El enemigo interno: hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana[1]

Fernando Santos-Granero

Las acusaciones de hechicería infantil y el castigo y ejecución de niños brujos eran prácticas comunes en cuatro de los seis pueblos de habla arawak que habitan la Selva Central: los asháninka, ashéninka, nomatsiguenga y yánesha (ver mapa).[2] Hasta hace poco, sin embargo, la opinión de consenso era que los arawak habían abandonado este tipo de prácticas alrededor de 1970 como resultado de diversos factores: la conversión masiva a las iglesias Evangélica, Adventista y Católica; la rápida expansión de los servicios educativos y de salud; y una creciente integración en la economía de mercado. Esto parecía verse confirmado por el hecho de que en la literatura sobre la región no se ha reportado ningún caso de hechicería infantil después de 1970.[3] Fue por ello una sorpresa cuando, a mediados de la

1 Una versión de este trabajo se publicará como "The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution and the Evils of Modernization in Eastern Peru" en Neil L. Whitehead y Robin Wright, eds., *Darkness and Secrecy. Occult Power and the Cosmology of Violence in South America.* Durham y London: Duke University Press.

2 Por razones prácticas me referiré a estos cuatro pueblos como los arawak de la Selva Central o, simplemente, los arawak. Los dos pueblos de habla arawak entre los cuales no se ha reportado la práctica de hechicería infantil son los machigüenga del Alto Urubamba y Alto Madre de Dios, y los yiné, o piro, del Bajo Urubamba.

3 A la luz de los acontecimientos recientes, queda abierta la cuestión sobre si esta falta de información indica que la creencia en la hechicería infantil había sido efectivamente abandonada, había sido

década de 1990, varios antropólogos y otros profesionales que venían trabajando en comunidades arawak involucradas en la lucha contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), comenzaron a informar que las acusaciones de hechicería infantil habían reaparecido.[4]

Esta información se fue transmitiendo oralmente entre los especialistas que trabajaban en estos pueblos. Se creía (y aún muchos creen) que si la práctica de hechicería infantil se hiciera pública, ello reforzaría los prejuicios existentes acerca del supuesto "salvajismo" de las poblaciones indígenas amazónicas. Por esta razón, las primeras (y hasta hoy las únicas) referencias escritas sobre el resurgimiento de este fenómeno han sido muy sucintas y redactadas en términos muy cautelosos (ver Fabián Arias 1994:297; Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997:62). Incluso organizaciones internacionales tales como UNICEF-Perú, Médicos sin Fronteras y la Comisión de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, que han trabajado directamente con los asháninka, o evaluado su situación en los últimos años, no mencionan esta práctica en sus documentos públicos. Dado el conocimiento de primera mano que tienen de la región es difícil creer que desconozcan este fenómeno.

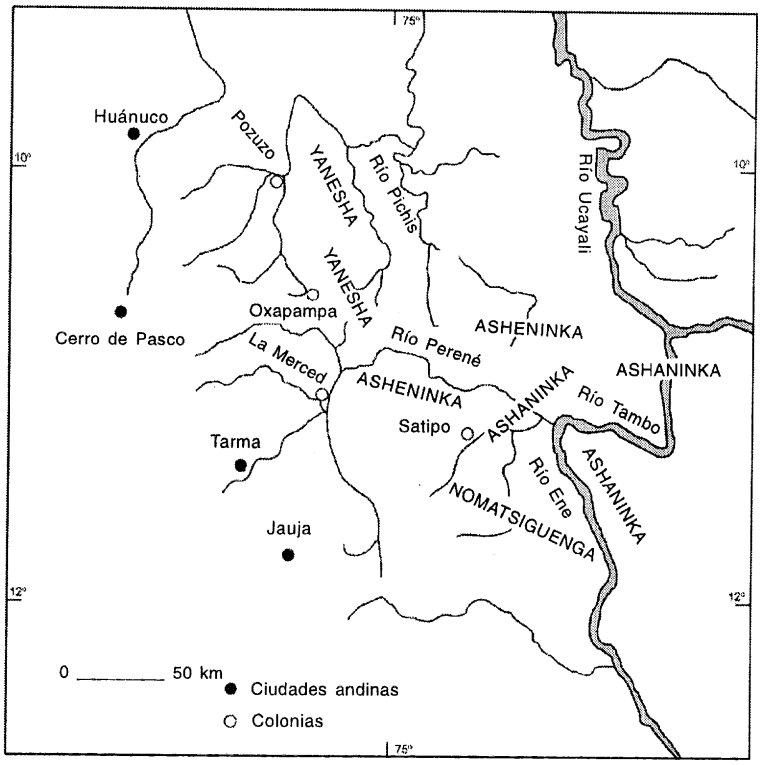
Sin lugar a dudas, esta conspiración de silencio es bien intencionada. Está orientada a evitar la mala publicidad que podría impedir que los arawak aseguren sus derechos civiles en un contexto en el que han experimentado el fuerte impacto de la violencia terrorista y antiterrorista durante más de una década. Es por ello que, tras muchas dudas, me he decidido a escribir este artículo, en la convicción de que sería peor que este tema fuera explotado por periodistas sensacionalistas. En un lúcido artículo sobre la creación de nuevas "tradiciones" culturales entre los tukano de la cuenca del río Vaupés, Jean Jackson (1989) planteó una pregunta tan sensitiva como imperiosa: "¿Existe una manera de hablar acerca de cómo se hace cultura sin hacerse de enemigos?" Jackson se refería a los riesgos que surgen al analizar los procesos de "invención cultural", particularmente las reacciones negativas que esto puede causar entre aquellos que están involucrados en dichos procesos. En este caso el desafío es encontrar maneras de hablar acerca de prácticas culturales que son odiosas para la sensibilidad occidental, sin hacer que quienes las practican se conviertan en enemigos, o sin ofrecer a los enemigos de quienes las practican los argumentos necesarios para negarles a estos últimos sus derechos.

---

reprimida pero se mantuvo en forma latente, o simplemente había sido ocultada a los ojos de gente extraña. La antropóloga y especialista en educación bilingüe Lucy Trapnell (comunicación personal) asegura que varios años después de haber hecho trabajo de campo en una comunidad asheninka del Alto Perené, supo que durante la época en que ella vivió allí (1976) dos niños habían sido acusados de ser brujos y eran constantemente hostigados por sus acusadores. De igual manera, varios años después de haber trabajado en una comunidad asháninka del valle del Pichis, le dijeron que mientras ella había estado allí (1979) un niño acusado de hechicería había sido ejecutado. Los antropólogos Soren Hvalkof y Hanne Veber (comunicación personal) también afirman que la práctica de matar a niños hechiceros ha persistido entre los asháninka del Gran Pajonal durante las pasadas décadas.

4 Uso los términos "hechicería infantil" y "brujería infantil" indistintamente, porque creo que la distinción que hace Evans-Pritchard (1976:227-228) entre "hechicero" y "brujo" sobre la base de su material sobre los azande no se aplica en este caso. Los niños arawak acusados de hacer mal mágicamente a otros comparten las características tanto de los brujos ("una persona cuyo cuerpo contiene [...] sustancias de brujería y que supuestamente practica la brujería") como de los hechiceros azande ("cualquiera que posea medicinas malignas y las utilice en rituales de hechicería").

Mapa. Ubicación de los pueblos indígenas de habla arawak de la Selva Central



En un artículo anterior me preguntaba acerca de los posibles orígenes de la creencia en la hechicería infantil entre los arawak (cf. Santos-Granero 2002). Argumentaba que las fuentes históricas carecían de toda evidencia que sugiriera que los arawak creían en la hechicería infantil antes de la época de contacto con los españoles, o durante la época colonial. Y proponía que esta creencia tenía su origen en el intento por parte de los arawak de apropiarse miméticamente (Taussig 1993) de los poderes místicos que los misioneros le atribuían a San Cristóbal y al Niño Jesús para prevenir las plagas y epidemias. En este artículo me propongo explorar los aspectos sociológicos más que la dimensión ontológica de la práctica de hechicería infantil.

Creencias y racionalidad nativa

La primera referencia a la hechicería infantil entre los arawak apareció en 1880 en un informe que escribió el misionero franciscano Bernardino González sobre su estadía entre los yánesha. En su relato, González sostiene que los nativos creen que las enfermedades y las

muertes ocurren como resultado de la hechicería, y que incluso atribuyen estas aflicciones a sus propios hijos y parientes cercanos (Izaguirre 1922-1929, vol. 10:400). Una década más tarde, en 1893, el padre Gabriel Sala (1975:438-439) se explayó en estas creencias ofreciendo una descripción detallada sobre los castigos a los que eran sometidos los niños brujos yánesha. En un relato de su viaje de 1885 desde el Perú hasta Francia atravesando la Amazonía, el diplomático y viajero francés Olivier Ordinaire (1988) informa que los asháninka y asháninka también creen que los niños hechiceros son responsables de muchas enfermedades. El misionero franciscano Tomás Hernández reportó creencias similares en 1896 entre los nomatsiguenga del valle de Pangoa. Mientras que estos relatos tempranos ofrecen una descripción más o menos detallada de los aspectos externos o visibles de las prácticas que rodeaban la hechicería infantil, los mismos dicen muy poco acerca de la racionalidad subyacente. ¿Cómo se vuelven hechiceros los niños? ¿Por qué y cómo hechizan a la gente? ¿Por qué es necesario torturarlos? ¿Por qué los niños que son acusados de hechicería aceptan su destino sin resistencia alguna? ¿Por qué en vez de defenderlos, sus parientes participan en su tortura y ejecución ritual? ¿Y por qué matan a los niños hechiceros y se deshacen de sus cuerpos de manera tan cruel? Para responder a estas preguntas recurriré a la escasa y fragmentaria literatura sobre el tema, complementándola con mi propia información de campo sobre los yánesha.

Los asháninka y asháninka creen que los niños brujos (*matsi, máci* o *machi*) se inician en el arte de la hechicería mientras duermen (Weiss 1975:292). Durante sus sueños estos niños son visitados por cualquiera de los numerosos maestros maléficos (*kamári máci*) que están bajo las órdenes de Korioshpiri, el "padre" o "soberano" de todos los demonios. Estos maestros maléficos, que incluyen pájaros (cuclillos, golondrinas nocturnas), insectos (saltamontes, grillos) y las almas de otros hechiceros humanos (vivos o muertos), se presentan bajo aspecto humano a los niños mientras éstos duermen (Tessmann 1999:51; Weiss 1975:292). Los espíritus malignos de los muertos (*shiretzi*) también son señalados como posibles maestros de brujería (Rojas Zolezzi 1994:239). Los demonios visitantes colocan huesillos, espinas de peces, astillas de hojas de palmeras, o cualquier otro pequeño objeto punzante en la palma de la mano del niño, y luego le golpean la mano para que el objeto se caiga y se entierre en el suelo. Una vez enterrados, estos objetos hacen que alguien caiga enfermo. Los maestros maléficos instan al niño o niña a que embruje a alguien, asemejando a las víctimas a animales comestibles. Ellos también les ofrecen de comer carne humana de modo que los niños desarrollen el gusto por ella. Luego de repetidas visitas, los niños objeto de sus encantos comienzan a soñar que ellos mismos entierran estos objetos patógenos. Con el transcurrir del tiempo pierden su naturaleza humana y se convierten en brujos demoníacos.

Los nomatsiguenga también creen que los niños pueden aprender el arte de la hechicería de diversos maestros maléficos, en particular de varias clases de pájaros malignos (Shaver y Dodd 1990:103). Entre los yánesha existe la creencia de que un niño se convierte en hechicero (*amaseñet*) cuando otro adulto o niño hechicero lo frota a él o a ella con una planta especial (Smith 1977:103), o cuando los niños se pintan unos a otros con el jugo de la flor del árbol *ranquëch* (no identificado). Estas sustancias penetran dentro del corazón de la niña o del niño, dotándolo así de poderes maléficos. Si los niños afectados no son tratados por un shamán, quien chupa estas sustancias para extraerlas de sus cuerpos, los mismos se conver-

tirán inevitablemente en hechiceros. A mí me han dicho que los niños también pueden convertirse en hechiceros si es que *aseñac,* el picaflor de pico curvo, vuela sobre ellos. Este pájaro es considerado como asistente de Yosoper, el soberano y maestro del mundo subterráneo y de todos los seres demoníacos (ver nota 4); por ello, el mismo juega un papel importante en la difusión del mal (Santos-Granero 1991:113-114). Además, tanto los yánesha como los asháninka creen que los niños pueden aprender brujería directamente de otros niños que ya son niños brujos.

¿Qué personas tienen mayores probabilidades de convertirse en, o de ser acusadas de haberse convertido, en *matsi* o *amaseñet*? Entre los asháninka de los ríos Palcazu y Pichis los acusados eran mayormente niñas o mujeres adultas, y muy raramente un niño (Ordinaire 1988:03; Elick 1970:212). Otras fuentes aseguran que tanto niños como niñas podían ser acusados de hechiceros, aunque por lo general las acusadas eran niñas pequeñas (Pérez Marcio 1953:166; Brown y Fernández 1991:152). Esto también es cierto entre los ashéninka del Pajonal (Rett Bragg, comunicación personal). Por lo general, las fuentes sobre los asháninka y ashéninka coinciden en que el acusado o acusada era "el miembro más indefenso de la comunidad, generalmente una niña, especialmente si es huérfana o si ha sido capturada en una correría" (Weiss 1975:292; Palomino Arana et al. 1936:513; Uriarte 1982:211). Por lo general, los niños huérfanos acusados de hechicería eran huérfanos de padre, más que de madre (Navarro 1924a:24). Entre los adultos, los más vulnerables a las acusaciones de brujería eran las mujeres sin maridos que las defendieran (Navarro 1924a:24; Torre López 1966:64; Weiss 1975:292).

Entre los yánesha los acusados eran mayormente "huérfanos, viudas y destituidos" (Battle 1905:248). Una fuente temprana sostiene que los shamanes generalmente culpan a alguien "débil e indefenso [o] algún pobre huérfano que no tenga quien le defienda ni mire por él" (Navarro 1924b:394). Las fuentes sobre los yánesha no son consistentes en cuanto a las preferencias de género entre los niños acusados de hechicería. Algunas sugieren que niños y niñas eran acusados por igual (Sala 1893:438). Otras sostienen que hombres, mujeres y niños podían ser acusados, pero que por lo general el acusado era una niña (Smith 1977:103-104; Bullón Páucar 1976:152). A mí me dijeron que los acusados podían ser tanto niños como niñas. Lo mismo se ha reportado para los nomatsiguenga (Shaver y Dodd 1990:103).

Los niños malgeniados o malhumorados eran blanco favorito de acusaciones de hechicería. Los niños desobedientes o que no respetaban a los adultos también eran sospechosos de brujería. Lo mismo sucedía con aquellos niños que destacaban por su belleza o astucia (Sala 1893:438). En todos estos casos el denominador común es que estos niños no se comportaban tal como se esperaba. Aunque la tendencia era acusar a niños desprovistos de relaciones de parentesco (huérfanos, cautivos de guerra), uno de los aspectos más asombrosos de la brujería infantil entre los arawak es que frecuentemente los niños acusados son parientes cercanos de sus víctimas e incluso miembros de su unidad doméstica, incluyendo hijos biológicos y clasificatorios, hermanos y cónyuges (ver Stahl 1932:36; Torre López 1966:64; Weiss 1975:294; Shaver y Dodd 1990:103).

Los niños hechiceros pueden, durante algún tiempo, no ser conscientes de sus poderes malignos y por ello actuar como brujos sin saberlo. Sin embargo, la mayoría de las fuentes sugieren que una vez que los niños son inducidos a aprender brujería se vuelven conscientes de sus poderes y los utilizan adrede. Esto es especialmente cierto cuando crecen y se

vuelven mayores. Es importante señalar a este respecto que en el caso de mujeres y hombres adultos acusados de hechicería "se entiende que estos han sido brujos desde su infancia, pero que por alguna razón no fueron detectados" (Weiss 1975:292). En otras palabras, aunque sean adultos se los considera dentro de la categoría de niños brujos. También es importante tener en cuenta que los niños hechiceros –sean éstos niños o adultos– son considerados diferentes de los hechiceros "profesionales", quienes se han convertido en tales durante su entrenamiento como shamanes.[5]

Los niños brujos que todavía no son conscientes de sus poderes malignos, dan rienda suelta a estos poderes cuando se molestan con alguien. Una vez que son conscientes de sus poderes, pueden activarlos pensando coléricamente sobre sus víctimas. Tanto para los asháninka como para los yánesha, la cólera, especialmente cuando se expresa abierta y violentamente hacia un familiar, es un sentimiento peligroso; no solamente perturba el balance de poderes, sino que también conduce a la hechicería (Elick 1970:213; Smith 1977:104; Santos-Granero 1991:101). Cuando los niños brujos se enojan con alguien, instruyen a sus asistentes demoníacos para que recolecten las secreciones corporales (mucosidad, pelos, uñas), sobras de comidas (huesillos, espinas de pescado, fibras de yuca, hojas de coca masticadas) u otros objetos que han estado en contacto directo con la víctima (astillas de madera chonta, fragmentos de hojas de palmera, espinas y, más recientemente, pedazos de bolsas de plástico, cordel de pescar, clavos herrumbrados, tapas de botellas, pedazos de vidrio o pequeños trozos de metal) y los entierren en el piso de la casa de la víctima. Los niños hechiceros también pueden visitar personalmente la casa de sus víctimas a fin de robarle alguna sobra de comida, o rebuscar de manera clandestina entre la basura alrededor de la casa para recolectar sobras de su comida (Tessmann 1999:51).

Los asháninka y ashéninka insisten en que los objetos excavados por los niños acusados "no son simplemente deshechos que han sido descartados, sino que se encuentran amarrados o envueltos en una hoja, o muestran alguna otra evidencia de haber sido preparados especialmente" (Weiss 1975:293). Los niños brujos manipulan y entierran ritualmente estos objetos. A través de nociones de "magia por contagio" (Frazer 1996:13) se piensa que los objetos enterrados se meten en el cuerpo de sus víctimas y hacen que éstas caigan enfermas. Se dice también que el alma de los niños hechiceros puede visitar a la víctima mientras él o ella duerme a fin de meterle en su cuerpo el hechizo que ha preparado (Tessman 1999:51; Elick 1970:213). Todas estas acciones están acompañadas de cantos y otras operaciones rituales. Los niños brujos también pueden dirigir su voluntad maligna de modo que una serpiente venenosa ataque a su víctima (Tessmann 1999:51; Elick 1970:213).

Cuando alguien cae enfermo, los familiares del paciente recurren a un shamán amigo (*seripiari* o *sheripirari* entre los asháninka en general; *pa'llerr* entre los yánesha) para que lo cure. Los shamanes utilizan una gran variedad de técnicas para curar a sus pacientes, inclu-

5 Los hombres (no así las mujeres) pueden convertirse en hechiceros durante su entrenamiento como shamanes, cuando en sueños son atraídos hacia el mal por una serie de agentes diabólicos (ver Santos-Granero 1991:114). Los arawak de la Selva Central distinguen este tipo de hechiceros de aquellos que han sido iniciados cuando niños, asegurando que los primeros son hechiceros "profesionales", es decir, especialistas a los que uno puede acudir para infligir daño místico sobre sus enemigos a cambio de algún tipo de pago.

yendo el soplar humo de tabaco sobre sus cuerpos y extraer chupando los objetos patógenos que una variedad de agentes no-humanos, tales como hormigas, termitas, avispas, espíritus de piedras, demonios y sombras errantes (espíritus de personas que sufrieron una muerte violenta), puedan haber introducido en su cuerpo. Si esta terapia no funciona, ello indica que la enfermedad es producto de hechicería humana; una vez llegado a este diagnóstico, los shamanes intentan identificar a la persona responsable del hechizo. Esto se logra a través de diversos métodos de adivinación, de consultas con sus asistentes místicos durante sueños o viajes astrales, o de la interpretación de los sueños de sus pacientes (Elick 1970:214; Weiss 1975:293; Santos-Granero 1991:103-121). Si el niño o la niña bruja pertenece a la familia de la víctima, la apresan inmediatamente; en caso contrario, los parientes de la víctima o los guerreros designados por el shamán a cargo del paciente, asaltan la vivienda de la persona identificada como brujo y lo traen a él o a ella a casa del paciente (Elick 1970:214; Stahl 1932:35).

Una vez que el niño brujo es detenido lo someten a severos castigos. Dichos castigos tienen dos objetivos: primero, forzarlos a revelar dónde han escondido los hechizos que han enfermado al paciente; segundo, hacerlos llorar, ya que se cree que llorando pueden olvidarse las artes malignas que han aprendido (Weiss 1975:293; Rojas Zolezzi 1994:240). Para conseguir esto pueden frotar ajíes picantes en sus ojos, colgarlos boca abajo sobre un fuego humeante o amarrarlos sobre una parrilla para ahumar carnes (Sala 1975:438; Eichenberger 1966:122; Shaver y Dodd 1990:103). Por lo general, los niños acusados de brujería son encerrados en un ático bajo el cual se enciende un fuego humeante para hacerlos llorar, impidiendo así que sus maestros maléficos los encuentren y puedan ayudarlos. Además, a los niños acusados no se les da de comer, ya que se cree que ellos se alimentan místicamente de carne humana (Weiss 1975:293). De rato en rato los niños acusados son sacados de su encierro y forzados a buscar los objetos patógenos que supuestamente han enterrado, excavándolos con un palo. Mientras hacen esto son golpeados con palos o bejucos, azotados con ortigas o sumergidos en agua hasta casi ahogarlos (Torre López 1966:64; Weiss 1975:293; Shaver y Dodd 1990:103). Los arawak creen que los niños hechiceros "son invencibles de cara a la muerte, y [...] que las torturas no pueden matarlos" (Shaver y Dodd 1990:103). Es precisamente porque se considera que los niños brujos ya no son verdaderamente humanos que se los tortura de maneras que de otro modo serían consideradas por los propios arawak como extremadamente crueles.

Generalmente, los niños acusados no oponen resistencia y se someten a las demandas de sus acusadores, un hecho que ha dejado perplejos tanto a los misioneros como a los investigadores. Esto parece estar vinculado a la difundida creencia de que los niños hechiceros pueden, al menos por algún tiempo, no ser conscientes de los poderes que poseen. En estos casos, los niños acusados de ser brujos no protestan su inocencia, por cuanto sienten "que la acusación en sí misma constituye prueba de que deben ser lo que los demás dicen que son" (Elick 1970:214). De hecho, la intencionalidad o falta de intencionalidad de los supuestos niños hechiceros no es importante; tanto los acusadores como los acusados creen que los niños brujos están bajo el control de fuerzas malignas (Torre López 1966:64-65). Si los niños acusados no ofrecen resistencia, tal como generalmente es el caso, es porque tras repetidas acusaciones ellos mismos comienzan a creer (y a soñar) que son hechiceros.

Las historias de vida de algunos hombres yánesha acusados de ser hechiceros cuando niños indican que, por lo general, los niños acusados ya habían sido señalados como

posibles brujos y tenían un record de acusaciones menores: hacer que alguien se cayera, se quemara o se cortara, o hacer que la tarea que alguien está haciendo salga mal. Al igual que en casos de brujería mayor se creía que los niños brujos hacían estas pequeñas maldades tras haberse enojado con su víctima. En el caso de los yánesha, los shamanes (*pa'llerr*) y líderes sacerdotales (*cornesha'*) sostenían regularmente rituales de limpieza para aquellos niños que mostraban signos de haber sido expuestos a las artes de la brujería. Dichos síntomas podían ser mal genio, aspecto melancólico, desobediencia a los padres y falta de respeto a los adultos. Estos rituales de limpieza incluían confinamiento en chozas aisladas en el bosque; ingestión de jugo concentrado de tabaco y otras infusiones de hierbas a fin de inducir vómitos; dietas especiales basadas en alimentos fríos, hervidos y sin sal; vigilias; abstinencia sexual y extracción de las sustancias malignas que supuestamente los habían convertido en hechiceros. Las repetidas acusaciones de actitudes impropias y conductas malévolas deben haber reforzado la creencia entre los niños acusados de que en efecto eran hechiceros y merecían el castigo que se les infligía.

Igualmente enigmático es el hecho de que los padres de los niños acusados raras veces intentaban defenderlos, e incluso podían volverse contra ellos con una furia inusual. Sugiero que esto está en parte asociado con la ideología de parentesco. Embrujar a alguien perteneciente a otro linaje o familia extensa es una falta grave que pone en riesgo el delicado balance de solidaridades que mantiene unidas a las diferentes familias que componen un determinado asentamiento. Pero embrujar a alguien que pertenece a la propia unidad doméstica, y ni qué decir a los propios padres, es una ofensa mucho más grave. Si los transgresores se atreven a romper la norma de solidaridad entre parientes cercanos, ello significa que, sin lugar a dudas, están bajo control demoníaco (Torre López 1966:64). Los padres cuyos hijos eran acusados de embrujar a alguien perteneciente a otra familia extensa podían intentar defenderlos, pero si la presión social era muy fuerte y ellos persistían en sus intentos, corrían el riesgo de que los matasen a ellos también (Pérez Marcio 1953:168). En cambio, los padres cuyos hijos eran acusados de haberlos embrujado a ellos o a algún pariente cercano, generalmente reaccionaban violentamente en contra del acusado.

Si la víctima mejoraba, el niño acusado era golpeado, limpiado ritualmente y puesto en libertad. Si la víctima moría, el niño hechicero era invariablemente condenado a muerte (Stahl 1932:36). El tipo de ejecución dependía de los deseos de las víctimas, de sus parientes y de los shamanes actuantes. Los niños brujos podían ser aporreados (Sala 1893:439), estrangulados (Ordinaire 1988:93; Stahl 1932:36), ahogados (Pérez Marcio 1953:168), apedreados (Bullón Páucar 1976:70), muertos a flechazos o quemados vivos (Navarro 1924b:395; Izaguirre 1922-1929, vol. 12: 114). También podían ser enterrados de cabeza dentro de la covacha de un armadillo (Weiss 1975: 293), abandonados en el bosque amarrados a un árbol para ser devorados por los jaguares, o amarrados a un árbol desnudos y cubiertos de miel cerca a un hormiguero (Pérez Marcio 1953:168). Por lo general, los cuerpos de los niños hechiceros ejecutados eran incinerados y/o echados al río.

Estas formas extremadamente crueles y por lo demás inusuales de ejecución y tratamiento de los cadáveres de los niños acusados tenían por objetivo, primero, prevenir que los maestros maléficos de los niños brujos ejecutados los revivieran y, segundo, evitar que la "sombra" –una de las varias almas que según los arawak todas las personas tienen– del niño brujo muerto se quedara por los alrededores enseñando el arte de la hechicería a otros niños.

Si los cuerpos de los niños brujos ejecutados fueran simplemente abandonados en el bosque, sus ayudantes místicos podrían infundirles nuevamente vida (Weiss 1975:435). En dicho caso, sus almas se unirían a las de sus maestros maléficos, convirtiéndose en uno de ellos y eventualmente enseñándole a otros niños el arte de la hechicería (Weiss 1975:437). Para destruir a los niños brujos en cuerpo y alma, los asháninka no sólo incineraban sus cuerpos y se deshacían de ellos, sino que destruían y quemaban todas sus pertenencias (Uriarte 1982:212).

La ejecución de niños hechiceros se llevaba a cabo en medio de una gran celebración nocturna, en la cual se consumía grandes cantidades de masato, organizada por los parientes del muerto y el shamán que lo había tratado (Izaguirre 1922-1929:114; Navarro 1924b:395; Palomino Arana et al. 1936:513). No queda claro cuáles eran los objetivos de estas celebraciones. La única fuente que discute el tema afirma que se celebraba "la muerte del inocente (la niña o niño acusado de brujería) y la de la persona que había muerto" (Uriarte 1982:224). En otras palabras, estas celebraciones parecen tener, simultáneamente, las características de un ritual funerario, en honor de la víctima, y las de un ritual de limpieza, en beneficio de la comunidad.

Los niños hechiceros culpados de la muerte de una persona no siempre eran asesinados. Como resultado de la creciente influencia de los misioneros franciscanos, así como de la mayor presencia del estado, desde la década de 1920 los arawak comenzaron a entregar a los niños acusados de hechicería a los colonos blancos y mestizos o a comerciantes itinerantes a cambio de bienes manufacturados, tales como machetes, escopetas, ollas y telas (Weiss 1975:293; Brown y Fernández 1991:152). Aunque esta práctica salvó las vidas de muchos niños acusados de brujería, también resultó en un activo comercio de niños que eran tratados por sus dueños como sirvientes y esclavos (Palomino Arana et al. 1936:513). A fin de salvar a los niños acusados de hechicería de ser ejecutados o vendidos como esclavos, los misioneros católicos y adventistas también terminaron involucrados en este comercio (Gridilla 1942:67; Pérez Marcio 1953:175).

Situando la hechicería infantil

La información sobre hechicería infantil entre los arawak de la Selva Central es mayormente genérica; muy pocos casos observados de hechicería infantil han sido reportados en la literatura, y los pocos que hay son bastante imprecisos. Sin embargo, una revisión de estos casos se hace indispensable para poder situar esta práctica en el tiempo y el espacio social. A continuación presento tres de los casos más detallados y confiables reportados en la literatura, junto con una discusión sobre las circunstancias históricas en los que se dieron. Como veremos más adelante, la mayoría de estos casos tuvieron lugar en contextos de presión externa, violencia, epidemias, alteración del orden social y movimientos colectivos de resistencia o evasión, con frecuencia de contenido mesiánico.

Caso 1: María Josefa León, niña nomatsiguenga de Pangoa, 1896

En 1896 Domingo, hermano de Churihuanti, jefe del asentamiento nomatsiguenga de Pangoa murió de fuertes dolores estomacales. Sus familiares llamaron al shamán local para

que identificase al brujo responsable de su muerte. Este culpó a María Josefa, una niña de nueve años, huérfana de padre, a quien condenaron a morir a flechazos o quemada viva. Luego de ser sentenciada, los parientes del muerto organizaron una fiesta con abundante masato. Durante la noche, mientras celebraban, María Josefa se las ingenió para desatarse y escapar. Se refugió en la casa de un hombre chino que se había establecido en la colonia que se había formado alrededor de la vecina misión franciscana. Alertados de la huida de María Josefa, Churihuanti y sus seguidores fueron tras ella. El colono chino llevó a la niña adonde los misioneros, quienes a su vez la entregaron a las autoridades civiles de la colonia. Churihuanti, sus parientes y seguidores regresaron tres veces a la colonia a exigir que se les devolviese la niña o que los misioneros la matasen, pero cada vez sus demandas les fueron denegadas. Esto generó un gran resentimiento entre los nomatsiguenga de la localidad. [Caso reportado por el misionero franciscano Bernardino Izaguirre (1922-1929, vol. 12:114-140)].

Dos años antes de que ocurrieran estos eventos, los franciscanos habían fundado una misión y establecido una colonia cerca del asentamiento nomatsiguenga de Pangoa (Izaguirre 1922-1929, vol. 12:111-150). Por entonces, los nomatsiguenga sabían que, avanzando desde el oeste, los blancos (*viracochas*) habían ocupado la mayor parte de los valles de Chanchamayo y Chorobamba, desplazando a los asheninka y yánesha de sus tierras, destruyendo las herrerías nativas que funcionaban desde que los arawak expulsaron de la región a los españoles en 1742, apoderándose de las minas de sal del famoso Cerro de la Sal, e incluso llevándose los restos de Juan Santos Atahuallpa, el líder carismático de la rebelión de 1742, de su tumba y santuario ubicado en las alturas de Metraro. También sabían que, desde el este, los extractores de caucho junto con sus aliados nativos estaban llevando a cabo correrías en contra de los asheninka, asháninka y yánesha para conseguir mujeres y niños a fin de transformarlos en sirvientes domésticos, esclavos sexuales y peones. Sin embargo, el deseo de herramientas, armas de fuego y otros objetos de manufactura industrial, así como la avidez por obtener los poderes místicos que le habían permitido a los blancos crear o usurpar todas las cosas buenas que poseían los nativos, condujo a Churihuanti, el jefe del asentamiento, a darle la bienvenida a los misioneros y a las cincuenta familias andinas que vinieron con ellos con el fin de cultivar coca, caña de azúcar y frutas tropicales.

La paz entre los nativos y los forasteros duró poco. En 1895 los misioneros reprendieron a Churihuanti y a su gente por haber asaltado y matado a un minero irlandés que había entrado a la zona con el fin de buscar oro. Esto provocó mucho resentimiento entre la gente de Churihuanti, quienes desde ese momento comenzaron a hostigar a los colonos, entrando a sus casas sin que los invitaran, robando sus posesiones y comiendo su comida. La súbita muerte del hermano de Churihuanti a principios de 1896 tuvo lugar en este contexto de profundo antagonismo. La decisión de los misioneros de proteger a María Josefa, la presunta hechicera, de la ira de Churihuanti hizo que las cosas empeoraran.

Para entonces, las lealtades de los nomatsiguenga estaban divididas. La mayoría apoyaba al agraviado Churihuanti y sus parientes, pero algunas familias se pusieron del lado de los franciscanos. Durante las semanas siguientes se incrementaron las tensiones y surgieron nuevos conflictos entre los nomatsiguenga locales y los colonos de origen foráneo. Algunos conflictos terminaron en matanzas. Churihuanti trató en vano de persuadir a algunas familias nomatsiguenga leales a los misioneros para que se aliasen con él. Enfurecido por su negativa, Churihuanti amenazó con matarlos a ellos y a sus amigos foráneos. Luego de

juntar a una partida de 200 guerreros provenientes de los valles de los ríos Perené, Ubiriqui, Yurinaki y Alto Tambo, Churihuanti atacó a los misioneros y colonos, quienes junto con un grupo de familias nomatsiguenga leales se habían refugiado en la casa-misión. El shamán local extendió su protección mística sobre los guerreros aliados, asegurándoles que las balas de los blancos y los colonos serranos no les harían ningún daño y que sólo tenían que soplar en la dirección de donde venían las balas para que éstas se convirtiesen en hojas. A pesar de que muchos guerreros indígenas perdieron la vida en los enfrentamientos que siguieron, la alianza nativa derrotó a los forasteros forzándolos a abandonar la región. Los misioneros huyeron llevándose consigo a María Josefa.

El caso de María Josefa no fue un caso aislado. Las fuentes de fines del siglo XIX están plagadas de reportes de niños acusados de hechicería. En 1893 Sala (1975:439) insinuó que las epidemias y la matanza de niños brujos estaban conduciendo a los yánesha a la extinción. Carranza (1894) aseguraba que la práctica de acusar a niños de ser responsables de las enfermedades a través de sus actos de hechicería estaba muy extendida entre los asháninka. Igualmente, Izaguirre (1922-1929, vol. 12:146, 158) relata varios casos en los cuales los franciscanos rescataron a niños acusados de brujería entre los asháninka y ashéninka. Sin duda, entonces, la década de 1890, fue un período en el que las acusaciones de niños hechiceros eran muy comunes.

Caso 2: Conija, niña ashéninka de Yurinaki, circa 1923

Hacia 1923 Comabe, un hombre asháninka que vivía en el asentamiento de Yurinaki, en la confluencia de los ríos Yurinaki y Perené, se enfermó. Comabe se había convertido a la religión adventista a principios de ese mismo año. Cuando cayó enfermo, sus vecinos, que no eran conversos, llamaron a Chollaco, el shamán local, para determinar quién lo había embrujado. Chollaco visitó la casa de Comabe y luego de tomar masato, mascar hojas de coca, consumir jugo concentrado de tabaco e invocar a sus ayudantes espirituales, acusó a Conija, la hija de Comabe, de ser la hechicera culpable. Chollaco designó al hermano mayor de la niña para que la castigara y la forzara a desenterrar los hechizos que habían hecho enfermar a su padre. Conija fue separada del resto de la familia y encerrada en una celda debajo del techo de su casa, donde se la ahumaba constantemente y se la dejaba sin comer. De vez en cuando Conija era forzada a bajar y escarbar con un cuchillo el piso de tierra de su casa en busca de los hechizos que supuestamente había enterrado para embrujar a su padre. Durante estas búsquedas Conija era constantemente golpeada e insultada. Esta situación se prolongó por varios días, pero como su padre se fue poniendo cada vez peor, el shamán la condenó a muerte. Para entonces, Conija ya estaba muy delgada y débil. Su hermano la llevó a la orilla del río, la golpeó con una porra en la cabeza y tiró su cuerpo al río. Como Comabe seguía sin recuperar su salud, el shamán repitió su ritual de identificación del culpable y esta vez acusó a la esposa del hombre enfermo. Para evitar ser torturada, la mujer de Comabe se ahorcó. Poco tiempo después, durante una de sus visitas a Yurinaki, el misionero adventista Ferdinand Stahl curó a Comabe y este retornó a la fe adventista. [Caso reportado por el historiador adventista Alejandro Bullón Páucar (1976:96-97)].

La década de 1920 fue un período de grandes cambios y tensión para los yánesha y los ashéninka del Alto Perené. En 1891 el Perú concedió a los acreedores británicos poseedo-

res de bonos del gobierno un millón de hectáreas en esta zona. Hacia 1920 la colonia del Perené, establecida en esta vasta concesión, tenía plantadas 650 hectáreas de café a lo largo de la margen izquierda del Alto Perené desplazando a muchas de las familias asheninka y yánesha que allí vivían (Barclay 1989:112). Debido a que los británicos consideraban a los nativos locales poco confiables, hasta 1922 la colonia dependió de trabajadores inmigrantes andinos (Barclay 1989:121). Esta situación comenzó a cambiar en 1922, cuando el misionero adventista Ferdinand Stahl obtuvo permiso de la colonia para fundar la misión de Metraro.

Stahl tuvo mucho éxito, tanto atrayendo a los asheninka a la misión como persuadiéndolos para que trabajaran para la colonia (Barclay 1989:124). Parte de su éxito se debió al hecho de que los elementos mesiánicos y apocalípticos del discurso adventista coincidían con creencias semejantes de los arawak. El lugar que escogió Stahl para fundar su misión realzó aún más el atractivo mesiánico de su discurso. Metraro fue el lugar donde Juan Santos Atahuallpa, el líder mesiánico que al mando de un ejército multiétnico expulsó a los españoles de la Selva Central en el siglo XVIII, estableció su cuartel general. Fue, asimismo, el lugar donde fue enterrado. Su tumba, ubicada en una gran construcción ceremonial, fue objeto de peregrinajes y celebraciones anuales hasta 1891, cuando su cuerpo fue desenterrado por las autoridades peruanas y transferido a la ciudad de Tarma (Santos-Granero 1992:256).

Cuando Stahl se estableció en Metraro, los yánesha, asheninka y asháninka estaban experimentando fuertes presiones externas. Colonos europeos y andinos habían desplazado a la mayoría de los habitantes nativos de los valles de Chanchamayo y Chorobamba, y en ese momento estaban avanzando río abajo a lo largo del valle del Perené. Cuatro años antes, en 1918, la pandemia de gripe que arrasó el mundo los había diezmado. Todos estos sucesos fueron tomados como señales de la inminente llegada del fin del mundo. La prédica apocalíptica de Stahl no hizo otra cosa que confirmar esta percepción. Casi de inmediato los asheninka identificaron al misionero como Pawá, la divinidad solar que había venido a salvarlos (Bullón Páucar 1976:74). La noticia de que Pawá había llegado se difundió rápidamente por toda la región, frecuentemente precediendo al propio Stahl.

La presencia de Stahl y su creciente éxito generó conflictos con grupos locales no conversos. Sarate, jefe de un gran asentamiento asheninka cercano al cuartel general de la colonia del Perené y hombre reconocido por su valentía, se convirtió en enemigo jurado de Stahl, utilizando su influencia para impedir que este último llevara a cabo sus esfuerzos evangélicos (Stahl 1932:53; Bullón Páucar 1976:72-74, 141-147). La gente de varios otros asentamientos asheninka también se oponía firmemente a su presencia (Bullón Páucar 1976:83, 85, 139). De hecho, el haber curado al padre de Conija y haberlo persuadido a él y a otros miembros de su asentamiento para que volvieran a la fe adventista, hizo que Stahl y las pocas familias conversas se ganaran la enemistad de Chollaco, el shamán local, y sus seguidores (Bullón Páucar 1976:99-103, 180-181).

A pesar de esta oposición, para 1928 la fama de Stahl y sus profecías en cuanto a la segunda llegada de Cristo y la inminencia del Juicio Final se habían extendido mucho más allá del área en la que predicaba, generando un movimiento religioso transformativo que, de acuerdo con Bodley (1970:111), "prometió la total destrucción del hombre blanco y el regreso del mesías". A todo lo largo de los ríos Perené y Tambo, así como en partes de Pangoa y del Gran Pajonal, los asheninka y asháninka se concentraron en grandes asentamientos siguiendo el modelo de la misión de Metraro. Los seguidores del movimiento abandonaron el uso de

licor y tabaco, y creían que la llegada de Cristo terminaría en un cataclismo durante el cual la tierra ardería y los no creyentes morirían –una noción que debió haber intensificado el antagonismo entre conversos y no conversos (Bodley 1970:111).

Foto 1. Chollaco, shamán de Yurinaki (Bullón Páucar 1976:183)

Todo esto llevó a un aumento del número de acusaciones de brujería infantil, tal como se evidencia en los reportes de los misioneros e historiadores adventistas (Stahl s/f, 1932; Herndon 1963:127-128). Los misioneros franciscanos que operaban en la región durante este período también notaron el fenómeno (Navarro 1924:391, 394-395; Gridilla 1942:67). De hecho, las acusaciones de hechicería infantil alcanzaron un grado tal durante este período que en 1922 la Iglesia Católica fundó la misión de Puerto Ocopa, en el Bajo Perené, con el propósito específico de "rescatar a los niños y jóvenes condenados a este sacrificio" (Torre López 1966:83; Ortiz 1978:208-209). Para 1927 los 35 niños a cargo de las monjas franciscanas de Puerto Ocopa eran huérfanos que habían sido comprados a sus acusadores (Gridilla 1942:67).

Caso 3: Oijani, niña asháninka del río Perené, circa 1939

Alrededor de 1939 un hombre murió en un asentamiento asháninka cercano a la misión adventista de Sutziki en el río Perené. El shamán local identificó a Oijani, una niña de siete años, como la hechicera responsable de su muerte. De acuerdo con los reportes, Oijani era una "hermosa" niña cuyos "grandes ojos negros tienen una mirada profunda y cautivante" –señal segura, de acuerdo a los parámetros arawak, de que era bruja. El shamán determinó que Oijani debía ser ejecutada al día siguiente y su cuerpo quemado. Su padre aceptó el veredicto. Su madre no, pero pretendió haberlo aceptado, ya que había decidido escapar con su hija y buscar refugio en la vecina misión adventista de Sutziki. La madre de Oijani no le dijo nada a su marido acerca de sus planes, pues no estaba segura de que éste estaría de acuerdo. Esa noche, Oijani y su madre escaparon en una canoa con destino a Sutziki, distante a siete horas en canoa río abajo. Momentos después, alguien se dio cuenta de que habían huido y alertó a los parientes del hombre muerto. Liderada por el shamán, una partida de cuarenta hombres compuesta de parientes de la víctima y otros miembros del asentamiento salieron en busca de la niña y su madre. Los perseguidores alcanzaron a las mujeres cuando estaban desembarcando en la misión. Las persiguieron tierra adentro, pero fueron interceptados por los indígenas conversos de la misión. Esto permitió a la madre llegar a la casa-misión, donde confió a Oijani al cuidado del director de la misma. Los perseguidores amenazaron al director asegurando que iban a convocar a una rebelión indígena general y a incendiar la misión, pero éste no cedió, argumentando que desde ese momento la niña era suya. Después de dos días de amenazas y negociaciones, los perseguidores de la niña dejaron la misión, prometiendo regresar en busca de Oijani, pero nunca volvieron. [Caso reportado por el profesor adventista Manuel F. Pérez Marcio (1953:168-175)]

La condena de Oijani tuvo lugar durante uno de los peores períodos de la historia de los arawak de la Selva Central, un período caracterizado por epidemias recurrentes y la muerte de miles de personas. Todo comenzó en 1928, el año en que el misionero adventista Ferdinand Stahl dejó la región (Bodley 1970:112). En años anteriores, las enseñanzas de Stahl habían pasado de boca en boca por toda la región de la Selva Central, generando un poderoso movimiento transformativo que estaba totalmente fuera de su control. Un elemento central de este movimiento fue la reubicación espontánea de segmentos de la población asheninka, asháninka y yánesha en grandes asentamientos estructurados como la misión adventista de Metraro. El más importante de estos asentamientos fue Las Cascadas en el Alto Perené (Bodley 1970:112). La alta densidad poblacional de estos asentamientos favoreció la propagación de las epidemias de sarampión y otras enfermedades (Bodley 1970:115). En 1928, cientos de personas murieron a lo largo del valle del Perené y zonas aledañas. Con frecuencia familias enteras fueron diezmadas por las epidemias. Aterrados por la gran mortandad y desilusionados porque "la esperada transformación no tuvo lugar", los seguidores del movimiento desertaron de los asentamientos mesiánicos (Bodley 1970:114).

A principios de 1929, un nuevo grupo de pastores adventistas fundó tres nuevas misiones a lo largo del Perené –la más grande de las cuales era Sutziki– con el propósito de reagrupar a las familias que habían sido atraídas por el movimiento mesiánico de 1928 (Pérez Marcio 1953:116; Barclay 1989:125). La prosperidad de estas misiones duró poco tiempo. En 1933 la región fue nuevamente sacudida por una epidemia de sarampión que mató a 120 de las

300 personas que habitaban Sutziki (Barclay 1989:126). El misionero de Sutziki reportó que los ashéninka y asháninka creían que la epidemia había sido traída por los blancos para acabar con los indígenas (Barclay 1989:127). Un médico que trabajaba en la zona por aquel entonces informó que las epidemias habían matado a muchos adultos y que, siguiendo las costumbres indígenas, esto dio como resultado un incremento explosivo de acusaciones de hechicería infantil (Pinto 1940, en Ortiz 1978:197). Pinto aseguraba que muchos de los niños acusados buscaron refugio en la misión de Sutziki.

Foto 2. Oijani y el misionero adventista que la protegió (Pérez Marcio 1953:171)

Los ashéninka y asháninka reaccionaron frente a la epidemia organizando un violento movimiento nativista contra los colonos británicos de la colonia del Perené, los misioneros adventistas y los conversos indígenas (Barclay 1989:127). Los habitantes nativos del valle del Perené sencillamente dejaron de trabajar para la colonia británica. El misionero de Sutziki fue forzado a huir. Los asháninka atacaron la misión, matando a mucho de los nativos conversos (Barclay 1989:127). También amenazaron atacar la base aérea de San Ramón –construida en 1928– presumiblemente porque creían que los blancos habían traído las enfermedades por avión. La matanza de niños hechiceros se difundió como reguero de pólvora por toda la región. Los misioneros de Sutziki afirmaban: "Como consecuencia de la epidemia, grupos de

salvajes matan a los enfermos y a los niños desprotegidos que encuentran a lo largo de las riberas de los ríos" (Barclay 1989:127).

En 1937 nuevos brotes de malaria afectaron el valle de Chanchamayo y la región del Alto Perené, lo cual resultó en una gran mortandad: 2 281 muertes en 1937; 2 382 muertes en 1938 (Ortiz 1969, vol. 1:543). Muchos de los que fallecieron eran nativos. En diciembre de 1937 un terremoto de gran magnitud se sintió en toda la región causando muchas muertes e hiriendo a otras tantas personas (Ortiz 1967, vol. 1:450). Esta catástrofe fue seguida por nuevas epidemias de sarampión en 1939 (Ortiz 1978:196). La acusación de Oijani tuvo lugar en este contexto. Existe muy poca información sobre la epidemia de 1939, pero sabemos que las acusaciones de hechicería infantil se incrementaron de la misma forma que en ocasiones previas similares. No sorprende, entonces, que la misión adventista de Sutziki y la misión católica de Puerto Ocopa se convirtieran, a principios de la década de 1940, en un refugio para los numerosos niños acusados, quienes se hicieron conocidos como "los salvados de la muerte" (Pérez Marcio 1953:175).

Foto 3. Los salvados de la muerte (Pérez Marcio 1953:171)

La hechicería infantil en la actualidad

En la actualidad, el tema de la hechicería infantil entre los arawak de la Selva Central está envuelto en un denso velo de silencio, pero algunos casos han sido reportados por profesionales que trabajan en comunidades arawak, o han trascendido a la prensa nacional. He escogido los siguientes tres casos porque representan situaciones muy diferentes. To-

dos tuvieron lugar entre los asháninka de la zona del río Tambo. Cabe señalar, sin embargo, que el incremento de acusaciones de hechicería infantil también ha sido reportado entre los yánesha de la cuenca del Palcazu, los asháninka de los valles del Pichis y de Satipo, y los ashéninka de las tierras altas del Gran Pajonal.[6]

Caso 4: José e Isaías, niños asháninka de la comunidad de P..., 1994

En 1994, dos niños asháninka "recuperados" que vivían en P..., una comunidad de refugio ubicada en el valle del río Tambo, fueron acusados de hechicería. Los niños y sus padres habían estado bajo control de Sendero Luminoso durante ocho años antes de ser rescatados por las fuerzas asháninka de autodefensa y reubicados en P... Cuando llegaron a la comunidad se alojaron en casa de unos parientes. Poco después pelearon con sus anfitriones, quienes acusaban a los niños de sus huéspedes de ser hechiceros. Como resultado, los refugiados se fueron de la casa y comenzaron a vivir por cuenta propia. Por entonces, se había esparcido el rumor de que todos ellos eran "terrucos" o terroristas. Un día, José, el hijo mayor, que tenía 12 años, y su hermano Isaías de 8 años, fueron sorprendidos en la plaza central de la comunidad cantando canciones revolucionarias de Sendero Luminoso mientras dibujaban con un palo en la tierra el emblema comunista de la hoz y el martillo. Los dos niños refugiados estaban en medio de un grupo de niños locales. Enseguida ambos fueron denunciados ante el presidente de la comunidad y el teniente gobernador. Dado que en el pasado habían sido acusados de hechicería y que sus actividades se parecían a las operaciones rituales de los niños hechiceros –quienes entierran con un palo sus encantos malignos en la tierra o dibujan símbolos mágicos con un palo en el suelo– las autoridades acusaron a José e Isaías de haber traído a la comunidad "malas costumbres", fundamentalmente, enseñar brujería y "política sucia" a los niños locales. Las autoridades entregaron a los niños al Comité de Autodefensa o "ronda" local. Los ronderos golpearon a los niños y a sus padres. Luego los expulsaron de la comunidad. [Fabián Arias (1995:165); Fabián Arias y Espinosa de Rivero (1997:40); y Beatriz Fabián Arias (comunicación personal)]

Caso 5: Silverio Paredes Imposhito, niño asháninka de la comunidad de M..., 2000

El 15 de octubre del año 2000 Silverio Paredes Imposhito, un niño asháninka de 12 años, habitante de la comunidad nativa de M..., ubicada en la ribera del río Tambo, fue

6 Lucy Trapnell (comunicación personal) asegura que las acusaciones de hechicería infantil se incrementaron mucho durante la década de 1990 en el valle del Pichis. En 1995, en una comunidad de esta zona, una niña de cinco años fue acusada de haber embrujado a su madre. Cuando la madre murió, la niña fue ejecutada y enterrada junto con ella, con el consentimiento de su padre. El misionero evangélico Rett Bragg (comunicación personal) asegura que la noción de que las enfermedades graves son causadas por niños brujos –mayormente chicas jóvenes– sigue siendo muy difundida entre los asháninka del Gran Pajonal. En 1996 una niña asháninka fue acusada de brujería y castigada frotándole los ojos con jugo de ajíes picantes. La antropóloga Frederica Barclay (comunicación personal) sostiene que las acusaciones de hechicería infantil han reaparecido entre los yánesha durante la década pasada. En el año 2000 se le solicitó a los líderes de la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (Feconaya) que mediasen en por lo menos dos casos de brujería infantil.

encontrado culpable de haber robado 300 soles que pertenecían a la posta sanitaria de la comunidad. Silverio, su madre, su abuelo materno y sus cuatro hermanos menores –cada uno de un padre diferente– habían llegado a M... hacía algunos años, escapando de la violencia por la que había pasado su comunidad de origen. El niño era muy inteligente y siempre decía que quería ir a la escuela secundaria una vez terminada la primaria. Desde su llegada a M... se habían producido varios pequeños robos en la comunidad. En tres oportunidades Silverio, huérfano de padre, había sido señalado como el ladrón y había sido castigado como tal. Debido a sus recurrentes fechorías, la gente comenzó a considerarlo como un niño hechicero. El 14 de octubre, cuando se descubrió que se había perdido el dinero de la posta sanitaria, las autoridades locales demandaron en asamblea pública que quien fuera que había robado el dinero debía devolverlo. Al día siguiente aparecieron 200 soles en la posta sanitaria. Las autoridades sospecharon de Silverio, pues se habían enterado de que éste había entregado 12 soles a un niñito, diciéndole que una tercera persona se los había entregado para que él se los entregara a la madre del pequeño. En la madrugada del 16 de octubre el jefe de la comunidad, el teniente gobernador y el sanitario, junto con el presidente y varios miembros del Comité de Autodefensa local, capturaron a Silverio. El niño fue presionado para que confesara. Como se negó, lo amarraron a un árbol donde había un nido de hormigas tangarana, conocidas por sus dolorosas picaduras. Quince minutos después Silverio confesó su crimen, diciendo que había robado el dinero para poder ir a la escuela secundaria. Las autoridades lo desataron y lo llevaron a su casa, donde había dicho que tenía escondido el dinero faltante. Luego de rebuscar en vano por toda la casa, Silverio se desmayó debido a las picaduras y nunca más recobró la conciencia. Murió al día siguiente, el 17 de octubre. [Noticia aparecida en *El Comercio*, 3/11/00, 4/11/00; Fiscalía Mixta Provincial de Satipo; fuentes orales.]

Caso 6: Simón, hombre asháninka de la comunidad de S..., 2001

En el año 2001 Valerio, jefe de la comunidad de S... en el río Ene, cayó enfermo. Inmediatamente sospechó que el hechicero responsable de su enfermedad era su vecino, Simón, con quien acababa de pelearse por problemas de tierra. Los habitantes de S... habían pedido al gobierno que reconociera su asentamiento como una "comunidad nativa" y les entregara título de sus tierras comunales. Simón, que era un hombre "desplazado" de una comunidad del valle del Tambo, se opuso a esta gestión. Declaró públicamente que no quería "vivir en comunidad" y objetó la idea de que sus tierras fueran incluidas en el título comunal. Esto hizo que muchos sospecharan que simpatizaba con Sendero Luminoso, cuyos miembros habían asumido una posición crítica contra la figura jurídica de "comunidades nativas" auspiciada en el pasado por el estado. Para poder determinar quién lo había embrujado, Valerio solicitó los servicios del shamán local. Este último confirmó sus sospechas. Le dijo que Simón era quien lo había enfermado escondiendo un hechizo en el hueco de un árbol. Los parientes del jefe de la comunidad apresaron a Simón. Creían que el Ministerio de Agricultura, que se oponía a entregarle a la comunidad título de sus tierras, había persuadido a Simón para que embrujara al jefe. Para hacerlo confesar que este era el caso, lo golpearon y lo sumergieron en el río repetidas veces. Pero dado que Simón no confesaba, algunos propusieron que debían matarlo. Para evitar represalias de la policía decidieron, en cambio, expulsarlo de la comunidad. [Caso reportado por Santiago Contoricón, alcalde asháninka del distrito de Río Tambo (comunicación personal).]

Estos tres casos tuvieron lugar en un contexto de extrema violencia creado por varias fuerzas: las actividades insurgentes de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), las acciones contra-insurgentes de las fuerzas militares y policiales, y las actividades ilegales de poderosas bandas de narcotraficantes. A continuación presento un recuento abreviado de la situación en los valles de los ríos Ene y Tambo, donde sucedieron los casos que aquí se han relatado. Cabe señalar, sin embargo, que en los últimos quince años se dieron condiciones similares en otras áreas de la Selva Central habitadas por población de habla arawak.

El Partido Comunista del Perú, más comúnmente conocido como Sendero Luminoso, comenzó sus actividades militares en 1980 en las alturas del departamento de Ayacucho. Cuando en 1982 la policía y, más tarde, el Ejército comenzaron a presionar a los insurgentes en los Andes, éstos buscaron refugio en el territorio asháninka, a lo largo de los ríos Apurímac y Ene. Al principio utilizaron la región como una zona de refugio temporal. Más adelante decidieron asentarse de forma permanente en la zona y convertir la región en una "zona liberada" en la que podían entrenar a sus reclutas y aprovisionarse, para desde allí atacar objetivos estratégicos en el resto del país. Las avanzadas de Sendero Luminoso encontraron apoyo entre los colonos de origen andino que habían comenzado a asentarse en estos valles desde 1979, desplazando de sus tierras a la población asháninka local.

En 1983 entraron a la zona bandas de narcotraficantes colombianos, quienes comenzaron a reclutar colonos andinos y pobladores asháninka locales para que cultivaran coca. Para poner fin a la solitaria oposición del misionero franciscano de Cutivireni, en 1984 los narcotraficantes incendiaron la misión y su iglesia (Gagnon 1993:81). Sendero Luminoso aprovechó esta situación, asumiendo la posición de intermediario entre los traficantes y los productores locales. Esta estrategia tuvo éxito. Hacia 1985 Sendero Luminoso había logrado establecer una alianza con los narcotraficantes locales para asegurarse armas y un financiamiento permanente (Hvalkof 1994:24). Ese mismo año, ambos grupos consolidaron su poder en el área y cerraron la navegación a lo largo del río Ene. Para acrecentar su control los insurgentes prohibieron a los asháninka locales viajar al vecino valle de Satipo a fin de trabajar en las plantaciones de café. También les prohibieron sembrar cultivos comerciales, tales como café y algunas frutas, y los forzaron a concentrarse en la producción de cultivos básicos para la alimentación. Esto creó un gran resentimiento en algunas de las comunidades asháninka, las cuales vieron desaparecer las pocas fuentes de ingreso en efectivo que tenían por entonces. En 1986 Sendero Luminoso comenzó a divulgar sus actividades en los asentamientos asháninka ubicados a lo largo del río Tambo.

El *modus operandi* de Sendero Luminoso en la zona del Ene y el Tambo consistía en cinco pasos (Espinosa de Rivero 1995:121): 1) incursiones para saquear las misiones, los proyectos promovidos por ONGs y a los comerciantes prósperos; 2) adoctrinamiento de las poblaciones nativas mediante asambleas comunales; 3) reclutamiento por grado o fuerza de hombres jóvenes y niños a fin de entrenarlos ideológica y militarmente en las "escuelas populares"; 4) creación de campamentos dispersos, compuestos de milicianos nativos y personal de apoyo bajo las órdenes de los comandos de Sendero Luminoso; 5) establecimiento de "bases de apoyo" y "comités populares abiertos" que agrupaban a personas de diversos campamentos y comunidades nativas.

En un comienzo, el discurso revolucionario de Sendero Luminoso atrajo a numerosos asháninka. Haciendo un llamado para destruir el "antiguo orden" de explotación y anunciando la llegada de un "nuevo orden" más justo en el cual los asháninka se iban a convertir en "millonarios", el discurso de Sendero Luminoso compartía muchos elementos con los mitos mesiánicos nativos, particularmente con el que anuncia el regreso a la tierra de Itomi Pawá, el hijo de la divinidad solar, para traer justicia y bienestar a los asháninka (Rodríguez Vargas 1993:53). Los cuadros de Sendero Luminoso resaltaban intencionalmente estas similitudes e incluso adoptaron prácticas shamánicas que recordaban a movimientos nativistas previos (como el de 1896 descrito por Izaguirre). Así, por ejemplo, algunos testigos nativos cuentan que en los campamentos de Sendero Luminoso los alimentaban con una sopa que contenía pedacitos de metal y les decían que la misma los haría invulnerables a las balas de los soldados del Ejército (Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997:34).

Sendero Luminoso propició la disolución de las comunidades nativas bajo el pretexto de que eran un residuo del "viejo estado", y su reemplazo por "bases de apoyo". Para 1989 el movimiento había logrado crear 57 bases de apoyo, cada una compuesta de 200 a 300 personas organizadas en cinco comités populares abiertos (Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997:33). La vida en estas bases estaba estrictamente estructurada y disciplinada. Las columnas de Sendero Luminoso estaban divididas en "mandos" y "masa". Los líderes, mayormente individuos de origen andino, tomaban todas las decisiones y determinaban qué se podía o qué no se podía hacer. La masa, compuesta principalmente por nativos, debía llevar a cabo sin preguntar las actividades militares y de subsistencia que se les ordenasen. Los mandos de Sendero Luminoso distribuían tareas, imponían horarios, organizaban asambleas y establecían turnos de vigilancia. Dirigían la vida en el campamento bajo las "reglas de disciplina de las tres autocríticas y cuarto el acuchillamiento" (Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997:35). Aquellos que manifestaban descontento, se atrevían a discrepar o intentaban escapar eran castigados; si persistían en su actitud, eran ajusticiados. Como resultado de la guerra, la desnutrición, las epidemias, la represión de disidentes y las purgas políticas, mucha gente nativa murió en los campamentos de Sendero Luminoso (Espinosa de Rivero 1994:16-17).

En 1989 el Ejército comenzó una gran ofensiva militar contra Sendero Luminoso en Ayacucho. Los insurgentes se retiraron hacia los valles del Ene y el Tambo. Por entonces, los líderes de Sendero Luminoso ya se habían dado cuenta de que los asháninka no eran "aliados naturales" y que tenían poco "potencial revolucionario". Por esta razón, intensificaron el reclutamiento forzoso de hombres y niños asháninka e incrementaron la represión en aquellas comunidades que no estaban dispuestas a cooperar. Para aniquilar toda oposición local, Sendero Luminoso atacó las federaciones asháninka locales –la Organización Asháninka del Río Ene (OCARE) y la Central Asháninka de Río Tambo (CART)– las cuales habían tratado, inútilmente, de infiltrar en el pasado. En noviembre de 1989, mataron a tres líderes de OCARE, incluyendo a Isaías Charete, su presidente de muchos años. Una de las víctimas fue crucificada.

Hacia 1990, Sendero Luminoso había conseguido controlar completamente el eje de los ríos Apurímac-Ene-Tambo. Como consecuencia, 51 de las 66 comunidades nativas que existían en esta zona desaparecieron como tales (Espinosa de Rivero 1994:4). Por entonces, sin embargo, las formas autoritarias del movimiento habían enajenado las simpatías de la mayor parte de los asháninka. En julio de 1990, la CART decidió organizar sus propias fuerzas de autodefensa. Poco después, tres de sus líderes fueron secuestrados y asesinados por

Sendero Luminoso. Esto dio lugar a un levantamiento generalizado de los asháninka del río Tambo. En sólo dos meses los asháninka lograron empujar a los insurgentes río arriba, más allá de la comunidad de Poyeni, la cual se convirtió en la frontera entre el Alto Tambo, controlado por Sendero Luminoso, y el Bajo Tambo dominado por los asháninka. Las comunidades del río Tambo se pusieron de acuerdo para contribuir con una cuota fija mensual de hombres a la guarnición de Poyeni a fin de vigilar la frontera y atacar los campamentos de Sendero Luminoso para liberar a sus "hermanos".

Todas estas acciones fueron llevadas a cabo sin la intervención del Ejército. Sin embargo, aprovechando la nueva situación, entre los años 1991-1994 el Ejército estableció bases militares en las comunidades de Puerto Prado, Otika y Poyeni (río Tambo), Cutivireni, Valle Esmeralda y Kiteni (río Ene), y Puerto Ocopa (río Perené). A partir de 1991 los comités de autodefensa asháninka iniciaron una contraofensiva contra Sendero Luminoso en coordinación con el Ejército. En tres años, las fuerzas de autodefensa lograron liberar a alrededor de 4 000 de los 10 000 asháninka que se creía estaban bajo control directo de Sendero Luminoso (Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997:31). Para 1995, la población asháninka de "desplazados", "recuperados" o "arrepentidos" aumentó hasta alrededor de 8 000 personas.

La mayoría de los desplazados asháninka buscaron refugio en las siete comunidades protegidas por guarniciones militares, o en las comunidades del río Tambo que habían logrado mantenerse libres. Estas comunidades de refugio se convirtieron en super-comunidades densamente pobladas, conocidas como "núcleos poblacionales". Debido a que muchos hombres jóvenes y adultos habían muerto en la lucha armada o seguían en poder de Sendero Luminoso, un alto porcentaje de la población estaba conformado por familias fragmentadas: viudas, madres solteras y niños, generalmente huérfanos menores de 12 años, quienes en conjunto conformaban cerca del 80% de la población de las comunidades de refugio (Rodríguez Vargas 1993:100). La alta densidad poblacional ha generado conflictos sobre tierras y mujeres, agravando así la depredación de los recursos naturales locales y la desnutrición. También ha favorecido la propagación de enfermedades contagiosas (diarrea, erupciones cutáneas, tuberculosis), así como epidemias recurrentes de cólera, sarampión y dengue. Las epidemias de cólera de los años 1991 y 1992 mataron a docenas de personas en las comunidades de refugio, provocando que familias enteras huyeran hacia el bosque.

La vida en las comunidades de refugio está tan estrictamente reglamentada como en los campamentos de Sendero Luminoso, lo cual inspira un gran rechazo entre los desplazados asháninka que han logrado escapar del control de los insurgentes. Otros conflictos entre poblaciones locales y refugiadas son provocados por el hecho de que los refugiados venían principalmente de comunidades remotas del interior, mientras que la población de las comunidades de refugio se encuentra entre las más integradas de la región. Como resultado, los locales consideran a los refugiados como menos "civilizados" que ellos, mientras que los refugiados tienen poca simpatía y rechazan las costumbres "civilizadas" y foráneas de los locales. Pero por encima de todo, los locales sospechan que los refugiados puedan estar actuando como espías de los insurgentes. Como resultado, con frecuencia los refugiados no solo se ven constantemente vigilados y restringidos en sus movimientos, sino que son discriminados, insultados y hostigados.

Actualmente la situación de violencia en la región ha disminuido mucho. A pesar de que los asháninka y el Ejército no han podido someter totalmente a Sendero Luminoso, el

número de ataques se ha reducido al mínimo. Sin embargo, el impacto que ha tenido dos décadas de violencia sobre la población asháninka es todavía perceptible en las profundas divisiones que ha dejado en su sociedad.

El enemigo interno

Las acusaciones de hechicería infantil se intensifican durante períodos de grandes trastornos sociales causados por presiones externas: presiones sobre la tierra, los recursos, la mano de obra y los cuerpos de la gente, pero también sobre las representaciones culturales, los valores y las prácticas nativas. Estos son tiempos de violencia y confusión. Tiempos en que las poblaciones arawak se ven desplazadas a la fuerza de sus tierras y ven a sus familias desintegradas, sus paisajes transformados por prácticas económicas ajenas, sus herrerías, centros de salud y proyectos de desarrollo destruidos, sus santuarios, lugares sagrados e iglesias profanados, y sus redes de intercambio comercial interrumpidas. Estos también son tiempos de rápidos cambios económicos evidenciados en la adopción de nuevas herramientas y tecnologías, la prohibición de llevar a cabo ciertas actividades productivas o la imposibilidad de practicar tareas habituales de subsistencia. También se dan cambios en la división sexual del trabajo como resultado de nuevas actividades mercantiles, las demandas de la economía de guerra y la adopción de nuevas costumbres. A éstos les siguen otros cambios en las creencias religiosas, las ideologías políticas y las visiones del mundo.

Pero por encima de todo, éstos son tiempos de muertes masivas, con familias enteras e incluso asentamientos completos diezmados por epidemias de gripe, malaria, sarampión, dengue y cólera. Tiempos cuando los enfermos son abandonados por sus parientes con sólo un poco de comida, o asesinados por lugareños temerosos del contagio cuando escapan hacia otras comunidades, y cuando multitud de gente agonizante se arrastra hacia las riberas de los ríos en busca de agua para saciar su sed, o para refrescar sus cuerpos abrasados por la fiebre. Tiempos también en los que los hombres y mujeres arawak morían en enfrentamientos militares contra los foráneos bajo condiciones frecuentemente dispares: arcos y flechas contra rifles; escopetas contra ametralladoras. Tiempos, de hecho, en los que los muertos son tan numerosos que se vuelve imposible para los sobrevivientes enterrarlos, y estos terminan sirviendo de alimento de las aves carroñeras o, más recientemente, enterrados apresuradamente en fosas comunes (Espinosa de Rivero 1994:16).

Sin embargo, no obstante lo cataclísmicas y trastornadoras que puedan ser estas circunstancias inducidas desde fuera, las mismas no dan totalmente cuenta de la intensificación de las acusaciones de hechicería infantil. Siguiendo a Brown (1991), sugiero que, al igual que los movimientos milenaristas de los indígenas americanos, la hechicería infantil entre los arawak de la Selva Central no puede ser considerada tan sólo como una respuesta a condiciones externas, derivadas fundamentalmente de una situación de dominación colonial o neocolonial. Desde mi punto de vista, la hechicería infantil está íntimamente vinculada a las profundas fracturas sociales internas que se generan cuando distintos segmentos de la población arawak toman posiciones y estrategias diferentes con respecto a la presencia de agentes foráneos.

Una rápida revisión de los casos mencionados muestra que las acusaciones de hechicería infantil siempre proliferan en contextos de conflictos internos entre aquellos que apoyan y aquellos que se oponen a las nuevas creencias, los nuevos dogmas, las nuevas

ideologías políticas o las nuevas formas de conocimiento introducidas por agentes "modernizantes" foráneos, mayormente blancos.[7] A pesar de las enormes diferencias en términos de objetivos, métodos y racionalidades que existen entre las actividades de los misioneros franciscanos, los pastores adventistas, los mandos de Sendero Luminoso y del MRTA, y los funcionarios de estado, el accionar de todos estos agentes ha dado por resultado la polarización de las poblaciones nativas entre quienes defienden y quienes se oponen a la modernización y el cambio. De hecho, la literatura sobre la región sugiere que, por lo general, la reacción con respecto a estos agentes de cambio ha sido pendular, con una fase inicial de receptividad, esperanza y aceptación, seguida por una fase de desilusión, hostilidad y abierto rechazo. Esto fue lo que sucedió claramente con Churihuanti y sus seguidores en la década de 1890, con aquellos que se convirtieron al adventismo en la década de 1920, y con aquellos que voluntariamente se enrolaron en Sendero Luminoso y el MRTA en la década de 1980. En todos estos casos, la opción de modernizarse y la esperanza de una mejor vida prometidas por las nuevas doctrinas, dogmas, ortodoxias y formas de conocimiento traídas por los foráneos fueron seguidas por reacciones "tradicionalistas" violentas que convocaban a la defensa del *status quo*.[8]

Escribo "tradicionalistas" entre comillas porque en cada ocasión el *status quo* que se procuraba defender era peligrosamente similar a las *utopías* ofrecidas por los foráneos durante el período inmediatamente anterior. Churihuanti y sus aliados probablemente se enardecieron cuando las autoridades peruanas se llevaron del santuario de Metraro los restos de Juan Santos Atahuallpa. Pero el propio Juan Santos Atahuallpa era un mestizo foráneo que propuso creencias y prácticas culturales híbridas que combinaban motivos cristianos, andinos y amazónicos. Los asháninka católicos del río Ene se enfurecieron cuando los narcotraficantes y Sendero Luminoso incendiaron la capilla de Cutivireni, crucificaron a uno de sus líderes y les prohibieron llevar a cabo actividades asalariadas. Pero en el pasado sus ancestros incendiaban los puestos misioneros franciscanos y se resistían a los intentos de involucrarlos en actividades mercantiles. De manera semejante, los asháninka adventistas y evangélicos de los ríos Tambo, Perené y Pichis se opusieron a Sendero Luminoso y al MRTA por su discurso antirreligioso, sus intentos de desmembrar las comunidades nativas creadas en 1974 y la prohibición de sembrar cultivos comerciales. Pero con frecuencia sus antepasados se opusieron a los misioneros adventistas y evangélicos, y rechazaban la noción de comunidades indígenas porque ésta amenazaba la integridad de su territorio étnico. En resumen, los elementos que en cada época pasada eran concebidos como símbolos de opresión y de cam-

7 Esto es válido para períodos de intensificación de las acusaciones de hechicería infantil. Durante períodos intermedios, cuando las acusaciones disminuyen, la naturaleza de los conflictos que dan origen a las mismas parece diferir sustancialmente. Sospecho que las diferencias en el tipo de personas acusadas durante períodos de intensificación o disminución de las acusaciones también están relacionadas con la forma dominante de identificar a los niños brujos: ya sea a través de rituales de adivinación a cargo de los shamanes, o a través de los sueños de los pacientes. Me propongo examinar estos temas en un futuro artículo.

8 De hecho, siempre que las actividades de agentes foráneos han amenazado el *status quo*, los arawak de la Selva Central rápidamente se han coligado en grandes confederaciones militares a fin de expulsarlos, tal como se evidencia en las rebeliones contra los franciscanos (1896), los adventistas (1933), el MRTA (1989) o Sendero Luminoso (1990). Ver, por ejemplo, Renard-Casevitz 2002.

bios amenazadores, en épocas subsecuentes se convertían en símbolos de identidad, cohesión étnica, autonomía política y orgullo cultural.

La evidencia histórica muestra que, de cara a nuevas ideas y prácticas culturales, muchos arawak se plegaron de manera voluntaria al cambio creyendo que esto mejoraría sus vidas. Los casos discutidos anteriormente también demuestran que, con frecuencia, los niños acusados de brujería pertenecían a familias aliadas con los agentes de cambio, o manifestaban una inclinación personal por todo lo foráneo. La familia de María Josefa fue probablemente una de las primeras en apoyar a los franciscanos. El hecho de que ella tuviera un nombre cristiano y buscara refugio entre los colonos sugiere que en la época en que fue acusada ya había sido bautizada y estaba familiarizada con los foráneos. La familia de Conija acababa de convertirse al adventismo. Sabemos, sin embargo, que la nueva fe no estaba todavía firmemente implantada en Yurinaki y que muchos –incluso Chollaco, el shamán local– se oponían a ella. Finalmente, la madre de Oijani parece haber sido receptiva a la prédica adventista. De otro modo no puede entenderse su decisión de llevar a su hija a la misión de Sutziki, oponiéndose de esta manera a los deseos de su marido y arriesgando su propia vida.

Los casos contemporáneos de acusaciones de hechicería infantil no difieren de los anteriores. Los dos niños asháninka del Tambo eran niños "recuperados", es decir, niños cuyas familias se habían unido –no sabemos si voluntaria o involuntariamente– a Sendero Luminoso, y a quienes aún les gustaban los cantos y símbolos de la guerrilla. Silverio también era un niño "desplazado", sus constantes hurtos eran una muestra de que había sido negativamente influido por Sendero Luminoso. Además manifestaba un ansia excesiva por la educación formal occidental, un ansia que lo llevó a robarse 300 soles que fueron la causa de su muerte. Finalmente, al negarse a incorporarse a la comunidad, el "desplazado" Simón demostró a sus vecinos que tenían razón en sospechar que era simpatizante de Sendero Luminoso, cuyos mandos se oponían fuertemente a la figura legal de "comunidades nativas". Al intentar obtener un título individual de sus tierras, Simón también fue visto como aliado del Ministerio de Agricultura. Por entonces, el Ministerio respaldaba una agenda neoliberal modernizante que buscaba imponer la propiedad privada como la principal forma de propiedad en las zonas rurales del Perú.

Algunos profesionales que han trabajado en comunidades de refugio de los ríos Tambo y Ene aseguran que los niños y adultos acusados de hechicería "frecuentemente eran refugiados que habían huido de los campamentos senderistas" (Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997:83). Un líder de la Comisión de Emergencia asháninka asegura que los asháninka del Tambo y del Ene creen que la mayoría de los refugiados se convirtieron en hechiceros mientras vivían en los campamentos de Sendero Luminoso al interior del bosque, donde abundan los espíritus malignos. Los antropólogos, trabajadores sociales y otros profesionales que laboran en el valle del Pichis afirman que durante la revuelta asháninka de 1989 en contra del MRTA, la gente que apoyó al Ejército asháninka se aprovechó de la situación para matar a muchas mujeres y niñas consideradas hechiceras. Éstas eran mayormente viudas con hijas que simpatizaban o apoyaban al MRTA.

En contraste con el pasado, en la actualidad no es necesario hechizar a alguien para ser acusado de hechicería. Otros tipos de malas acciones, tales como robar fondos comunales, enseñar "política sucia" a niños locales o apoyar políticas del gobierno en contra de la comunidad, se consideran ofensas igualmente graves. El denominador común de todos

estos actos es que son actividades antisociales que amenazan la integridad de los cuerpos de los individuos o del cuerpo político (la colectividad) en su conjunto. Los niños brujos transgreden el mandato que sostiene que debe existir solidaridad entre los parientes cercanos. Ellos son los que atraen las epidemias, subvierten a los niños de la colectividad transmitiéndoles ideas ajenas y despojan de sus recursos a la comunidad. Pero por sobre todo, los niños brujos contaminan a la colectividad al recurrir, transmitir y liberar una amplia gama de poderes malignos. Es por esta razón que los niños hechiceros son percibidos como el "enemigo interno", la manzana podrida que infecta a las demás. Por ello es necesario limpiarlos ritualmente y si esto no es posible, o falla, entonces deben ser eliminados.[9]

En el pasado, solo los shamanes –actuando su lado oscuro- tenían derecho a identificar a los niños brujos; en el presente, los shamanes comparten esta prerrogativa con otras autoridades más seculares. Los períodos de intensificación de las acusaciones de hechicería infantil entre los arawak de la Selva Central se asemejan a las "cazas de brujas" en su sentido más amplio, esto es, la persecución, búsqueda intensiva y hostigamiento de aquellos que sostienen puntos de vista impopulares. Tal como ha sido sugerido, las cazas de brujas se llevan a cabo en contextos de cambio acelerado, trastornos sociales y estrés personal (Schoeneman 1996). En dichos contextos las acusaciones pueden derivar ya sea de conflictos ideológicos que afectan a la sociedad en su conjunto, o de conflictos interpersonales inducidos por los cambios sociales. Las cazas de brujas siempre tienen como objetivo sostener y reproducir el orden social o la estructura de poder vigentes. Son emprendidas ya sea por quienes quieren preservar el *status quo* y la ortodoxia de cara a nuevas ideologías y costumbres amenazadoras, o por quienes habiendo impuesto una nueva ortodoxia y *status quo* quieren erradicar todo vestigio de la antigua ortodoxia. La persecución de cristianos acusados de todo tipo de crímenes y desgracias durante tiempos romanos ejemplifica la primera situación. La persecución de los paganos, una vez que los emperadores romanos se convirtieron al cristianismo y éste comenzó a consolidarse, ejemplifica la segunda situación.

En cada uno de estos casos el objetivo es limpiar y purificar la sociedad de aquellos individuos o grupos que son percibidos como elementos contaminantes: ya sean los "otros", subgrupos específicos que difieren culturalmente de la sociedad dominante, o categorías de

9 Hoy en día, casos como el de Silverio Paredes son raros. Mayormente los niños acusados de brujería son entregados como si fueran huérfanos a familias no nativas locales o a ONGs dedicadas a la protección de huérfanos y otros niños desplazados por la situación de violencia (Fabián 1995:165). En otros casos, los niños acusados de brujería han sido entregados, también como si fueran huérfanos, a misioneros católicos y adventistas, o a autoridades de las bases militares cercanas. La mayor parte de los niños brujos son removidos de sus comunidades por las autoridades comunitarias o por líderes tradicionales que tienen un mayor conocimiento o más contactos con miembros de la sociedad nacional. Algunas de estas autoridades cobran cierta suma de dinero por cada niño que entregan a familias individuales en las ciudades de Satipo, La Merced, Huancayo o Lima. Los padres de los niños acusados de brujería ofrecen poca resistencia cuando sus hijos son sacados de sus comunidades; pero en algunos casos han aunado esfuerzos para solicitar información acerca de su paradero ante las organizaciones misioneras o las autoridades militares que los recibieron. Algunos de los supuestos niños brujos han retornado a sus comunidades tras un par de años. Por lo general, sin embargo, estos jóvenes tienen dificultades para reincorporarse a sus comunidades tanto porque los miembros de la comunidad les tienen desconfianza, como porque durante su ausencia han adoptado valores y costumbres foráneas. Por esta razón, con frecuencia muchos de estos jóvenes terminan mudándose a otras comunidades donde no se sabe que alguna vez han sido acusados de hechicería.

personas que pertenecen a la sociedad dominante pero que se han convertido en "otros" ante los ojos de su propia gente en virtud de sus actos o sus pensamientos. Judíos alemanes y rusos, moros españoles, gitanos de Europa Central y japoneses-americanos ejemplifican, en diferentes épocas y lugares, el primer tipo de situación. Las brujas en Europa durante el siglo XVI, los clérigos durante la Revolución Mexicana, los homosexuales bajo Hitler, los kulaks bajo el dominio de Stalin y los comunistas durante la década de 1950 en los Estados Unidos ejemplifican el segundo tipo. Estos "otros" son señalados como los responsables de las crisis sociales, culturales, económicas y políticas que afligen a sus sociedades, ya sea porque defienden ideas radicales y subversivas, o porque se aferran a los viejos valores y creencias. Son enemigos internos no sólo porque son percibidos como esencialmente diferentes –generalmente "infrahumanos"– sino, por encima de todo, porque adoptan diferentes ideas e ideologías. Cabe recordar aquí que Hitler persiguió a los judíos no sólo porque los consideraba la antítesis de la raza aria, sino principalmente porque argumentaba que todos ellos eran comunistas que procuraban la destrucción del estado alemán.

Los niños hechiceros caen en la segunda y peor categoría de "otros": gente como uno que se ha convertido en uno de los "otros", pero que está disfrazado y por ello es aún mucho más peligroso. La ejecución ritual de los niños brujos y las celebraciones que rodean estos actos buscan depurar a la sociedad de subversivos indeseables. Por un lado, estos rituales tienen por objetivo destruir a los niños brujos en cuerpo y alma, eliminando toda huella suya de la faz de la tierra. Por otro lado, tienen el carácter de un sacrificio expiatorio cuyo objeto es "controlar el mal desencadenado" y "desarmar las fuerzas caóticas" que ellos han dejado escapar (Torre López 1966:83-84). En resumen, la ejecución ritual de niños brujos cae dentro de la categoría de lo que podríamos llamar "rituales de identidad", es decir, rituales dirigidos no sólo a eliminar a los peligrosos "otros" y a los poderes malignos que amenazan a la sociedad, sino también a sanar las fracturas sociales generadas por los cambios sociales, y restaurar un sentimiento no cuestionado de autoidentidad.

Mientras que las cazas de brujas en Camerún (Geschiere 1997), Sudáfrica (Comaroff y Comaroff 1999) y Zambia (Colson 2000) tienen que ver con economías ocultas y la lucha mística entre viejos y jóvenes por obtener los poderes mágicos que les aseguren una porción de las riquezas prometidas por la globalización, la modernidad y el capitalismo del nuevo milenio, la hechicería infantil entre los arawak de la Selva Central todavía asume la forma de una lucha en contra de utopías revolucionarias y contra los males de la modernidad. Al dirigir sus acusaciones contra niños y mujeres pertenecientes a familias que se habían plegado al cambio, o que habían manifestado un desmedido interés personal en las nuevas formas de pensar, los shamanes arawak buscan contener las transformaciones. De este modo, las acusaciones selectivas de brujería infantil pueden ser vistas como una forma de control social y de defensa de las relaciones de poder existentes, principalmente aquellas que vinculan a los jefes y shamanes locales con sus respectivos grupos políticos o clientelas.

Esto de ninguna manera significa que abogue por una interpretación a la Gluckman (1955) o a la Douglas (1970), para quienes las acusaciones de brujería actúan como un mecanismo conservador para asegurar la preservación y reproducción del *status quo*. Por el contrario, tal como ha argumentado Schoeneman, sugiero que las cazas de brujas son siempre contraproducentes en la medida que terminan creando las condiciones de su propio fracaso. En el proceso de "expurgar la amenaza y preservar la estructura de poder existente,

[las mismas] cambian la cultura y sus relaciones internas" (Schoeneman 1996). Entre los arawak de la Selva Central, las acusaciones de brujería infantil parecen estar dirigidas a familias o grupos de parentesco que, dado el poco poder que tienen al interior de sus asentamientos, se alían con los agentes foráneos de cambio en un esfuerzo por acumular suficiente poder como para contrarrestar el que tienen quienes detentan el poder político. Al concentrar sus acusaciones en aquellos que han optado por el cambio, los cazadores de brujas profundizan las fracturas sociales e ideológicas existentes. Con ello inducen reacciones pendulares, con fases de rechazo al cambio y caza de brujas seguidas por fases de apertura al cambio y rechazo de los valores y prácticas tradicionales. Es a través de esta dinámica histórica que la brujería infantil entre los arawak de la Selva Central se ha convertido en un mecanismo generador de cambios sociales e ideológicos en los últimos cien años. Como consecuencia de estos cambios pendulares, el *status quo* que se defiende hoy es muy parecido a las utopías promovidas por agentes foráneos en el período inmediatamente anterior. Los acusados de hoy se convierten en los acusadores de mañana; y los innovadores de hoy se vuelven los conservadores y reaccionarios del futuro.[10]

Agradecimientos

Este artículo no podría haber sido escrito sin el apoyo de muchas personas que confiaron en mí y me proporcionaron información sobre un tema tan delicado y polémico como la hechicería infantil. Quiero agradecerle en particular a Beatriz Fabián Arias, la primera investigadora que reportó la reaparición de las acusaciones de hechicería infantil entre los Asháninka del Tambo, quien fue extremadamente generosa con su tiempo y su información. Lucy Trapnell compartió conmigo sus amplios conocimientos sobre los ashéninka del Perené y los asháninka del Pichis, y se tomó el tiempo para responder a mis muchas preguntas sobre el tema. Los líderes asháninka Jude Jumanga, Miqueas Sanchoma y Sebastián Martínez –de la Comisión de Emergencia Asháninka– y Santiago Contoricón –alcalde del distrito de Río Tambo– fueron muy abiertos y compartieron conmigo su preocupación acerca de la intensificación de las acusaciones de hechicería infantil en tiempos recientes. También quisiera agradecer a Frederica Barclay, Oscar Espinosa de Rivero, Leslie Villapolo y Blanca Reyna Izaguirre; al padre Teodorico Castillo y las madres Leonilda y Viviana de la misión de Puerto Ocopa; al misionero evangélico Rett Bragg y a los jueces de Satipo Carlos Leiva y Pedro González por su invalorable ayuda. Finalmente, quiero agradecer a Adriana Soldi, quien tradujo este artículo al español con su pericia de siempre.

Fernando Santos-Granero
Smithsonian Tropical Research Institute

10 Éste es ciertamente el caso de los asháninka y yánesha adventistas. Mientras que en las décadas de 1920 y 1930 ellos fueron los principales blancos de las acusaciones de brujería infantil, hoy en día son fuertes partidarios de la eliminación o expulsión de los niños que se sospecha se convirtieron en brujos mientras estaban bajo la influencia de Sendero Luminoso o el MRTA. Justifican su posición basándose en el precepto de la Biblia que dice: "No dejarás con vida a la hechicera" (Éxodo 22:17).

[las mismas] cambian la cultura y sus relaciones internas" (Schoeneman 1996). Entre los arawak de la Selva Central, las acusaciones de brujería infantil parecen estar dirigidas a familias o grupos de parentesco que, dado el poco poder que tienen al interior de sus asentamientos, se alían con los agentes foráneos de cambio en un esfuerzo por acumular suficiente poder como para contrarrestar el que tienen quienes detentan el poder político. Al concentrar sus acusaciones en aquellos que han optado por el cambio, los cazadores de brujas profundizan las fracturas sociales e ideológicas existentes. Con ello inducen reacciones pendulares, con fases de rechazo al cambio y caza de brujas seguidas por fases de apertura al cambio y rechazo de los valores y prácticas tradicionales. Es a través de esta dinámica histórica que la brujería infantil entre los arawak de la Selva Central se ha convertido en un mecanismo generador de cambios sociales e ideológicos en los últimos cien años. Como consecuencia de estos cambios pendulares, el *status quo* que se defiende hoy es muy parecido a las utopías promovidas por agentes foráneos en el período inmediatamente anterior. Los acusados de hoy se convierten en los acusadores de mañana; y los innovadores de hoy se vuelven los conservadores y reaccionarios del futuro.[10]

Agradecimientos

Este artículo no podría haber sido escrito sin el apoyo de muchas personas que confiaron en mí y me proporcionaron información sobre un tema tan delicado y polémico como la hechicería infantil. Quiero agradecerle en particular a Beatriz Fabián Arias, la primera investigadora que reportó la reaparición de las acusaciones de hechicería infantil entre los Asháninka del Tambo, quien fue extremadamente generosa con su tiempo y su información. Lucy Trapnell compartió conmigo sus amplios conocimientos sobre los ashéninka del Perené y los asháninka del Pichis, y se tomó el tiempo para responder a mis muchas preguntas sobre el tema. Los líderes asháninka Jude Jumanga, Miqueas Sanchoma y Sebastián Martínez –de la Comisión de Emergencia Asháninka– y Santiago Contoricón –alcalde del distrito de Río Tambo– fueron muy abiertos y compartieron conmigo su preocupación acerca de la intensificación de las acusaciones de hechicería infantil en tiempos recientes. También quisiera agradecer a Frederica Barclay, Oscar Espinosa de Rivero, Leslie Villapolo y Blanca Reyna Izaguirre; al padre Teodorico Castillo y las madres Leonilda y Viviana de la misión de Puerto Ocopa; al misionero evangélico Rett Bragg y a los jueces de Satipo Carlos Leiva y Pedro González por su invalorable ayuda. Finalmente, quiero agradecer a Adriana Soldi, quien tradujo este artículo al español con su pericia de siempre.

Fernando Santos-Granero
Smithsonian Tropical Research Institute

10 Éste es ciertamente el caso de los asháninka y yánesha adventistas. Mientras que en las décadas de 1920 y 1930 ellos fueron los principales blancos de las acusaciones de brujería infantil, hoy en día son fuertes partidarios de la eliminación o expulsión de los niños que se sospecha se convirtieron en brujos mientras estaban bajo la influencia de Sendero Luminoso o el MRTA. Justifican su posición basándose en el precepto de la Biblia que dice: "No dejarás con vida a la hechicera" (Éxodo 22:17).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes manuscritas

Fiscalía Mixta Provincial de Satipo

Expediente No. 00-472-150702 JXP/FL 70/Tomo IV. Inculpados: Manases Torres Chiampa y otros. Delito: Contra la vida, el cuerpo y la salud: homicidio culposo. Agraviado: Silverio Paredes Imposhito.

Fuentes publicadas

AMICH, José
1975 [1854] *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa.* Lima: Milla Batres.

BARCLAY, Frederica
1989 *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo.* Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

BATLLE, Antonio
1905 "Memoria de la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali" en Carlos Larrabure i Correa (ed.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, vol. 9: 245-248. Lima: Oficina Tipográfica de La Opinión Nacional.

BODLEY, John H.
1970 *Campa Socio-Economic Adaptation.* Tesis doctoral; University of Oregon. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.

1972 "A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru", *Anthropos*, 67: 220-228.

BROWN, Michael F.
1991 "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia", *Ethnohistory* 38(4): 388-413.

BROWN, Michael F. y Eduardo FERNÁNDEZ
1991 *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon.* Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press.

BULLÓN PÁUCAR, Alejandro
1976 *Él nos amaba. La aventura misionera de Stahl entre los campas.* Lima: Talleres Gráficos del Seminario Adventista Unión.

CARRANZA, Albino
1894 "Geografía descriptiva y estadística industrial de Chanchamayo", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 4(1-3).

COMAROFF, Jean y John L. COMAROFF
1999 "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist* 26(2): 279-303.

COLSON, Elizabeth
2000 "The Father as Witch", *Africa* 70(3): 333-358.

DOUGLAS, Mary, ed.
1970 *Witchcraft Confessions and Accusations.* London, New York: Tavistock.

EICHENBERGER, Ralph W.
1966 "Una filosofía de salud pública para las tribus indígenas amazónicas", *América Indígena* (México), 26(2): 119-141.

ELICK, John W.
1970 *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru.* Tesis Doctoral; University of California, Los Angeles. Ann Arbor: University Microfilms.

ESPINOSA DE RIVERO, Oscar
1994 *La repetición de la violencia. Informe sobre la situación de los asháninka de los ríos Ene y Tambo - Selva Central.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Serie Documentos de Trabajo.

1995 *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

FABIÁN ARIAS, Beatriz
1994 "La mujer asháninka en un contexto de violencia política", *Amazonía Peruana* (Lima), 12(24): 287-315.

1995 "Cambios culturales en los asháninka desplazados", *Amazonía Peruana* (Lima), 13(25): 159-176.

FABIÁN ARIAS, Beatriz y Oscar ESPINOSA DE RIVERO
1997 *Las cosas ya no son como antes: la mujer asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central.* Lima: Centro

Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Serie Documentos de Trabajo.

FRAZER, James G.
1996 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* New York: Simon & Schuster.

GAGNON, Mariano (con William y Marilyn HOFFER)
1993 *Warriors in Eden.* New York: William Morrow & Co. Inc.

GESCHIERE, Peter
1997 *Witchcraft and Modernity. Politics and the Occult in Post-colonial Africa,* Charlottesville y London: The University of Virginia Press.

GLUCKMAN, Max
1955 *Custom and Conflict in Africa.* Oxford: Blackwell.

GONZÁLEZ, Bernardino
1880 "Ojeada sobre la Montaña" en Bernardino Izaguirre (ed.), *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú,* vol. 10: 319-403. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

GRIDILLA, Alberto
1942a "Artículos varios sobre los campas", *Colección Descalzos* (Lima), 3: 61-76.

1942b [1927] "Los campas", *Colección Descalzos* (Lima), 4: 49-78.

HERNDON, Booton
1963 *The 7th Day. The Story of the Seventh-Day Adventists.* New York: McGraw-Hill.

HVALKOF, Soren
1994 "The Asháninka Disaster and Struggle", *Indigenous Affairs/IWGIA* (Copenhage) 2: 20-32.

IZAGUIRRE, Bernardino, ed.
1922-1929 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú.* Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría (14 vols.).

JACKSON, Jean
1989 "Is there a Way to Talk about Making Culture Without Making Enemies?", *Dialectical Anthropology* 14: 127-143.

LARRABURE I CORREA, Carlos, ed.
1905-1908 *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto.* Lima: Oficina Tipográfica de La Opinión Nacional (18 vols.).

NAVARRO, Manuel
1967 [1924] "La tribu Aamuesha" en Dionisio Ortiz, *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la Provincia de Oxapampa en el Departamento de Pasco*, vol. 2, pp. 387-395. Lima: Imprenta Editorial San Antonio.

ORDINAIRE, Olivier
1988 [1885] *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Monumenta Amazónica, D1. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

ORTIZ, Dionisio
1967 *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la Provincia de Oxapampa, en el Departamento de Pasco*. Lima: Imprenta Editorial San Antonio (2 vols.).

1969 *Chanchamayo. Una región de la Selva del Perú*. Lima: Imprenta y Litografía "Salesiana" (2 vols.).

1978 *El Perené: reseña histórica de una importante región de la Selva Peruana*. Lima: Imprenta Editorial San Antonio.

PALOMINO ARANA, Helí, César RODRÍGUEZ y Samuel RAMÍREZ CASTILLA
1936 "Las hechicerías en las tres regiones del Perú". *Letras. Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras* (Lima), 5(3): 506-514.

PÉREZ MARCIO, Manuel F.
1953 *Los hijos de la selva*. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie
2002 "Social Forms and Regressive History: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna" en Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, eds., *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 123-146. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol
1993 *Desplazados. Selva Central. El caso asháninka*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol y Oscar ESPINOSA DE RIVERO
1997 *Múltiples retornos a una misma tierra. La situación del pueblo asháninka de los ríos Tambo y Ene – Selva Central*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Serie Documentos de Trabajo.

ROJAS ZOLEZZI, Enrique
1994 *Los asháninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SALA, Gabriel
1975 [1893] "Tomo tercero. Comprende el último decenio de 1882 a 1893" en José Amich, *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, pp. 437-43. Lima: Milla Batres.

SANTOS-GRANERO, Fernando
1991 *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru.* London: Athlone Press.

1992 *Etnohistoria de la alta Amazonía, siglos XV-XVIII.* Quito: Abya-Yala. Colección 500 Años, 46.

2002 "San Cristóbal en la Amazonía: colonialismo, violencia y brujería infantil entre los arawak de la Selva Central", *Amazonía Peruana* (Lima) 28 (en prensa).

SHAVER, Harold y Lois DODD
1990 *Los nomatsiguenga de la Selva Central.* Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.

SCHOENEMAN, Thomas J.
s/f "Witch Hunt as a Culture Change Phenomenon", Lewis and Clark College. Documento electrónico, www.lclark.edu/~schoen/culturetext.html

SMITH, Richard Ch.
1977 *Deliverance from Chaos for a Song. Preliminary Discussion of Amuesha Music.* Tesis Doctoral. Cornell University; Ithaca, N.Y.

STAHL, Ferdinand A.
s/f *In the Land of the Incas.* Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.

1932 *In the Amazon Jungles.* Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.

TAUSSIG, Michael
1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses.* New York y London: Routledge.

TESSMANN, Günter
1999 *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura.* Quito: Abya-Yala.

TORRE LÓPEZ, Fernando
1966 "Fenomenología de la tribu anti o campa", *Folklore Americano* (Lima), 14(14): 5-104.

URIARTE, Buenaventura Luis de
1982 [1938] *La montaña del Perú.* Lima: Gráfica 30.

WEISS, Gerald
1975 "Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America", *Anthropological Papers* (New York), 52(5): 217-588.