

## *ARTÍCULOS*



# **LA MONARQUÍA ESPAÑOLA COMO ESPACIO GLOBAL ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVIII LA CONTRADICCIÓN ENTRE EL CONCEPTO RESTRINGIDO DE “LO ANDINO” Y SU INCLUSIÓN EN UNA DIMENSIÓN PLANETARIA**

**Ana María Lorandi**

Universidad de Buenos Aires – Consejo Nacional  
de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

El seminario que hoy nos reúne, titulado “La Magia de lo Andino” nos convoca para reflexionar sobre la pertinencia y la vigencia del concepto de “lo” Andino, en tanto concepto globalizador de una realidad que, así como por momentos se confunde con la peruanidad, por momentos solo se refiere a las poblaciones indígenas y en particular a las de origen serrano. Es más, a veces se limita a los serranos, como dije, a veces puede incluir también a los indígenas de la selva y de la costa, se extiende a otros países con los que se comparte la alta espina dorsal de los Andes, otras se dejan afuera a los extremos norte y sur de ese espacio geográfico.

En mi opinión, este es un concepto esencialista, que por un lado impide comprender que los Andes, así como el resto del Continente, estuvieron sujetos a un proceso de integración planetaria a partir de la colonización. También le otorga un barniz homogeneizante que oculta las diferencias y particularidades internas dentro de ese espacio, así como la variedad de vínculos que se establecen entre la sierra y la selva y la costa. Finalmente es necesario destacar que, antes de la colonización, estas diferencias estaban presentes, que no había una sola forma de ser “andino”, que dentro de ese vasto territorio convivieron distintos modelos de integración de vínculos inter e intrasocietarios que conviene tener presente, además de los cambios que dentro de cada sector y en su conjunto se produjeron a lo largo del tiempo. Ni la variable espacial, ni la temporal, ni la cultural permiten sostener este concepto de forma tan radical o esencialista. Pero tal vez, la mejor forma de discutir sobre este concepto sea historizar su génesis y evaluar su pertinencia en la política académica del momento en el que John Murra lo difundió en la región.

### ***¿CÓMO Y POR QUÉ LLEGA MURRA A ELABORAR ESTE CONCEPTO?***

Tal vez la mejor manera de arribar a este objetivo es revisando algunos episodios claves de la vida de este insigne etnohistoriador. Desde muy joven Murra adhiere a los principios marxistas y es por eso que sus padres lo envían a los Estados Unidos. Allí se afilia al Partido Comunista que lo recluta para participar en la guerra civil española, donde durante un año fue traductor en el Estado Mayor Político de las Brigadas Internacionales donde se hablaba inglés, francés y ruso, tres lenguas que Murra conocía (Castro et al 2000). Esa experiencia resultó decisiva en su vida, porque como testigo de las intrigas y debates internos se desilusiona del comunismo real. No obstante su formación intelectual en el marxismo dejará una profunda huella en su futuro quehacer académico.

Una vez completados sus estudios en Antropología, Murra incursiona en diversas tareas docentes, en particular nos interesa destacar su notable versación sobre los funcionalistas británicos. Encontramos así, en forma sumamente sintética, las dos líneas básicas que presidirán sus futuros estudios etnohistóricos: el marxismo y el funcionalismo. Incluso participa en una campaña arqueológica en el Ecuador que se constituye en su primera aproximación al mundo andino. No obstante, su previa incursión en el comunismo estadounidense, lo hicieron objeto de las persecuciones del macartismo y como resultado, ante la imposibilidad de viajar al exterior para realizar sus investigaciones y, como él mismo lo dice en el prólogo de la edición mexicana de su tesis de doctorado *La Organización Económica del Estado Inca* publicada muchos años después, en 1978, “de etnólogo me convertí en etnohistoriador”.

En esta tesis Murra pone su mirada en la población andina del común, y deja ostensiblemente de lado las jerarquías incaicas, que habían estado en el centro de las preocupaciones de otros autores. Considera al Tawantinsuyu como un Estado supraétnico que entabla distintas formas de control sobre las poblaciones sojuzgadas pero que éstas, a su vez, conservan o maximizan sus modos originales de apropiación de recursos, así como sus rituales, divinidades y creencias. Lo interesante es la forma en que se entablan las relaciones entre el Estado y los pueblos y sus señores naturales, rechazando al mismo tiempo la hipótesis de comparar el sistema andino con un régimen feudal y con el del estado redistribuidor y generoso diseñado por Louis Baudin (1962) en su libro *el Estado Socialista de los Incas*.

Aquí encontramos además otro debate esencial, la diferenciación entre el modo de extracción de excedentes puesto en práctica en el Tawantinsuyu, consistente en el aporte de energía o trabajo para cumplir con las obligaciones estatales, y el sistema tributario colonial basado en el aporte en bienes o dinero.

En suma, su enfoque metodológico es funcionalista, porque nos ofrece una etnografía histórica del momento de la colonización incaica, con énfasis en las instituciones que se ponen en juego en la relación estado-sociedad. Pero al mismo tiempo, a diferencia de los funcionalistas británicos, Murra tiene muy en claro que las fuentes que debe utilizar provienen de un nuevo estado hegemónico, que los pueblos originarios han ingresado a un sistema de colonización de matriz europea y que esa situación no puede ser ignorada. Incluso para apreciar las alteraciones que esta situación produce en los modos de vida pero sobre todo la persistencia de las continuidades. Es claro, su mirada es etnológica pero insistiendo en las profundas raíces que deberían tener los comportamientos que está analizando y por eso más adelante, va a reclamar con insistencia que los arqueólogos puedan probar, con sus propias “tácticas”, los principios que se desprenden de las fuentes coloniales.

Murra regresa al Perú a mediados de 1960 y es en esa época que descubre el valor etnológico de las Visitas y describe el modelo de control vertical (Murra 1972). Este es un momento y un descubrimiento clave en la historia de los estudios andinos. La complementariedad ecológica y de explotación de recursos, con la consecuente autosuficiencia de las comunidades se constituye en el disparador principal para la elaboración del concepto de “lo andino” que surge en primer término por contraposición al dinámico intercambio de bienes en las sociedades mesoamericanas. En estos años, Murra tiene la firme intención de instalar los estudios andinos en la agenda internacional, y para ello era absolutamente necesario encontrar algunos rasgos que caracterizaran e identificaran con nitidez a la región. Finalmente encontramos los dos temas centrales que presiden la elaboración del concepto de “lo andino”: la singularidad en los modelos comunitarios de circulación de bienes – la autosuficiencia – por oposición al intercambio mesoamericano, y las prestaciones en energía por oposición al tributo colonial.

Al comienzo de la década de 1970 el modelo de la autosuficiencia y escasas manifestaciones de otras formas de intercambio se impone no solo por los escritos de Murra sino por su constante, persistente, prédica personal. Recorre sin pausa los países americanos y europeos y logra despertar un enorme interés por los estudios andinos, remarcando su originalidad. Fue, utilizando sus propias palabras, una “táctica” académica imprescindible para lograr una meta precisa y buscada

expresamente: tener éxito en la difusión e importancia del mundo andino como un campo de experimentación intelectual, pero al mismo tiempo, para que se lo reconociese como un espacio social complejo que podía ofrecer mucho más que la pasada gloria de haber dado nacimiento al Tawantinsuyu. Era una sociedad donde la persistencia de algunos principios básicos en sus modos de vida necesitaba ser comprendida en sus logros y atendida en sus dificultades actuales.

Sin embargo, aún esa época, Murra reconoce los límites de su propuesta. Admite que el sistema de la costa, tal como lo planteaba María Rostworowski (1977) respondía a otras formas de intercambio entre grupos especializados. Y también acepta que en la sierra norte, sobre todo en Ecuador, los intercambios se realizan con frecuencia por medio de la participación de comerciantes especializados, los “mindalaes” (Salomon 1978). Con menor aquiescencia por parte de Murra, tenemos los caravaneros estudiados por Núñez Atencio y Dillehay (1979) en el altiplano sur, que marcan un nuevo límite al modelo.

En otras palabras, “lo andino” de Murra se restringe a las sierras centrales y a un sector del altiplano. Pero, una cosa es lo que un autor propone y otra la recepción que tiene su mensaje. Las diferentes modalidades de alcanzar el ideal de autosuficiencia (Masuda, Shimada y Morris 1985) no logran borrar esa tendencia a una generalización acrítica del concepto, a extenderlo más allá de los límites originales. Y hay que reconocer que Murra, en este punto, no hizo nada para frenar esa generalización, la dejó correr, de la misma manera que continuaba insistiendo en la ausencia de comercio en los andes ya que a su criterio “era necesario exagerar las diferencias” (Castro, Aldunate e Hidalgo 2000:141). Como ya dijimos, era una táctica política, que muchos años después admitiría como necesaria para incorporar los Andes en la agenda del académica de los años 70.

Ahora bien, en esta primera década del siglo XXI, conviene preguntarnos si debemos conservar la fuerte carga esencialista que tuvo el concepto en el momento y oportunidad de su elaboración, o si debemos matizarlo, reconocer ciertos límites y ponernos a observar en que medida la sociedad actual responde, y si siempre respondió, en bloque, a un “ethos” cultural cerrado en sí mismo. Para ello propongo el siguiente ejercicio: mirar el problema desde otro ángulo, considerando otras variables.

### ***AMÉRICA EN SU INSERCIÓN PLANETARIA***

Partamos del concepto elaborado por Gruzinsky: “La Monarquía [Católica] fue el teatro de interacciones continuas y planetarias entre el Cristianismo, el Islam y lo

que los Ibéricos llamaban las “idolatrías”, incluyendo en esta vasta categoría los cultos amerindios, los cultos africanos y las grandes religiones del Asia” (Gruzinsky 2003). Si bien el autor en este párrafo se está refiriendo a temas religiosos, creo que es legítimo extender esta reflexión a otros aspectos del amplio espectro cultural. Por un lado es cierto que los europeos “descubrieron” otro mundo, pero al mismo tiempo, es igualmente cierto que los americanos también “descubrieron” un mundo nuevo. Y no solamente porque casi de un día para el otro se abrió un panorama planetario, sino que cada uno de los pueblos de este nuevo continente comenzó a tener noción de la existencia de otros pueblos del mismo continente, muchas veces muy alejados entre sí. Con esto no quiero decir que hasta ese momento cada comunidad solo reconocía la existencia de sí misma o la de sus vecinos más próximos, sino que la amplitud del espacio que se abrió por causa de la colonización tuvo nuevas dimensiones.

Todos sabemos que el concepto de “indio” es una construcción hispana; una categoría homogeneizante, que ignoraba las diferencias entre los pueblos americanos. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que los habitantes de este continente la comprendieron, asumieron y participaron en ese concepto que los aunaba, que incorporaba una representación desconocida hasta el momento: ser un pueblo colonizado. Nada de esto borró sus identidades, pero tras ese concepto se desarrolló una conciencia de destino común del que todos participaban y continúan participando.

La defensa de la identidad adquirió características de un debate continuo; no obstante la existencia de esa otra sociedad invasora, el hecho de que provenían de otros mundos tan distintos a los propios, permitió que esa cultura extraña se fuera permeando – por imitación y por imposición – en la cultura nativa. De esa manera, se puede decir que al mismo tiempo que se dibuja un espacio más amplio y que la variabilidad de las sociedades ingresa en el corpus de conocimiento de los americanos, también “descubren” a otros americanos, por ejemplo los peruanos se informan de la existencia de los mesoamericanos y viceversa. No podemos olvidar asimismo que, junto con los europeos llegan los africanos y África como continente también se integra a ese nuevo espacio. No olvidemos tampoco que la Monarquía Católica se extendió hasta las Filipinas y esa enorme expansión puso en contacto a los americanos con el oriente, que se integraba también al horizonte del espacio conocido. Lejano, misterioso, pero que penetraba en la conciencia de todos aquellos que venían partir y llegar los barcos que, atravesando la inmensidad de los mares, los conectaban con esos otros mundos cuya existencia ignoraron hasta finales del siglo XIV. Y esta gente extraña, violenta, traía e imponía sus formas de vida, sus animales, sus vestidos y corazas y sobre todo su Dios que era la única fuente

## LA MONARQUÍA ESPAÑOLA COMO ESPACIO GLOBAL ...

legítima de salvación y que, a través de la evangelización forzada, iría dejando sus huellas en los modos de vida tradicionales.

Y traía algo más, sobre todo una nueva clasificación de la humanidad, divida entre los elegidos y privilegiados y los subalternos, los inferiores, seres salvajes o primitivos, o cuando menos infantes que necesitaban de la guía paternalista de los recién llegados. Y el sistema impuesto, en tanto que hegemónico en el sentido de Gramsci, permeó las conciencias, aunque despertando de tanto en tanto con algunas rebeliones destinadas a aligerar las duras condiciones a los que eran sometidos.

¿Puede creerse acaso que esta dominación no dejaba sus huellas, huellas de dolor, pero también de nuevas opciones? No olvidemos que la sociedad andina tenía una larga experiencia en la negociación, tanto en asuntos prácticos como simbólicos. Por cierto, encontraron muchas formas de negociar: para aliviar el tributo, para compartir las cosmovisiones, para acomodarse a la nueva legislación y volcarla a su favor. Negociación, imitación y rechazo fueron juegos permanentes en el campo de las disputas de sentido, cuando no directamente en el campo de la supervivencia. Para ilustrar la amplitud de la nueva “otredad” que se asoma a los ojos de los andinos y las respuestas que se pergeñaron para afrontarlas veamos algunos pocos ejemplos que pueden dar cuenta de estos juegos de poder.

En 1613, el muy conocido “Memorial” de los Señores de Charcas, hoy Bolivia,<sup>1</sup> nos trae el primer ejemplo de lo que hemos enunciado más arriba. En su Probanza y entre las peticiones que se elevan a las autoridades hispanas, los caciques o mallkus dicen textualmente

(en el punto 6) ... les encargue Vuestra Majestad a los tales corregidores y a las demás justicias de Vuestra Majestad que tengan cuenta con los principales de los naturales de vasallos, que antes de los Incas y después de ellos fuimos, porque el día de hoy no nos tratan conforme a la calidad de nuestras personas, especialmente a los señores naturales de vasallos de a 10.000 indios y a los demás caciques y señores referidos en estos nuestros capítulos, y que seamos concedidos todos los privilegios, gracias, franquezas y libertades que a los *hijosdalgos* se les deben concedidas por los católicos reyes de España. (pág. 830)

(punto 19) Lo otro. Que Vuestra Majestad sea servido remediar el agravio que los hijos y nietos de los señores naturales de esta provincia de los Charcas hemos recibido, y recibimos, y nos hizo don Francisco de



Toledo, porque siendo nosotros como somos señores principales de vasallos de a 10.000 indios y otros de 8.000 indios y otros de 6.000 indios y otros de a 1.000 indios, *como en España los duques y condes y marqueses*, antes de los Incas y después de ellos, nos han quitado totalmente el señorío a nuestros súbditos y vasallos, de lo cual recibimos notorio agravio. (pág. 832)

Es indudable que ya fuera por propia iniciativa, ya fuera por sugerencia del Dr. Barros -que según John Murra pudo ser autor material de esta Probanza- (Murra 2002), el concepto de hidalguía según el modelo europeo tenía sentido para los mallkus de Charcas y comprendieron perfectamente el poder que palabras como condes, duques o marqueses podían tener en el contexto general del discurso, así como la fuerza de convencimiento que esperaban que tales palabras arrastraran. O sea las utilizaron con un sentido performativo esperando ser asimilados a esas categorías.

Veamos ahora otro caso. En 1662 Jerónimo Lorenzo Limaylla, natural de Jauja, había escrito al rey solicitando autorización para pasar a la península, donde había estado diecisiete años antes en compañía de fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, cura franciscano firme defensor de los indios, acusado de predicar contra el rey en una supuesta conspiración criollista (Santisteban Ochoa 1963: 21-23). Su influencia sobre Limaylla debió ser fundamental para la lucha que emprendiera posteriormente. Pudo concretar este segundo viaje entre 1671 y 1678, cuando presentó varios Memoriales, algunos de ellos impresos. Limaylla pertenecía a una de las dos grandes familias de la antigua provincia de Hatun-jauja, en el valle del Mantaro. Ligado por lazos matrimoniales con el linaje de los Apoalaya (Dumbar Temple 1942) entre ambos habían logrado reunir miles de cabezas de ganado y grandes extensiones de tierras gracias a la manipulación de los bienes de las cofradías religiosas a las que pertenecían. Estos grandes señores provinciales hacían ricas donaciones a las Iglesias, que reflejaban además su inserción en la cultura de la época.

Los objetivos de Limaylla eran los de petitionar en reconocimiento de sus derechos y sobre todo solicitar la creación de una Orden Nobiliaria bajo la advocación de Santa Rosa de Lima (Pease 1988; 1990). La Orden Nobiliaria estaría destinada a premiar a los descendientes de “Ingas y Montezumas (el rey azteca)”, aunque Limaylla no se ocupaba solo de los reyes sino que incluyó a todos los curacas nobles, indios principales del Perú y Nueva España. El argumento esgrimido por Limaylla fue que si los nobles eran premiados con esa Orden, se sentirían recompensados de sus trabajos y pagarían con gusto un impuesto que beneficiaría

a la Corona. Considera Limaylla que esa Orden servirá de “esmalte” para los nobles inkas y los pondrá a la par de los nobles de España, puesto que los americanos son verdaderos vasallos del rey y deben ser reco-nocidos como tales. Recuerda que los Inkas premiaban a los buenos servidores y así los alentaban a contribuir al engrandecimiento del imperio que “hoy goza V. Magestad” y que la Orden de Caballería, sería equivalente al hábito de Santiago.

Como vemos Limaylla viaja dos veces a España y tiene la oportunidad de conocer personalmente “el otro mundo”. Es a partir de esa circulación de saberes que intenta incorporar los símbolos de prestigio con el fin de lograr una cierta equiparación entre los nobles americanos y los europeos.

Finalmente podemos aludir al sincretismo religioso de Juan Santos Atahualpa que inicia una rebelión en 1742. Aunque de origen serrano, llevará su mensaje a los pueblos de la yunga y las tierras bajas. En compañía de un jesuita había viajado a España y a Angola y así su noción del espacio se amplía a Europa y al África. Los discursos de Juan Santos entremezclan referencias bíblicas y de utopía inca. En su prédica reconoce la existencia de tres reinos, España, Angola y el Perú (Zarzar 1989). No podemos desarrollar aquí los detalles de su complejo sincretismo religioso que Zarzar ha estudiado en detalle. Lo que nos interesa señalar, una vez más, es el hecho de que la circulación de conocimiento tuvo impactos ciertos, aunque desiguales y destinados a distintos fines, en muchos individuos de este sector del planeta.

¿Con qué objetivo traigo a colación estos ejemplos? Con ellos intento demostrar el alto grado de permeabilidad cultural de las poblaciones originarias que habitaban lo que hoy constituyen los territorios de Perú y Bolivia. En estos ejemplos se han incluido poblaciones serranas y selváticas (como en el caso de Juan Santos Atahualpa), gente del común como la que convoca este líder y señores de numerosos “vasallos”; curacas que están presentando sus pretensiones solo 50 años después de la invasión europea, y curacas hispanizados como el caso de Limaylla.

No obstante no dejo de percibir que la demostración seleccionada es insuficiente. Y lo es porque la incorporación de nuevos rasgos culturales no implica necesariamente la desaparición del resto del patrón cultural. En los aspectos religiosos, que es un tema que más ha convocado el interés de los especialistas en esta línea reflexiva, es donde se revela con mayor claridad la co-participación de dos sistemas cosmovisionales que encuentran formas de convivencia armónica.

Pero también surge de esta convivencia las innegables filtraciones que se producen entre ambos sistemas y las necesarias adaptaciones que la sociedad debió hacer en sus modos de vida cotidianos para conciliarlos.

La idea de esta argumentación no es, por lo tanto, negar que hay formas de comportamiento andino que tienen profundas raíces que singularizan a ciertos sectores de la población, sino restarle o limarle la rigidez concomitante al esencialismo, que condena a estas poblaciones al congelamiento cultural. Con esos condicionamientos extremos, no hay respuestas posibles ante los desafíos del mundo, sean que estos se generen al interior o al exterior del propio grupo social. A esto se suma la inmovilidad temporal. Visto desde la perspectiva esencialista, serían poblaciones que permanecen siempre iguales a sí mismas, fuera del tiempo y sin vínculos con el entorno social, político, económico o incluso ecológico. Y sin embargo no es así. Ni aún las poblaciones de pastores más aisladas en las altas punas han logrado conservar una cultura prístina (si es que alguna vez existió), pero una vez más, la incorporación de rasgos culturales de los modos de vida occidental, no impiden la conservación y persistencia de otros que les son propios. Pero a lo largo del tiempo, la conducta adaptativa deja un sedimento de cambio que es necesario reconocer y aceptar como una respuesta inteligente a los desafíos del mundo actual.

Por lo tanto, si en las décadas de 1960-70 el concepto de “lo andino” logró tener patente de legitimidad por el contexto dentro del cual se formuló, en la primera década del siglo XXI, es necesario revisarlo, ajustarlo y descargarlo del pesado lastre del esencialismo con el que fue revestido cuando John Murra logró imponerlo como tema central de su agenda política y académica en beneficio del mundo andino.

## Notas

- 1 *Citamos la nueva versión de este Memorial, publicado por Platt, Bouysse-Casagne, Harris y Saignes (2006). En esta cita y en las próximas que se hagan de este documento los subrayados serán nuestros*

## Bibliografía

- BAUDIN, Louis  
1962 *El Imperio socialista de los Incas*. Santiago de Chile, Empresa Editora Zig-Zag.
- CASTRO, Victoria, Carlos ALDUNATE y Jorge HIDALGO  
2000 *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Institut of Andean Rechearch.
- GRUZINSKY, Serge  
2003 Monarquía católica, mundialización y mestizaje: algunas pistas para el historiador de hoy. *Memoria Americana* 11: 9-32. Buenos Aires, Sección Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- MASUDA, Shozo, Izumi SHIMADA y Craig MORRIS  
1985 *Andean Ecology and Civilization*. Tokyo, University of Tokyo Press.
- MURRA, John  
1972 “El control vertical” de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- 1978 *La organización económica del Estado Inca*. México, Siglo XXI.
- [1998] 2002 “El doctor Barros de San Millán: defensor de los ‘señores naturales’ de los Andes”. En *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima, Instituto de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- NUÑEZ ATENCIO, Lautaro y Tom D. DILLEHAY  
1979 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta, Universidad del Norte.
- PEASE, Franklin  
1988 “Cuaracas coloniales: riqueza y actitudes”. *Revista de Indias*, 48 (182-183): 87-107. Madrid.

- 1990 "Inca y kuraka. Relaciones de poder y representación histórica". *1982 Lecture Series*, Dept. of Spanish and Portuguese. University of Maryland. College Park.
- PLATT,Tristan; Therèse BOUYSSÉ-CASAGNE; Olivia HARRIS y Thierry SAIGNES  
2006 *Qaraqara-CharKa. Mallku, Inka y Rey en la provincial de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores / University of St. Andrews /Univesity of London / Inter American Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- ROSTWOROWSKI, María  
1977 *Emía y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- SALOMON, Frank  
1978 "Systèmes politiques vierticaux aux marches de l'empire Inca" *Annales Economies, Sociétés, Civiltasations*, 33 (5-6): 967-989. París.
- SANTISTEBAN OCHOA, Julián  
1963 "Documentos para la historia del Cuzco". *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 2: 1-218. Cuzco.
- TEMPLE, Ella Dunbar  
1942 "Los caciques Apoalaya". *Revista del Museo Nacional*, 11 (2): 147-178. Lima.
- ZARZAR, Alonso  
1989 "*Apo Capachuayna, Jesús Sacramentado*". *Mito, Utopía y Milenarismo en el Pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Perú, Centro Amazónico de Aplicación Práctica.