con el que fabrican sus instrumentos” (Ortiz, 1969: T.I, 314).

Los Amuesha mencionan otros cuatro sitios de donde sus antepasados extraían hierro: una laguna en la zona de Metraro, un cerro cerca de la desembocadura del río Tulumayo, varios cerros en las alturas de Yapaz, y un boquerón cerca de la actual comunidad de Yurinaqui.

A pesar de que en un inicio, los exploradores peruanos dudaron que los indígenas supieran fundir el hierro, pronto quedó establecido que los mismos habían desarrollado técnicas para separar el mineral del cascajo. El Ingeniero Wertheman es el único que ha dejado una descripción del procedimiento empleado:

“tienen grandes herrerías donde elaboran el hierro que extraen de la tierra. La primera fusión la hacen en un horno vertical, alimentado por seis fuelles de cuero de vaca, después refinan el metal en fraguas alimentadas con dos fuelles” (1876: 202).

Esta técnica debió haber sido desarrollada después del levantamiento de Juan Santos, ya que en los documentos de la época misional no se hace ninguna referencia a “hornos de fundición” y sólo se mencionan las fraguas en donde se trabajaba el acero ya elaborado que se traía

de la sierra. Es difícil determinar si esta técnica constituyó un desarrollo propiamente indígena, o si les fue enseñada por alguno de los herreros mestizos o españoles que se unieron a los rebeldes de Juan Santos y se quedaron a vivir en la región. Sea como fuere, lo cierto es que la industria metalúrgica indígena alcanzó, después de 1742, un nivel de desarrollo que superó al de la época misional.

La organización de los templos-herrerías Amuesha (3)

Los exploradores del siglo XIX no proporcionan, por lo general, ningún tipo de información respecto de la estructura y organización de las herrerías indígenas. Sin embargo, algunas referencias aisladas parecen confirmar, como veremos, la tradición oral Amuesha que asocia las herrerías a su sistema de autoridad político-religiosa. Hasta mediados del presente siglo, dicho sistema estaba basado en la existencia de centros ceremoniales organizados en torno a un templo (*prabua* o *puerabua*) y dirigidos por líderes que tenían simultáneamente funciones políticas y religiosas (*cornesha'*) (Santos Granero, 1980; 1986 a y b). La asociación entre templos y herrerías aparece ya en el nombre mismo de los templos Amuesha. En efecto, en el *Diccionario Castellano, Inga, Amueixa y Campa* del P. Sala (1905) encontramos que *prabua* es el término por el cual los Amuesha designaban a la "fragua" o herrería (p. 318). La transformación de la voz castellana "fragua" en *prabua* obedece a que el alfabeto Amuesha carece del sonido 'f', el cual según los investigadores es permutado por 'p' (Rey Riveros, 1956: 203). En la actualidad los Amuesha no establecen una asociación directa entre el término *puerabua* (forma ortográfica correcta) y las fraguas del pasado; y éste es sólo utilizado para hacer referencia a los templos en donde oficiaban los *cornesha'*. Sin embargo, la tradición oral sí establece 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" (*pueyochresha'*). Finalmente, algunos líderes ni eran herreros, ni estaban asociados a herreros. Sin embargo, en todos estos casos se utilizaba el término *puerabua*, para designar el templo o centro ceremonial en el cual oficiaban.

Es casi imposible determinar con certeza si el sistema de autoridad político-religiosa Amuesha es resultado de la influencia misionera colonial, o si por el contrario ya existía con las características mencionadas por los informantes en épocas anteriores al sojuzgamiento de los Amuesha. Las crónicas franciscanas del siglo XVIII son parcas en información etnográfica. Para la zona Amuesha que nos ocupa no existe ninguna referencia a centros ceremoniales o líderes religiosos. Esto no debiera sorprendernos, ya que las fuentes del siglo XIX tampoco lo hacen y sabemos, sin embargo, a ciencia cierta, que en la segunda mitad de ese siglo, el sistema político tradicional Amuesha estaba en pleno funcionamiento. Existe tan sólo una referencia que parece indicar que el sistema de templos/sacerdotes existía en épocas anteriores a la dominación colonial. La misma está fechada en 1732 y corresponde a la zona de la Pampa del Sacramento, en el extremo norte del territorio tradicional Amuesha. De acuerdo a los neófitos Amuesha de la misión de Pozuzo, hacia 1730 la Pampa del Sacramento, la cual aún no había sido conquistada, estaba habitada por "Carapachos y algunos Amueshas" (Izaguirre, 1922: T.II, 67). En 1732, los misioneros hicieron una primera entrada a dicha zona encontrando:

(3) El conocimiento de la fundición y forja del hierro parece haber sido detentado únicamente por los Amuesha y por los Campa del alto Perené. Wertheman afirma que entre los Campa del bajo Perené, se desconocían dichas técnicas (1875: 199). Por lo demás, de las 21 herrerías conocidas, 11 eran Amuesha, 3 Amuesha/Campa, 5 Campa y 2 no identificadas. Ello sugiere que la industria metalúrgica estuvo más arraigada entre los Amuesha que entre los Campa, y que las herrerías Campa se estructuraron en base al modelo Amuesha. En efecto, las pocas referencias que tenemos sobre líderes-herreros Campa sugieren que éstos habían adoptado algunas de las características de los líderes Amuesha (*cornesha'*), que no se encuentran entre los líderes tradicionales Campa de otras zonas. Sin embargo, líderes-herreros Campa como *Charesha'* o *Jeñari* mantienen rasgos típicamente Campa, como el prestigio guerrero, que no se hallan entre los *cornesha'*, cuya filosofía del poder estaba basada en conceptos tales como el amor, la moralidad y la generosidad (Santos Granero, 1986b). Por todas estas razones entendemos que el complejo de templos y herrerías es un fenómeno típicamente Amuesha, y en él centraremos nuestra atención.

“un Caseron que tendría 80 varas de largo todo lleno por las paredes de hazes de flechas y rodeado de bancos donde se sentaba de dos en dos y en la textera dos sillas muy labradas y en ellas dos coronas de plumas, y dos broqueles con dos Macanas que son más angostas que palas de pelota” (Francisco de San Joseph, 1732).

Los misioneros encontraron el edificio desierto y señales de que los indígenas habían huído recientemente. Por ello no les fue posible determinar la filiación étnica de sus ocupantes. Sin embargo, la descripción no sólo coincide con las características de los templos Amuesha tal cual los describen los informantes más ancianos, sino con la de un edificio encontrado por Belisario Barriga, en 1868, en la zona Amuesha de Nijandarís:

“Este pueblo se compone de once casas que rodean una plazoleta, i al centro de ella se encuentra una ramada grande i levantada, i en ella un sofá de palos asegurados con largas chontas, una lanza medio construída de chonta i un bastón largo; por todo esto se cree haya sido la casa del cacique” (1868: 448).

Esta coincidencia sugiere que el edificio hallado en la Pampa del Sacramento era un templo Amuesha y no Carapacho, y que los centros ceremoniales Amuesha precedieron la llegada de los españoles.

En los siguientes párrafos resumiremos algunas de las características de las *puerabua* 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 *cornesha'* 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 marcaba como seguidores de un determinado *cornesha'* era su asistencia regular a las ceremonias que éste celebraba periódicamente en su templo. Por ello, las *puerabua* Amuesha deben ser consideradas como verdaderos centros ceremoniales desde los cuales los *cornesha'* irradiaban su influencia política, moral y religiosa sobre los miembros de diferentes asentamientos locales.

Los centros ceremoniales se estructuraban en torno a un gran edificio o templo con características arquitectónicas diferentes de las casas-habitación: planta circular o cuadrada, techo cónico o elíptico, paredes a todo lo alrededor, y dos o tres pisos. Nadie habitaba el templo, el cual de otro modo podía ser profanado. En la planta baja, se encontraba uno o más asientos o “tronos” hechos de palos, que los Amuesha denominan *conañ*. En el más alto se sentaba el *cornesha'* oficiante; en los otros se ubicaban sus segundos al mando (*pobnabuor*) o los *cornesha'* visitantes. La planta baja constituía el espacio público del templo. Allí los *cornesha'* dirigían sus sermones-discursos a sus seguidores, y allí se cantaba y danzaba al compás de la música sagrada *coshamñats*. A los pisos superiores sólo tenían acceso el *cornesha'*, sus discípulos más cercanos, y niños impúberes que lo ayudaban en la ceremonia de ofrendar masato a las divinidades. Las mujeres no podían entrar en esta área.

La *puerabua* estaba rodeada de una plazoleta (*pampo*) alrededor de la cual se encontraba una serie de casas-habitación en donde residían el *cornesha'*, sus familiares y discípulos, y en donde se alojaban los celebrantes que llegaban en peregrinaje al centro ceremonial desde sus asentamientos de origen. Muchos centros ceremoniales también contaban con herrerías, y en algunos casos, el templo parece haber sido al mismo tiempo taller de herrería. Esta asociación entre templos y herrerías en los centros ceremoniales Amuesha aparece suficientemente atestigüada en las fuentes del siglo XIX. Refiriéndose a los Campa, etiqueta general con la cual en esa época se designaba a los indígenas Amuesha y Campa por igual, el coronel Pereira dice:

“no viven en pueblos organizados como generalmente se cree, sus caseríos están distantes unos de otros, cada grupo de casas es de seis a ocho poco más o menos i en cada uno se encuentra casi siempre **una gran ramada i una oficina de herrería** con su fragua, hornos y fuelles, un depósito de carbón de madera i lo necesario para sus labores” (1869: 457: nuestro énfasis).

La “gran ramada” mencionada por el explorador no es otra que la *puerabua* en torno a la cual se articulaba el centro ceremonial.

El patrón de asentamiento Amuesha estaba basado en la existencia simultánea de centros ceremoniales no-residenciales y pequeños conjuntos residenciales locales identificados con un determinado *cornesha*. Esto es confirmado por lo que señala Barriga acerca del centro ceremonial de Nijandaris: “Alrededor de la población, en diversas distancias, se encuentran casas formando grupos de tres, de cinco i de siete” (1868: 448). En estos pequeños asentamientos locales residían dos o tres familias extensas. Un patrón similar es reportado por el coronel La Rosa, quien en el Cerro de la Sal encontró un centro ceremonial compuesto por “una hermosa herrería y 4 casas”, y en los alrededores, a todo lo largo de la quebrada que corre a los pies del Cerro, “numerosas casas de infieles, entre las verdes chacras” (Raimondi, 1879: 560). Que la herrería encontrada por La Rosa formaba parte de un centro ceremonial lo atestigua el mismo explorador; junto a la herrería, en una casa que tiene todas las trazas de haber sido un templo Amuesha: “encontraron grandes jarras de chicha, maíz, yucas, plátanos, etc. y unas máscaras de madera pintada de azul y colorado; el todo parecía estar preparado para celebrar una gran fiesta” (Raimondi, 1879: 560).

Las fuentes documentales establecen asimismo una relación entre los templos-herrerías y una categoría de especialistas que los tienen a su cargo y actúan como líderes políticos de su gente. La herrería Amuesha de Yapaz se encontraba junto a la “casa del jefe de los indios que habitan ese lado” (Pérez y Wolff, 1889: 230); mientras que la herrería encontrada en el cerro de la Sal, en 1886, estaba a cargo del líder Amuesha Huancho:

“Hemos ido dos veces a casa del Sr. Capitán Huanchú, el cual vive en la cumbre del Cerro de la Sal, en medio de una gran plaza. Su casa consta de dos aposentos divididos por esteras de palma; a unos 20 pasos se halla otra casa que sirve de hospedería a los chunchos indios que diariamente llegan de todas partes, y frente de esas dos casas a una distancia de 30 pasos, se encuentra la fundición de hierro” (Ortiz, 1967: T.I, 394).

De lo anterior se desprende claramente que los centros ceremoniales Amuesha eran fundamentalmente lugares de peregrinaje y asientos de la autoridad política supralocal, 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 *cornesha* 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 Granero, 1986 a y b); por otro, en su calidad de herreros, los *cornesha* debieron haber incrementado su capacidad de convocatoria en relación a la que tenían antes de 1742-1766.

Dado que las fuentes documentales no contienen ninguna referencia sobre el sistema de relaciones sociales que se entretecía alrededor de la producción metalúrgica, para desentrañarlo nos basaremos en la tradición oral. Como hemos dicho, no todos los *cornesha* eran herreros, particularmente aquellos cuyos centros se encontraban alejados de los yacimientos de hierro. Por esta razón, en el Mapa No. 1 se puede observar que el mayor número de herrerías se concentra en los alrededores del río Paucartambo. Es de suponer que en esta área todos los centros ceremoniales estaban a cargo de sacerdotes-herreros o de sacerdotes asociados a herreros. Estos últimos eran conocidos bajo el nombre de *aforraña*, mientras que sus aprendices o ayudantes eran llamados *yatarosañer*. De acuerdo a un informante de 75-80 años, cuando él era niño acompañaba a su padre desde Azuliz hasta el río Paucartambo, de donde extraían suficiente mineral para el número y tipo de herramientas que deseaban. De allí, se dirigían a una *puerabua* ubicada en Cedropampa (valle de Villa Rica). La misma estaba a cargo de un *cornesha* asociado a un herrero. Su padre entregaba el mineral al herrero especificando el tipo de herramientas que necesitaba. El herrero y sus ayudantes velaban noche y día hasta que el horno adquiría la temperatura necesaria. Otro informante narra que las herrerías eran atendidas por grupos de 20 hombres que se turnaban para mantener los hornos encendidos noche y día.

A cambio de sus servicios los herreros 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 gente acudía desde localidades lejanas para encargarse de sus herramientas. Así, por ejemplo, un informante afirma que a la *puerabua* de San Juan en Metraró, llegaba gente Amuesha de los valles de Oxapampa y Tulumayo, pero también indígenas de los ríos Pachitea (Campa) y Ucayali (Shipibo). Otro informante afirma que a la herrería del líder Campa *Jeñari*, acudían los Shipibo del Ucayali para que les compusiese sus herramientas o les hiciese herramientas nuevas. Esta información coincide con lo que sabemos acerca de la relación entre los indígenas del alto Perené y los del Ucayali durante la segunda mitad del siglo XVIII.

En aquellas herrerías alejadas de las fuentes de mineral, se idearon nuevas formas para acceder al mismo. *Achalloñ*, líder del centro ceremonial de Cacazú, controlaba toda la pesca que se realizaba en su zona. En esa época el río Cacazú tenía abundancia de peces, un hecho bastante excepcional en esta área montañosa del territorio Amuesha. Quienes querían pescar en la zona del río controlada por *Achalloñ*, en lugar de dirigirse al río Palcazu que quedaba a más de un día de distancia, debían traerle presentes de sal y hierro que obtenían en la zona del río Paucartambo. Gracias a este sistema, *Achalloñ* fue uno de los pocos *cornesha'*-herreros de la zona de Cacazú. La concentración de los yacimientos de sal y hierro en las inmediaciones del río Paucartambo tuvo por consecuencia el establecimiento de una red comercial que unía a los Amuesha de la parte alta (Paucartambo-Villa Rica-Metraró) con los de la parte baja (Cacazú-Azuliz-Palcazu). Los primeros proporcionaban sal, hierro y herramientas a cambio de lo cual recibían de los segundos pescado, carne, chamairo y textiles.

El hierro en la cosmovisión indígena y la desaparición de las herrerías

El trabajo de la forja entre los Amuesha parece haber estado rodeado de restricciones rituales, al igual que entre los herreros del África Oriental y de Siberia. De acuerdo a la tradición Amuesha, los herreros se preparaban ritualmente haciendo dietas y vigilia antes de emprender sus actividades. Durante las mismas, ni los niños, ni los varones adolescentes podían estar presentes. Una prohibición similar impedía a las niñas y mujeres adolescentes presenciar las tareas de las alfareras. La atribución de capacidades místicas a los herreros es un fenómeno muy difundido. Sin embargo, son pocas las sociedades en donde el rol de herrero sea idéntico o esté asociado a los roles de líder religioso (sacerdote o shamán) y/o líder político. Una de las áreas culturales en donde se da una situación semejante a la Amuesha es la del ex-Congo. Citando a Cline, Mircea Eliade afirma que:

“La identidad de funciones de herrero y Jefe queda de manifiesto en otros muchos grupos de la región del Congo, en primer lugar en el Ogowe Superior, donde los forjadores son siempre hechiceros y frecuentemente jefes; en el Loango, donde el fuego sagrado nacional se halla a cargo de un sacerdote-herrero; entre los Basongues, donde los herreros figuran inmediatamente después de los jefes: (y) entre los Baholoholo, donde figuran asimismo después de los jefes y los cazadores y antes de los subjefes y los chamanes” (1959: 90-91).

La fusión (o asociación) de los roles de líder político-religioso y herrero que tiene lugar en la sociedad Amuesha sugiere que éstos no sólo adaptaron las técnicas metalúrgicas europeas a sus necesidades productivas, sino que las incorporaron a su sistema político e ideológico dándoles una forma y contenido netamente amazónicos.

El mito Amuesha del origen del hierro es una prueba de lo anterior. En el mismo se vincula la aparición del hierro a *Yompor Santo*, una divinidad mesiánica con características de héroe cultural, basada en la figura histórica de Juan Santos Atahuallpa. Según este mito, fue *Yompor Santo* quien, movido por su amor y compasión hacia los Amuesha, hizo aparecer el hierro en el río Paucartambo y les enseñó las técnicas de fundición y forja del mismo. Desde entonces los Amuesha tuvieron herramientas. Sin embargo, un día un *cornesha'* hizo cantar al hierro, y éste en su canto les dijo a los Amuesha:

“El día en que vengan los blancos, no me dejaré extraer por ellos; porque yo no fui creado para los blancos, sino para ustedes los Amuesha. Pero si ustedes no se comportan valientemente un día me perderán” (To Pedro Ortiz).

En la cosmovisión Amuesha, el conocimiento del hierro y de las técnicas para trabajarlo provienen de sus divinidades. Margarita Benavides formula la hipótesis de que mitos similares se desarrollaron entre los Campa, aun antes de ser misionalizados, como consecuencia de las relaciones de intercambio comercial que mantenían con los indígenas andinos (1986: 35). En las versiones actuales de estos mitos, el “dueño” de las herramientas aparece como un “dios tecnológico” (*Pachakamaite o el Inka*) que los blancos habrían capturado para tener el monopolio de los bienes que éste produce. En el caso de los Campa, la culpa de la pérdida del dios tecnológico es atribuida a los blancos. En el caso que nos ocupa, por el contrario, los mitos afirman que la culpa es de los mismos Amuesha quienes debido a su falta de religiosidad y moralidad pierden a su dios tecnológico, *Yompor Yompuer*, en manos de los blancos. Lo importante, sin embargo, es que ambos casos ponen de manifiesto que en la cosmovisión amazónica el conocimiento de las técnicas metalúrgicas es asumido como un desarrollo propio usurpado, directa o indirectamente, por los blancos.

Esta versión no está del todo reñida con los hechos históricos, aun cuando representa una inversión de la secuencia cronológica tal cual nosotros la concebimos. Lo cierto es que con la paulatina conquista de los territorios Amuesha y Campa a partir de 1847, los templos-herrerías comenzaron a desaparecer. Ante la violencia criolla los indígenas adoptaron como estrategia destruir o desarmar sus herrerías para impedir que éstas pudiesen ser utilizadas por los invasores. Las referencias son numerosas. En la herrería encontrada en Pampa Whaley, faltaban “los yunques, que sin duda se llevaron (los indígenas N.A.) en su fuga” (Cárdenas, 1870: 27). Los indígenas también se llevaron los yunques de la herrería de Yurinaqui ante el avance de los equipos de trabajo que construían la Vía Central del Pichis (La Combe, 1891: 508). En 1876, ante la inminente llegada de la expedición del ingeniero Wertheman, los Campa quemaron la “gran herrería” situada en la desembocadura del río Chanchamayo para luego atacar a los expedicionarios (Wertheman, 1876: 176). Ese mismo año, las tropas del coronel La Rosa ocuparon la herrería ubicada a dos leguas de la desembocadura del Paucartambo. Ante esto los Amuesha intentaron quemarla arrojando flechas incendiarias (Raimondi, 1879: T.III, 560). Ya unos años antes, los Amuesha habían manifestado su intención de no dejar que las herrerías cayesen en manos de sus enemigos al destruir el horno de la herrería situada en la desembocadura del Paucartambo (Cárdenas, 1870: 23).

Pero, la destrucción de las herrerías también se debió a la estrategia militar de las tropas acantonadas en el fuerte de San Ramón. Así, por ejemplo, el ingeniero Nystrom reporta que, en 1868, los militares devastaron la herrería Campa de Quimiri llevándose como botín los fuelles, yunques y herramientas que encontraron en ella (Varese, 1968: 232). La estrategia de destruir las herrerías estaba basada en la idea de que mientras los indígenas produjeran sus propias herramientas serían autosuficientes y no aceptarían la presencia blanca. El historiador franciscano Izaguirre hace eco a posteriori de esta preocupación al referirse a la industria metalúrgica indígena: “Por esta razón (la producción de herramientas N.A.) dichos campos, bien hallados en aquel territorio donde no les faltaba nada, oponían seria resistencia a la colonización de dicha comarca...” (1922: T.IX, 253).

La resistencia indígena no sólo se manifestó en impedir que los militares pudiesen utilizar sus herrerías. Desde su fundación en 1847 hasta 1851, los indígenas atacaron constantemente el fuerte de San Ramón. En 1862, 1864 y 1869, los Campa hostigaron las haciendas recientemente fundadas en el valle de Chanchamayo, y atacaron a los pequeños contingentes militares que las protegían. Pero en 1873, el gobierno organizó una expedición bajo el mando del coronel Ayarza que “sojuzgó completamente las tribus Campas de la vega del Perené hasta el Paucartambo, conquistando definitivamente para la civilización la región que medía entre la confluencia del Oxabamba i del Tulumayo, hasta cerca de San Luis de Shuaro” (La Combe, 1891: 496). Los Campa y Amuesha de Metraró y el Gran Pajonal volvieron a levantarse en 1897, pero la rebelión fue prontamente sofocada (Izaguirre, 1922: T.X). Un año más tarde, los Amuesha de los

valles de Oxapampa y Palcazu también se confederaron para atacar a los colonos, pero igualmente sin éxito (Santos Granero, 1980).

A la destrucción de las herrerías y a la derrota militar habría que agregar los desastrosos efectos de las epidemias. Entre 1879 y 1880, los Amuesha experimentaron brotes de sarampión, viruela y fiebre amarilla que los diezmaron (Smith, 1974: 55; Amich, 1975: 442). Durante el frustrado levantamiento de 1898, se volvieron a repetir brotes de viruela (Izaguirre, 1922: T. XII, 21). Los efectos de esta epidemia hizo que uno de los líderes político-religiosos Amuesha declarara que las enfermedades eran enviadas por los colonos en venganza por la resistencia nativa, e indujera a sus seguidores a deponer las armas (Smith, 1976: 28). El mito Amuesha de origen del hierro establece que las últimas herrerías dejaron de funcionar cuando una gran epidemia produjo la muerte de los últimos herreros de la región del alto Perené. Esto debe haber ocurrido entre 1906 y 1910, cuando sucesivos brotes de fiebres palúdicas asolaron la región atacando a indígenas y colonos por igual (Ortiz, 1967: T. I, 416; Izaguirre, 1922: T. XII, 268-9).

La afluencia de colonos y peones que tuvo lugar a partir de 1891 con la construcción de la Vía Central dió la estocada final a la industria metalúrgica indígena. Los que trabajaban en el camino trajeron consigo herramientas europeas de mayor calidad que las producidas localmente. Estas eran comerciadas con los indígenas a cambio de su mano de obra o de productos locales, y fueron lentamente sustituyendo a las herramientas indígenas. En 1898, el P. Sala informaba que aunque aún existían muchas herrerías: "en el día de hoy poco las usan por razón de los muchos regalos que reciben de la gente civilizada en hachas, machetes, cuchillos y escopetas" (Izaguirre, 1922: T. XII, 32).

Conclusiones

La destrucción premeditada de las herrerías, la muerte de los últimos herreros debido a las epidemias, y la aparición de herramientas de mejor calidad pusieron fin al proceso de desarrollo autónomo de las etnias de la selva central. Según la tradición, en tiempos míticos el hierro les dijo a los Amuesha que si no actuaban con valentía habrían de perder el hierro en manos de los blancos. Los Amuesha se comportaron valientemente, y los colonos nunca llegaron a explotar los yacimientos de hierro de la selva central. Sin embargo, los indígenas perdieron finalmente su industria metalúrgica, y con ello se vieron nuevamente inmersos en una situación de dependencia. Es recién con la desaparición de las herrerías que se puede dar por definitivamente liquidado el proyecto utópico iniciado con el levantamiento de Juan Santos, y que por 150 años diera sustento al desarrollo autónomo de estas sociedades.

La derrota militar, la desaparición de las herrerías, y su actual situación de dependencia respecto de la sociedad nacional no ha implicado, sin embargo, el total aniquilamiento de la resistencia indígena. Como dice Benavides, "la actual diferencia tecnológica, que sitúa a los criollos y mestizos en una posición de superioridad, es concebida en la mitología Amuesha y Campa como una situación temporal y anómala producto de la captura del genio tecnológico, situación que es reversible" (1986: 34). Estos mismos mitos establecen que las divinidades que poseen los conocimientos tecnológicos habrán de regresar para ayudar a sus criaturas. Ese día, los indígenas volverán a poseer todo lo que han perdido, y la situación de dependencia se invertirá. Este discurso de corte mesiánico y milenarista unido a un discurso más "moderno", que propugna un cambio en el signo de las relaciones entre las etnias amazónicas y el Estado, es el que da sustento al actual proyecto utópico de las sociedades Amuesha y Campa.

Bibliografía

Abreviaciones utilizadas

ACO = Archivo del Convento de Ocopa.

AGI = Archivo General de Indias.

BSGL = Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima.

Manuscritos

- Peón y Valdéz (OFM), B. (1765). Carta del Comisario General de San Francisco al Virrey. Los Reyes, 1 de Julio. AGI: Lima 651.
- Rodríguez Tena (OFM), F. (1780). Misiones Apostolicas de la Santa Provincia de los doce Apóstoles de Lima del Orden de N.P. San Francisco; Tomo II. ACO: 84.
- San Joseph (OFM), Fernando. (1716). Nomina de las Naciones Gentilicias que se hallan en estas Misiones del Zerro de la Sal, Y Padron de los actualmente reducidos en el Pueblo de Xpto. S.N. Crucificado, Caveza de dichas Misiones. Cristo Crucificado, 15 de Enero. AGI: Lima 537.
- _____ (1721). Carta a Fr. Pedro Ortiz. Sonomoro, 27 de Febrero. AGI: Lima 541.
- San Joseph (OFM), Francisco. (1718). Carta a Fr. Joseph Sanz, Comisario General. Lima, 19 de Setiembre. AGI: Lima 537.
- _____ (1732). Carta al Procurador General Fr. Francisco Seco. Santa Rosa de Ocopa, 30 de Noviembre.

Impresos

- AMICH (OFM), J.
1975 (1771). *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Editorial Milla Batres. Lima.
- BARRIGA, B.
1868 Exploración de los valles de Chanchamayo, en *Larrabure y Correa (op. cit.)*, T.II.
- BENAVIDES, M.
1986 "La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: misioneros, herramientas y mesianismo", en *Amazonia Indígena*, Año 6, No. 12. Lima.
- CAPELO, J.
1891 Memoria sobre la expedición i los trabajos hechos... para la apertura i construcción del camino al río Pichis, que fue terminado i entregado al tráfico público el día 15 de noviembre de 1891, en *Larrabure y Correa (op. cit.)*, T.III.
- CÁRDENAS, J.
1870 Exploración del río Perené, en *Larrabure y Correa (op. cit.)* T. III.
- CASTRO ARENAS, M.
1973 *La rebelión de Juan Santos*. Editorial Milla Batres. Lima.
- CLASTRES, P.
1974 *La société contre l'Etat*. Les éditions du minuit. Paris.
Documentos de la II Reunión de Barbados. 1979. *Indianidad y colonización en América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México D.F.
- ELIADE, M.
1959 *Herreros y alquimistas*. Taurus Ediciones. Madrid.
- FUENTES, M. (ed)
1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Librería Central de Felipe Bailly. Lima (6 tomos).
- IZAGUIRRE (OFM), B.
1922-29. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Talleres tipográficos de la Penitenciaría. Lima (14 tomos).
- LA COMBE, E.
1891 Informe presentado... a la sociedad geográfica de Lima, dándole cuenta de su viaje al Pichis con motivo de la inauguración del camino que conduce a ese río, en *Larrabure y Correa (op. cit.)*, T. VII.
- LARRABURE y CORREA, C.
1905 *Colección de leyes y decretos del departamento de Loreto*. Imprenta de "La Opinión Nacional". Lima (18 tomos).
- LEHNERTZ, J.F.
1972 "Juan Santos: Primitive rebel on the campa frontier (1742-1752)", en *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. IV. Lima.
- LOAYZA, F.A. (ed.)
1942 *Juan Santos, el invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*. Editorial Domingo Miranda. Lima.
- MAÚRTUA, V.M.
1907 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia (Contestación al alegato de Bolivia). Prueba peruana presentada al gobierno de la República de Argentina*. Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. Buenos Aires.
- ORTIZ (OFM), D.
1967 *Oxapampa*. Imprenta Editorial San Antonio. Lima (2 tomos).
- _____ 1969 *Chanchamayo*. Imprenta y Litografía Salesiana. Lima (2 tomos).
- OVERING KAPLAN, J.
1975 *The Piara. A People of the Orinoco basin. A study in Kinship and marriage*. Clarendon Press. Oxford.

- PEREIRA, J.M.
1889 Informe del jefe de la expedición exploradora de los valles de Chanchamayo, en **Larrabure y Correa** (*op. cit.*), T. III.
- PÉREZ, C. y WOLFF, L.
1889 Exploración de las montañas de Chanchamayo i los ríos Pichis i Ucayali, en **Larrabure y Correa** (*op. cit.*), T. III.
- RAIMONDI, A.
1879 **El Perú. Historia de la geografía del Perú**. Imprenta del Estado. Lima (3 tomos).
- REY RIVEROS, E.
1956 "El idioma Amuesha", en **Folklore**; Vol. 3, No. 36, Lima.
- SALA (OFM), G.
1905 Diccionario Castellano, Inga, Amueixa y Campa, en **BSGL**, Año XV, T. XVII. Lima.
- SAN ANTONIO (OFM), J.
1750 **Colección de informes sobre las misiones del colegio de Santa Rosa de Ocopa**. Madrid.
- SANTOS GRANERO, F.
1980 "Vientos de un pueblo. Síntesis histórica de la etnia Amuesha, siglos XVII-XIX" (Tesis de Licenciatura; Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima).
-
- 1986a "The power of love: The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru" (Tesis de Doctorado: London School of Economics and Political Science. Londres).
-
- 1986b "Power, ideology and the ritual of production in lowland South America", en **Man**, Vol. 21, No. 4. Londres.
-
- 1986c "The moral and social aspects of equality amongst the Amuesha of Central Peru", en **Journal de la Société des Américanistes**, Vol. LXXII. Paris.
-
- 1987 "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.
- SMITH, R. Ch.
1974 "Los Amuesha: una minoría amenazada", en **Participación**, No. 5. Lima.
-
- 1976 "The Amuesha of Central Peru", en **Akwasne Notes**, Vol. 10, No. 2 USA.
- VALCÁRCEL, D.
1946 **Rebeliones indígenas**. Lima.
- VARESE, S.
1968 **La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa**. Ediciones Retablo de Papel. Lima.
- WERTHEMAN, A.
1876 Exploración de los ríos Perené, Tambo i Ucayali, en **Larrabure y Correa** (*op. cit.*), T. III.