San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú

Fernando Santos Granero
Smithsoniant Tropical Research Institute

RESUMEN

La matanza de niños acusados de hechiceros ha sido ampliamente reportada entre los arahuacos de la selva central del Perú desde fines del siglo XIX. Las acusaciones de brujería infantil proliferan en coyunturas de crecientes presiones externas, marcadas por enfrentamientos violentos, desplazamiento territorial, y brotes epidémicos. Los fundamentos míticos de la creencia en la hechicería infantil se encuentran en la leyenda de san Cristóbal y el Niño Jesús. Apropiada por medio de la magia mimética en tiempos coloniales, la leyenda de este santo «protector de las plagas» se convirtió, con el paso del tiempo, en el mito arahuaco de un gigante caníbal que va por el mundo junto a su maléfico hijo transformando a la gente. La idea de que los niños podían devenir en poderosos hechiceros se reforzó en tiempos postcoloniales debido a la aparición de epidemias que afectaban mayormente a los adultos. Ejemplo de un acto mimético fallido, la creencia en la hechicería infantil es uno de los productos impredecibles y trágicos del encuentro colonial.

Palabras clave: Amazonía, arahuacos, hechicería infantil, historia, mímesis, mitología.

ABSTRACT

The article analyzes the phenomenon of child sorcery, that is, of children accused of being sorcerers, among the Arawakan people of eastern Peru. It is suggested that this practice was the result, in colonial times, of the mimetic appropriation and structural transformation of the Christian legend of St Christopher and the Christ Child into the myth of a cannibalistic giant and his evil infant son. The notion that children could become potent witches would have been reinforced in postcolonial times by epidemics affecting mostly adults. If this is so, the belief in child sorcery would be one of those unforeseen and tragic products of the colonial encounter. In their eagerness to exorcise

colonial violence Peruvian Arawaks turned against themselves, unleashing violence against their children's bodies and through them to the body politic at large. This practice, thought to have been abandoned in the 1970s, has reappeared with renewed force in recent times as a result of the violence and social disruption resulting from confrontations with insurgent groups and the Peruvian Army.

Key words: Amazonia, arawak, child sorcery, history, mimesis, mythology.

> Por razones que desconciertan a los antropólogos, los chamanes asháninkas culpan sistemáticamente a los niños —y especialmente a las niñas— de las enfermedades que ponen en riesgo la vida de los adultos. Según un observador —por lo demás, simpatizante de los ashaninkas—, en el pasado estos niños brujos [...] eran atacados con una «furia despiadada» (Brown y Fernández 1991: 72).

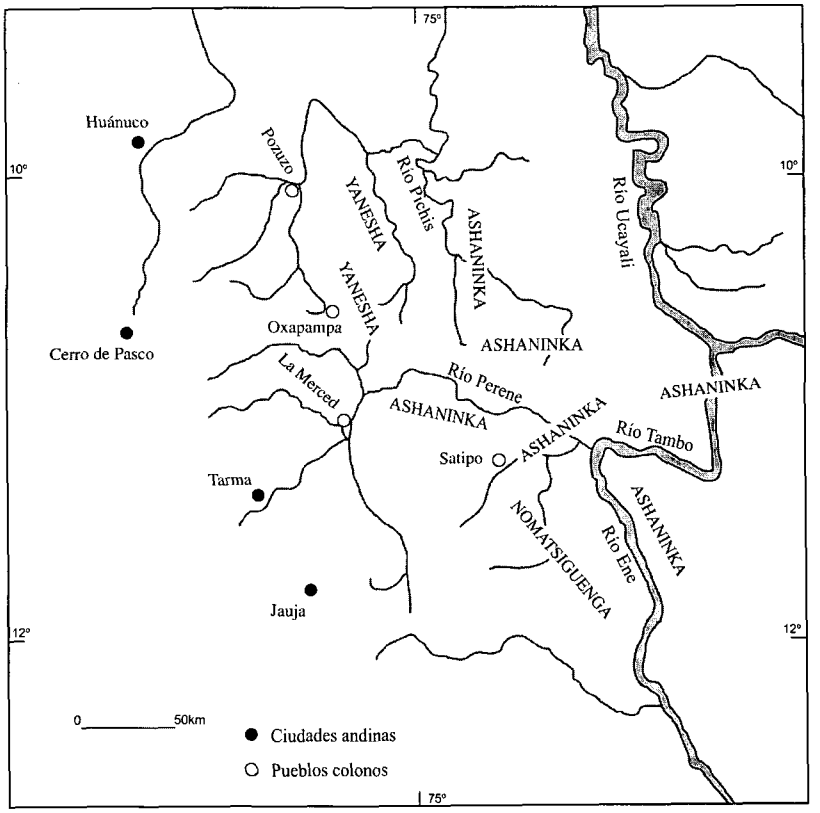
En cuatro de los seis grupos de habla arahuaca de la selva central del Perú —los yáneshas y los tres grupos dialectales asháninkas: los asháninkas propiamente dichos, los ashéninkas y los nomatsiguengas (véase mapa)— se han reportado casos de hechicería infantil y de ejecución de niños acusados de ser brujos.[1] Para los propósitos de este artículo utilizaré el término «arahuacos» para referirme colectivamente a estos cuatro grupos. Los yáneshas y los ashéninkas del Perené dejaron de ejecutar a niños acusados de hechicería alrededor de la década de los cincuenta (Smith 1977: 104);[2] los nomatsiguengas, alrededor de la década de los sesenta (Shaver y Dodd 1990: 102). Entre los asháninkas y los ashéninkas del Gran Pajonal, la ejecución de niños acusados de brujería continuó practicándose hasta mediados de la década de los sesenta (Eichenberger 1966: 122; Weiss 1975: 293). En años posteriores las acusaciones parecen haber disminuido, ya que en la literatura etnográfica de las décadas de los setenta y ochenta raramente se menciona esta práctica. Sin embargo, la desaparición de esta práctica solo fue aparente. En los noventa, como consecuencia de los conflictos generados por la presencia de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en la región, las acusaciones de brujería infantil volvieron a proliferar (véase Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997: 62; Santos Granero 2003).

---

1 Los yáneshas —también conocidos como amueshas— viven en los valles de Oxapampa, Villa Rica, Cacazú y Palcazu, así como en las tierras altas de Metraro y Yurinaqui. Los asháninkas, antes conocidos como campas, están divididos en tres grupos: los asháninkas propiamente dichos, que habitan a lo largo de los ríos Bajo Perené, Pichis, Ene y Tambo; los ashéninkas, que ocupan el Alto Perené y las tierras altas del Gran Pajonal; y los nomatsiguengas, que viven en las zonas de Pangoa, Sanibeni, Anapati y Kiatari.

2 Para toda esta parte debo aclarar que me refiero al siglo XX.

Habitantes de Arahuaca del Perú oriental



Mapa 1: Ubicación de los pueblos arahuacos de la selva central del Perú.

A pesar de que numerosos misioneros, viajeros y funcionarios han reportado casos de hechicería infantil entre los arahuacos, ninguno ha intentado explicar esta práctica o indagar acerca de sus orígenes. Han supuesto, simplemente, que la ejecución de niños brujos constituye una expresión del salvajismo de los indígenas amazónicos que debe ser enérgicamente condenada.[3] Los antropólogos que trabajan en la selva central también han evitado tocar el tema y han contribuido poco,

[3] Utilizo los sintagmas «niños brujos» y «niños hechiceros» indistintamente porque creo que la distinción que hace Evans-Pritchard (1976: 227-228) entre *brujo* y *hechicero*, sobre la base del material recolectado entre los azandes de África, no cabe en este caso. Los niños arahuacos acusados de dañar mágicamente a otros comparten las características tanto de los brujos azandes («una persona cuyo cuerpo contiene [...] sustancias de brujería y que supuestamente practica la brujería») como de los hechiceros azandes («cualquiera que posea medicinas malignas y las utilice en rituales de hechicería»).

por lo tanto, a comprender este fenómeno. Cuando hice mi trabajo de campo entre los yáneshas, yo también opté por no preguntar acerca de una práctica que por entonces ya había sido abandonada y que parecía tan fuera de lugar en una sociedad sistemáticamente descrita como «pacífica» y «dócil» (Santos Granero 1994: vii-viii). Aun cuando sospechaba que esta no era una práctica *tradicional* anterior a la época de contacto con los europeos, me sentía tan desconcertado como mis antecesores acerca de cómo podía haberse originado. En este artículo intento responder a esta y a otras preguntas relacionadas al tema.

Para reproducir lo más fielmente posible las diferentes etapas de mi investigación, he organizado este artículo en tres partes. En primer lugar, presento lo que se sabe sobre esta práctica. Sobre la base de una revisión de las fuentes históricas, la literatura etnográfica y la historia oral, trato de contestar cuatro preguntas básicas: (1) ¿cómo un niño o una niña puede convertirse en hechicero o hechicera?; (2) ¿cómo opera la hechicería infantil?; (3) ¿qué tipos de niños son los más comúnmente acusados?; y (4) ¿cómo se castiga a los niños brujos? En segundo lugar, por medio del análisis de la documentación histórica, intento determinar el origen de esta práctica. En esta sección intento responder dos preguntas: (1)¿cuándo y en qué contexto fueron reportados los primeros casos de hechicería infantil?; y (2) ¿bajo qué circunstancias tienden a proliferar las acusaciones de hechicería infantil? Finalmente, analizo las referencias ideológicas que sustentan la creencia en la hechicería infantil. Sugiero que el mito arahuaco que proporciona el fundamento ideológico de esta práctica se originó en el contexto de violencia del encuentro colonial, pero cobró su forma actual en tiempos postcoloniales.

ANTECEDENTES ETNOGRÁFICOS

Los arahuacos de la selva central creen que la hechicería está relacionada con las actividades de un personaje maligno subterráneo, conocido entre los yáneshas como Yosoper (Smith 1977: 103) y entre los asháninkas como Koriospiri (Weiss 1975: 283-284). Este personaje es concebido como *padre* o *jefe* de todos los seres demoníacos.[4] Los arahuacos distinguen dos tipos de hechicería: la producida por seres humanos y la producida por agentes no humanos (Weiss 1975: 284-298; Smith 1977: 102-107; Santos Granero 1991: 98-102). Entre estos últimos predominan los demonios, espíritus malévolos y esencias primordiales malignas de los árboles, rocas y ciertos animales, tales como hormigas, termitas, abejas y avispas.

[4] Se ha sugerido que los personajes de Yosoper y Koriospiri —así como sus nombres— han sido modelados a partir de la figura de Lucifer, el ángel caído de la tradición cristiana (Smith 1977: 84-85; Weiss 1975: 283-284).

Los demonios, espíritus y esencias causan enfermedades por contacto corporal o visual, ya sea mientras la víctima está despierta o mientras está dormida. Las hormigas, termitas, abejas y avispas, consideradas, por lo general, ayudantes de los demonios y espíritus malignos, causan enfermedades enterrando o llevándose a sus nidos restos de comida consumida por sus víctimas, tales como pequeños huesos, fibras de yuca y espinas de pescado, o excrecencias corporales tales como pelo, costras, sudor, orina, semen, sangre o excrementos.

Los seres humanos, al margen de su sexo o edad, también pueden practicar la brujería. Sin embargo, los acusados de hechicería eran mayormente niños pequeños o adolescentes hasta la década de los setenta. Conocidos como *máci* o *matsi* entre los asháninkas, y como *amaseñet* entre los yáneshas, los niños se vuelven hechiceros a muy temprana edad. Los asháninkas creen que esto sucede cuando, durante sus sueños, los niños son visitados por el alma de un brujo activo, o por un pájaro o insecto diabólico que se presenta bajo aspecto humano (Weiss 1975: 292-293). Estos seres malignos colocan en la mano del niño un hueso, espina o astilla de chonta y luego le golpean la mano para hacer caer el objeto. Este último se entierra en el suelo y hace que alguien caiga enfermo. Los maestros hechiceros visitan al desprevenido discípulo una y otra vez. Con el paso del tiempo el niño comienza a participar más activamente en las prácticas de brujería. Sus maestros le dicen que mate a determinadas personas, equiparando a las víctimas a animales de caza y particularmente a añujes *(Dasyprocta agouti)*. También le dan a comer carne humana hasta que desarrolla el gusto por ella. Con el paso del tiempo, el niño comienza a soñar que entierra cosas para hacer que la gente se enferme; de esta manera se vuelve consciente de sus poderes para hechizar. Los niños también pueden aprender hechicería por contacto con niños que ya son hechiceros. Existen reportes de creencias similares entre los nomatsiguengas, quienes dicen que los niños se vuelven brujos tras ser instruidos secretamente por tsiricóti, una ave parecida al gorrión, o por los espíritus de otros pájaros malignos (Shaver y Dodd 1990: 103).

Según los yáneshas, un niño se vuelve brujo cuando otro hechicero, niño o adulto, lo frota con una planta especial o cuando ellos mismos se pintan con el jugo de dicha planta (Smith 1977: 103). El jugo penetra el corazón del niño dotándolo a él o ella con poderes para hechizar. Una segunda manera de convertirse en brujo es cuando un picaflor de pico curvo, considerado como uno de los ayudantes místicos de los chamanes hechiceros, vuela sobre o delante de un niño (Santos Granero, notas de campo). Algunos autores han sostenido que los niños hechiceros «pueden no tener intenciones malvadas y embrujar sin saberlo o sin darse cuenta» (Weiss 1975: 292); o que pueden ser utilizados por el regente subterráneo de todos los demonios como «víctimas inocentes para propagar su

maldad» (Smith 1977: 103). Sin embargo, todos mis informantes insistieron en que este no era el caso, y que aunque los niños no se convierten en brujos por voluntad propia, una vez que aprenden hechicería y se dan cuenta de ello comienzan a utilizar sus poderes de manera consciente para causar daño, enfermedad y muerte.

Al igual que las hormigas, termitas, abejas y avispas malignas, los niños brujos causan daño enterrando restos de comida y excrecencias del cuerpo de sus víctimas. Los asháninkas afirman que estas acciones son llevadas a cabo en sueños (Weiss 1975: 293) o, cuando están despiertos, en visitas subrepticias a la casa de sus víctimas (Tessmann 1999: 51). Los yáneshas sostienen que los niños brujos piensan con rabia en sus víctimas, incitando de esta manera a sus ayudantes animales, tales como las hormigas, a enterrar los objetos patógenos por ellos (Smith 1977: 104). Los vegetalistas —*apartañ* (yáneshas) o *shipokantaseri* (asháninkas)— y los chamanes —*pa'llerr* (yáneshas) o *seripiari* (asháninkas)— son los únicos especialistas que pueden identificar a los niños brujos. Esto se logra mediante un ritual adivinatorio en el que mascan coca y chupan jugo concentrado de tabaco; también se logra induciendo a sus pacientes a soñar con sus agresores místicos (Sala 1975 [1893]: 438; Batlle 1905: 248; Navarro 1924a: 24-25; Uriarte 1982 [1938]: 223; Ordinaire 1988 [1885]: 93).

Existe bastante consenso en cuanto al tipo de niños más comúnmente acusados de hechicería. Según algunas fuentes, entre los asháninkas, los acusados eran mayormente mujeres jóvenes y adultas, y muy raramente un niño (Ordinaire 1988 [1885]: 93; Rojas Zolezzi 1994: 240). Otras fuentes sostienen que, aunque tanto niñas como niños pueden ser acusados de brujería, las más de las veces las acusadas eran niñas pequeñas (Pérez Marcio 1953: 166; Brown y Fernández 1991: 152). Por lo general, las fuentes sobre los asháninkas concuerdan en que el acusado era «el miembro más indefenso de la comunidad, generalmente una niña pequeña, especialmente si es una huérfana o una niña capturada en una correría» (Weiss 1975: 292; véase también Palomino Arana y otros 1936: 513; Uriarte 1982 [1938]: 211). Otra fuente establece que los niños huérfanos acusados de hechicería eran, por lo general, huérfanos de padre más que huérfanos de madre (Navarro 1924a: 24). A su vez, entre los adultos, los más vulnerables para ser acusados de hechicería eran mujeres jóvenes solteras, es decir, sin maridos que las defendieran (Navarro 1924a: 24: Torre López 1966: 64; Weiss 1975: 292).

Entre los yáneshas sucedía algo similar: los adivinadores y chamanes tendían a acusar a los «huérfanos, viudas y destituidos» (Batlle 1905: 248). Por lo general, culpaban a alguien «débil e indefenso [o] algún pobre huérfano que no tenga quien le defienda ni mire por él» (Navarro 1967 [1924b]: 394). Sin embargo, estas fuentes no son tan categóricas como las fuentes sobre los asháninkas en afirmar que

las más propensas a ser acusadas de hechicería eran las niñas. Algunos autores afirman que tanto niños como niñas eran acusados por igual (Sala 1975 [1893]: 438); otros sostienen que las más de las veces se acusaba a una niña pequeña o a una mujer (Smith 1977: 104; Bullón Paucar 1976: 152). A mí me dijeron que tanto niños como niñas podían ser acusados. Dado que entre los yáneshas la rabia y la ira son considerados como sentimientos que desencadenan la capacidad de una persona para hacer el mal, los niños malhumorados o irritables eran los principales blancos de acusaciones de brujería. Los niños malcriados, desobedientes o irrespetuosos con los adultos también eran sospechosos de brujería, así como aquellos niños que destacaban por ser particularmente «simpáticos» o «perspicaces» (Sala 1975 [1893]: 438).

Para resumir, tanto entre los yáneshas como entre los asháninkas, los acusados eran mayormente niñas y niños —y en algunos casos mujeres adultas—, con una preferencia más marcada por las niñas entre los asháninkas que entre los yáneshas. En ambos casos, los más comúnmente acusados eran los más indefensos, es decir, aquellos que no tenían un hombre que los defendiera: huérfanos de padre, niños cautivos, jóvenes solteras, y viudas. Sin embargo, existe amplia evidencia de que también se acusaba de brujería a niños que no eran huérfanos, especialmente cuando se sospechaba que estos estaban embrujando a sus padres, hermanos o alguno de sus parientes cercanos (Sala 1975 [1893]: 438; Torre López 1966: 65; Bullón Paucar 1976: 96). En aquellos casos en que los acusados de hechicería son adultos —mujeres u hombres—, los arahuacos entienden que estos han sido niños hechiceros que por alguna razón no han sido detectados durante su infancia (Weiss 1975: 292).[5]

Los acusados de brujería eran castigados severamente a fin de obligarlos a revelar dónde habían enterrado sus hechizos. Entre los yáneshas, los niños acusados eran golpeados, confinados en un pequeño espacio debajo del techo de la casa de su víctima, sofocados con humo y obligados a pasar hambre. Una vez al día, entre insultos y golpes, eran forzados a excavar el piso de tierra de la casa de su víctima en busca de los objetos místicos que supuestamente habían enterrado (González 1880: 400; Sala 1975 [1893]: 438-439; Navarro 1967 [1924b]: 395; Uriarte 1982 [1938]: 224; Smith 1977: 104).[6] Los asháninkas les pegaban, los ponían sobre una plataforma humeante, o los sumergían bajo el agua hasta casi ahogarlos con el fin de hacerlos confesar (Pérez Marcio 1953: 167; Eichenberger 1966: 122;

---

5 Esto explicaría por qué algunas fuentes aseguran que muchas de las personas acusadas eran mujeres adultas (Ordinaire 1988 [1885]: 93; Navarro 1924a: 24; Torre López 1966: 64; Weiss 1975: 292).

Weiss 1975: 293; Shaver y Dodd 1990: 103). También se ha reportado que los niños acusados de hechicería eran torturados hasta hacerlos llorar, por cuanto se pensaba que al llorar se olvidaban lo que habían aprendido de sus maestros demoníacos (Rojas Zolezzi 1994: 240). Sin embargo, los arahuacos creen que, gracias a sus poderes extraordinarios, los niños brujos son inmunes a la muerte y no se los puede matar mediante la tortura (Shaver y Dodd 1990: 103). También creen que no pueden morir de hambre aunque se los prive de comida, por cuanto se alimentan de la carne que obtienen de las víctimas de sus ataques místicos. Estas creencias explican la extrema crueldad con que se castigaba a los niños acusados de hechicería. Desde el punto de vista de los arahuacos, los niños acusados ya no eran verdaderos niños sino hechiceros malignos, invencibles e inmortales, aunque con apariencia de niños.

Si el paciente mejoraba, el niño acusado podía ser purificado ritualmente y liberado. Si la persona hechizada moría, el responsable era invariablemente condenado a muerte. El tipo de ejecución dependía de los deseos de las víctimas, de sus parientes y de los chamanes que los estaban tratando. Los niños brujos podían ser apaleados (Sala 1975 [1893]: 439), estrangulados (Ordinaire 1988 [1885]: 93), ahogados (Pérez Marcio 1953: 168; Bullón Paucar 1976: 70), flechados o quemados vivos (Navarro 1967 [1924b]: 395; Izaguirre 1922-1929: XII, 114), enterrados en una madriguera de armadillo (Weiss 1975: 293), o amarrados desnudos y cubiertos de miel a un árbol cercano a un hormiguero (Pérez Marcio 1953: 168). Los cuerpos de los niños brujos así ejecutados eran posteriormente quemados o lanzados al río.

Estas formas extremadamente crueles —y por lo demás inusuales— de ejecución tenían por objetivo prevenir que la *sombra* del niño brujo muerto permaneciera rondando en esta tierra y enseñando el arte de la brujería a otros niños. Los arahuacos creen que los seres humanos poseen dos entidades incorpóreas: el alma y la sombra. Se cree que las sombras de los individuos que mueren de manera violenta se quedan rondando en esta tierra para acechar a los vivos. Los arahuacos temen que las sombras de los niños hechiceros ejecutados se unan a las de sus maestros demoníacos, se conviertan en uno de ellos y terminen enseñando a otros niños el arte de la brujería (Weiss 1975: 293, 437). Para eliminar todo rastro de los niños brujos, no solo se deshacían de sus cuerpos, sino que además destruían todas

[6] Algunos observadores contemporáneos han señalado que es imposible no encontrar este tipo de objetos en una casa indígena donde se tira al suelo todo tipo de cosas. Otros acusan a los parientes del paciente de plantar subrepticiamente estos objetos (Sala 1975 [1893]: 438). Los informantes de Weiss «[...] insistieron [en] que estos materiales no eran simples desechos, sino que se encuentran atados o envueltos en una hoja, o muestran evidencia de haber sido especialmente preparados» (1975 [1893]: 293).

sus pertenencias (Uriarte 1982 [1938]: 212).[7] Cabe destacar, sin embargo, que no siempre se mataba a los niños brujos.[8] A inicios de la década de los veinte se hizo frecuente entregar los niños acusados de hechicería a colonos o comerciantes locales —quienes los hacían trabajar como sirvientes— a cambio de bienes manufacturados (Palomino Arana y otros 1936; 513; Weiss 1975: 293; Brown y Fernández 1991: 152). Esta práctica tenía la ventaja de eliminar el peligro que entrañaba la presencia de niños brujos sin necesidad de matarlos.

ORÍGENES HISTÓRICOS

Los arahuacos peruanos estuvieron entre los primeros pueblos indígenas amazónicos en ser contactados por los españoles. Por esta razón, la historiografía colonial sobre ellos es mucho más profusa que la que existe sobre otros pueblos.[9] Sin embargo, ninguna de las fuentes coloniales del periodo que va desde la llegada de los españoles, a mediados del siglo XVI, hasta su expulsión, en 1742, menciona que los

---

7 Tanto entre los yáneshas como entre los asháninkas, la ejecución de los niños hechiceros se llevaba a cabo durante una impresionante ceremonia nocturna en la que se consumían grandes cantidades de masato (Izaguirre 1922-1929: 114; Navarro 1967 [1924b]: 395; Palomino Arana y otros 1936: 513). La organización de esta celebración estaba a cargo de los parientes del muerto o muerta, y del chamán que había tratado con él o ella. No queda claro cuál era el objetivo de esta celebración. Una fuente asegura que en ella se celebra «[...] la muerte de aquel que había traído desgracias a la tribu», es decir, el niño brujo (Uriarte 1982 [1938]: 211). Pero, unas páginas más adelante se asegura que en ella se celebra «[...] la muerte del inocente [la niña o niño acusado de brujería] y la de la persona que había muerto» (Uriarte 1982 [1938]: 224). En otras palabras, estas ceremonias parecen haber tenido simultáneamente el carácter de un ritual funerario en honor del muerto o muerta y de un ritual de limpieza, o purificación, en favor de la comunidad.

8 Si la niña o el niño acusado pertenecía a una familia diferente de la de sus acusadores, a veces sus padres trataban de defenderlos o de llevarlos furtivamente hacia la misión más cercana. Sabemos que desde —por lo menos— 1896, las misiones franciscanas se convirtieron en refugios para niños acusados de brujería (Izaguirre 1922-1929: 113-115). En 1922, los franciscanos fundaron la misión del Puerto de Ocopa, en el Bajo Perené, con el propósito expreso de rescatar a niños huérfanos abandonados o niños condenados a muerte por brujería (Ortiz 1978: 208). Las misiones adventistas que se establecieron a lo largo del río Perené desde 1921 también se convirtieron en lugares de refugio para niños supuestamente brujos (Pérez Marcio 1953: 175).

9 La siguiente es una lista de algunas de las numerosas fuentes históricas y trabajos sobre la historia colonial de los arahuacos de la selva central: Córdoba Salinas 1957 [1651]; San Antonio 1750; Rodríguez Tena 1780; Biedma 1981 [1682]; Amich 1975 [1854]; Pallares y Calvo 1870; Maúrtua 1906, 1907; Izaguirre 1922-1929; Fuentes 1859; Loayza 1942. Trabajos históricos: Valcárcel 1946; Tibesar 1950, 1952; Ortiz 1961, 1967, 1969, 1978, 1979; Varese 1973; Lehnertz 1969; Castro Arenas 1973; Smith 1974, 1977; Camino 1977; Santos Granero 1980, 1986, 1987, 1988, 1992a, 1992b; Renard-Casevitz 1981, 1985, 1993; Renard-Casevitz y otros 1988; Zarzar 1989; Zarzar y Román 1983.

arahuacos acusaran a niños de ser hechiceros y los ejecutaran por esta razón. La ausencia de referencias sobre esta práctica durante la época colonial es particularmente notable, por cuanto los franciscanos que catequizaron la región pusieron especial empeño en detectar y erradicar todas aquellas prácticas consideradas paganas, bárbaras o inmorales. La poligamia, la hechicería, la antropofagia ritual, la toma de trofeos humanos, la sodomía y otras prácticas consideradas pecaminosas fueron denunciadas y reprimidas duramente. Los misioneros franciscanos de la época colonial sabían, sin duda alguna, que los arahuacos creían en la brujería y tenían hechiceros profesionales, es decir, chamanes dedicados a hacer el mal (véase, por ejemplo, San Antonio 1750). Si los arahuacos hubieran creído en la hechicería infantil o ejecutado niños brujos, los franciscanos lo hubieran detectado y denunciado en sus informes y crónicas. De hecho, como veremos, así lo hicieron mucho tiempo después, tras la independencia peruana. Esto sugiere que los arahuacos de la selva central no practicaban la hechicería infantil en épocas prehispánicas y que esta práctica se desarrolló más tarde, durante la época postcolonial. La pregunta que surge entonces es: ¿cuándo y bajo qué circunstancias surgió la hechicería infantil?

Las primeras referencias sobre hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central aparecieron a fines del siglo XIX, durante el breve periodo entre 1880 y 1895 (González 1880: 400; Ordinaire 1988 [1885]: 92-93; Carranza citado en Ortiz 1978: 136; Hernández citado en Izaguirre 1922-1929: XII, 113-115). ¿Qué estaba ocurriendo en la región por entonces que pudiera explicar el surgimiento de esta práctica? En 1847, el gobierno peruano emprendió la reconquista de la selva central, que había sido perdida por los españoles en 1742 como resultado de una revuelta indígena de carácter mesiánico y anticolonialista. Fue durante ese periodo de autonomía política que los arahuacos desarrollaron su propia industria metalúrgica centrada en numerosos templos/herrerías (Santos Granero 1988). Entre 1847 y 1867, el gobierno fue desplazando a los arahuacos de las áreas más cercanas a la cordillera de los Andes, y fundó un fuerte y varios pequeños pueblos colonos. Sin embargo, los intentos por penetrar aún más no tuvieron éxito debido a la fuerte oposición de las poblaciones indígenas. La colonización de las zonas interiores entró en un periodo de estancamiento.

En 1868, el gobierno renovó sus esfuerzos por ocupar la región. Durante los siguientes diez años se organizaron seis grandes expediciones militares para desplazar a los arahuacos de sus tierras y abrir paso a nuevos flujos de colonos nacionales y extranjeros (Barclay y Santos Granero 1980). La diseminación de epidemias foráneas contribuyó grandemente a la derrota de los arahuacos (véase apéndice 1). Para 1880, el Ejército había derrotado a los arahuacos que vivían a lo largo del piedemonte andino, desde la zona de Chanchamayo hasta la de Pozuzo,

con lo que se puso fin a un siglo de autonomía política. Devastados por las epidemias y forzados a abandonar sus asentamientos, centros ceremoniales y herrerías, muchos yáneshas y asháninkas optaron por replegarse hacia zonas más interiores.

Tras su derrota, el gobierno local fue transferido de las autoridades militares a las civiles. Nuevas corrientes de colonos —incluyendo grandes terratenientes— se asentaron en la región. Al mismo tiempo, una nueva generación de misioneros franciscanos comenzó a operar en la región y fundó varias misiones. Algunos años más tarde, en 1891, el gobierno concedió medio millón de hectáreas en la región como pago parcial a los acreedores británicos del Estado peruano. Poco después, los británicos fundaron en sus vastas posesiones la Colonia del Perené, dedicada a la producción de café de alta calidad para la exportación.

En síntesis, las primeras referencias sobre hechicería infantil aparecieron en un contexto de cambio acelerado, caracterizado por derrota militar, despojo territorial, empobrecimiento tecnológico, epidemias, desorganización social y disminución demográfica. Las acusaciones de hechicería infantil se intensificaban en tiempos en que el recrudecimiento de las presiones de los colonos coincidía con un aumento de la violencia, cambios económicos e ideológicos acelerados, y la diseminación de epidemias. En la mayoría de los casos, estos fenómenos también estaban asociados al surgimiento de movimientos indígenas de resistencia, frecuentemente con carácter mesiánico (véase apéndice 2). Dado que está fuera de los objetivos de este artículo discutir en detalle estas diversas coyunturas, aquí solo discutiré brevemente dos de ellas.

La primera coyuntura tuvo lugar en la década de 1880, y afectó primero a los yáneshas del valle de Chorobamba y, más tarde, a los asháninkas de los ríos Ucayali, Pichis y Palcazu. Entre los yáneshas, todo comenzó con una epidemia combinada de fiebre amarilla y sarampión que se desató en 1879 (Smith 1974: 55). Por entonces, el valle de Chorobamba aún no había sido colonizado. Un año después, en 1880, los franciscanos se asentaron en el valle y fundaron una primera misión. Debilitados por la epidemia, los yáneshas no ofrecieron resistencia a su presencia. Sin embargo, en 1881, una segunda epidemia de sarampión aniquiló a quienes habían accedido a vivir en la misión (Ortiz 1967: I, 320). Fue precisamente en este contexto que apareció la primera referencia a la práctica de la hechicería infantil entre los yáneshas (González 1880: 92-93).

Los asháninkas fueron afectados algunos años más tarde, cuando, en 1885, una epidemia de viruela se extendió a lo largo de la zona del Alto Ucayali (Ordinaire 1988 [1885]: 133). Las primeras referencias a la hechicería infantil entre los asháninkas aparecieran ese mismo año (Ordinaire 1988 [1885]: 92-93). Tres años más tarde, en esta misma zona se difundió la noticia que había llegado un mensajero divino a quien se describía como un hombre blanco vestido con vesti-

menta indígena. Los asháninkas de los ríos Pichis, Palcazu y Alto Ucayali acudieron en masa a encontrarse con ese mesías, de quien se decía que hablaba asháninka y proclamaba que «el Padre Sol lo había enviado con un mensaje, que decía que las tribus errantes debían vivir como hombres civilizados, formando aldeas cada una con su propia iglesia» (Brown y Fernández 1991: 62).

Una segunda coyuntura, relacionada con la emergencia de un movimiento religioso de transformación entre los asháninkas del valle del Perené, se dio en la década de los treinta (Bodley 1970: 111-115). Inspirados por el discurso mesiánico del misionero adventista Fernando Stahl, quien se estableció en el Alto Perené en 1921, cientos de asháninkas se reunieron en 1928 en asentamientos nucleados que seguían el modelo de la misión fundada por Stahl en Metraro. Los líderes del movimiento proclamaban la inminente transformación del orden existente: «[...] los muertos habrían de levantarse, todo mal sería destruido, y los creyentes y muertos resucitados habrían de ser llevados a la casa de Dios en el cielo, donde no habría más enfermedad, muerte o vejez» (Bodley 1970: 113). El movimiento se vio reforzado por una epidemia de sarampión que arrasó la zona y tuvo un efecto devastador entre sus seguidores (Bodley 1970: 115).

Una segunda epidemia de sarampión afectó a los asháninkas del Perené cinco años después, en 1933. Casi la mitad de los trescientos conversos de la misión adventista de Sutziki murieron, y eso produjo una reacción en contra de los misioneros que habían inspirado el movimiento anterior (Barclay 1983: 126-127). Convencidos de que los blancos había traído las epidemias, los asháninkas no conversos amenazaron con matar a los misioneros y a los colonos británicos de la colonia del Perené si es que no abandonaban la región. Como era de esperarse, las acusaciones de hechicería infantil proliferaron a todo lo largo de 1933. Como resultado, numerosos niños y adolescentes se vieron obligados a buscar refugio en la misión adventista (Pinto citado en Ortiz 1978: 197).

Coyunturas similares de incremento de las presiones de los colonos, combinadas con brotes de epidemias, dieron lugar a una proliferación de acusaciones de hechicería infantil en las décadas de 1890, 1910, 1950 y 1960. Durante estos tiempos críticos, el número de acusaciones aumentaba tanto que los yáneshas organizaban ceremonias colectivas en sus templos con el objetivo de purgar a los niños y niñas sospechosos de ser hechiceros. Se les hacía tomar jugo concentrado de tabaco, y eso los hacía vomitar abundantemente. Luego eran confinados en chozas en el bosque —niños en una choza y niñas en otra— por una semana, durante la cual debían ayunar, hacer vigilia y abstenerse de tener relaciones sexuales. Terminado el ritual de limpieza, los niños eran regresados a sus padres y gradualmente reincorporados a la vida cotidiana.

En síntesis, la evidencia histórica demuestra que la hechicería infantil no es una práctica arahuaca que se remonta a épocas prehispánicas, sino que surge en el periodo postcolonial. Las acusaciones de hechicería infantil se multiplicaban en tiempos de violencia, epidemias, desorden social, y movilización mesiánica, y disminuían significativamente en tiempos de paz y recuperación demográfica. En la siguiente sección exploro la pregunta de cómo estas creencias pueden haberse originado.

FUNDAMENTOS MÍTICOS

Con frecuencia, las sociedades indígenas hacen referencia a sus principales prácticas culturales e instituciones sociales por medio de sus mitologías. Las mitologías indígenas narran el origen o discuten los pros y los contras de las prácticas culturales e instituciones sociales más significativas. La práctica de la hechicería infantil no es una excepción; se fundamenta en el mito de una divinidad gigante y su malvado hijo que aparece —con pequeñas variaciones— tanto entre los yáneshas como entre los asháninkas, ashéninkas y nomatsiguengas. Este es el único mito que conozco en el que un niño es acusado de utilizar poderes místicos para matar gente. Es un mito ampliamente conocido. Los adultos se lo cuentan a sus hijos y nietos para ilustrar los peligros de la falta de autocontrol sobre emociones negativas, tales como la rabia y la ira, que los yáneshas y asháninkas siempre asocian con el potencial para ejercer la hechicería (Santos Granero 1991: 102). La siguiente es una versión resumida del mito yánesha.[10]

> Ayots era uno de los hijos de Yato' Yos, Nuestro Abuelo Yos, el creador supremo. Era una divinidad gigante y malévola que utilizaba sus poderes místicos para transformar gente en piedras, abejas, termitas y otros animales. Tenía un hijo llamado Poporrona', que parecía un niño pero que en realidad era un adulto. Como Poporrona' no podía caminar, Ayots siempre lo cargaba en sus hombros. Era Poporrona' quien hacía que su padre se enfadara y transformara a la gente. Cada vez que veían a alguien, Poporrona' comenzaba a preguntarle a su padre: «¿Quién es ese que anda por ahí? ¿Quién es? Dime, dime: ¿quién es ese?» Molesto por la insistencia de su hijo, Ayots le decía que la persona era una piedra o un animal, y por medio del poder de sus palabras transformaba a la persona en lo que él había dicho que era.

[10] Este relato se basa en dos versiones de este mito que recogí en 1983. La primera versión fue proporcionada por Pedro Ortiz; la segunda, por Espíritu Francisco. El mito de Ayots y Poporrona' termina con otros dos episodios que no incluí aquí por no estar directamente vinculados al tema en discusión (véase Santos Granero 1991: 152, 154).

Ayots tenía una hermana que estaba casada con Armadillo cuando este aún era gente. Un día, la hermana de Ayots mandó a sus hijos, un niño y una niña, a darle la bienvenida a Ayots y Poporrona', quienes estaban viniendo de visita. Cuando Poporrona' vio a sus primos esperándolos en el camino comenzó a preguntarle a su padre quiénes eran ellos. Molesto por su insistencia, Ayots transformó a sus sobrinos: a uno, en mono maquisapa (*Brachyteles arachnoides*); a la otra, en añuje (*Dasyprocta agouti*).

Los padres de los niños se enojaron mucho con Ayots por haber transformado a sus hijos, y decidieron castigarlo. Organizaron una fiesta y lo instaron a tomar mucho. Tras cinco días de tomar y bailar, Ayots estaba exhausto. Armadillo lo invitó a descansar en su casa subterránea. Cuando Ayots se quedó dormido, Armadillo se escapó subrepticiamente, y lo encerró adentro. Ayots intentó escapar, pero no pudo. Todavía sigue allí, atrapado para siempre, y sosteniendo la tierra. Cada vez que intenta escapar se producen terremotos.

Poporrona', el hijo de Ayots, se quedó con su tía y con un primo que aún era bebé. A pesar de que Poporrona' era pequeño y no crecía, ya era un adulto y tenía los mismos poderes de transformación que su padre. Un día, mientras su tía se encontraba fuera de la casa, Poporrona' transformó a su pequeño primo en madera podrida, y se escapó. La gente lo persiguió y lo encontró bañándose en un río que su padre solía represar a fin de inundar la tierra, matar a la gente, y comérsela. Poporrona' estaba planeando hacer lo mismo y, al igual que su padre, se refería a la gente como larvas acuáticas comestibles.

Los que perseguían a Poporrona' intentaron capturarlo. Primero le dispararon con sus arcos y flechas, pero en lugar de acertarle a él se disparaban entre ellos. Luego intentaron golpearlo con palos, pero en lugar de pegarle a él se daban porrazos entre ellos. Finalmente, intentaron cortarlo en pedazos con sus machetes, pero terminaron hiriéndose entre ellos. Poporrona' sintió pena por ellos. Les dijo que si querían matarlo, debían construirle un bonito trono de madera balsa, sentarlo allí, y clavarlo a la tierra atravesándolo con una estaca de madera dura por la cabeza. Les dijo, también, que volvieran luego de cinco días. Los guerreros siguieron sus instrucciones. Cuando volvieron, en el lugar donde habían clavado a Poporrona' encontraron una palmera de pijuayo *(Bactris)* cargada de fruta.

Se puede encontrar variantes de este mito entre los asháninkas y ashéninkas, en los que los principales protagonistas son Avíreri y su nieto Kíri (Weiss 1975: 310-343). También entre los nomatsiguengas; en este caso Avíreri es conocido como Mábireri, y Kíri, como Queri (Shaver y Dodd 1990: 92-93). Todas estas versiones presentan a la divinidad diabólica como un gigante caníbal que disfruta haciendo sufrir a la gente. Sin embargo, tanto los yáneshas como los asháninkas insisten en que era el hijo (o nieto) de la divinidad quien molestaba a su padre (o abuelo) con sus infinitas preguntas, lo que estimulaba sus poderes de transformación. El hijo de la

divinidad es retratado, a su vez, como un niño que se resiste a crecer, pero que tiene las facultades de un adulto. A él se le responsabiliza por las acciones maléficas de su padre. Se dice que el niño tiene los mismos poderes de transformación que su padre y que comparte con él su gusto por la carne humana. Se le describe como un ser tan malvado que ni siquiera duda en transformar a sus propios primos en animales, primero indirectamente, por medio de su padre, y luego directamente, utilizando sus propios poderes.

Los niños hechiceros comparten varias características con el niño maligno de estos mitos, y eso sugiere que esta narrativa constituye el referente mítico de la creencia en la hechicería infantil. En primer lugar, a ambos se los concibe como seudoniños: parecen niños, pero en realidad son, o actúan, como adultos. El niño mítico es un adulto disfrazado de niño, un niño que se resiste a crecer. Los niños acusados de hechicería no actúan, por lo general, como niños, ya sea porque son más inteligentes que el promedio, o porque tienen una actitud desafiante e irrespetuosa hacia los adultos. En segundo lugar, ambos tienen poderes maléficos. El niño mítico tiene el poder de transformar a la gente en objetos y animales, algunos de los cuales son considerados agentes de brujería, tales como las abejas, avispas y termitas. Los niños brujos tienen poderes para hechizar, los que utilizan de manera semejante al de las abejas, avispas y termitas demoníacas. En tercer lugar, ambos son caníbales. Tanto al niño mítico como a los niños brujos les gusta comer seres humanos, quienes en un caso son considerados como larvas acuáticas, y en otro, son consumidos durante sueños. Finalmente, ambos son extremadamente antisociales y no dudan en matar a sus propios parientes: en un caso, primos cruzados o afines potenciales; en el otro, padres, hermanos y otros consanguíneos cercanos.

El mito de Ayots/Poporrona' (o Avíreri/Kíri) está presente en los cuatro grupos de habla arahuaca que creen en la hechicería infantil, pero no entre aquellos que no practican este tipo de hechicería, tales como los piros y los machiguengas.[11] Esto refuerza el argumento de que este mito constituye el referente mítico de la práctica de la hechicería infantil. Sin embargo, la presencia del mito no explica por sí misma cómo la creencia en la hechicería infantil se desarrolló entre los arahuacos. La respuesta a esta cuestión me vino de una fuente inesperada. Un día, mientras un taxi me llevaba a mi oficina, noté que en el tablero del auto había una medalla de san Cristóbal llevando en hombros al Niño Jesús. La imagen me recor-

[11] En un artículo reciente, France-Marie Renard-Casevitz (1994: 88-95) transcribe una versión del mito machiguenga de Pareni, la Dama-Sal, que está entretejido con un relato similar al de Ayots/Avíreri. Sin embargo, ella sugiere que este último mito pertenece a una «tradición diferente» y fue probablemente adoptado por los machiguengas como resultado de las relaciones de intercambio con sus vecinos asháninkas.

dó a Ayots cargando a su hijo Poporrona' (véase figura 1). Yo sabía que la medalla representaba a san Cristóbal, así que decidí revisar su hagiografía.

La siguiente es una versión resumida de la leyenda de san Cristóbal, basada en cuatro fuentes diferentes (*One Hundred Saints* 1993: 69-71; Morgan 1994: 75-76; Englebert 1994: 285-286; Woods 1999 [1882]).

Figura 1: «San Cristóbal», medalla moderna.

Cristóbal era un bárbaro caníbal, cuyo nombre original era Réprobo. Tenía un cuerpo gigantesco, una cara horrible que se asemejaba a la de un perro, y una apariencia temible. Siendo tan fuerte, decidió trabajar para el rey más grande de la tierra. Buscó a un rey poderoso y se puso a su servicio. Pero se dio cuenta de que cada vez que se mencionaba al diablo el rey se santiguaba. Al darse cuenta de que Satán era más fuerte que el rey, decidió enrolarse en el ejército de aquel. Un día, sin embargo, Réprobo vio a su jefe temblar al pasar frente a una cruz, y le preguntó por qué tenía miedo. Cuando el diablo le contestó que le temía a Cristo, Réprobo decidió abandonarlo a fin de buscar a Cristo.

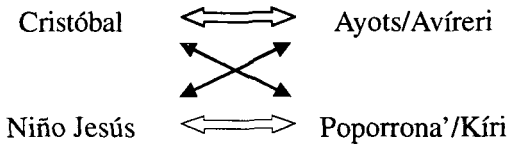
A lo largo del camino Réprobo encontró a un ermitaño muy devoto. Le preguntó qué podía hacer para servir a Cristo. El ermitaño le mostró un río turbulento y le dijo que se quedara allí y que ayudara a los viajeros a cruzar el río, pues ese sería un trabajo caritativo agradable a Cristo. Fue así que Réprobo se convirtió en transportador de gente.

Una noche de tormenta, un niño le pidió a Réprobo que lo ayudase a cruzar el río. Réprobo cargó al niño en hombros, cogió su cayado, y comenzó a atravesar el río. Pero conforme atravesaba las aguas, la corriente se fue haciendo más y más fuerte, y el niño, más y más pesado. Cuando Réprobo alcanzó la otra orilla, le comentó al niño que había sentido como si hubiese cargado al mundo entero sobre sus hombros. El niño le reveló, entonces, que él era el Niño Jesús, y que Réprobo no solo había cargado el peso del mundo sino, también, el de su creador. Para probarlo, le dijo a Réprobo que plantara su cayado fuera de su choza y que viera qué sucedía. Al día siguiente, el cayado se había convertido en una palmera con hojas, flores y frutos.

Réprobo se convirtió al cristianismo y cambió su nombre por el de Cristóbal, que significa 'el que carga a Cristo'. Se fue, entonces, a Licia, donde se dedicó a

convertir a los paganos. El rey de Licia, preocupado por su éxito, lo tomó prisionero y le ordenó que se retractara de su fe. Cuando Cristóbal se negó a hacerlo, el Rey le ordenó a sus soldados que lo golpearan con varas de hierro, lo amarraran a un asiento de bronce, le clavaran una cruz de hierro calentada al rojo vivo en la cabeza, lo cubrieran con brea y le prendieran fuego. Los soldados obedecieron, pero el asiento se derritió como si fuera de cera, y Cristóbal salió ileso. Entonces el Rey ordenó a sus soldados que lo amarraran a un poste y le dispararan con sus flechas. Los soldados obedecieron, pero las flechas no lo alcanzaban, excepto una que rebotó en su piel y se clavó en el ojo del Rey. Desesperado, el Rey ordenó a sus soldados que lo decapitaran y quemaran su cuerpo. Antes de morir, Cristóbal le rogó a Dios que castigara a sus verdugos. Dios envió un terremoto que mató a muchos de sus captores. Entonces el gigante le pidió a Dios que le concediera la gracia de que todo aquel que viera sus reliquias o imagen, y tuviera fe en él, fuese salvado del fuego, las tormentas y los terremotos.

Existen numerosos paralelos entre la leyenda cristiana y el mito arahuaco, que sugieren que el mito de Ayots/Poporrona' (o Avíreri/Kíri) ha sido modelado a partir del mito de san Cristóbal y el Niño Jesús. Algunos paralelos son directos, tal como los que existen entre Cristóbal y Ayots/Avíreri, o entre el Niño Jesús y Poporrona'/Kíri. Otros paralelos son indirectos (de manera cruzada), como los existentes entre Cristóbal y Poporrona'/Kíri, o entre Ayots/Avíreri y el Niño Jesús (véase diagrama abajo). Tal como afirma Lévi-Strauss, el atribuir características y acciones de un personaje a otro, al igual que otros tipos de inversión, es común cuando un mito o una leyenda pasa de un pueblo a otro.



Comencemos con las similitudes existentes entre las figuras de Cristóbal y Ayots/Avíreri. Ambos personajes son gigantes con poderes extraordinarios, tanto físicos como místicos. Ambos son antropófagos. A Cristóbal se le describe como un bárbaro caníbal; a la divinidad arahuaca, como a alguien a quien le gusta comer gente, a la que compara con larvas comestibles. Tanto Cristóbal como la divinidad arahuaca cargan a un niño extraordinario en sus hombros (véase figura 2). En un caso se trata de un niño misterioso, que no está emparentado con el gigante; en el otro, es el hijo o nieto de la divinidad. Ambos personajes son asesinados y privados de sus poderes. Cristóbal es decapitado por un poderoso rey; la divinidad arahuaca

Figura 2: «San Cristóbal», pintura de Peter Paul Rubens, 1612-1614

es enterrada por su cuñado Armadillo.[12] Ambos deben soportar el peso de la tierra: Cristóbal lo hace temporalmente, mientras carga al Niño Jesús; la divinidad arahuaca, de manera permanente, como sostén de la tierra. Finalmente, ambas figuras están relacionadas con terremotos: san Cristóbal protege a la gente de ellos; la divinidad arahuaca los produce en sus intentos por liberarse.

Otros notables paralelos se encuentran entre el Niño Jesús y Poporrona/Kíri. Ambos son niños con poderes extraordinarios. Mientras que el Niño Jesús es descrito como creador del mundo, el niño maligno arahuaco es presentado como un re-creador, un poderoso transformador de gentes y cosas. Ambos son adultos con apariencia de niños: Cristo porque escoge revelarse a Cristóbal en su personificación de Niño Jesús; el niño maligno arahuaco porque se resiste a crecer y permanece pequeño a pesar de que posee las capacidades de un adulto. Ambos son cargados en los hombros de personajes poderosos: el Niño Jesús es cargado en los hombros de un gigantesco cargador; el niño arahuaco, en los hombros de su padre o abuelo: una divinidad gigantesca. Finalmente, ambos exasperan a sus cargadores: el Niño Jesús haciéndose cada vez más pesado; el niño arahuaco impacientando a su padre o abuelo con sus constantes preguntas. La similitud entre el nombre de Cristo Niño y el nombre del niño mítico arahuaco —al menos en la versión asháninka del mito— refuerza la idea de que la figura de Kíri ha sido modelada a partir de la del Niño Jesús. En efecto, en asháninka el nombre Cristo se pronuncia Kiristu, y eso habría dado lugar a la forma abreviada Kíri.

Las similitudes entre estos personajes no terminan aquí; algunos rasgos son

[12] En ocasiones, los niños brujos condenados a muerte eran enterrados vivos en cuevas de armadillos (Weiss 1975: 293), una acción que recuerda el modo en que, de acuerdo con el mito, Armadillo castiga a su cuñado Ayots/Avíreri por haber transformado a sus hijos en animales.

compartidos de manera cruzada entre Cristóbal y Poporrona'/Kíri. Tanto Cristóbal como el niño maligno arahuaco son perseguidos por gente que quiere matarlos, pero que no pueden debido a los poderes místicos que estos poseen. En el caso de Cristóbal, intentan golpearlo con varas de hierro, dispararle flechas y quemarlo; en el de Poporrona'/Kíri, intentan aporrearlo, dispararle flechas y cortarlo en pedazos. Ambos personajes son amarrados a un asiento y empalados por sus perseguidores. A Cristóbal lo amarran a un asiento de bronce y le atraviesan la cabeza con una cruz calentada al rojo vivo; al niño maligno arahuaco lo amarran a un trono de madera balsa y lo empalan con una estaca de madera dura. Finalmente, ambos personajes están asociados con el florecimiento milagroso de una palmera. En la leyenda cristiana, el Niño Jesús transforma el cayado de Cristóbal en una palmera con hojas, flores y frutas como símbolo de su origen y poderes divinos (véase figura 2 y figura 3). En el mito arahuaco, es el niño maligno quien renuncia a sus poderes extraordinarios y permite que sus perseguidores lo empalen, y se transforma a sí mismo en palmera de pijuayo (*Bactris*) cargada de frutos.

Aunque menos numerosas, también existen algunas similitudes cruzadas entre el Niño Jesús y Ayots/Avíreri. Ambos son concebidos como hijos de una divinidad creadora: Jesús es el hijo de Dios Padre; la divinidad arahuaca es hija de Yato' Yos. Además, ambos sostienen la tierra. La leyenda cristiana afirma que el Niño Jesús cargaba el peso del mundo. En la iconografía religiosa de san Cristóbal, el Niño Jesús es frecuentemente representado cargando un orbe, una esfera adornada con piedras preciosas y una cruz que representa al mundo bajo la tutela de la Iglesia universal (véase figura 2 y figura 3). Por su parte, la divinidad arahuaca fue privada de sus poderes malignos y encerrada bajo tierra, y asumió la responsabilidad de sostener la tierra sobre sus hombros.

Figura 3: «San Cristóbal», grabado coloreado de artista alemán anónimo, 1423. En Laus Virginis, manuscrito Bohemio de la Biblioteca John Rylands, Manchester, Inglaterra.

TRANSFORMACIONES ESTRUCTURALES Y FACULTAD MIMÉTICA

En la América colonial, las mitologías indígenas y la hagiografía cristiana se nutrieron mutuamente en un grado mucho mayor de lo hasta ahora pensado. En algunos ámbitos, los agentes coloniales adaptaron mitos indígenas a las tradiciones cris-

tianas con el fin de impulsar sus proyectos de evangelización. Como lo ha demostrado recientemente Thérese Boysse-Casagne (1998), los sacerdotes y cronistas españoles recurrieron a las leyendas de los apóstoles santo Tomás y san Bartolomé para comprender, reformular y de alguna manera *cristianizar* los mitos andinos de los dioses Tunupa y Huiracocha. Las similitudes morfológicas y temáticas entre la hagiografía cristiana y la mitología indígena «generaban producciones sincréticas de estilo arcaico, que eran asumidas como si fueran indígenas sin serlo» (Boysse-Casagne 1998: 162). En el caso que nos ocupa, fueron los indígenas quienes adoptaron, reformularon e *indianizaron* la leyenda de un santo cristiano extremadamente popular.[13] Sin embargo, a lo largo de este proceso, la leyenda de san Cristóbal experimentó importantes modificaciones, de las cuales la más notoria es la transmutación del Niño Jesús, quien pasó de ser el benévolo y compasivo Hijo de Dios a ser un niño brujo egoísta y maléfico. Estas transformaciones demandan una explicación.

Dos son las interrogantes que deben ser respondidas. En primer lugar: ¿por qué los arahuacos de la selva central adoptaron la leyenda de san Cristóbal? Y en segundo lugar: ¿por qué sus personajes principales experimentaron transformaciones tan sustanciales a lo largo de este proceso? A fin de responder a estas preguntas recurriré al análisis estructuralista de Lévi-Strauss, así como a los postulados teóricos de Taussig en torno a las nociones de mímesis y alteridad.

A mi parecer, los arahuacos se sintieron atraídos por la leyenda de san Cristóbal porque los misioneros franciscanos sostenían que este santo podía protegerlos de las desgracias. Las estatuas y pinturas de san Cristóbal frecuentemente llevaban una inscripción que decía: «Quienquiera que vea la imagen de san Cristóbal no desfallecerá ni caerá durante el día». Durante la Edad Media, si una persona veía una imagen de san Cristóbal, se creía que estaría protegido de todo tipo de infortunios durante todo el día. Estos incluían inundaciones, incendios, tempestades y

[13] En las tierras bajas de Sudamérica existe abundante evidencia de la apropiación indígena de imaginería cristiana, particularmente en el caso de la reproducción mimética de la parafernalia y actos rituales en el contexto de movimientos nativos de carácter mesiánico (Butt Colson 1985; Wright y Hill 1986; Agüero 1994). Poco se ha escrito, en cambio, acerca de la apropiación de mitos o motivos míticos cristianos por parte de las poblaciones indígenas amazónicas y su incorporación en sus propias mitologías. De hecho, algunos de los autores que analizan los movimientos mesiánicos indígenas inspirados en el cristianismo aseguran lo opuesto, es decir, que dichos movimientos son una «aplicación o ejercicio práctico» de un mito indígena (Carneiro da Cunha 1973), o que su estructura está «organizada alrededor de conceptos míticos y prácticas rituales indígenas» (Wright y Hill 1986). Desde mi punto de vista, la apropiación e *indianización* de mitos europeos por parte de los pueblos indígenas amazónicos es un fenómeno mucho más generalizado de lo que hasta hace poco se pensaba.

terremotos (*One Hundred Saints* 1993: 71; Morgan 1994: 76). San Cristóbal no solo era invocado como protección contra este tipo de desgracias, sino —de modo más específico— como salvaguarda ante las epidemias (*One Hundred Saints* 1993: 71). San Cristóbal, junto con san Roque y san Sebastián (véase figura 4), eran los santos que más se invocaban contra las plagas que asolaban la Europa medieval (Brown y otros 1997: 194). Por todas estas razones, las autoridades civiles y eclesiásticas colocaban grandes estatuas o pinturas que representaban a san Cristóbal «en las vías públicas y a la entrada de pueblos e iglesias» (Browne 1999 [1672]: V, xvi). Esta misma práctica fue introducida y preservada en el Perú. Hasta el día de hoy, en una de las naves laterales de la Catedral del Cusco se encuentra una enorme pintura de san Cristóbal que mira hacia la puerta de entrada (véase figura 5). Esta misma práctica debe de haberse conservado en las misiones que los franciscanos fundaron entre los arahuacos. Sabemos que las iglesias de estas misiones eran modestas, pero tenían numerosas imágenes de santos. Según un inventario de 1730, el templo de Quimirí, la misión más importante de la Conversión del Cerro de la Sal, tenía 11 «imágenes de bulto», 11 pinturas de gran tamaño y numerosos grabados (Rodríguez Tena 1780).

Sabemos que los arahuacos sufrieron los efectos de epidemias re-

Figura 4: «San Cristóbal, San Roque y San Sebastián», pintura de Lorenzo Lotto, circa 1535.

Figura 5: «San Cristóbal», pintura de artista peruano anónimo, siglo XVI. Catedral del Cusco. [Foto: Fernando Santos Granero]

currentes a lo largo de todo el periodo colonial (Santos Granero 1987). Es por demás probable que los franciscanos, siguiendo las creencias populares europeas, les hayan enseñado a invocar a san Cristóbal para que los proteja contra el infortunio y, especialmente, para que los libre de las plagas. Esto explicaría por qué los yáneshas y asháninkas se sintieron atraídos por la leyenda de san Cristóbal. No explica, sin embargo, por qué adoptaron y adaptaron esta leyenda como si fuera propia. Aquí es donde entra la «magia de la mímesis» de Taussig. A partir de las ideas de Frazer sobre la «magia simpática» y las reflexiones de Benjamin sobre las «prácticas miméticas», Taussig (1993: xiii) define la facultad mimética como «[...] la naturaleza que utiliza la cultura para crear una segunda naturaleza, la facultad de copiar, imitar, crear modelos, explorar la diferencia, dejar de ser uno mismo y convertirse en Otro». La magia de la mímesis consiste en hacer que la réplica comparta o adquiera el poder de aquello que replica. En otras palabras, por medio del acto de mímesis o imitación, «[...] a la copia [se le concede] el carácter y el poder del original, a la representación el poder de lo representado» (Taussig 1993: xviii). Aunque la mímesis es una facultad humana presente en todos los tiempos y lugares, la facultad mimética ha florecido especialmente en contextos de dominación colonial y neocolonial, en los que los colonizados se esfuerzan por apropiarse mágicamente del poder de los colonizadores.

La mímesis encuentra expresión en contextos mágicos de diversas maneras: mediante la creación y manipulación de artefactos que imitan objetos o seres considerados como poderosos; mediante la réplica de los movimientos y gestos corporales de dichos seres; o induciendo y manipulando imágenes mentales de objetos o seres poderosos. En otras palabras, los especialistas místicos utilizan el arte de reproducción para producir tanto réplicas tangibles como intangibles de objetos, personas e ideas poderosas (Taussig 1993: 57). Lo que importa para Taussig no son los medios a través de los cuales se captura el poder de lo replicado, sino, más bien, el hecho de que «[...] este poder solo puede ser capturado por medio de una imagen» (Taussig 1993: 62).

A mi parecer, la adopción de la leyenda de san Cristóbal debe ser interpretada como un acto de mímesis dentro de un proceso mayor por el cual los arahuacos imitaron a los agentes coloniales, sus objetos, gestos y rituales, con la esperanza de apropiarse de los poderes místicos que les atribuían. Entre los arahuacos existen numerosos ejemplos de este proceso, la mayoría de los cuales está relacionado con los misioneros franciscanos. El caso más impresionante es el del sacerdote del templo yánesha de Palmazu, un importante centro de peregrinación que contenía las figuras en piedra de tres importantes divinidades yáneshas (Santos Granero 1991: 284-285). A principios del siglo XX, tras asistir a clases de doctrina cristiana durante un año en la misión franciscana de Quillazú, el sacerdote

de Palmazú regresó a su centro ceremonial. Allí, de acuerdo con un cronista franciscano, el sacerdote comenzó «a practicar delante de sus ídolos, con gran éxito, los actos exteriores de las ceremonias religiosas que había visto ejecutar, hasta simular con compunción, la lectura de un libro hecho de plumas de pájaros» (Bailly Maitre 1908 [1902]: 623). El sacerdote yánesha no solo imitó la misa católica y la Biblia, sino, también, los gestos relacionados con la acción de leer. En otras palabras, en lugar de tratar de apropiarse de la divinidad cristiana, el sacerdote se esforzó por obtener mediante un acto de mímesis el poder mágico de los objetos y representaciones rituales cristianas. Sabemos que los yáneshas y asháninkas también se apropiaron de manera mimética de la cruz, las medallas religiosas que los misioneros usaban como signo de devoción, e incluso de partes del hábito franciscano, tales como la capucha. Sabemos también que conservaron estos objetos, producto de prácticas miméticas, por mucho tiempo, incluso tras haberse librado de la dominación española, en 1742. Sugiero que junto con estos elementos los arahuacos también adoptaron de manera mimética la leyenda y la imagen de san Cristóbal y el Niño Jesús, que eran tan prominentes en el discurso misionero y en la iconografía de la iglesia católica.

Sin embargo, por sí mismo, el acto de mímesis no explica cómo un relato acerca de un personaje que cargó al Niño Jesús y tenía el poder de proteger a la gente contra el infortunio y las plagas se convirtió en el mito de una divinidad maléfica con un hijo extraordinario que utiliza sus poderes malignos para transformar a la gente. Una respuesta razonable a esta pregunta es proporcionada por una de las tesis centrales del análisis estructuralista de los mitos. Lévi-Strauss sostiene que cada mito dentro de un grupo de mitos es «simplemente una transformación, en mayor o menor medida, de otros mitos que se originan tanto en la misma sociedad como en sociedades vecinas o remotas» (1969: 2). Estas transformaciones pueden tener lugar en el código del mito, definido por Lévi-Strauss como la particular interrelación entre los elementos que constituyen al mito. También pueden darse en el mensaje del mito, definido como el contenido de tales elementos. El tipo más común de transformación es aquel por inversión, en el que los atributos de los personajes de un determinado mito, o el signo de sus interrelaciones, son transformados en su opuesto.

Lévi-Strauss no es muy explícito en cuanto a las causas de estas transformaciones. En algunos lugares sugiere que resultan de cambios materiales, tales como una fuerte caída demográfica (1970: 106), o por el traslado a un nuevo medio ambiente (1968: 42). Con mayor frecuencia, sin embargo, Lévi-Strauss considera estas transformaciones como una propiedad intrínseca del propio pensamiento mítico. Al igual que las acciones de un *bricoleur* (persona que construye algo a partir de restos de otras cosas), el pensamiento mítico elabora sistemas estructura-

dos mediante la combinación y recombinación de ideas sueltas, eventos del pasado, experiencias personales y fragmentos de otros sistemas, alterándolos en términos de forma o contenido (Lévi-Strauss 1970: 42-43). Aquí sostengo que, al elaborar nuevos mitos, los creadores de estos combinan dichos fragmentos e ideas sueltas, y les infunden significado de acuerdo con las problemáticas y percepciones filosóficas que preocupan a la sociedad de su tiempo. En este caso, la inversión experimentada por las figuras benévolas de san Cristóbal y el Niño Jesús responde a las cambiantes percepciones indígenas sobre las causas de la violencia, las epidemias, y el desorden demográfico que se dieron en el contexto del encuentro colonial.

Las fuentes históricas indican que, tras repetidos contactos con los españoles, los arahuacos se convencieron de que los misioneros franciscanos habían traído consigo todo tipo de desgracias, incluyendo la disminución de los animales de caza y los peces, y el fracaso de sus cosechas. Más aún, en un documento de 1716 escrito por un misionero franciscano, se informa que los «diabólicos Encantadores o Hechiceros», es decir, los sacerdotes y chamanes arahuacos, entorpecieron mucho el trabajo evangelizador de los misioneros al difundir la noticia de que los franciscanos eran los responsables de introducir las «mortales epidemias» que los estaban consumiendo (San Antonio 1750: 15). Lo más probable es que, tras sufrir los desastrosos efectos de las epidemias foráneas, los arahuacos hayan comenzado a sospechar que, en vez de protegerlos contra dichas enfermedades, san Cristóbal y el Niño Jesús estaban en realidad introduciendo las epidemias en sus tierras. Los yáneshas y asháninkas creen que las desgracias nunca son fortuitas o accidentales, sino producto de acciones de hechicería. Esta premisa cultural —que existe desde antes del contacto con los españoles— ayuda a explicar cómo san Cristóbal y el Niño Jesús fueron reinterpretados como agentes malignos de brujería. Como resultado tanto de la experiencia histórica como de las propiedades estructurales del pensamiento mítico, la leyenda de san Cristóbal fue transformada, y se establecieron las bases para la creencia en la hechicería infantil.

La pregunta que queda por contestar es por qué en el mito arahuaco la figura transmutada del Niño Jesús se torna más importante que la figura transmutada de san Cristóbal. Puesto de otro modo: ¿por qué la transformación de la leyenda de san Cristóbal condujo a la creencia en la hechicería infantil y no a la creencia en, digamos, la hechicería por parte de hombre grandes y fuertes? Desde mi punto de vista, la respuesta a esta pregunta se encuentra en los diferentes patrones de morbilidad y mortalidad de las epidemias que afectaron a los arahuacos de la selva central. Las epidemias más recurrentes y mortales que afectaron a los arahuacos durante la época colonial fueron la viruela y la gripe (Santos Granero 1987: 33-42). En tiempos postcoloniales, estas dos enfermedades continuaron diezmando a los arahuacos, pero a ellas se añadieron cuatro nuevas epidemias: sarampión, varice-

la, fiebre amarilla y malaria (véase apéndice 2). Algunas de estas enfermedades afectan más a los infantes y niños que a los adultos. Esto es cierto en el caso de la viruela, la gripe, la malaria, y la fiebre amarilla.

La viruela y la gripe son particularmente fatales para los niños y los ancianos. Se dice que los cocientes de fatalidad de casos por viruela (muertes por cada cien mil casos) son «más altos en bebés, niños, ancianos y mujeres gestantes» (Carlson 1996). En la Europa del siglo XVIII, el cociente de fatalidad de casos en enfermos de viruela variaba entre veinte por ciento y sesenta por ciento en el caso de la población en general, pero ascendía a ochenta o noventa por ciento en el caso de los niños menores de cinco años (Barquet y Domingo 1997). La gripe ataca a gente de todas las edades, pero su cociente de fatalidad de casos es también mayor entre «los más jóvenes, los más viejos y los que tienen bajos niveles de inmunidad» (Medinfo 1999). La malaria y la fiebre amarilla también tienen un mayor impacto en la población infantil. En regiones donde la malaria es endémica, la gente está continuamente infectada, de manera que o mueren o comienzan a tolerarla. Sin embargo, los niños que aún no han adquirido defensas contra la enfermedad, así como las mujeres gestantes cuyos mecanismos naturales de defensa disminuyen, son mucho más vulnerables (WHO/CTD 1998). La fiebre amarilla también causa gran número de víctimas entre los niños. En tiempos de epidemia, el cociente de fatalidad de casos por fiebre amarilla en adultos no inmunizados es de alrededor del cincuenta por ciento, mientras que en el caso de los niños puede llegar a ser setenta por ciento (WHO 1996).

En contraste, el sarampión y la varicela causan más muertes entre los adultos que entre los niños. El sarampión es una enfermedad viral muy contagiosa que ataca tanto a niños como a adultos no inmunizados. Sin embargo, se asegura lo siguiente: «El riesgo de muerte por sarampión es más alto en infantes y adultos que en niños» (NCAI 1999a). Así, mientras que los infantes menores de dos años y los adultos mayores de veinte años tienen entre un veinte y un treinta por ciento de posibilidades de complicaciones y muerte, los niños en edad escolar tienen entre un tres y un cinco por ciento de posibilidades de complicaciones serias (WSDH 1999). A su vez, se ha reportado que en los adultos se observan más comúnmente complicaciones y muertes derivadas de la varicela que en los niños (WHO 1999). De hecho, los investigadores han encontrado que el cociente de fatalidad de casos por varicela en adultos sanos es de treinta a cuarenta veces más alto que entre niños de cinco a nueve años. Otra fuente asegura que los adultos «tienen veinticinco veces más posibilidades de morir de varicela que los niños» (NCAI 1999b).

La mayor parte de las epidemias que afectaron a los arahuacos durante la época colonial eran del tipo de las que ocasionaban más muertes entre niños que entre adultos. De los 16 grandes brotes epidémicos reportados en la selva central,

entre 1602 y 1736, ocho fueron de viruela, dos de gripe, y uno de sarampión; los cinco restantes no fueron identificados (Santos Granero 1992: 207-209). En contraste, la mayor parte de las epidemias reportadas en tiempos postcoloniales era del tipo de las que afectaban más a los adultos que a los niños. De las 15 epidemias reportadas entre 1879 y 1964, ocho fueron de sarampión y por lo menos una de las dos epidemias reportadas como de viruela, pudo haber sido un brote de varicela; las otras cinco no fueron identificadas (véase apéndice 2). Es muy probable que este nuevo tipo de epidemias haya comenzado a afectar a los arahuacos en el siglo XVIII, tras la rebelión de Juan Santos, cuando numerosos indígenas andinos, esclavos cimarrones y españoles pobres se unieron a los rebeldes.

El asombro que causó la supervivencia de los niños en tiempos postcoloniales, cuando las epidemias causaban estragos en la población adulta, así como la conexión entre este fenómeno y la creencia en la hechicería infantil, se conservan en la historia oral yánesha. Un relato que recogí en 1983 narra cómo en la década de los treinta una grave epidemia de sarampión barrió con la población de un pequeño asentamiento ubicado en la confluencia de los ríos Iscozacín y Palcazu. Algunos abandonaron el asentamiento para escapar de la enfermedad y se fueron a vivir al bosque. Cuando, tras un tiempo, regresaron a la aldea, encontraron que todos habían muerto menos uno: un infante varón que estaba mamando del pecho de su madre muerta. Convencidos de que el bebé era un niño brujo que había usado sus poderes malignos para causar la epidemia, los que regresaron a la aldea lo mataron.[14]

Desde mi punto de vista, la transformación de la leyenda de san Cristóbal tuvo lugar en tres etapas. En una primera etapa, que tuvo lugar en la época colonial —desde los primeros contactos con los franciscanos, en 1635, hasta su expulsión, en 1742—, los arahuacos deben de haberse apropiado miméticamente de la leyenda con la esperanza de adquirir para sí el poder del santo para evitar las epidemias foráneas que los estaban diezmando. Dado que la experiencia histórica les sugería que eran los propios misioneros quienes les traían todo tipo de infortunios, inclu-

[14] La supervivencia de niños en medio de una mortandad generalizada causó una profunda impresión entre los indígenas en general. Los stó:los del río Fraser, en Canadá, tienen relatos similares. En uno de ellos, un hombre que vuelve de una larga estadía en el bosque encuentra que una epidemia había asolado a su aldea: «Todos sus parientes se encontraban muertos dentro de sus casas; solo en una casa había sobrevivido un niño varón que en vano mamaba del pecho de su madre muerta» (Carlson 1996). Sin embargo, a diferencia del relato yánesha, en los relatos stó: la supervivencia de estos niños no está asociada a la idea de que tengan poderes malignos. De hecho, los niños sobrevivientes son vistos como ancestros fundadores, tal como se indica en otro relato stó:lo en el que un niño, que era el único sobreviviente de su aldea, se casa con una niña que era la única sobreviviente de la suya.

yendo las «mortales plagas», sus percepciones sobre san Cristóbal y el Niño Jesús cambiaron gradualmente. De ser concebidos como seres místicos que los protegían de las desgracias, los yáneshas y asháninkas pasaron a percibirlos como seres malignos que traían infortunio y enfermedad a su gente.

En una segunda etapa —entre 1742 y 1847—, durante el periodo en que los arahuacos recuperaron su autonomía política, se debe de haber completado la transformación de la leyenda de san Cristóbal en el mito de Ayots/Poporrona' (o Avíreri/Kíri). Esto estableció la base para la creencia de que los niños podían poseer poderes maléficos. Cabe notar que desde 1742 hasta, por lo menos, 1752, los yáneshas y los asháninkas estuvieron liderados por Juan Santos Atahualpa, un indígena de origen andino que combinó nociones religiosas andinas, cristianas y amazónicas para persuadir a sus seguidores de que poseía ascendencia sagrada y un mandato mesiánico (Zarzar 1989). Es muy probable que la transformación de la leyenda de san Cristóbal se haya dado durante este periodo en que el nuevo tipo de epidemias comenzó a afectar a los arahuacos, y en que Juan Santos comenzó a reinterpretar las nociones básicas de la doctrina católica sobre la base de patrones religiosos andinos y amazónicos.

En una tercera etapa, durante el periodo postcolonial temprano —comenzando en 1847—, la supervivencia de niños en medio de devastadoras epidemias debe de haber causado asombro y consternación. Ello debe de haber propiciado la creencia de que —al igual que el niño extraordinario del mito— algunos niños poseen poderes maléficos que pueden utilizar a su antojo. Con el paso del tiempo, los poderes maléficos del niño mítico —el adulto con apariencia de niño— fueron adjudicados a niños que no se comportaban como tales —los muy inteligentes, revoltosos, traviesos, o irrespetuosos—, lo que estableció los fundamentos para la creencia en la hechicería infantil. Fue así como la idea de que los niños podían poseer poderes malignos se superpuso a creencias más tempranas sobre la hechicería adulta. Este proceso podría ser definido como un caso de mímesis que resultó mal: una instancia en la que el poder místico que los colonizados les arrebataron a los colonizadores por medio de la magia de la mímesis se volvió en contra de ellos poniendo en riesgo su existencia y su propia supervivencia.

La hechicería infantil y el asesinato de niños brujos no son fenómenos exclusivos de las sociedades no occidentales. En 1841, el doctor Charles Mackay condenó la quema y el asesinato de niños brujos en Gran Bretaña como uno de los más pasmosos «errores populares» del pasado cercano (Chamberlain 1896: 323). Si en el caso de los arahuacos este *error* resultó de la transformación estructural de un mito cristiano aunada a una acción mimética que resultó mal —tal como sugiero aquí— es algo que nunca podremos saber con absoluta certeza. Asimismo, existen pocas posibilidades de que alguna vez sepamos con seguridad por qué la hechice-

ría infantil no se desarrolló en otros pueblos indígenas amazónicos. Lo que resulta innegable, sin embargo, es que, entre los arahuacos, la creencia en la hechicería infantil es uno de esos productos imprevistos y trágicos del encuentro colonial. Trágico porque en su afán por exorcizar la violencia colonial los arahuacos se volvieron contra ellos mismos al ejercer violencia contra los cuerpos de sus niños, y a través de ellos, contra el cuerpo político en su conjunto. Trágico también porque esta práctica, que se creía abandonada, ha reaparecido en tiempos recientes con renovada fuerza, causando extrema violencia y sufrimiento entre los arahuacos contemporáneos, ya debilitados por años de violencia insurgente y contrainsurgente.[15]

AGRADECIMIENTOS

Una primera versión de este artículo fue presentada en el simposio Violence and Population: Bodies and the Body Politic in Indigenous Amazonia, que organicé junto con Bartholomew Dean en ocasión del 97 Encuentro Anual de la American Anthropological Association (Filadelfia, 2-6 de diciembre de 1998). Quisiera agradecer a Anne-Christine Taylor y a Egbert G. Leigh por sus comentarios escépticos a la primera versión de este artículo, que me forzaron a buscar nuevos —y ojalá que más persuasivos— argumentos para fundamentar mi hipótesis. También quisiera agradecer a Adriana Soldi por su excelente trabajo en la traducción de este artículo al castellano.

[15] Las acusaciones de hechicería infantil han resurgido entre los asháninkas de los valles del Pichis, Tambo y Ene como resultado de los enfrentamientos armados, el desplazamiento territorial y las repetidas epidemias resultantes de la presencia de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (véase Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997: 62; Santos Granero 2003). En cambio, la historia de san Cristóbal —uno de los santos más populares— ha sido eliminada de la tradición católica. El Vaticano consideró que su hagiografía era tan legendaria y bárbara que en 1969 decidió eliminar a Cristóbal del calendario universal de la iglesia católica (Matz 1996).

APÉNDICE 1

Lista de epidemias reportadas en la selva central entre 1850 y 2000

1879-1880	Epidemias combinadas de fiebre amarilla y viruela asolan a los yáneshas de los valles de Huancabamba y Chorobamba (Smith 1974: 55).
1881	Una epidemia de sarampión afecta a los conversos yáneshas de la misión de Quillazú en el valle de Chorobamba que fue fundada ese mismo año (Ortiz 1967: vol. 1, 320).
1885	Una epidemia de viruela azota el Alto Ucayali y afecta a los conibos, aunque también a los asháninkas que habitaban esta zona (Ordinaire 1988 [1885]: 133).
1906-	Severos brotes de malaria diezman a los yáneshas y asháninkas del valle de Chanchamayo y el Alto Perené (Ortiz 1967: vol. 1, 416, 489; Ortiz 1969: vol. 1, 475).
1910	Una epidemia de sarampión diezma a los asháninkas de los ríos Pichis y Apurucayali (Izaguirre 1922-1929: vol. 12, 293).
1918	Una pandemia de gripe que afecta al mundo entero y mata a más de veinte millones de personas también afecta la selva central.
1928	Cientos de personas mueren de sarampión y otras enfermedades luego de mudarse a las misiones adventistas del río Perené durante el movimiento mesiánico de 1928 (Bodley 1970: 115).
1933	Nuevamente, una epidemia de sarampión ataca a los yáneshas y asháninkas de la región del Alto Perené; mueren 120 de los 300 indígenas conversos de la misión adventista de Sutziki (Barclay 1983: 127).
1937	Nuevos brotes de malaria en el valle de Chanchamayo y la región del Alto Perené afectan a los yáneshas y asháninkas (Ortiz 1969: vol. 1, 543).
1939	Una epidemia de sarampión diezma a los yáneshas y asháninkas de la región del Alto Perené (Ortiz 1978: 196).
1948	Otra epidemia de sarampión ataca a los yáneshas de las zonas de Eneñas y Yurinaqui, en la región del Alto Perené (Barclay 1983: 126).
1956	Esta vez, epidemias no identificadas atacan a los yáneshas de la zona de Yurinaqui, en la región del Alto Perené (Smith 1976: 229). Una epidemia de sarampión mata al cincuenta por ciento de los nomatsiguengas de las regiones del Alto Pangoa y el Anapati (Ribeiro y Wise 1978: 84).
1964	Una fuerte epidemia de sarampión arrasa con los asháninkas de las tierras altas del Gran Pajonal (Bodley 1970: 118).
1992	Esta vez, epidemias de cólera y sarampión afectan a los asháninkas del Ene y Bajo Perené (Rodríguez Vargas 1993: 47).

APÉNDICE 2

Lista de levantamientos indígenas reportados en la selva central entre 1850 y 2000

1862	Los ashéninkas atacan a los colonos asentados a lo largo del camino a Chanchamayo y en las haciendas ubicadas en las cercanías del Fuerte San Ramón (Ortiz 1978: 84).
1864	Los ashéninkas realizan más de veinte incursiones a las haciendas del valle de Chanchamayo y se enfrentan con las tropas del Fuerte San Ramón (Ortiz 1978: 84).
1869	Los ashéninkas atacan al oficial de correo y a su escolta armada entre el Fuerte de San Ramón y el campamento militar de Nijandaris (Ortiz 1969: vol. 1, 261).
1888	Atraídos por las noticias de la aparición de un *amachegua,* un hombre blanco que se proclamaba mensajero del Padre Sol, los asháninkas de los ríos Pichis y Ucayali se congregaron en las Pampas del Sacramento (Brown y Fernández 1991: 62).
1896	Los asháninkas, ashéninkas y nomatsiguengas de los valles del Perené, Tambo y Pangoa unieron fuerzas para expulsar a los sacerdotes y colonos de la misión de Pangoa (Izaguirre 1922-1929: vol. 12, 112-140).
1897	Convocados por un *amachegua,* un mensajero divino que apareció en el valle del Pangoa, los asháninkas y yáneshas se levantaron contra los colonos establecidos en las colonias de Chanchamayo, Cerro de la Sal y Perené (*Anales...* 1900: vol. 2; Sala 1897: 100, 106, 111, 114).
1898	Los yáneshas de la misión de Quillazú, junto con los de la cuenca del río Palcazu, intentan expulsar a los colonos del valle de Oxapampa (*Anales...* 1900: vol. 2).
1913-1914	Los asháninkas atacan varios campamentos y puestos de telégrafo a lo largo de la Vía Central del Pichis; queman y saquean el asentamiento colono de Puerto Yessup en el río Pichis y destruyen la misión de Cahuapanas en el río Apurucayali (Bodley 1972: 223).
1928	Muchos ashéninkas y asháninkas de los valles del Perené y Tambo se unen a un movimiento religioso inspirado en el discurso de los misioneros adventistas, que prometía la destrucción de los blancos y la venida de un mesías (Bodley 1970: 111-115).
1933	Los ashéninkas del río Perené atacan la misión adventista de Sutziki; matan a los conversos ashéninkas acusados de colaborar con los pe-

ruanos, y amenazan con atacar la pista de aterrizaje de San Ramón (Barclay 1983: 127).

1960 (aprox.) El misionero evangélico Werner Bulner establece una misión en el río Ene. Logra atraer a muchos asháninkas de la zona de Satipo, quienes aseguraban que él era *Itomi Pavá,* el hijo del Sol (Brown y Fernández 1991: 76-77).

1965 Muchos asháninkas y nomatsiguengas de los valles de Satipo y Pangoa se unen a las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Brown y Fernández 1991: 120-121).

1989-1995 A principios de la década de los ochenta, muchos asháninkas y yáneshas se vieron obligados a unirse —o lo hicieron voluntariamente— a las filas de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. A partir de 1989 comienzan a organizarse en grupos armados de autodefensa a fin de expulsar a estos grupos de sus tierras, un proceso que terminó alrededor de 1995 (Rodríguez Vargas 1993: 27-31; Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997: 42).

REFERENCIAS

ANALES DE LA OBRA DE LA PROPAGACIÓN DE LA FE
1900 *Anales de la obra de la Propagación de la fe en el oriente del Perú.* Vol. 2. Lima: Imprenta del Estado.

AGÜERO, Oscar A.
1994 *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía Tupí-Cocama, o la subversión del orden simbólico.* Quito: Abya-Yala.

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

BAER, Gerhard
1994 *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga.* Quito: Abya-Yala.

BAILLY-MAITRE, L.
1908 [1902] «Viaje de estudios del Estado Mayor General del Ejército entre Huánuco y el Mairo, Apuntes sobre el viaje á la montaña por el Comandante Jefe del Grupo». En Carlos Larrabure i Correa (ed.). *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto.* Vol. 14. Lima: Oficina Tipográfica de La Opinión Nacional, pp. 593-635.

BARCLAY, Frederica y Fernando SANTOS GRANERO
1980 «La conformación de las comunidades amuesha. (La legalización de un despojo territorial)». *Amazonía Peruana*, vol. 5, n.° 3, pp. 43-74. Lima.
BARQUET, Nicolau y Pere DOMINGO
1997 «Smallpox: The Triumph over the Most Terrible of the Ministers of Death». En *Annals of Internal Medicine*. Consulta hecha en 10/08/2005. ‹http://www.annals.org/cgi/content›
BARRIGA, Víctor M.
1942 *Mercedarios ilustres en el Perú, Siglo XVI*. Arequipa: s. e.
BATLLE, Antonio
1905 «Memoria de la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali». En Larrabure i Correa 1905-1908: vol. 9, 245-248.
BIEDMA, Manuel
1981 *La conquista franciscana del alto Ucayali*. Lima: Milla Batres.
[1682]
BODLEY, John H.
1970 «Campa Socio-Economic Adaptation». Disertación doctoral. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan.
1972 «A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru». *Anthropos*, n.° 67, pp. 220-228.
BOUYSSE-CASAGNE, Therèse
1998 «De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos». En Therèse Bouysse-Casagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: CREDAL/IFEA, pp. 516-542.
BROWN, David, Peter HUMFREY y Mauro LUCCO (eds.)
1997 *Lorenzo Lotto. Rediscovered Master of the Renaissance*. New Haven-Londres: Yale University Press.
BROWN, Michael F. y Eduardo FERNÁNDEZ
1991 *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
BROWNE, Thomas, sir
1999 «Of the Picture of S. Christopher». En *Pseudodoxia Epidemica*.
[1672] Consulta hecha en 10/08/2005. ‹http://penelope.uchicago.edu/pseudo516.html›.
BULLÓN PÁUCAR, Alejandro
1976 *Él nos amaba. La aventura misionera de Stahl entre los Campas*. Lima: Talleres Gráficos del Seminario Adventista Unión.
CAMINO, Alejandro
1977 «Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piro y Matsiguenga de la montaña peruana». *Amazonía Peruana*, vol. 2, n.° 1, pp. 123-140. Lima.
CARLSON, Keith Thor
1996 First Contact: Smallpox. Documento en línea. Consulta hecha en 05/08/1999. ‹http://web20.mindlink.net/stolo/firstcon.htm›.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1973 «Logique du mythe et de l'action. Le mouvement messianique Canela de 1963». *L'Homme,* vol. 4, n.° 13, pp. 5-37. París.

CASTRO ARENAS, Mario
1973 *La rebelión de Juan Santos.* Lima: Milla Batres.

CHAMBERLAIN, Alexander F.
1896 *The Child and Childhood in Folk-Thought (The Child in Primitive Culture).* Nueva York-Londres: Macmillan and Co.

CÓRDOBA SALINAS, Diego de
1957 *Crónica franciscana de las provincias del Perú.* L. G. Canedo (ed.).
[1651] Washington D. C.: Academy of American Franciscan History.

CRAIG, Alan K.
1967 «Brief Ethnology of the Campa Indians, Eastern Peru». *América Indígena,* vol. 2, n.° 27, pp. 223-234. México.

EICHENBERGER, Ralph W.
1966 «Una filosofía de salud pública para las tribus indígenas amazónicas». *América Indígena,* vol. 2, n.° 26, pp. 119-141. México.

ELLIS, F. S. (ed.)
1973 *The Golden Legend or Lives of the Saints as Englished by William Caxton Volfour.* Nueva York: AMS Press.

ENGLEBERT, Omer
1994 *The Lives of the Saints.* Nueva York: Barnes and Noble Books.

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.* Serie Documentos de Trabajo. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

FUENTES, Manuel (ed.)
1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español.* Lima: Librería Central de Felipe Bailly.

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. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, pp. 319-403.

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.

KUZCYNSKI-GODARD, Maxime
1939 *La Colonia del Perené y sus problemas médico-sociales.* Lima: Ediciones de La Reforma Médica.

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.

LEHNERTZ, Jay F.
1969 «Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontations, 1595-1752». M. A. dissertation. Wisconsin: University of Wisconsin.
1972 «Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)». En *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.* Vol. 4. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 111-125.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1963 *Structural Anthropology.* Nueva York-Londres: Basic Books.
1968 «The Story of Asdiwal». En Edmund Leach (ed.). *The Structural Study of Myth and Totemism.* Londres: Tavistock Publications, pp. 1-47.
1969 *The Raw and the Cooked.* Nueva York-Evanston: Harper and Row.
1970 *El pensamiento salvaje.* México: Fondo de Cultura Económica.

LOAYZA, Francisco A.
1942 *Juan Santos, el invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755.* Lima: Editorial Domingo Miranda.

MATZ, Terry
1996 «Whatever Happened to St. Christopher?». En *Catholic Online. Saints and Angels.* Consulta hecha en 22/09/2005. ‹http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=36›.

MAÚRTUA, Víctor M.
1906 *Exposición de la República del Perú presentada al Excmo. gobierno argentino en el juicio de límites con la República de Bolivia conforme al tratado de arbitraje de 30 de diciembre de 1902.* Barcelona: Imprenta de Heinrich y Comp.
1907 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia (contestación al alegato de Bolivia), prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina.* Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.

MEDINFO
1999 «Influenza ('flu)». En *Medinfo.* Fecha de actualización: 06/11/2004. Consulta hecha en 10/08/2005. ‹http://www.medinfo.co.uk/conditions/influenza.html›.

MORGAN, Tom
1994 *Saints. A Visual Almanac of the Virtuous, Pure, Praiseworthy, and Good.* San Francisco: Chronicle Books

NAVARRO, Manuel
1924a *La tribu campa.* Lima: Imprenta del Colegio de Huérfanos de San Vicente.

Vicente.
1967 [1924b] «La tribu amuesha». En Dionisio Ortiz. *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la provincia de Oxapampa en el Departamento de Pasco.* Vol. 2. Lima: Imprenta Editorial San Antonio, pp. 387-395.

NCAI
1999a «Facts About Measles For Adults». Documento en línea. Consulta hecha en 22/09/2005. http://www.nfid.org/factsheets/measlesadult.pdf.
1999b «Facts About Chickenpox For Adults». En *National Coalition for Adult Immunization.* Fecha de actualización: julio de 2002. Consulta hecha en 10/08/2005. ‹http://www.nfid.org/factsheets/varicellaadult.html›.

ONE HUNDRED SAINTS
1993 *One Hundred Saints. Their Lives and Likenesses Drawn from Butler's* Lives of the Saints *and Great Works of Western Art.* Boston-Nueva York-Toronto-Londres: Little, Brown and Co.

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

ORTIZ, Dionisio
1961 *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo.* Lima: Editorial San Antonio.
1967 *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la Provincia de Oxapampa en el Departamento de Pasco.* Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
1969 *Chanchamayo: Una región de la selva del Perú.* Lima: Imprenta y Litografía Salesiana.
1978 *El Perené: Reseña histórica de una importante región de la selva peruana.* Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
1979 *Monografía del Vicariato de San Ramón.* Lima: Gráfica 30.

PALLARÉS, Fernando y Vicente CALVO
1870 *Noticias históricas de las misiones de fieles e infieles del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa.* Barcelona: Imprenta de Magriña y Subirona.

PALOMINO ARANA, H., C. RODRÍGUEZ y S. RAMÍREZ CASTILLA
1936 «Las hechicerías en las tres regiones del Perú». *Letras. Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras,* vol. 3, n.° 5, pp. 506-514. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

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

RENARD-CASEVITZ, France-Marie
1981 «Las fronteras de las conquistas en el Siglo XVI en la montaña meridional del Perú». *Bulletin de l'Institute Français d'Estudes Andines,*

1985 «Guerre, violence et identité a partir des sociétés du piémont amazonien des Andes Centrales». Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines, vol. 1, n.° 21, pp. 81-98. París.

1993 «Guerriers du sel, sauniers de la paix». *L'Homme*, vols. 2-4, n.° 33, pp. 25-43. París.

1994 «La sal: Mujer gema, mujer condimento». *Revista de Antropología*, vol. 1, n.° 1, pp. 81-101. Lima.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie, Anne-Christine TAYLOR y Thierry SAIGNES

1988 *Al este de los Andes*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Abya-Yala (2 vols.)

RODRÍGUEZ TENA, Fernando

1780 «Missiones apostólicas de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima del Orden de N. P. San Francisco». Vol. 2. Manuscrito en el archivo del Convento de Ocopa.

ROJAS ZOLEZZI, Enrique

1994 *Los asháninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

SALA, Gabriel

1975 [1893] «Tomo Tercero. Comprende el último decenio de 1882 a 1893». En Amich 1975 [1854]: 437-443.

1897 «Exploración de los Ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali i de la Región del Gran Pajonal, por el Padre [...]». En Larrabure i Correa 1905-1908: 7-154.

SAN ANTONIO, José de

1750 *Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa*. Madrid.

SANTOS GRANERO, Fernando

1980 «Vientos de un pueblo. Síntesis histórica de la etnía amuesha, siglos XVII-XIX». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1986 «Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal: tres versiones y una historia». *Amazonía Peruana*, vol. 13, n.° 7, pp. 119-134. Lima.

1987 «Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones amuesha del Cerro de la Sal». *Histórica*, vol. 1, n.° 11, pp. 25-53. Lima.

1988 «Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la Amazonía peruana». *Bulletin de l'Institute Français d'Etudes Andines*, vols. 3-4, n.° 17, pp. 1-22. Lima.

1991 *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres: Athlone Press.

1992a «Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa». En Fernando Santos Granero (ed.). *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*. Quito: Facultad Latinameri-

cana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador-Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador-Abya-Yala, pp. 103-134.

1992b *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII.* Quito: Abya-Yala-Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador-Movimiento Laicos para América Latina.

2003 «El enemigo interno. Hechicería infantil, insurgencia, y los males de la modernidad en la Amazonía Peruana». *Revista Andina,* n.° 36, pp. 161-192.

SHAVER, Harold y Lois DODD

1990 *Los nomatsiguenga de la selva central.* Lima: Ministerio de Educación–Instituto Lingüístico de Verano.

SMITH, Richard C.

1974 «Los amuesha: una minoría amenazada». *Participación,* vol. 5, n.° 3, pp. 54-62. Lima.

1977 «Deliverance from Chaos for a Song. Preliminary Discussion of Amuesha Music». Ph. D. dissertation. Ithaca, Nueva York: Cornell University.

STAHL, Ferdinand A.

1932 *In the Amazon Jungles.* Mountainview, California: Pacific Press Publishing Association.

STEWARD, Julian H. (ed.)

1946-1959 *Handbook of South American Indians.* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington D.C.: US Government Printing Office (7 vols.)

STEWARD, Julian H. y Alfred MÉTRAUX

1948 «Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana». En Steward 1946-1959: vol. 3, 535-656.

TAUSSIG, Michael

1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses.* Nueva York-Londres: Routledge.

TESSMANN, Günther

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

TIBESAR, Antonine S.

1950 «The Salt Trade Among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru». *Primitive Man,* n.° 23, pp. 103-109. Washington DC.

1952 «San Antonio de Eneno: A Mission in the Peruvian Montaña». *Primitive Man,* n.° 25, pp. 23-39. Washington DC.

TORRE LÓPEZ, Fernando

1966 «Fenomenología de la tribu anti o campa». *Folklore Americano,* vol. 14, n.° 14, pp. 5-104. México.

URIARTE, Buenaventura Luis de
1982 [1938] *La montaña del Perú.* Lima: Gráfica 30.
VALCÁRCEL, Daniel
1946 *Rebeliones indígenas.* Lima: PTCM.
VARESE, Stéfano
1973 *La sal de los cerros. (Una aproximación al mundo campa).* Lima: Retablo de Papel.
WEISS, Gerald
1975 «Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America». *Anthropological Papers,* vol. 5, n.° 52, pp. 217-588. Nueva York.
WHO
1996 «Yellow Fever: The Disease». En *Weekly Epidemiological Record. World Health Organization.* Consulta hecha en 29/09/1999. ‹http://www.who.int/gpv-dvacc/diseases/Yellow_fever.htm›.
1999 «The WHO Position Paper on Varicella Bacines». En *World Health Organization.* Consulta hecha en 29/09/1999. ‹http://www.who.int/gpv-dvacc/diseases/PP_Varicella.htm›.
WHO/CTD
1998 «Malaria: The Disease». En *World Health Organization.* Consulta hecha en 03/10/1999. http://www.who.int/ctd/html/malariadis.html.
WOODS, David
1999 [1882] «The Passion of Saint Christopher. English translation of Passio Sancti Christophori Martyris». *Analecta Bollandiana,* n.° 1, pp. 394-405.
WRIGHT, Robin y Jonathan D. HILL
1986 «History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon». *Ethnohistory,* vol. 1, n.° 33, pp. 31-54. Durham, NC.
WSDH
1999 «Measles». En *Fact Sheet. Washington State Department of Health.* Fecha de actualización: 26/08/2005. Consulta hecha en 30/08/2005. ‹http://www.doh.wa.gov/topics/measles.htm›.
ZARZAR, Alonso
1989 *Apo Capac Huayna Jesús Sacramentado: Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahuallpa.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
ZARZAR, Alonso y Luis ROMÁN
1983 *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali.* Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.