

JUAN SANTOS ATAHUALPA, LA ORDENACIÓN DE SACERDOTES NEGROS EN EL ÁFRICA Y LA REAL CÉDULA DE 1697 O “CÉDULA DE HONORES”

Scarlett O’Phelan Godoy
Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo explora la posibilidad de que Juan Santos Atahualpa haya sido nativo de Cajamarca, la razón del nombre que adoptó y la viabilidad que tuvo de poder viajar al África en compañía de un clérigo jesuita y observar la presencia de sacerdotes negros. Este último argumento se conecta con la real cédula de 1697 cuya aplicación en el virreinato del Perú se retrasó intencionalmente, la cual proponía que a los indios y mestizos se le facilitara el acceso al estado eclesiástico, sobre todo si pertenecían a la elite indígena.

Palabras clave; Juan Santos Atahualpa; Comentarios reales; franciscanos; jesuitas; Maynas; Angola; real cédula de 1697

JUAN SANTOS ATAHUALPA, THE ORDINATION OF BLACK PRIESTS IN AFRICA, AND THE ROYAL DECREE OF 1697 OR "DECREE OF HONORS"

This article explores the possibility of Juan Santos Atahualpa being a native of Cajamarca, the reason on the name he adopted and the chance he did have to travel in company of a jesuit clergyman to Africa, which gave him the chance to be in touch with black priests. This last argument is connected with the royal decree of 1697 which application was delayed in the viveroyalto of Peru being its purpose to allow Indians and mestizos to be ordered as priests.

Key words: Juan Santos Atahualpa; Comentarios Reales; franciscanos; jesuitas; Maynas; Angola; Congo; royal cedule of 1697.

Artículo Recibido: 15 de Mayo de 2025

Artículo Aceptado: 2 de Junio de 2025

En 1742 apareció en la selva central del virreinato del Perú un enigmático personaje -descrito como un indio mestizo¹- es decir, cholo², que se hizo llamar Juan Santos Atahualpa e incursionó con un grupo de nativos de las comunidades amazónicas: ashanikas, amueshas, shipibos, simiriches, piros, cunibos³, en las misiones del Cerro de la Sal⁴ que estaban bajo el adoctrinamiento de la orden de San Francisco. Debido a la variada composición social de sus integrantes -pues se le unirían indios serranos, mestizos y negros- este frente ha sido descrito como una alianza multiétnica temporal⁵. Precisamente, por la diversidad de componentes del frente que se formó, esta sublevación tuvo tanto de movimiento religioso como de insurrección política, ya que manejó varias agendas a la vez. Para los grupos étnicos de la selva en proceso de conversión, es probable que Juan Santos pudiera haber tenido un perfil mesiánico, al proponer liberarlos de las misiones; para los esclavos negros prometerles que no iban a haber más obrajes ni panaderías, lugares donde los mantenían presos por huidos o cimarrones, era gratificante; y para los indios serranos y mestizos, el tema de poder acceder a la educación y con ello a puestos de poder que les permitieran no quedar desplazados del gobierno civil y religioso, fue un ofrecimiento válido de parte de Santos Atahualpa. Estos fueron los elementos aglutinadores de su discurso⁶.

¹ Loayza, Francisco A., *Juan Santos El Invencible (manuscritos del año 1742 al año 1755)*, Librería e Imprenta de Miranda, Lima, 1942, p.72.

² El cholo es la mezcla racial entre mestizo e india y tiene una marcada presencia en el siglo XVIII. Véase, O'Phelan Godoy, Scarlett, «Ser mestizo en el Perú antes y después de la gran rebelión de Túpac Amaru II», eds. Álvarez Cuartero, Izaskun y Baena Zapatero, Alberto, *En compañía de salvajes. El sujeto indígena en la construcción del otro*, Iberoamericana Vervuert, 2021, p.186.

³ Varese, Stefano, *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*, Retablo de Papel, Lima, 1973, p. 181

⁴ Actual Villa Rica, ubicada en Oxapampa, Pasco. Véase, Vigil Oliveros, Nila, «Poblamiento y ocupación de la Selva Central del Perú. La conquista del territorio ashaninka», *Anales de Antropología*, vol. 52, n° 2, 2018, p. 161.

⁵ Pearce, Adrian, J., «A Case Study in Andes-Amazonia Relations under Colonial Rule: The Juan Santos Atahualpa Rebellion (1742-1752)», eds. Pearce, Adrian J., Beresford, David G. y Heggarty, Paul, *Rethinking the Andes Amazonia Divide: A Cross-Disciplinary Exploration*. University of California Press, Berkeley, 2020, p. 326.

⁶ O'Phelan Godoy, Scarlett, *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Petroperú/Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Lima-Cuzco, 1995, pp. 18-20. Basado en el artículo de la autora, O'Phelan Godoy, Scarlett, «L'utopie andine: discours paralleles a la

El movimiento se inició en Chanchamayo para avanzar hacia Jauja y luego pasar a Tarma⁷. Con ciertos altibajos en su actividad subversiva, Santos Atahualpa permaneció durante diez años rondando la selva central hasta que en 1752 intentó una entrada a la sierra, por Andamarca, tomando brevemente posesión de este paraje con miras a llegar a Acobamba. Luego su figura -que tiene una presencia ambigua teñida por un halo de misterio- se difuminará sin volver a marcar una actividad bélica tangible en el área. De ahí que se enfatice que después de la invasión a Andamarca, “nunca más a intentado [el rebelde] salir a la sierra”⁸. Aunque, de acuerdo con el virrey conde de Superunda, fue a partir de 1756, “que no se ha dejado sentir el rebelde y se ignora su situación”⁹.

Las fuentes disponibles para reconstruir el perfil de este polémico personaje, que adoptó una fórmula de ataques sorprendidos similares a una guerra de guerrillas¹⁰, son escasas. Básicamente se trata de recuentos de miembros de las órdenes franciscana y jesuita, y de documentos oficiales de los virreyes Villagarcía, primero, y Superunda, después; en su mayoría publicados como fuentes primarias y extensamente consultados para el presente trabajo. Se dice, precisamente, que Villagarcía fue removido del cargo por su demostrada incapacidad para concertar con los franciscanos y controlar la insurrección¹¹, a pesar de haber propuesto organizar una fuerza militar permanente y vigilancia armada en el área¹². No contamos con un juicio abierto a Juan Santos Atahualpa donde él prestara declaraciones y descargos, pues no llegó a ser capturado y procesado; ni tampoco ha sido ubicada correspondencia que este líder rebelde haya cursado de su puño y letra durante el movimiento¹³, debido a lo cual no es fácil disipar la vaguedad que existe sobre su persona, aceptándose de hecho que hay un “silencio documental” a varios niveles¹⁴. Por lo tanto, a partir de la información con que se cuenta y del intento de inferir un contexto plausible que explique su actividad subversiva, propongo explorar cuatro puntos que considero no han merecido la suficiente atención, con el fin de dar una mirada alternativa, en algunos casos, y complementaria, en otros, para la identificación más fidedigna del personaje. Hay que admitir que contamos con tanta diversidad de opiniones encontradas al respecto de esta rebelión, que ello permite

fin de lépoque coloniale», *Annales HSS*, vol. 2, París, 1994. Los discursos paralelos entendidos como varias agendas que se articulan en un programa amplio y cohesionador.

⁷ Loayza, *op. cit.*, p. 56.

⁸ Amich, José, *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Milla Batres, Lima, 1975, p. 177.

⁹ Superunda, conde de, *Relación y documentos del gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1746-1761)*, Intro. Moreno Cebrián, Alfredo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Fernández de Oviedo, Madrid, 1983, p. 420.

¹⁰ Este tema ha sido desarrollado por Lenartz, Jay, «Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)», XXXIX Congreso Internacional de Americanistas de Lima. Actas y Memorias, vol. 4, 1972. Se observa que Juan Santos opta por distribuir su fuerza en grupos pequeños o medianos de gran movilidad geográfica, con los que puede atacar simultáneamente en varios frentes.

¹¹ Orellana Valenciano, Simeón, «La rebelión de Juan Santos o Juan Santos El Rebelde», *Anales Científicos*, n° 3, 1974, p. 426.

¹² Castro Arenas, Mario, *La rebelión de Juan Santos*. Milla Batres, Lima, 1975, pp. 87 y 107.

¹³ Orellana, *op. cit.*, p. 525, alude a que hay dos referencias documentales sobre “unas cartas originales del Indio Rebelde”, citando a Loayza, *op. cit.*, pp. 48 y 116.

¹⁴ Santamaria, Daniel J., «La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la Selva Central Peruana (1742-1756): ¿movimiento religioso o insurrección política?», *Boletín Americanista*, año LXII, n° 57, 2007, p. 239.

poder detenerse en profundizar en los siguientes temas que resultan tan relevantes como controvertidos:

- 1) El Inca Atahualpa y los Comentarios Reales
- 2) Misiones de Maynas y el auxiliar mestizo de un jesuita
- 3) Los reinos del Congo y Angola frente a la ordenación de sacerdotes negros
- 4) La real cédula de 1697 o cédula de honores y su invisibilidad en el Perú

No se intenta, por lo tanto, hacer un recuento de la rebelión y seguir su proceso y etapas, sino, fundamentalmente, abordar los temas ya mencionados, que se articularán en las reflexiones finales.

1. El Inca Atahualpa y los Comentarios Reales.

Cómo punto de partida resulta interesante indagar el porqué del nombre con que fue conocido este líder que puso en jaque la selva central del virreinato peruano a mediados del siglo XVIII. En su descripción, un tema que resulta llamativo es que, además de indicarse que “era más que de mediana estatura, su color pálido amestizado, fornido de miembros”, se dice que llevaba “el pelo cortado al modo de los indios de Quito”¹⁵. Por lo tanto, de los variados lugares en que se baraja su origen -Cuzco, Huamanga, Cajamarca¹⁶- me parece interesante explorar la posibilidad de situarlo en este último sitio. Es decir, en la sierra norte del virreinato del Perú. Cajamarca engarza con Atahualpa, ya que ésta fue la ciudad donde se capturó al último inca -Atabalipa- y, además, donde se le ejecutó, no decapitándolo como lo ilustra Huamán Poma de Ayala en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, (figura 1) sino asfixiándolo con la pena del garrote vil¹⁷. Es obvio que Cajamarca y Atahualpa, dialogan históricamente. De ahí que me incline a pensar que el lugar de procedencia de Juan Santos Atahualpa bien pudo haber sido Cajamarca. Además, el indio espía de Tarma, Pedro José Pulipunche, ratificó esta versión afirmando en su declaración del 23 de octubre de 1743, “que el levantado es natural de Cajamarca”¹⁸. Incluso, se ha señalado que en la década del 30 Juan Santos se había desplazado desde Cajamarca al Cuzco, dando como punto de partida Cajamarca¹⁹. En este sentido coincido con la advertencia que hace Orellana, de que no se debe descartar la posibilidad de un origen norteño [Cajamarca] de parte de Juan Santos²⁰.

¹⁵ Loayza, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Es la versión franciscana la que alude al Cuzco como lugar de origen de Juan Santos.

¹⁷ Valko, Marcelo, «Imagen, signos e imaginarios de la degollación que no fue», *Actas del 1er congreso de GIS América Latina*, Universidad de La Rochella, 2007, pp. 2-3.

¹⁸ Loayza, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹ Santos Granero, Fernando, *El espejo colonial. La rebelión de Juan Santos Atahualpa. Nuevas Perspectivas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2024, p. 148.

²⁰ Orellana, *op. cit.*, p. 517.



Figura 1.

Córtanle la cabeza a Atahualpa Inca. Murió Atahualpa en la ciudad de Cajamarca. Felipe Huamán Poma de Ayala. Nueva Crónica y Buen Gobierno. Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. / Biblioteca Nacional del Perú, 2017, Tomo III, p. 390.

Vale recordar que a Atahualpa se le atribuye haber sido un inca cuzqueño nacido en Caranquí o Carangue, provincia de Imbabura, Quito, donde fue entronizado, recibió la mascapaycha²¹ y dejó varios hijos y parientes de sangre²². Toda esa región había sido incorporada al Imperio Incaico utilizando conjuntamente la fuerza y la diplomacia durante el reinado de Huayna Cápac. Se afirma, también, que su hermano mayor Huáscar se estableció en el territorio Hurin Cuzco ubicado al sur del imperio y por su parte Atahualpa lo hizo en el norte, en el territorio Hanan Cuzco, que le asignó su padre, el inca Huayna Cápac²³. El gobierno de las “provincias del norte”, también conocido como reino de Quito, sería luego de la conquista adjudicado a Gonzalo Pizarro²⁴. Resulta por lo tanto pertinente ubicar al último Inca en la región norte más que en el sur, sobre todo teniendo en cuenta qué, si bien Atahualpa fue ejecutado en Cajamarca, siendo enterrado en un principio en una

²¹ Estupiñán Viteri, Tamara, «El Puxili de los Incas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahualpa Ticci Capac», *Revista Historia de América*, n° 154, 2018, p. 53. Según la autora cuatro hijos de Atahualpa fueron llevados al Cuzco y tres quedaron en Quito.

²² Navarro, José Gabriel, «La descendencia de Atahualpa», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 97, cuaderno II, 1930, p. 820.

²³ Pease G.Y., Franklin, «La conquista española y la percepción andina del otro», *Histórica*, vol. XIII, n° 2, 1989, p. 188.

²⁴ Beltrán y Rózpide, Ricardo, «Las misiones de Maynas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 59, 1911, p. 266

improvisada iglesia local²⁵, posteriormente su cadáver fue llevado a Quito donde se oficiaron los funerales, “según voluntad del monarca infortunado”²⁶, pero sin revelarse el lugar de su enterramiento²⁷, aunque recientemente se han hecho algunas conjeturas al respecto²⁸.

Evidentemente, si alguien podía venir a reclamar “su reyno”, como se le atribuye a Juan Santos haber argumentado, es obvio que quien estaba en posición de apelar a ese derecho tenía que ser un descendiente del último rey inca del Perú, es decir, de Atahualpa. Esto podría explicar que nuestro líder rebelde se presentara como Juan Santos Atahualpa (Apu Inga) y digo presentara, pues da la impresión que ese no era su nombre real. Y, el nombre de Juan tampoco es fortuito, ya que de acuerdo con algunos cronistas este fue el apelativo que recibió el inca Atahualpa al aceptar ser bautizado²⁹, para de esta manera poder conmutar la sentencia que lo condenaba a la pena de la hoguera por el garrote vil³⁰. Y hay que destacar, que muchos contemporáneos consideraron la ejecución del último inca del Perú, como un auténtico regicidio³¹. No en vano la muerte del inca Atahualpa ha sido percibida como un hecho central en la historia de la conquista del Tawantinsuyo, al dejar acéfalo al imperio³². Podemos entonces observar, que el líder de la insurrección de la selva central unió los nombres del último inca -Atahualpa- con el que éste recibió al ser bautizado -Juan- poniendo en medio Santos, probablemente para reafirmar que era un converso: Juan Santos Atahualpa. Adicionalmente, el nombre Juan de los Santos, no era inusual entre la población cristianizada.

Pero hay un elemento complementario. Y es que, en el siglo XVIII se volvieron a imprimir en España, en 1723, los *Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega*, (figura 2) donde se encumbra al imperio de los Incas y también se alude al trágico final del incanato.³³ Esta segunda edición circuló ampliamente entre criollos y la elite indígena; siendo tema de conversación en los círculos ilustrados de Europa e, inclusive, reviviendo la leyenda negra de la conquista. Es decir, la destrucción por parte de los conquistadores españoles de una alta civilización como la Inca. De ahí

²⁵ Millones, Luis, «Escondiendo la muerte: Atahualpa y Hernando de Soto en la pluma de Garcilaso», *Letras*, vol. 77/111-112, 2006, p. 27.

²⁶ Vizcaíno Haro, Jaime, «Develando el origen de Atahualpa: mito y nacionalismos en tensión», *Ecos de la Academia*, vol. 9, n° 17, 2023, p. 145.

²⁷ Espinosa Apolo, Manuel, «De Atahualpa como Amaru a los levantamientos coloniales de la plebe de Quito. Una nueva lectura del proyecto milenarista andino», *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. XCV, n° 198, 2017, p. 392.

²⁸ Estupiñán Viteri, Tamara, «Los Sigchos, el último refugio de los incas quiteños. Una propuesta preliminar», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 40, n° 1, 2011, pp. 196, 198.

²⁹ Valko, *op. cit.*, p. 11.

³⁰ *Ibidem*, p. 3.

³¹ Guarnieri Caló y Carudicci, Luigi, «Imágenes de la conquista: el encuentro de Cajamarca en la *Corónica de la Conquista del Perú y la Verdadera Relación de la Conquista del Perú*», *Confluente: Rivista di Studi Iberoamericani*, vol. 7, n° 1, 2015, p. 54. Algunos de los que manifestaron su repudio a la ejecución fueron desde el emperador Carlos V, hasta el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, el obispo Bartolomé de las Casas y el jurista Francisco de Vitoria.

³² Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987, p. 35.

³³ Macchi, Fernanda, *Indios Ilustrados. Reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Vervuert Iberoamericana, Frankfurt/Madrid, 2009, pp. 21-22.

que probablemente Juan Santos en su discurso enfatizara que España tenía su reino y él venía a recuperar el suyo y recomponerlo. Y aclaraba, “que él no había ido a robar otro reino y que a los españoles se les acabó su tiempo y a él le llegó el suyo”, puntualizando que “venía a cobrar la corona que le quitó Pizarro, matando a su padre [el inca Atahualpa]”³⁴. De acuerdo con el jesuita chachapoyano Blas Valera (1545-1597), la única posibilidad de restaurar el gobierno de los incas requería del apoyo de la Iglesia Católica, pero sin la presencia de la Corona Española; un proyecto orientado a constituir un “Reino de Indios” (con sus hermanos mestizos), que se atribuye a las misiones jesuitas³⁵ y que también compartía el cronista étnicamente indígena y culturalmente mestizo Huamán Poma de Ayala³⁶ programa que, por lo visto, sería retomado por Juan Santos. De ahí quizás su apego a los jesuitas.



Figura 2.

Portada de la primera edición de la Primera Parte de los Comentarios Reales (1609) por el Inca Garcilaso de la Vega, natural del Cuzco y Capitán de su Majestad.

Pero, una lectura a fondo de los *Comentarios Reales* demuestra que Garcilaso tenía una visión crítica de la actuación del inca Atahualpa, (figura 3) a quien retrata como ambicioso y cruel, aunque no niega ni sus conexiones quiteñas ni su presencia temporal en Cajamarca. Las crónicas que se escribieron luego de la ejecución de Atahualpa, perpetrada en julio de 1533 en Cajamarca, presentan al último inca como un gobernante ilegítimo, tirano y usurpador, con el fin de justificar su eliminación, por un lado, y la conquista española, por otro³⁷. Dentro de estos cronistas, Juan Diez de Betanzos era español de origen, pero hablaba quechua, además de estar casado con

³⁴ Loayza, *op. cit.*, pp. 2-9.

³⁵ Laurencich Minelli, Laura, «Los documentos Micinelli (siglo XVIII). Dos curiosos testigos sobre una utópica reducción “Inca/Jesuita en la Provincia Peruviana», eds. Laurencich, Laura y Numhauser, Paulina, *Sublevando el Virreinato*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2007, p. 314. Tanto el P. Valera, como el P. Torres, ambos jesuitas mestizos, compartían este proyecto, calificado por la autora como utópico,

³⁶ Espinosa Apolo, *op. cit.*, p. 399. Era hijo de Martín Huamán Mallqui y Juana Chuquitanta.

³⁷ Durán Muñoz, Álvaro, «Tirano, bastardo, usurpador. Una aproximación a las representaciones de Atahualpa en los cronistas del Perú y la discusión española sobre la ilegitimidad de los inkas durante el siglo XVI», *Cuadernos de Historia Cultural*, n° 2, 2013, p. 89.

la coya Cuirimay Ocllo, lo que propició su cercanía a la realeza cuzqueña³⁸ llegando a afirmar en su *Suma Narración de los Incas*, que Atahualpa se encontraba ebrio durante el encuentro con Pizarro en Cajamarca³⁹. Pero, de hecho, hubo otros cronistas indígenas o mestizos que también mantendrán un tono crítico en sus relatos, como es el caso de Huamán Poma de Ayala (1613), Santa Cruz Pachacuti (1613) y hasta el propio inca Garcilaso de la Vega (1609), lo cual se ha interpretado como una manifestación de los efectos de la influencia hispánica sobre estos autores⁴⁰. Incluso, Huamán Poma de Ayala omite el nombre de Atahualpa en la lista de emperadores incas que presenta⁴¹. Da la impresión, por lo tanto, que Juan Santos Atahualpa puede haber estado enterado del resurgir de la leyenda negra de la conquista que aludía a la ejecución del inca Atahualpa y la caída de su imperio, “quitado su trono y su reyno” cómo señala Huamán Poma⁴², pero sin entrar en detalles sobre las características poco favorables que los *Comentarios Reales* le atribuían al último inca del Perú, al igual que lo hacían otros cronistas, sobre lo cual parece que hubo cierto consenso.



Figura 3.
Atabalipa Rey del Perú, siglo XVII.
Anónimo. Museo Nacional de Quito,
Ecuador.

2. Misiones de Maynas y el acompañante mestizo de un jesuita

Un segundo punto en el movimiento de Juan Santos que llama la atención es cuando el líder rebelde contrapone el trabajo misional de los jesuitas frente al de los franciscanos, decantándose claramente por la orden de San Ignacio de Loyola. Es más, se considera que la orden religiosa que realizó una labor más sostenida en la región del Alto Amazonas, fue la franciscana, aunque se resalta especialmente la actividad desplegada por los jesuitas⁴³. Cómo hizo saber en sus declaraciones el indio espía hecho prisionero por las autoridades peninsulares, Pedro José Pulipunche, “que

³⁸ Martín Rubio, Carmen, «Juan de Betanzos: El gran cronista del Imperio Inca», *Anales del Museo de América*, n° 7, 1999, p. 112.

³⁹ Reyna, Iván, «La chicha y Atahualpa: El encuentro de Cajamarca en la Suma Narración de los Incas de Juan de Betanzos», *Perífrasis. Revista de Literatura: Teoría y Crítica*, vol. 1, n° 2, 2010, p. 24.

⁴⁰ Zaa Linares, Leonor, «Captura de Atahualpa y el poder del Fetiche», *Acta Heradiana*, vol. 55, 2015, p. 81.

⁴¹ Ramírez, Susan, «Historia y memoria: La construcción de las Tradiciones Dinásticas Andinas», *Revista de Indias*, vol. LXVI, n° 236, 2006, p. 16.

⁴² Mac Cormack, Sabine, «Atahualpa y el Libro», *Revista de Indias*, vol. XLVIII, n° 184, 1988, p. 700.

⁴³ Pearce, op. cit., p. 327.

el rebelde y sus parciales no quieren religiosos franciscanos sino de la Compañía, y que luego hará paz”⁴⁴. En otro momento se atribuye a Juan Santos haber expresado, “que no había de haber más clérigos que los indios y los padres de la Compañía porque eran más provechosos para la república”⁴⁵. Una opinión que sería compartida por Jorge Juan y Antonio de Ulloa en sus *Noticias Secretas*, cuestionando severamente el descuido en que los franciscanos tenían a los indios amazónicos y mostrando complacencia respecto al trabajo que los jesuitas realizaban en sus misiones⁴⁶. Si bien en 1635 llegaron los primeros franciscanos para fundar las misiones del Cerro de la Sal, lo cierto es que tan temprano como en 1595 los padres jesuitas Font y Maestrillo ya habían explorado este territorio contribuyendo con una relación sobre los ashánikas, cuarenta años antes que lo hicieran los franciscanos⁴⁷.

Pero, volviendo a Juan Santos Atahualpa, de acuerdo con la documentación disponible, se pone en evidencia la manifiesta cercanía del líder rebelde con un sacerdote jesuita a quien prestaba servicios y compañía. Si se observa que Juan Santos mostró estar en capacidad de comparar las misiones jesuitas con las franciscanas, y de opinar al respecto, ello implicaría que en algún momento -estable o de paso- estuvo en las conversiones manejadas por la Compañía; y si ubicamos su punto de partida en el norte del virreinato, su entrada bien podría haber sido por la provincia de Chachapoyas, colindante con Cajamarca, avanzando de ahí hacia las misiones jesuitas de Maynas, una ruta viable y probable. No en vano se afirma que Juan Santos se había desplazado por varios lugares de la selva amazónica antes de recalar en el Cerro de la Sal. Conocía, de hecho, del trabajo de los jesuitas en las misiones, “en beneficio y alivio de los indios”⁴⁸.

Con relación a Chachapoyas, en el Alto Huallaga, esta había sido ocupada por los españoles en 1537, quienes después se asentaron en Moyobamba y Lamas. En 1618 Diego Vaca de Vega solicitó al virrey del Perú, don Francisco de Borja y Aragón, permiso para “descubrir” Maynas, cuyo nombre se atribuye al grupo étnico que habitaba esas márgenes del río Pastaza⁴⁹. Así, en 1619 se fundó la ciudad de Borja, en las cercanías del pongo de Manseriche, adonde los padres de la Compañía encabezados por los misioneros Lucas de la Cueva y Gaspar Cujia llegaron en 1638⁵⁰,

⁴⁴ Loayza, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁵ Amich, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁶ Juan, Jorge y Antonio de Ulloa, *Noticias Secretas de América*, tomo 2, Ediciones Turner, Madrid, 1982, p. 364. Se asegura que los curas de la religión Seráfica (franciscanos), hacen muy poca residencia en los pueblos de indios, “las iglesias están con la mayor indecencia... lo mismo los ornamentos, el pasto espiritual que subministran a los indios es quasi nulo... en lugar de adelantar en ellos hay retraso.”

⁴⁷ Vigil Oliveros, Nila, «Poblamiento y ocupación de la Selva Central del Perú. La conquista del territorio ashaninka», *Anales de Antropología*, vol. 52, n° 2, 2018, p. 160.

⁴⁸ Santos Granero, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁹ Torres Londoño, Fernando, «Visiones jesuitas del Amazonas en la colonia de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 39, n° 1, 2012, p. 186.

⁵⁰ Downes, Peter, «Jesuitas en la Amazonía: experiencia de Brasil y Quito», coords. Hernández Palomo, José Jesús y Moreno Jeria, Rodrigo, *La Misión y los Jesuitas en América Española 1566-1767. Cambios y Permanencias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 2005, p. 152.

luego de ocurrir en 1635 una sangrienta revuelta que había que apaciguar⁵¹. Si bien los jesuitas cumplieron con su rol de “pacificadores”, está claro que su objetivo inmediato era “civilizar, catequizar y enseñar las otras naciones amigas”⁵². Aunque, de hecho, se encontraron con una impresionante diversidad lingüística y cultural y, además, tuvieron que adaptarse a un nuevo medio ecológico⁵³. Respecto a la variedad de lenguas amazónicas, el padre Pablo Maroni (1695-1757) las comparaba con la Torre de Babel, “donde hubo sesenta y dos lenguas y las que se hablan en este río [Amazonas] son tantas y tan diferentes que no se le sabe el nombre, ni el número...”⁵⁴. Aunque, eventualmente se trató de imponer el quechua como lengua general entre la población nativa⁵⁵.

En el texto que acompaña al mapa que elaboró el padre Fritz, en 1707, (figura 4) se precisaba: “La Compañía de Jesús tiene en este gran río una muy extendida laboriosa y apostólica misión, en la cual entró en el año de 1638, cuya cabeza central es el pueblo de San Francisco de Borja, en la provincia de Maynas, distante de Quito 300 leguas y que se extiende por los ríos Pastaza, Huallaga, Ucayali hasta el fin de la provincia de los Omaguas”⁵⁶. Se entiende, entonces, que las expediciones que salían hacia la región amazónica partieran mayormente desde Quito⁵⁷. Esta transitada ruta pasaba por Cuenca, Loja, Jaén y el pongo de Manseriche, para luego entrar a la ciudad de Borja⁵⁸. Al depender las misiones de Maynas de la provincia jesuítica de Quito⁵⁹, las provisiones que regularmente se remitían para su abastecimiento, venían directamente desde esta ciudad. El trayecto tardaba alrededor de seis meses dependiendo del clima y el estado de los caminos.

⁵¹ Reeve, Mary Elizabeth, «Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years, 1538-1767», *Ethnohistory*, vol. 41, n° 1, 1994, pp. 114-116. En este enfrentamiento fueron degollados 34 españoles entre encomenderos y soldados. Marzal, Manuel, «Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano», *Amazonía Peruana*, vol. V, n° 10, 1981, pp. 14-15.

⁵² González Saavedra, María Luisa, «Un lugar para los shawi en la historia de Maynas», *Antropológica*, año XXXIII, n° 34, 2015, p. 259.

⁵³ Lopes de Carvalho, Francismar Alex, «Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuitas de Maynas, 1638-1767», *Anuario de Estudios Americanos*, n° 73.1, 2016, p. 113.

⁵⁴ Downes, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁵ Negro, Sandra, «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto», eds. Negro, Sandra y Marzal, Manuel, *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Abya Yala, Lima, 1999, p. 273.

⁵⁶ Torres Londoño, *op. cit.*, p. 193.

⁵⁷ Ludischer, Mónica, «Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente», *Indiana*, n° 17/18, 2000-2001, p. 320.

⁵⁸ Beltrán Rózpide, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁹ Marzal, Manuel, *op. cit.*, p. 14.



Figura 4.

Mapa del Marañón-Amazonas con la misión de la Compañía de Jesús al Rey Felipe V. Dibujado por Samuel Fritz S.J. (1707). Biblioteca Nacional de Francia. Mapas y Planos, Ge D 7855.

Una costumbre que mantenían los jesuitas era la de viajar siempre acompañados por un guía experimentado e intérpretes locales, a los que había que reclutar⁶⁰. Así, en 1682 los misioneros se dirigieron al río Ucayali, donde los cunibos los aprovisionaron de intérpretes para poder entrar en contacto con los pangoas y los piros⁶¹. Precisamente, dentro de los grupos étnicos amazónicos que Juan Santos logró convocar, estaban los cunibos y los piros⁶². Aunque, eventualmente los jesuitas se retiraron de la región del Ucayali por corresponder este territorio a las misiones franciscanas⁶³. Incluso, parece que aparentemente hubo en un momento previo confrontaciones entre los jesuitas y los franciscanos sobre la presencia de unos y otros en la región de Maynas, pero los jesuitas zanjaron el tema argumentando la legitimidad de su presencia, “por derecho de los padres de Quito”⁶⁴, lo cual acreditó su control sobre las misiones mayneñas hasta la expulsión en 1767. En consecuencia, el 24 de abril de 1687 la Audiencia de Lima dictaminó los términos de la demarcación de dichas misiones asignando, “a los padres de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito, por distrito y término de las misiones hasta el pueblo de Conibo inclusive, río abajo hacia el norte, todas las naciones que hallaren; y a los padres de San Francisco, desde el pueblo que hicieron entrada, río abajo, hasta dichos Conibos”⁶⁵. Es decir, el límite estaba establecido en el país de los conibos. Aunque se vertieron

⁶⁰ Reeve, *op. cit.*, p. 119.

⁶¹ *Ibidem*, p. 120.

⁶² Loayza, *op. cit.*, p. 15.

⁶³ Reeve, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁴ Torres Londoño, *op. cit.*, p. 189.

⁶⁵ Beltrán Rózpide, *op. cit.*, p. 270.

afirmaciones que señalaban que estos indios [conibos o cunibos], “solo eran cristianos de nombre”⁶⁶. Es decir, su fe era frágil.

Vale recordar que en su momento se temió que Juan Santos y sus huestes pudieran aproximarse o arribar de lleno a la región de Maynas, llegando incluso las autoridades locales a tener que plantearse el pedir apoyo a los portugueses de la frontera, en caso de una posible invasión de los sublevados⁶⁷, situación que no se descartaba. Más aún, teniendo en cuenta qué, en Maynas, en 1745 -cuando la rebelión de Juan Santos se encontraba en alza- se había dado muerte en el pueblo de San Miguel de Ciecoya, al padre jesuita Francisco del Real⁶⁸, lo que nos habla del nivel de violencia que también se experimentaba en las misiones mayneñas y, sobre todo, de las activas redes informativas que tenía montadas Juan Santos, pues de inmediato el líder rebelde lamentó el hecho⁶⁹. Estar enterado de este asesinato implica que el rebelde mantenía un estrecho contacto con las misiones de Maynas, a pesar de la consabida distancia; lo que aparentemente sería indicativo de contactos previos ya montados. No obstante, un año más tarde, en 1746, se pone en evidencia la decadencia por la que atravesaban las conversiones mayneñas, situación que se iría agravando e iba a ser difícil de revertir⁷⁰.

El jesuita nacido en Riobamba, Juan de Velasco, en su *Historia del Reino de Quito*, al referirse a la entrevista que sostuvo Juan Santos con dos padres de la Compañía -en un intento por negociar un cese en los enfrentamientos- aludirá también al tema de la amenaza que significaban los portugueses ubicados en las inmediaciones de Maynas, para la estabilidad del virreinato del Perú. Se entiende, entonces, que además de la falta de recursos que conllevaba la decadencia económica de la ciudad de Borja y sus alrededores, había consenso qué para prosperar, las misiones tenían necesidad de una presencia militar⁷¹. Con razón se consideraba que hacia 1680 la principal amenaza de la región del Alto Amazonas, que albergaba las misiones de Maynas, ya no lo eran los encomenderos de Borja y la ceja de selva, sino los esclavistas portugueses que desde el Pará se internaban al Amazonas con la finalidad de esclavizar indios nativos⁷². Se calcula que hasta el siglo

⁶⁶ Amich, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁷ Regan, S. J., Jaime, «En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahualpa», *Amazonía Peruana*, tomo XI, n° 2, 1992, p. 77. El misionero llegó para enseñar la lengua general del inga, pero se corrió el rumor que iba a entregar a los nativos a los españoles en calidad de esclavos. El 4 de marzo de 1744 los sublevados cercaron la casa del clérigo, ingresaron a ella y con una macana golpearon en la cabeza al padre Real... saquearon la iglesia, le prendieron fuego a las casas y huyeron todos al bosque.

⁶⁸ Casanova Velásquez, Jorge, «La misión jesuita entre los Aido Pai (Secaya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII y su relación con los asentamientos indígenas», eds. Negro, Sandra y Marzal, Manuel, *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Abya Yala, Lima, 1999, p. 212.

⁶⁹ Santamaría, *op. cit.*, p. 238.

⁷⁰ Cabrera, Ferrán, «Omaguas crepusculares: Identidad y aculturación en un pueblo amazónico (siglos XVII, XVIII y XIX)», *Chakiñán. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n°16, 2022, pp. 216-217.

⁷¹ Torres Londoño, *op. cit.*, p. 204.

⁷² Ullán de la Rosa, Francisco Javier, «Jesuitas, omaguas, Yurimaguas y la guerra hispano-lusa por el Alto Amazonas», *Anales del Museo de América*, n° 15, 2007, p. 179.

XVIII entre 1,000 y 2,000 indios amazónicos esclavizados eran vendidos anualmente en Belém do Pará y en Sao Luis de Marahao⁷³.

En términos de las comunicaciones con la ceja de selva, hay documentación que describe, por un lado, el intenso flujo comercial que se dio entre Maynas y Chachapoyas, enfatizándose el activo comercio de sal y de aceite de tortuga que intermediaban los jesuitas con la provincia de Lamas, teniendo también contacto con los españoles de Moyobamba⁷⁴. Además, se reconocía que el camino más corto y menos incómodo para llegar a las misiones, era el que se practicaba desde Lamas y Moyobamba, muy frecuentado por el asiduo trajín que estas dos provincias mantenían con los indios mayneños⁷⁵. (figura 5)



Figura 5.
Indio de Maynas por Vicente Albán.
Óleo sobre tela, 1783. Museo de
América, Madrid.

Por otro lado, en las misiones jesuitas existía la modalidad de contar con indios milicianos que apoyaban a los clérigos, para lo cual eran especialmente adoctrinados y entrenados por ellos⁷⁶ y se cuidaba que pertenecieran a una misma nación, teniendo su propia jerarquía interna⁷⁷. Esta cercanía hizo que entre los misioneros y el apoyo militar indígena se crearan lazos de dependencia además de relaciones de confianza⁷⁸. De acuerdo con Chantre, las milicias indígenas -constituidas por indios entre los 18 y 50 años quienes podían portar armas- fueron “el recurso para las expediciones de nuevas conquistas... el castigo de las naciones alzadas... y ellas solas contuvieron las invasiones portuguesas”⁷⁹.

Teniendo en cuenta el demostrado conocimiento y manejo de la selva y su acertada estrategia de ataque en la montaña, ¿pudo haber sido Juan Santos un

⁷³ Cabrera, *op. cit.*, p. 216.

⁷⁴ Reeve, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁷⁵ Aburto Cotrina, Carlos Oswaldo, «Régimen Político y Economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII», *Histórica*, vol. XX, n° 1, 1996, p. 4.

⁷⁶ Acosta, Rosa María, *Milicias Indígenas en las misiones jesuitas de Maynas. Siglos XVII y XVIII*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2021, p. 63.

⁷⁷ Marzal, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁸ Downes, *op. cit.* p. 172.

⁷⁹ Marzal, *op. cit.*, p. 25.

miliciano? No hay que olvidar que el clérigo franciscano fray Bernardino de San Antonio señalaba que a los padres de la Compañía el rebelde “antes los había servido por criado”⁸⁰. Es decir, tal como había indicado Juan Santos, previo a su ingreso al Cerro de la Sal había prestado servicios a un clérigo jesuita. Si como se menciona, al incursionar en la selva central el rebelde tenía entre veintiocho y treinta años, “según fisonomía del rostro”⁸¹, debió haber contado con alrededor de veinte años o menos cuando hizo compañía al anónimo sacerdote jesuita que lo había acogido, convivencia que no debió ser por una corta temporada, pues el líder rebelde estaba bien adentrado en el catolicismo.

Adicionalmente, hay que tener presente que, en las misiones de Maynas, debido a su amplia extensión y al corto número de doctrineros con que se contaba⁸², los jesuitas nombraban anualmente entre los indios a “fiscales de doctrina cristiana”, quienes eran cuidadosamente escogidos, debidamente adoctrinados y en ausencia del misionero, podían incluso administrar el bautismo y el matrimonio⁸³. Quizá, en algún momento, Juan Santos pudo haber ejercido este cargo, lo que explicaría lo versado que demostró ser en la doctrina cristiana. Existían, además, en Maynas, los sacristanes indígenas, quienes auxiliaban al sacerdote en el oficio religioso y comían en la misma mesa que el padre⁸⁴.

No hay que olvidar que Juan Santos impresionó inicialmente a los franciscanos del Cerro de la Sal no sólo por su conocimiento de la doctrina cristiana sino también por haber rezado en su presencia el credo en latín⁸⁵. Es decir, había recibido antes un entrenamiento catequético y además se señaló que se movía con familiaridad en la selva y se hacía entender en algunas de las lenguas de las etnias locales. Se menciona también que además de vestir cushma (la túnica tradicional campa o asháninka)⁸⁶ “traía un crucifijo [de chonta] prendido al pecho”⁸⁷. Este era un símbolo importante en la prédica jesuita (figura 6), ya que al aproximarse a los indios amazónicos a los que intentaban adoctrinar, los miembros de la Compañía solían dejar cruces en las viviendas de los potenciales conversos, como testimonio de un acercamiento pacífico y de buena voluntad⁸⁸.

⁸⁰ Santos Granero, *op. cit.*, p. 108.

⁸¹ Loayza, *op. cit.*, p. 34.

⁸² Ullán de la Rosa, *op. cit.*, p. 179.

⁸³ Lopes de Carvalho, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Loayza, *op. cit.*, p. 9. Fue el padre fray Santiago Vázquez de Caicedo quien hace este recuento el 2 de junio de 1742, al encontrarse con el rebelde en Simaqui o Quisopongo.

⁸⁶ Cabrera, *op. cit.*, p. 215. Los omaguas también vestían cushmas hechas de algodón con diseños geométricos pintados a mano.

⁸⁷ Amich, *op. cit.*, p. 157.

⁸⁸ Acosta, *op. cit.*, p. 72.



Figura 6.

El Calvario. Tela pintada. Chachapoyas, siglo XVIII. Colección Privada. Museo Larco, Lima.

Se ha señalado que da la impresión que el proyecto civilizador-evangelizador de Maynas lo pudieron realizar los jesuitas sin mayor interferencia de otras instituciones, es decir, prácticamente en soledad, y con marcada autonomía⁸⁹. De ahí que se mencione de que existió un cierto asilamiento de parte de las misiones de Maynas⁹⁰ y que se les describa como el más complejo e inestable de todos los proyectos evangelizadores de los jesuitas en América⁹¹. No obstante, en 1727 eran setenta y cinco los pueblos que hasta esa fecha habían fundado los jesuitas, algunos con mayor permanencia que otros⁹². De hecho, varias de las reducciones eventualmente quedaron abandonadas, teniendo que ser refundadas⁹³.

Es interesante observar que teniendo conocimiento de la afinidad entre Juan Santos Atahualpa y la orden de San Ignacio, el recién estrenado virrey Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761), solicitó al padre jesuita Juan Antonio de Iruña, quien había vivido en la montaña (no sé precisa en cual centro misional), que

⁸⁹ Torres Londoño, *op. cit.*, p. 210.

⁹⁰ Aburto Cotrina, *op. cit.*, p. 18.

⁹¹ Negro, Sandra, «Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas (1750-1767)», *Apuntes*, vol. 20, n° 1, 1987, p. 94.

⁹² Beltrán Rózpide, *op. cit.*, p. 271.

⁹³ Jiménez Gómez, «Misiones jesuitas de Frontera: El caso de Maynas», *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 5, vol. 5, n° 9, 2019, p. 163.

junto a otro miembro de la Compañía se internara en septiembre de 1745 en la selva central, con el propósito de lograr la rendición o captura del rebelde⁹⁴. Irusta, quien parece que efectivamente logró entrevistarse con Juan Santos, les comunicó luego a dos padres de la Compañía, el gallego Carlos Pastoriza y el huamanguino Miguel Eyzaguirre, uno peninsular y el otro criollo, que el rebelde estaba dispuesto a recibirlos en Metraro⁹⁵, lugar donde Juan Santos había fijado su campamento y donde aparentemente se produjo el encuentro, aunque no con los resultados previstos.

Posteriormente, en marzo de 1746, Pastoriza le escribió al también jesuita Pablo Torrejón, del colegio de Latacunga en la audiencia de Quito, contándole sobre su entrevista con Juan Santos Atahualpa⁹⁶. Esto demuestra, una vez más, la permanente comunicación entre los jesuitas de las misiones de Maynas, con los miembros de la orden que hacían apostolado en Quito. De acuerdo con el padre Pastoriza, el fracaso de la gestión se había debido a la intransigencia de parte de Juan Santos, quien, aunque no escatimó elogios hacia la Compañía de Jesús y sus misiones, no quiso apartarse de la montaña donde se sentía seguro, para salir a negociar con las autoridades peninsulares, recelando probablemente una emboscada. Además, al concluir el virrey conde de Superunda que el encuentro con los jesuitas había sido infructuoso, ordenó de inmediato al general José de Llamas que preparara una nueva expedición para sofocar la rebelión⁹⁷.

En opinión de Superunda era primordial frenar el avance de las huestes de Juan Santos, tratando de contenerlos en la montaña y, de ser necesario, eliminarlos⁹⁸. Aunque, sus esfuerzos fueron en vano, pues la sublevación siguió en pie de guerra, con enfrentamiento esporádicos, hasta 1752, en que se produjo la entrada a Andamarca, en Jauja, que era territorio que correspondía a las misiones franciscanas, extendiéndose su jurisdicción hasta el país de los conibos⁹⁹. Además, ya en el siglo XVII las entradas desde la sierra próxima a la selva central partían mayormente “desde la reducción-doctrina de Comas-Andamarca, ubicada en el corregimiento de Jauja”¹⁰⁰. Es decir, Andamarca funcionaba como una especie de bisagra entre la sierra y la selva central, lo que indica que no fue elegida al azar por Juan Santos Atahualpa para realizar la que sería su última entrada. Pero, para ese momento, la selva central ya se había convertido en un epicentro subversivo¹⁰¹, que había logrado capturar la atención no solo del virrey, sino inclusive de Lima y del rey de España y sus asesores.

⁹⁴ Amich, *op. cit.*, p. 157.

⁹⁵ Santamaría, *op. cit.*, p. 243. Metraro era un centro ceremonial amuesha.

⁹⁶ Santos Granero, *op. cit.*, p. 107.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁸ A.G.I. Lima, Leg. 983.

⁹⁹ Beltrán y Rózpide, *op. cit.*, p. 270.

¹⁰⁰ Ludescher, *op. cit.*, p. 323. Entre 1673 y 1687 el misionero franciscano Manuel Biedma emprendió numerosas entradas utilizando esta ruta.

¹⁰¹ Flores Galindo, *op. cit.*, p. 61.

3. Los reinos del Congo y Angola frente a la ordenación de sacerdotes negros

Otro tema que qué no deja de suscitar curiosidad e interés en el discurso de Juan Santos Atahualpa -siempre conectado a la iglesia y sus misiones- y que se expresa en el título del presente artículo, es su aseveración de que había estado en el África, donde pudo observar la presencia de sacerdotes negros. De ser así, este líder mestizo –o cholo- habría realizado un viaje trasatlántico antes de estallar la rebelión, cuyo itinerario habría cubierto, además, tres continentes.

El reciente libro de José Carlos de la Puente Luna¹⁰² nos habla de los frecuentes viajes efectuados por los súbditos indios de América a España, sobre todo durante la corte real de los Habsburgo y, en muchos casos, aunque no siempre, el retorno al Perú de estos pasajeros de tránsito en Europa. Dentro de ellos destaca el caso del nieto del inca Atahualpa, don Alonso Atahualpa¹⁰³, quien llegó a España en 1585, durante el reinado de Felipe II, solicitando ayuda económica al rey en consideración a su calidad de descendiente de los incas, la cual le fue entregada para sufragar su estancia en la península y su viaje de retorno al Perú. Pero luego de permanecer don Alonso por un par de años en España, falleció en la cárcel pública de Madrid, adonde se le había confinado como resultado de sus abultadas deudas, las que había adquirido por mantener un ritmo de gastos a la par con su nobleza¹⁰⁴. Este es un caso relevante, al tratarse de un descendiente de Atahualpa¹⁰⁵, pero en opinión del autor, la mayoría de estos viajeros resultan prácticamente invisibles en la documentación oficial y fueron registrados escuetamente como “indios”, sin señalarse el motivo de su traslado a la península. Dentro de estos pasajeros no era inusual que peninsulares y criollos -funcionarios reales y eclesiásticos- e incluso indios nobles, viajaran en compañía de nativos andinos que estaban encargados de brindarles apoyo durante la travesía y estancia en España, quienes eran identificados como sirvientes¹⁰⁶. En este sentido, no parece estar fuera de contexto la alusión que hace mención del viaje de Juan Santos a España, como auxiliar de un padre jesuita, probablemente su mentor; este acompañamiento sería lo que Olaechea denomina “el apostolado seglar de los indios”¹⁰⁷.

A pesar de que se ha acotado que Juan Santos debió haber estudiado en alguno de los colegios para la elite indígena regentados por los jesuitas (El Príncipe, en Lima o San Borja, en el Cuzco), y que la formación que ahí se le impartió explicaría los argumentos que manejaba, lo cierto es que, en primer lugar, no está demostrado

¹⁰² Puente Luna, José Carlos de, *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austrias*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2022. Traducción del original en inglés publicado por The University of Texas Press, 2018.

¹⁰³ Alonso Atahualpa era el hijo de don Francisco Atahualpa o Francisco Auqui, quien a su vez era hijo del inca Atahualpa. La madre de Alonso era doña Beatriz Ango, india natural de Otavalo. Ver: Tamara Estupiñán Viteri, «Testamento de don Francisco Atahualpa», *Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, año 1, n° 1, 1998.

¹⁰⁴ Puente Luna, *op. cit.*, p. 196.

¹⁰⁵ Los parientes del inca Atahualpa adoptaron como apellido el nombre del inca. Ver: Tamara Estupiñán Viteri, «El Puxili de los Incas...», *op. cit.*, 2018, p. 51.

¹⁰⁶ Mira Caballos, Esteban, «Indios nobles y caciques en la Corte Real Española, siglo XVI», *Temas Americanistas*, n° 16, 2003, pp. 9, 11, 14.

¹⁰⁷ Olaechea, Juan B., «Participación de los indios en la tarea evangélica», *Misionalia Hispánica*, vol. 26, n° 77, 1969, p. 242.

que el líder rebelde fuera un indio noble, por un lado, y tampoco que hubiera asistido a los colegios de caciques, por otro¹⁰⁸. El propio José Gabriel Túpac Amaru, un cacique ilustrado que llegó a aspirar al marquesado de Oropesa, no figura en los registros del colegio de San Borja del Cuzco y más bien todo parece indicar que habría sido educado por su mentor, el cura de Pampamarca, el panameño Antonio López de Sosa¹⁰⁹. Además, los hijos de Túpac Amaru estaban siendo instruidos, a su vez, por un preceptor arequipeño que residía en casa del cacique de Tinta¹¹⁰. Las cifras demuestran que eran pocos los hijos de caciques que asistían regularmente a estos colegios dedicados a educar a la elite indígena, en los cuales debían permanecer internados¹¹¹. Entonces, no es extremo pensar que Juan Santos Atahualpa bien pudo haber sido instruido por el jesuita al que se afirma acompañaba, quien de esta manera cumplió el papel de mentor.

Si en efecto Juan Santos estuvo en la península, junto con su mentor, resulta plausible que se diera el caso de que luego se embarcaran al África, vía Lisboa, donde precisamente en el Congo y en Angola la Compañía de Jesús tenía misiones a su cargo. Es decir, no es descabellada esta afirmación, aunque el paso de Juan Santos tanto por España como por África no haya quedado debidamente registrado, al igual que tampoco se cuenta con anotaciones sobre otros temas concernientes a su persona. Pero el viaje bien pudo darse. Amich, por ejemplo, afirma que Juan Santos “volvió [de España] más ladino de lo que conviniera.”¹¹² Por otro lado, también es cierto que durante la evangelización en el Congo y en Angola se ordenaron sacerdotes negros, lo que explica que Juan Santos aludiera haberlos visto, “padres negros, con barbas largas diciendo misa y qué, aunque no sean blancos como los españoles, bien pueden ser padres y sacerdotes”¹¹³. Se trataba sobre todo de individuos ligados a las familias reales que estaban en el gobierno, pero serían más la excepción que la regla. En el caso del reino del Congo, además, fueron los propios monarcas y la elite intelectual congoleña quienes asumieron la introducción y aplicación del proceso de catequización en su territorio, en forma compartida con los misioneros. Uno de los grandes artífices de la entrada del catolicismo en el Congo fue

¹⁰⁸ En este sentido coincido con la opinión del padre Rubén Vargas Ugarte, quien no encontró el nombre de Juan Santos registrado en los libros de ingreso del colegio de San Borja del Cuzco. Véase, Castro Arenas, *op. cit.*, p. 99. Tampoco hay documentos que evidencien su linaje inca (aunque varios autores lo identifican como indio noble), ni se han ubicado genealogías que aludan a haber tramitado una probanza de nobleza, muy en boga por esos años. Consúltase, O’Phelan Godoy, Scarlett, *Mestizos reales en el virreinato del Perú. Indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2013, pp. 73-75.

¹⁰⁹ O’Phelan Godoy, Scarlett, «El epicentro de la gran rebelión: Canas y Canches o Tinta y la figura del clérigo Antonio López de Sosa», eds. Brangier, Víctor y Morong, Germán, *Historias desde los Andes. Instituciones, Cultura y Conflictos (siglos XVII-XIX)*, Universidad Bernardo O’Higgins, Santiago, 2022, pp. 206-207.

¹¹⁰ O’Phelan Godoy, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2012, p. 277; A.G.I. Cuzco, Leg. 32. Proceso abierto a Diego Ortigosa.

¹¹¹ Macera, Pablo, «Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú», *Trabajos de Historia*, tomo II, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977, p. 245; Alaperrine-Bouyer, Monique, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva-Agüero/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007, p. 141.

¹¹² Vigil Oliveros, *op. cit.*, p. 166.

¹¹³ Loayza, *op. cit.*, p. 5.

el rey Afonso I, a quien se atribuye haber impuesto la fe católica durante su reinado¹¹⁴, lo que derivó que esto se materializara en la creación de una sede episcopal en el Congo¹¹⁵.

Es posible constatar que en los siglos XV y XVI a los pobladores negros del África se les denominaba indistintamente etíopes, procedieran del Congo, Angola o Guinea¹¹⁶. Será precisamente en la década de 1480 que llegaron a los reinos del Congo y Angola los primeros conquistadores portugueses acompañados por frailes capuchinos -una orden menor que era parte de la orden franciscana- quienes se hallaban establecidos en Portugal. Tan temprano como el 3 de mayo de 1491 el rey Kongo Nzinga a Nkuwu había sido bautizado recibiendo el nombre de Joao I y declarando al catolicismo como la religión oficial del estado¹¹⁷. Luego de la expulsión de los capuchinos, acusados de intrigar, la evangelización se puso en manos de los jesuitas, lo que en un inicio generó cierta resistencia y recelo de parte del clero secular¹¹⁸. Desde el momento de formar misiones, en 1540, los jesuitas estuvieron intermitentemente prestando servicios en el África y por largos períodos de tiempo: predicando, bautizando, construyendo iglesias, estableciendo colegios, manejando haciendas y siendo mediadores políticos. Adicionalmente se alude al respeto demostrado por los jesuitas hacia las costumbres nativas, lo cual fue apreciado por las élites gobernantes¹¹⁹. Si bien San Ignacio de Loyola no llegó al África, tres de sus compañeros sí lo hicieron en el temprano 1541¹²⁰.

Una de estas misiones africanas fue la de la región Congo-Angola, que eran reinos vecinos. Precisamente, fue el rey congoleño Dom Diogo I (1545-1561), quien envió un embajador africano exprofesamente a Portugal, para invitar a venir a misioneros de la Compañía de Jesús al África. Este emisario terminaría siendo bautizado por los jesuitas con el nombre de Felipe Zapata¹²¹. Además, hay referencias que durante su estancia en Portugal a estos embajadores africanos se les enseñaba a hablar latín y a escribir siguiendo la forma de los caracteres latinos¹²²; de tal manera que al regresar al África se desempeñaran como intermediarios para la propagación

¹¹⁴ Fromont, Cecile. «Dance, Myth and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800», *African Arts*, vol. 44, n° 42011a, p. 52.

¹¹⁵ Cortés López, José Luis, «Felipe II, III y IV. Reyes de Angola y protectores del reino del Congo (1580-1640)», *Studia Histórica: Historia Moderna*, vol. IX, 1991, p. 224.

¹¹⁶ Franklin, Vincent, «Alonso de Sandoval and the Jesuit Conception of the negro», *The Journal of Negro History*, vol. 58, n° 3, 1973, pp. 352, 354.

¹¹⁷ Fromont, Cecile, «Under the Sign of the Cross in the Kingdom of the Kongo: Religious Conversion and Visual Correlation in Early Modern Central Africa», *Anthropology and Esthetics*, n° 59/60, 2011b, p. 111.

¹¹⁸ Thorton, John, «The Development on an African Catholic Church in the Kingdom of Congo (1491-1750)», *Journal of African History*, n° 25, 1984, p. 149.

¹¹⁹ Martínez Torres, José Antonio, «Juego de Espejos. Conquista terrenal y conquista espiritual de los ibéricos en África Occidental (1575-1660)», 2018, p. 63.

¹²⁰ Mkenda, Festo, *Jesuits in Africa*, Oxford Handbook Online, Oxford University Press, 2018, pp. 1, 3-4.

¹²¹ Guerrero Mosquera, Andrea, «Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Nogola, siglo XVIII», *Memoria Social*, vol. 18, n° 37, 2014, pp. 159, 171.

¹²² Thorton, John, «Afro-Christian Syncretism in the Kingdom of Kongo», *Journal of African History*, n° 54, 2013, p. 57.

de la fe católica¹²³. Aunque no todos necesariamente retornaron al continente africano, pudiendo en algunos casos pasar a servir en otros destinos¹²⁴.

Pero no había que ir hasta África para ser testigo de la ordenación de afrodescendientes y concretamente de mulatos. Donde parece que no se hizo mucho caso a las prohibiciones establecidas al respecto por el Concilio Provincial de 1622, fue en Santo Domingo, pues en 1645 -veinte y tres años después de darse el dispositivo- fue ordenado el licenciado Thomas Rodríguez de Sosa, presbítero que llegó a primer capellán y siempre gozó de buena reputación. Así, en la Relación de los sujetos beneméritos eclesiásticos de la isla se señalaba, “este sacerdote nació esclavo, después lo libertó su señor, aplicóse a estudiar, un prelado lo ordenó por verlo aplicado; es de color pardo”¹²⁵. El otro caso conocido es el del sacerdote Antonio Sánchez Valverde, canónigo y escritor, quien era de “color moreno” y se ordenó en la isla hacia 1755¹²⁶. Adicionalmente están los casos documentados del hijo de español y de madre esclava, el clérigo Diego Salomón de Quezada López, al que se agrega el de los hermanos Lázaro y Francisco de Acevedo Olaverria, ambos sacerdotes originarios de Santo Domingo, cuya abuela había sido esclava. Es interesante mencionar, además, el caso del mulato de origen cubano Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, quien llegó a profesar siendo su madre mulata y, como tal, descendiente de esclavos¹²⁷.

Se deduce, por lo tanto, que en la América española hubo más apertura a que ascendieran al estado eclesiástico los mulatos frente a los negros, no en vano los primeros tenían sangre española o criolla y, probablemente, progenitores influyentes. Así, el escritor francés Moreau de Saint-Mery, quien visitó Santo Domingo en 1783 comentaba, “y solo son rechazados los negros, a los cuales los españoles no se han atrevido a ordenar todavía, ni obispos como lo han hecho los portugueses”¹²⁸. Y es que, mientras España tuvo colonias en América y Filipinas, Portugal había colonizado Brasil y Asia, demostrando tener también una fuerte injerencia en África, desde los primeros contactos que mantuvieron en el siglo XV¹²⁹.

Es decir, al caer Angola, al igual que el Congo, bajo la égida portuguesa, la presencia de un clero negro fue más frecuente y aceptada. Parece que los jesuitas optaron por ordenar sacerdotes africanos, argumentando que era un método menos oneroso para la Corona y más eficaz para agilizar el proceso de evangelización¹³⁰. Es interesante el caso de Henrique, el hijo del rey congolés Afonso I (1509-1542) quien

¹²³ *Ibidem*, p. 60.

¹²⁴ Gundani, Paul H., «African Clergy in Southern Africa», eds. Kalu, O.U, Hofmeyr, J.W. y Maritz, P.J., *African Christianity. An African History*, Universidad de Pretoria, 2008, p. 186.

¹²⁵ Polanco Brito, Hugo Eduardo, «El concilio provincial de Santo Domingo y la ordenación de negros y de indios», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. XXV, n° 72, 1969, p. 700.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Sáez Ramo, José Luis, «Clérigos de raza negra o sus descendientes en Santo Domingo colonial, siglos XVII-XVIII», *CLIO*, año 87, n° 195, 2018, pp. 24-26, 28.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Ricard, Robert, “«Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America», *The Americas*, vol. 14, n° 4, 1958, p. 445.

¹³⁰ Santos Granero, *op. cit.*, p. 102.

fue elevado al estatus de obispo¹³¹, aunque esto no marcó una política continua de ordenación de nativos africanos. Sin embargo, Thornton considera que, a su regreso al Congo, Henrique estuvo en condiciones de ordenar sacerdotes nativos hasta que falleció en 1518¹³². En este sentido, se ha afirmado que en el Congo el catolicismo penetró pronto, y se considera que los cuarenta años de reinado de Afonso I, constituyeron la edad de oro de la evangelización¹³³. Consecuentemente, está también el caso de la ordenación del congolés Diogo Gomes, educado en un prestigioso colegio local, quien fue enviado como embajador a Portugal, para solicitar que se mandaran misioneros al Congo. Gomes se puso en contacto con los jesuitas designados para el viaje y los acompañó en su travesía al África, siendo posteriormente ordenado bajo el nombre de Cornelio Gomes. Se le atribuye haber sido el autor del contenido lingüístico del primer catequismo en kikongo, publicado en 1556¹³⁴.

En el caso de Angola, en 1560 cuatro jesuitas participaron de la primera expedición misional y en 1580, en reconocimiento a su labor, el gobernador portugués de Angola les donó tierras para que se establecieran debidamente¹³⁵. Estando ya afincados en Angola, los jesuitas operaron desde dos centros principales: Mbanza, que luego se denominó Sao Salvador, y Luanda. Adicionalmente, establecieron poblados cristianos al interior de Angola que eran periódicamente visitados por misioneros de la Compañía. Además, los jesuitas asumieron la tarea de civilizar a los nuevos conversos a partir de la educación para lo cual fundaron colegios en Sao Salvador y Luanda. Este último centro educativo seguía funcionando en 1754, estando a cargo de siete jesuitas y cinco misioneros laicos¹³⁶. Así, en Angola la evangelización continuó hasta la expulsión de la orden de San Ignacio de los dominios de Portugal en 1759. La supresión de la Sociedad de Jesús se firmó el 21 de julio de 1773¹³⁷. Y si, en efecto, Juan Santos Atahualpa estuvo en Angola entre las décadas de 1720 y 1730, debió haber encontrado las misiones jesuitas y el colegio de Luanda funcionando. La información que manejó el líder rebelde en su discurso estaba entonces respaldada por los hechos. Era bastante precisa y verificable. Además, no deja de sorprender que uno de los negros que acompañaba al rebelde en la montaña se llamara, precisamente, Congo, sitio donde Juan Santos declaraba haber estado durante su viaje¹³⁸. Era común que a los negros bozales se les denominara por su lugar de origen.

El discurso de Juan Santos sobre la ordenación de negros en el África debió impactar en los franciscanos, pues de acuerdo con la *Gaceta de Lima* de febrero-marzo 1752, se daba a conocer que el 18 de marzo de dicho año habían arribado a Lima

¹³¹ Thorton, John K., «Conquest and Theology. The Jesuits in Angola, 1548-1650», *Journal of Jesuit Studies*, n° 1, 2014, p. 247.

¹³² Thorton, 2013, *op. cit.*, p. 62.

¹³³ Guerrero Mosquera, *op. cit.*, p. 17.

¹³⁴ Thorton, 2014, *op. cit.*, pp. 247-248.

¹³⁵ Mkende, *op. cit.*, p. 5.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 6.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹³⁸ Lienhard, Martin, «Ya a los españoles se les acabó su tiempo. El levantamiento de Juan Santos Atahualpa (Perú 1742-1755)», *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes*, 2008, p. 56.

catorce religiosos seráficos para las misiones del Cerro de la Sal adonde se dirigieron desde el convento de Ocopa. Entre ellos venía fray Francisco Xavier (el apellido ilegible), religioso lego, negro natural de Cabo Verde -archipiélago africano colonizado por los portugueses- e hijo de la Santa Provincia de Valencia¹³⁹. Pero para ese momento, a pesar de estos refuerzos misionales, las conversiones franciscanas de la selva central estaban en franca decadencia, asoladas por el abandono y la destrucción. Cómo se señaló, “los indios convertidos a la Santa Fe [habían desamparado] sus reducciones obligando a los religiosos con la gente que los acompañaba a retirarse con las alhajas y los bienes de la Iglesia”¹⁴⁰. Adicionalmente, al sublevarse, los nativos habían quemado o arrojado al río los padrones que existían en las misiones¹⁴¹, para no dejar rastro de ellas. La rebelión había conseguido dismantelar las misiones del Cerro de la Sal. (figura 7)



Figura 7.

Juan Santos Atahualpa entrevistándose con los franciscanos del Cerro de la Sal. Atribuido al padre franciscano Gabriel Sala, 1898. Convento de Ocopa, Concepción.

El virrey Superunda achacó a los franciscanos el deficiente manejo y fracaso de las misiones, “el mal gobierno de los padres conversos... el mal modo de tratar a los indios había dado ocasión al tal levantamiento”¹⁴². Mientras que la orden de San Francisco culpó al virrey por su ineficacia en reprimir la sublevación liderada por Juan Santos y su incapacidad para poder visualizar los alcances del movimiento¹⁴³. Adicionalmente se alude a la aplicación de una doctrina militar errónea de parte de las tropas realistas encargadas de reprimir el movimiento¹⁴⁴. Aunque, en mi opinión, solo se puso un empeño efectivo en sofocar la rebelión, luego de ser develada la

¹³⁹ Santos Granero, *op. cit.*, p. 103.

¹⁴⁰ O’Phelan Godoy, 2013, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴¹ Mateos Fernández Maqueira, Sara, «Juan Santos Atahualpa. Un movimiento milenarista en la selva», *Amazonía Peruana*, tomo XI, n° 22, 1992, p. 51.

¹⁴² Amich, *op. cit.*, p. 158.

¹⁴³ Jones, Cameron, *In Service of Two Masters. The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru*. Stanford University Press, Stanford, 2018, p. 81.

¹⁴⁴ Torre y López, Arturo Enrique de la, «Guerra y religión en Juan Santos Atahualpa», *El reino de Granada y el Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, vol. 3, 1994, p. 526.

conspiración de Lima de 1750, por el temor de que se pudiera establecer un pasadizo subversivo entre la sierra central y Lima, y que esto pudiera poner en riesgo a la capital del virreinato¹⁴⁵.

4. La real cédula de 1697 o cédula de honores y su invisibilidad en el Perú

Aunque este punto no ha sido ni mencionado ni conectado con las investigaciones sobre el levantamiento de la selva central de mediados del siglo XVIII, en más de una ocasión, al afirmar Santos Atahualpa, por ejemplo, que los indios debían ser ordenados, así como los negros lo eran en África, el líder rebelde estaba aludiendo -aunque no lo subrayara explícitamente- a la real cédula de 1697 o cédula de honores¹⁴⁶. Este decreto proclamado por Carlos II, el último monarca Habsburgo, favorecía a la nobleza inca, al establecer que la elite indígena, si demostraba su entroncamiento con linajes incaicos, podría disfrutar de los mismos privilegios que los nobles castellanos y acceder con igual derecho a puestos civiles y eclesiásticos¹⁴⁷. El problema es que esta real cédula tardaría en ponerse en efecto, postergándose intencionalmente, siendo en el Perú prácticamente invisible hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Conceder este reconocimiento y ponerlo en vigor, era un pedido que venían haciendo con insistencia los indios nobles del virreinato del Perú que viajaron a España durante el siglo XVII, para garantizar se les concediera un beneficio que a todas luces los favorecía y que, a su entender, se estaba rezagando injustamente. Incluso este reclamo se plasmó en la iconografía, ya que en el lienzo de Alonso de la Cueva que representa la dinastía inca, (figura 8) se incorpora en uno de los extremos al rey Carlos II con la siguiente leyenda: “Mandó por real cédula de 1697 que los indios no sean excluidos de los cargos seculares y eclesiásticos”¹⁴⁸. Pero, al no aplicarse la medida, los indios nobles e indios principales continuaron solicitando sostenidamente durante la primera mitad del siglo XVIII, que se pusiera en práctica la cédula de honores¹⁴⁹. Precisamente, en las décadas de 1720 y 1730 se encontraba en Madrid el cacique norteño del valle de Chicama, Vicente de Ferrer de Mora Chimo, con el propósito de hacer un seguimiento de los memoriales presentados a la corona, fungiendo como “intercesor de los indios”¹⁵⁰. Vale recordar que precisamente, en 1732, Mora Chimo presentó al fiscal del Consejo de Indias, el “Manifiesto de los agravios, vejaciones y molestias que padecen los indios del Perú”¹⁵¹.

¹⁴⁵ O’Phelan Godoy, Scarlett, «The Age of Indigenous-Mestizo Rebellions in 18th Century Peru», *Oxford Research Encyclopaedias. Latin American History*, Oxford University Press, Oxford, 2023, p. 6. Se menciona que si la rebelión de Juan Santos se mantiene activa se puede forjar un “subversive corridor” entre la sierra central y Lima que terminaría bloqueando la capital y eventualmente asilándola.

¹⁴⁶ Muro Orejón, Antonio, «La igualdad entre indios y españoles y la real cédula de 1697», *Simposio Hispanoamericano de Indigenismo Histórico. Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*, 1975, p. 2.

¹⁴⁷ A.G.I. Lima, Leg. 853. Ver también O’Phelan Godoy, 1995, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁸ Gisbert, Teresa, «Los Incas en la pintura virreinal del siglo XVIII», *América Indígena*, vol. XXXIX, n° 4, 1979, pp. 752-755.

¹⁴⁹ A.G.I. Lima, Leg. 828

¹⁵⁰ Zevallos Quiñones, Jorge, *Los caciques de Trujillo*, Gráfica Cuadro, Trujillo, 1993, p. 40.

¹⁵¹ Mathis, Sophie, «Vicente Mora Chimo, de indio principal a procurador general de los indios del Perú: cambios de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, n° 17, 2008, p. 207.



Figura 8.

Genealogía de los Incas del Perú. Anónimo, óleo sobre lienzo. Cuzco, circa 1835-1845. Museo Pedro de Osma, Lima.

Si, como se afirma, Juan Santos estuvo por esas fechas en España, pudo enterarse directamente de las demandas que en este sentido interponían los caciques e indios principales del Perú que se desplazaban hasta la corte para ser oídos por el rey¹⁵². Pero también pudo tomar conocimiento de estos reclamos a través de los memoriales¹⁵³, que prepararon en Lima algunos sacerdotes franciscanos y un donado mestizo de la misma orden - fray Calixto Túpac Inca¹⁵⁴- donde cuestionaban a la Corona el obviar la puesta en práctica de esta real cédula que les permitiría no solo el ingreso a las universidades sino también, y es hacia donde apuntaba la demanda de Juan Santos, el poder alcanzar el estado eclesiástico. De ahí que el líder rebelde

¹⁵² O'Phelan Godoy, 2013, *op. cit.*, pp. 213, 215.

¹⁵³ A.G.I. Lima, Leg. 828

¹⁵⁴ Abril Martín, José Manuel, «Fray Calixto. Un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)», Tesis de Maestría en Historia del Mundo. Universidad Popeu Fabra, Instituto Universitario de Historia, 2020, pp. 17, 21.

manifestara que no debía haber “más clérigos que los indios” y declarara que él iba a traer al obispo del Cuzco para que los ordenara¹⁵⁵. Y en este sentido también se le atribuye haber afirmado, “que vendría licencia de Roma para que se ordenaran sus hijos los incas”¹⁵⁶.

El pedido de parte de Juan Santos de que se ordenara a los indios -y mestizos- lleva a pensar que quizá hubo algún tipo de contacto entre el líder rebelde de la selva central, y los caciques de Lima qué, a través del cabildo de indios, venían preparando estos memoriales y reclamos desde el siglo XVII¹⁵⁷. Hay que tener presente que en más de una ocasión Juan Santos Atahualpa es vinculado a Lima; el padre Reagan, por ejemplo, indica que había corrido la falsa voz que el rebelde se había criado en Lima¹⁵⁸. Por otro lado, los conspiradores indios y mestizos de la capital que fueron denunciados y ejecutados en 1750 en la plaza mayor limeña¹⁵⁹, en la documentación que se les encontró barajaban la posibilidad de coronar al indio chuncho, refiriéndose a Juan Santos, aunque había varios de los involucrados en el complot que se oponían a esta propuesta¹⁶⁰. Es decir, no había consenso al respecto, pero queda claro que los conspiradores estaban enterados de la rebelión qué, desde hacía varios años, azotaba a las misiones franciscanas del Cerro de la Sal y también de la identidad del líder que articulaba el movimiento de la selva central¹⁶¹. Esto coincide con el propósito expresado por Juan Santos de despachar emisarios a la sierra, “para que sus hijos, los indios serranos y los mestizos sus ingas... le acompañaran en la empresa de coronarse en Lima”¹⁶². No hay que descartar la posibilidad de qué al aludir a los mestizos, “sus ingas”, Juan Santos pueda estarse refiriendo a la elite indígena: caciques e indios principales, que como se ha demostrado, para el siglo XVIII eran notoriamente mestizos¹⁶³.

Incluso, Santos Atahualpa va a llegar a plantear acercarse a Lima, aunque, como ya se ha señalado, su incursión a la sierra con la entrada a Andamarca en 1752¹⁶⁴, un par de años después de haber sido develada la conspiración urdida en la capital del virreinato, no llegó a cuajar y más bien fue el inicio de su retirada. Hay que admitir que para los indios de la sierra plegarse al movimiento debió constituir un reto controvertido, en la medida que estaban sometidos a un fuerte control social de

¹⁵⁵ Loayza, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵⁶ Amich, *op. cit.*, p. 157.

¹⁵⁷ Dueñas, Alcira, *Indians and Mestizos in the “Lettered City”. Reshaping Justice, Social Hierarchy and Political Culture in Colonial Peru*, The University Press of Colorado, Colorado, 2010, pp. 70-71.

¹⁵⁸ Regan, *op. cit.*, p. 78.

¹⁵⁹ Superunda, *op. cit.*, p. 248. También hay información al respecto en B.N.P. Sección Manuscritos, C4438. Supuesta participación de indios en la conspiración y levantamientos que intentaron en esta ciudad de Lima.

¹⁶⁰ M.B. Additional (ms) 13, 976. También brinda información al respecto Carrió de la Vandra en *La Reforma del Perú*, [1782], Transc. y pról. Pablo Macera, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1966.

¹⁶¹ O’Phelan Godoy, *La conspiración de Lima de 1750, ¿primer grito de independencia?*, Fondo Editorial de la Municipalidad de Lima, Lima, 2024, p. 77.

¹⁶² Castro Arenas, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶³ O’Phelan Godoy, 2013, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁴ Glave, Luis Miguel, «El Apu Inga camina de nuevo. Juan Santos Atahualpa y el asalto de Andamarca en 1752», *Perspectivas Latinoamericanas*, n° 6, 2009, pp. 29-30.

parte de las autoridades peninsulares¹⁶⁵, y bajo un liderazgo comunal de otra naturaleza y con otras funciones.

Reflexiones finales

El tema del entretreído de la rebelión de Juan Santos y de su discurso de fondo, merece una mayor atención, pues lo que pone en evidencia, es que el líder rebelde tenía nociones de los alcances de la real cédula de 1697, de ahí su insistencia, en más de una ocasión, sobre la ordenación de indios y que, para justificar estos nombramientos, se remontara hasta la presencia de obispos y sacerdotes negros, haya estado o no haya estado necesariamente en Angola y/o el Congo. Definitivamente, en este nuevo reino que planteaba y ofrecía establecer, la real cédula de 1697 se habría puesto en práctica, es decir, indios y mestizos podrían ser sacerdotes, lo que demuestra el peso ganado por la Iglesia y las órdenes religiosas en el imaginario de los sectores considerados marginales en el Perú colonial y su injerencia en la construcción de este nuevo “reino”.

Si bien hay referencias sobre la ordenación de mestizos e incluso de algunos indios en los siglos XVI y XVII¹⁶⁶, y además de mestizos conversos que tempranamente ingresaron a la orden de San Ignacio en el virreinato del Perú¹⁶⁷, lo cierto es que en el siglo XVIII se hizo cada vez más restrictivo el acceso de indios y mestizos al clero regular, pero, por otro lado, se les abrió la posibilidad de profesar dentro del clero secular, que había sido de alguna manera moldeado e impulsado por los borbones como alternativa a las órdenes religiosas¹⁶⁸. Dentro de esta política se decretó, en 1753, la separación de los regulares de las doctrinas y curatos y su reemplazo gradual por miembros del clero secular¹⁶⁹. Además, como señala Lunberg, con la expulsión de los jesuitas, en 1767, se reforzó la necesidad de contar con más cuadros de eclesiásticos procedentes del clero secular¹⁷⁰. Así, es posible constatar el ingreso de algunos hijos de caciques y de indios principales al clero secular, a mediados del XVIII, pero a quienes se mantuvo mayormente circunscritos a las órdenes menores¹⁷¹. En este sentido hay que reconocer, que una apertura más consistente para que indios y mestizos ascendieran al estado eclesiástico solo se concretó en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el rey Carlos III puso en vigor, finalmente, la real cédula de 1766

¹⁶⁵ Stern, Steve, «La Era de las Insurrecciones Andina, 1742-1782», ed. Stern, Steve, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990, p. 48.

¹⁶⁶ Duve, Thomas, «El concilio como instancia de autorización. La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582-83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española», *Revista de Historia del Derecho*, n.º. 40, 2010, p. 145.

¹⁶⁷ Coello La Rosa, Alexandre, «De mestizo y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVIII)», *Revista de Indias*, vol. LXVIII, n.º 243, 2008, p. 40. Se menciona al limeño Martín Pizarro, al arequipeño Bartolomé Santiago (1548-1589), y los chachapoyanos Onofre Estaban (1556-1609) y Blas Valera (1545-1597), En 1573 entraba al noviciado jesuita otro mestizo chachapoyano, Pedro de Añasco (1553- ...)

¹⁶⁸ Para el caso del Perú, O’Phelan Godoy, 1995, *op. cit.*, p. 56; para el caso de México, Rodolfo Aguirre, «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México 1691-1822», *Takwa, Historiografía*, n.º 9, 2005, p. 75.

¹⁶⁹ A.G.I. Lima, Leg. 828

¹⁷⁰ Lundberg, Magnus, «El clero religioso en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 38, 2008, pp. 56-58.

¹⁷¹ O’Phelan Godoy, 2013, *op. cit.*, p. 150.

que ratificaba las de 1697 y 1725¹⁷², luego de casi un siglo de que la cédula de honores fuera sistemáticamente rezagada, a pesar de las numerosas quejas y memoriales que su invisibilidad provocó, hasta llegar al estallido de revueltas sociales.

El presente artículo, por lo tanto, contribuye a renovar la discusión de algunos temas irresueltos con relación al discurso de Juan Santos Atahualpa, y de esta manera complementa las interpretaciones que hasta el momento se han propuesto. En el caso del tema que muestra la indefinición sobre la procedencia de Juan Santos: Cuzco, Huamanga o Cajamarca, se ha intentado demostrar que esta última ciudad, situada en el norte del virreinato del Perú, pudo ser su lugar de origen. En segundo término, se plantea la posibilidad de que Juan Santos haya entrado con antelación en contacto con los jesuitas de Maynas, ya que durante la rebelión mantuvo una continua y activa comunicación con estas misiones, además de señalarse su fácil movilidad para desplazarse por el territorio amazónico. En tercer lugar, se trató de verificar hasta qué punto Juan Santos pudo haber estado en el África, como él mismo afirmaba, y haber sido testigo -en Angola y el Congo- de la ordenación de sacerdotes negros, constatándose que, en efecto, para esos años había misiones jesuitas funcionando en Angola con presencia de eclesiásticos negros. Finalmente, como tema novedoso, el estudio trae a colación la real cédula de 1697, o “cédula de honores”, a la que Juan Santos recurre en su discurso al reclamar, en varias oportunidades, que se hiciera operativa la ordenación de indios y mestizos, y que no se les siguiera rezagando de poder ascender al estado eclesiástico. Esta insistente demanda conecta su rebelión con los memoriales del donado franciscano fray Calixto Túpac Inga y la abortada conspiración de Lima de 1750, donde se hacía también el mismo reclamo. Aunque, demostrar esta conexión requiere, sin duda, de un estudio más exhaustivo y de mayor alcance.

¹⁷² A.G.I. Lima, Leg. 853.

Archivos

- Archivo General de Indias, Sevilla (A.G.I.)
- Audiencia de Lima
- Leg. 828
- Leg. 853
- Leg. 983
- Audiencia del Cuzco
- Leg. 32
- Museo Británico, Londres (M.B.)
- Additional (ms) 13, 976
- Archivo General de la Nación, Lima (A.G.N.)
- Real Audiencia, Causas Criminales. Leg. 16, C174, Año 1753.
- Biblioteca Nacional del Perú (B.N.P.)
- Sección Manuscritos, C4438

Fuentes Primarias Impresas

- Amich, José, *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa.*, Milla Batres, Lima, 1975.
- Carrió de la Vandra, Alonso. [1782]. *La Reforma del Perú*, Transcripción y prólogo de Pablo Macera, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1966.
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa. *Noticias Secretas de América*. Parte II, Ediciones Turner, Madrid, 1982.
- Loayza, Francisco A., *Juan Santos el Invencible (manuscritos del año 1742 al año 1755)*, Librería e Imprenta de Miranda, Lima, 1942.
- *Relación y documentos del gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda. (1746-1761)*, Intro. Alfredo Moreno Cebrián, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Fernández de Oviedo, Madrid, 1983.
- Velasco, Juan de, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1981.

Bibliografía citada

- Abril Martín, José Manuel, «Fray Calixto. Un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)», Tesis de Maestría en Historia del Mundo, España. Universidad Pompeu Fabra, Instituto Universitario de Historia, 2020.
- Aburto Cotrina, Carlos Oswaldo, «Régimen Político y Economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII», *Histórica*, vol. XX, n° 1, 1996 (pp. 1-28).
- Acosta, Rosa María, *Milicias Indígenas en las misiones jesuitas de Maynas. Siglos XVII y XVIII*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2021.

- Aguirre, Rodolfo, «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México 1691-1822», *Takwa. Historiografía*, n° 9, 2006 (pp. 75-108).
- Alaperrine-Bouyer, Monique, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva-Agüero/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2007.
- Beltrán Rozpide, Ricardo, «Las misiones de Maynas», *Boletín de la Real Academia de Historia*, Madrid, tomo 59, 1911 (pp. 262-276).
- Cabrera, Fermín, «Omaguas crepuscular: Identidad y aculturación de un pueblo amazónico (siglos XVI, XVIII y XIX)», *Chakiñan*, n° 16, 2022 (pp. 211-225).
- Casanova Velásquez, Jorge, «La misión jesuita entre los Aido Pai (Secaya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI-al XVIII y su relación con los asentamientos indígenas», coords. Negro, Sandra y Marzal, Manuel, *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Abya Yala, Lima, 1999 (pp. 209-220).
- Castro Arenas, Mario, *La rebelión de Juan Santos*, Milla Batres, Lima, 1975.
- Coello de la Rosa, Alexandre, «De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)», *Revista de Indias*, vol. LXVIII, n° 243, 2008 (pp. 37-66).
- Cortés López, José Luis, «Felipe II, III y IV, Reyes de Angola y protectores del reino del Congo (1580-1640)», *Studia Historica: Historia Moderna*, vol. IX, 1991 (pp. 224-246).
- De la Puente Luna, José Carlos, *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austrias*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2022.
- De la Torre y López, Arturo Enrique, «Guerra y religión en Juan Santos Atahualpa», *El reino de Granada y el Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, vol. 3, 1994 (pp. 517-533).
- Durán Muñoz, Álvaro, «Tirano, bastardo, usurpador. Una aproximación a las representaciones de Atahualpa en los cronistas del Perú y a la discusión española sobre la ilegitimidad de los inkas durante el siglo XVI», *Cuadernos de Historia Cultural*, n° 2, 2013 (pp. 87-115).
- Duve, Thomas, «El concilio como instancia de autorización. La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582-83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española», *Revista de Historia del Derecho*, n° 40, 2010.
- Espinosa Apolo, Manuel, «De Atahualpa como Amaru a los levantamientos coloniales de la plebe de Quito. Una nueva lectura del proyecto milenarista andino», *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. XCV, n° 198, 2017 (pp. 386-411).
- Estupiñán Viteri, Tamara, «El Puxili de los Incas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahualpa Ticci Capac», *Revista Histgoria de América*, n°154, 2018 (pp. 37-80).
- Estupiñán Viteri, Tamara, «Los Sigchos, el último refugio de los incas quiteños. Una propuesta preliminar», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 40, n° 1, 2011 (pp. 191-204).
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.

- Franklin, Vincent P., «Alonso de Sandoval and the Jesuit conception of the negro», *The Journal of Negro History*, vol. 58, n° 3, 1977 (pp. 349-360).
- Fromont, Cecile, «Dance, Myth and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800», *African Arts*, vol.44, n° 4, 2011 (pp. 52-63).
- Fromont, Cecile, «Under the Sign of the Cross in the Kingdom of the Kongo: Religious Conversion and Visual Correlation in Early Modern Central Africa», *Anthropology and Esthetics*, n° 59/60, 2011 (pp. 109-123).
- Gisbert, Teresa, «Los Incas en la pintura virreinal del siglo XVIII», *América Indígena*, vol. XXXIX, n° 4, 1979.
- Glave, Luis Miguel, «El Apu Inga camina de nuevo. Juan Santos Atahualpa y el asalto de Andamarca en 1752», *Perspectivas Latinoamericanas*, n° 6, 2009 (pp. 28-68).
- González Saavedra, María Luisa, «Un lugar para los shawi en la historia de Maynas», *Antropológica*, año XXXIII, n° 34, 2015 (pp. 249-266).
- Guarnieri Caló Carducci, Luigi, «Imágenes de la conquista: el encuentro de Cajamarca en la Corónica de la Conquista del Perú y en la Verdadera Relación de la Conquista del Perú», *Confluenze: Rivista di Studi Iberoamericani*, vol. 7, n° 1, 2015 (pp. 51-67).
- Guerrero Mosquera, Andrea, «Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Nogola, siglo XVIII», *Memoria Social*, vol. 18, n° 37, 2014 (pp. 14-32).
- Gundani, Paul H., «African Clergy in Southern Africa», Kalu, O.U., Hofmeyr, J.W. y Maritz, P.J., *African Christianity. An African History*, Universidad de Pretoria, 2008.
- Jiménez Gómez, Ismael, «Misiones jesuitas de Frontera: El caso de Maynas», *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 5, vol. 5, n° 9, 2019 (pp. 157-166).
- Jones, Cameron, *In Service of Two Masters. The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru*, Stanford university Press, Stanford, 2018.
- Laurencich Minelli, Laura, «Los documentos Micinelli (siglo XVIII). Dos curiosos testigos sobre una utópica reducción “Inca/Jesuita en la Provincia Peruviana», eds. Laurencich Minelli, Laura y Numhauser, Paulina, *Sublevando el Virreinato*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2007 (pp. 301-337).
- Lienhard, Martin, «Ya a los españoles se les acabó su tiempo. El levantamiento de Juan Santos Atahualpa (Perú 1742-1755)», *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes*, 2008 (pp. 51-70).
- Lopes de Carvalho, Francismar Alex, «Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuitas de Maynas, 1638-1767», *Anuario de Estudios Americanos*, n° 73.1, 2016 (pp. 99-132).
- Ludischer, Mónica, «Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente», *Indiana*, n° 17/18, 2000 (pp. 313-359).
- Lundberg, Magnus, «El clero religioso en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», *Estudios de Historia Novohispana*, n° 38, 2008 (pp. 39-62).
- Mac Cormack, Sabine, «Atahualpa y el Libro», *Revista de Indias*, vol. XLVIII, n°184, 1988 (pp. 693-714).

- Macchi, Fernanda, *Incas Ilustrados. Reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*, Vervuert Iberoamericana, Frankfurt/Madrid, 2009.
- Macera, Pablo, «Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú», *Trabajos de Historia*, tomo II, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977 (pp. 215-282).
- Martín Rubio, Carmen, «Juan de Betanzos: El gran cronista del Imperio Inca», *Anales del Museo de América*, n° 7, 1999 (pp. 111-124).
- Martínez Torres, José Antonio, «Juego de Espejos. Conquista terrenal y conquista espiritual de los ibéricos en África Occidental (1575-1660)», *Mélanges de la Casa de Velázquez, Nouvelle Série*, n° 48, 2018 (pp. 53-77).
- Marzal, Manuel M., «Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano», *Amazonía Peruana*, vol. V, n° 10, 1981 (pp. 7-45).
- Mateos Fernández-Maqueira, Sara, «Juan Santos Atahualpa. Un movimiento milenarista en la selva», *Amazonía Peruana*, tomo XI, n° 22, 1992 (pp. 47-60).
- Mathis, Sophie, «Vicente Mora Chimo, de indio principal a procurador general de los indios del Perú: cambios de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, n° 17, 2008 (pp. 199-215).
- Millones, Luis, «Escondiendo la muerte: Atahualpa y Hernando de Soto en la pluma de Garcilaso», *Letras*, vol. 77/111-112, 2006 (pp. 21-39).
- Mira Caballos, Esteban, «Indios nobles y caciques en la Corte Real Española, siglo XVI», *Temas Americanistas*, n° 16, 2003 (pp. 1-15).
- Mkenda, Festo, «Jesuits in Africa», *Oxford Handbook Online*, Oxford University Press, 2018 (pp. 1-29).
- Navarro, José Gabriel, «La descendencia de Atahualpa», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 97, cuaderno II, 1930 (pp. 817-829).
- Negro Tua, Sandra, «Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misiones de Maynas (1750-1767)», *Apuntes*, vol. 20, n° 1, 1987 (pp. 92-107).
- Negro, Sandra, «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto», coords. Negro, Sandra y Marzal, Manuel, *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/ Abya Yala, Lima, 1999 (pp. 269-300).
- Muro Orejón, Antonio, «La igualdad entre indios y españoles y la real cédula de 1697», *Simposio Hispanoamericano de Indigenismo Histórico. Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*, 1975.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, *La conspiración de Lima de 1750. ¿Primer grito de independencia?*, Fondo Editorial de la Municipalidad Metropolitana de Lima, Lima, 2024.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, «The Age of Indigenous-Mestizo Rebellion in 18th Century Peru», *Oxford Research Encyclopedias. Latin American History*, Oxford University Press, 2023 (pp. 1-22).
- O'Phelan Godoy, Scarlett, «El epicentro de la Gran Rebelión: Canas y Canches o Tinta y la figura del clérigo Antonio López de Sosa», eds. Brangier, Víctor y Morong, Germán, *Historias desde los Andes. Instituciones, Cultura y Conflicto (siglos XVII-XIX)*, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, 2022 (pp. 199-230).

- O'Phelan Godoy, Scarlett, «Ser mestizo en el Perú antes y después de la gran rebelión de Túpac Amaru II», eds. Álvarez Cuartero, Izaskun y Baena Zapatero, Alberto, *En compañía de salvajes. El sujeto indígena en la construcción del otro*. Iberoamericana-Vervuert, 2022.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, *La Gran Rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Petroperú/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Lima, 1995.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, *Mestizos Reales en el Virreinato del Perú. Indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2013.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2012. (segunda edición)
- Olaechea, Juan B., «Participación de los indios en la tarea evangélica», *Missionalia Hispánica*, vol. 26, n° 77, 1969.
- Orellana Valenciano, Simeón, «La rebelión de Juan Santos o Juan Santos el Rebelde», *Anales Científicos*, n° 3, 1974 (pp. 513-551).
- Pease G.Y., Franklin, «La conquista española y la percepción andina del otro», *Histórica*, vol. XIII, n° 2, 1989 (pp. 171-196).
- Pearce, Adrian J., «A Case Study in Andes-Amazonia Relations under Colonial Rule: The Juan Santos Atahualpa Rebellion (1742-1752)», eds. Pearce, Adrian J., Beresford, David G. y Heggarty, Paul, *Rethinking the Andes Amazonia Divide: A Cross Discipline Exploration*, University of California Press, Berkeley, 2020 (pp. 325-331).
- Polanco Brito, Hugo Eduardo, «El concilio provincial de Santo Domingo y la ordenación de negros y de indios», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. XXV, n° 72, 1969 (pp. 698-705).
- Ramírez, Susan., «Historia y memoria: La construcción de las Tradiciones Dinásticas Andinas», *Revista de Indias*, vol. LXVI, n° 236, 2006 (pp. 13-56).
- Reeve, Mary Elizabeth, «Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years, 1538-1767», *Ethnohistory*, vol. 41, n°1, 1994 (pp. 106-138).
- Regan S.J., Jaime, «En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahualpa», *Amazonía Peruana*, tomo XI, n° 2, 1992 (pp. 61-92).
- Reyna, Iván, «La chicha y Atahualpa: El encuentro de Cajamarca en la Suma Narración de los Incas de Juan de Betanzos», *Perífrasis. Revista de Literatura: Teoría y Crítica*, vol.1, n° 2, 2010 (pp. 22-30).
- Ricard, Robert, «Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America», *The Americas*, vol.14, n° 4, 1958 (pp. 444-453).
- Sáez Ramo, José Luis, «Clérigos de raza negra o sus descendientes en Santo Domingo colonial, siglos XVII-XVIII», *CLIO*, año 87, n° 195, 2018 (pp. 15-34).
- Santamaría, Daniel J., «La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la Selva Central Peruana (1742-1756): ¿movimiento religioso o insurrección política?», *Boletín Americanista*, año LXII, n° 57, 2007 (pp. 233-256).
- Santos Granero, Fernando, *El espejo colonial. La rebelión de Juan Santos Atahualpa*, Nuevas Perspectivas, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2024.

- Stern, Steve, «La Era de las Insurrecciones Andinas, 1742-1782», ed. Stern, Steve, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990 (pp. 50-96).
- Thornton, John K., «Afro-Christian Syncretism in the Kingdom of Kongo», *Journal of African History*, n° 54, 2013 (pp. 53-77).
- Thornton, John K., «Conquest and Theology. The Jesuits in Angola 1548-1650», *Journal of Jesuit Studies*, n° 1, 2014 (pp. 245-259).
- Thornton, John, «The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Congo (1491-1750)», *Journal of African History*, n° 25, 1984 (pp. 147-167).
- Torres Londoño, Fernando, «Visiones jesuitas del Amazonas en la colonia de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 39, n° 1, 2012 (pp. 183-213).
- Ullán de la Rosa, Francisco Javier, «Jesuitas, omaguas, Yurimaguas y la guerra hispano-lusa por el Alto Amazonas», *Anales del Museo de América*, vol. 15, 2007 (pp. 173-190).
- Valko, Marcelo, «Imagen, signos e imaginarios de la degollación que no fue», *Actas del 1er congreso de GIS América Latina*. Universidad de La Rochella, 2005 (pp. 1-18).
- Varese, Stefano, *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*, Retablo de Papel, Lima, 1973.
- Vigil Oliveros, Nila, «Poblamiento y ocupación de la Selva Central del Perú. La conquista del territorio ashaninka», *Anales de Antropología*, vol. 52, n° 2, 2018 (pp. 157-176).
- Vizcaino Haro, Jaime, «Develando el origen de Atahuallpa: mito y nacionalismos en tensión», *Ecos de la Academia*, vol. 9, n° 17, 2023 (pp. 133-149).
- Zaa Lizares, Leonor, «Captura de Atahuallpa y el poder del Fetiche», *Acta Heradiana*, vol. 55, 2015 (pp. 80-89).
- Zevallos Quiñones, Jorge, *Los caciques de Trujillo*, Gráfica Cuadro, Trujillo, 1993.