

Brujería capitalista y turistas *pishtaco*

Tensiones ocultas en torno al turismo de ayahuasca entre los shipibo de San Francisco (Amazonía peruana)*

Doriane Sabine Slaghenauffi

Instituto Francés de Estudios Andinos, Francia
doriancha@yahoo.fr

RESUMEN

La aparición del «turismo chamánico» en algunas comunidades y zonas urbanas shipibo-konibo ha provocado un incremento de las prácticas brujeras vernáculas, ahora integradas en el nuevo contexto sociológico de la comercialización del chamanismo vegetalista local. Este clima provoca ataques de brujería tanto a los chamanes rivales como a los turistas que buscan una experiencia chamánica y alucinógena, algunos de los cuales se convierten a su vez en objeto de rumores de brujería. Estas prácticas e interpretaciones ocultas son tanto formas de resiliencia construidas por los chamanes shipibo para afrontar y beneficiarse del actual contexto de transición al capitalismo, cada vez más presente en las comunidades, como manifestaciones de frustración y ansiedad ante la recuperación del chamanismo local por parte de la cultura global, sintomática de los vínculos tradicionalmente ambiguos entre kirinko (extranjeros) e indígenas.

Palabras clave: Shipibo-konibo, Amazonía peruana, Turismo chamánico, Vegetalismo, Brujería, Ayahuasca.

* Este artículo es una traducción de la versión previamente publicada en francés en *Journal de la Société des américanistes* y cuenta con los permisos necesarios para su publicación (Slaghenauffi, 2022). El texto pasó por filtros editoriales y revisión de pares antes de ser aceptado para publicación.



**Capitalist Witchcraft and Pishtaco Tourists
Occult Tensions Around Ayahuasca Tourism Among the Shipibo of San
Francisco (Peruvian Amazon)**

ABSTRACT

The emergence of “shamanic tourism” in some Shipibo-Konibo villages and urban areas has led to a recrudescence of vernacular witchcraft practices, now integrated into the new sociological context of the commercialization of local vegetal shamanism. This has brought about sorcery attacks both on rival shamans and on tourists seeking a shamanic and hallucinogenic experience, some of whom in turn become the target of sorcery rumors. These occult practices and interpretations can be seen, on the one hand, as forms of resilience adopted by Shipibo shamans in order to cope with and benefit from the current context of transition to capitalism, which is increasingly present within the communities, and, on the other hand, as manifestations of frustration and anxiety about the recuperation of local shamanism by global culture, symptomatic of the traditionally ambiguous links between gringos and Native Amazonians.

Keywords: *Shipibo-Konibo, Peruvian Amazon, Shamanic tourism, Vegetalism, Witchcraft, Ayahuasca.*

INTRODUCCIÓN

En los últimos veinte años, el pueblo shipibo¹ de la Amazonía peruana ha desempeñado un papel clave en la «internacionalización» del chamanismo denominado «vegetalista» (basado en el consumo de ayahuasca), que se dirige cada vez más a una clientela *new age* occidental en busca de experiencias alucinógenas (Labate, 2011). La proliferación y el éxito de obras dirigidas al gran público —como los documentales de Jan Kounen (2003, 2019), que retratan las tribulaciones del director con la ayahuasca y su relación con el chamán shipibo Guillermo Arévalo— han contribuido en gran medida a esta moda del chamanismo amazónico, provocando una afluencia de turistas. Algunos de los shipibo, tanto hombres como mujeres, vieron la oportunidad de generar abundantes recursos económicos, reforzando su interés por esta actividad tradicional, especialmente en las zonas periurbanas. Procesos similares parecen estar afectando a otras comunidades amerindias, tanto en Perú como en otros lugares del continente. En este contexto, también parecen haber contribuido a cierto resurgimiento de las prácticas de brujería en este nuevo contexto social.

Situado a unos cuarenta minutos en auto de la pequeña ciudad de Yarinacocha, cerca de Pucallpa, el pueblo periurbano de San Francisco en el que llevé a cabo

¹ Los shipibo, en asociación con los konibo, son actualmente la etnia pano más numerosa de la Amazonía peruana, con una población de 34 152 personas, según el Censo Nacional de 2017 (INEI, 2018). Habitan en el departamento de Ucayali y en la parte sur del departamento de Loreto. Gozan de un hábitat ribereño privilegiado a lo largo de las ricas llanuras aluviales del Ucayali y sus afluentes, el ecosistema más rico de la alta Amazonía. Sin embargo, en los últimos treinta años, se ha producido una importante migración hacia Pucallpa, la capital del Ucayali, y hacia Lima. En la medida en que las personas con las que me entrevisté se identificaban como shipibo, independientemente de su pueblo de origen, he optado por utilizar este etnónimo, aunque el Estado peruano y las organizaciones indígenas se refieren más habitualmente al grupo shipibo-konibo.

mi investigación etnográfica² ha experimentado profundos cambios económicos, ambientales y socioculturales en los últimos treinta años. Fundado a principios del siglo pasado por un sacerdote franciscano, San Francisco siguió siendo durante mucho tiempo un minúsculo pueblo formado por una veintena de casas rodeadas de bosque a orillas del río Yarinacocha. Sin embargo, a principios de la década de 1990, las autoridades vendieron cientos de hectáreas de bosque a empresas forestales, lo que, combinado con los numerosos incendios anuales durante la estación seca, destruyeron decenas de kilómetros de bosque. Esta actividad intensiva provocó el empobrecimiento del suelo y el aumento de la acidez, dificultando cada vez más la producción hortícola en general. Los comuneros sustituyeron gradualmente la economía de subsistencia por una economía monetizada basada en el comercio de artesanía³ y servicios chamánicos, así como en empleos asalariados como el de profesor bilingüe.⁴ Este cambio gradual hacia una economía de mercado ha contribuido en gran medida a la modernización de este pueblo cada vez más poblado, que en la actualidad cuenta con unos 4000 habitantes y que, en las últimas décadas, se ha beneficiado de una serie de servicios públicos y privados prestados por diversas instituciones. Hay tres iglesias evangélicas, una escuela primaria y secundaria, un centro de salud (donde se administran antibióticos, vacunas y medicamentos alopáticos), así como una guardería para niños de dos a tres años.

² La etnografía se realizó entre 2016 y 2018 en el marco de una tesis doctoral defendida el 12 de diciembre de 2019 (Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative [Idemec], Aix-Marseille université) bajo la dirección de Frédéric Saumade. Como esposa de un chamán shipibo y madre de sus tres hijas, pasé cuatro años en San Francisco, donde me sometí al rito de iniciación a la práctica chamánica. La mayor parte del trabajo teórico consistió en combinar este conocimiento de primera mano con un enfoque científico respetando al máximo la distancia con el objeto de estudio.

³ Los objetos de cerámica que antes eran utilitarios, así como los grafismos tradicionales que antes se utilizaban como adornos (sobre todo en los tejidos), se han convertido ahora en una forma de artesanía comercializada.

⁴ Debido a su proximidad geográfica, San Francisco fue uno de los primeros pueblos de la región que se vio afectado, en la década de 1960, por la expansión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una organización misionera estadounidense con sede en Yarinacocha especializada en la traducción de la Biblia a lenguas minoritarias. Esta organización protestante formaba a maestros bilingües en los pueblos indígenas para que se convirtieran en agentes morales y civilizadores capaces de provocar cambios en sus pueblos de origen (Stoll, 1985). Hoy en día, San Francisco cuenta con un gran número de maestros bilingües de todas las edades, una profesión que ya no es solo cosa de hombres, pues cada vez más mujeres, la mayoría de ellas treintañeras, estudian para ser maestras.

Si bien la modernización de San Francisco ha supuesto una notable mejora del nivel de vida de ciertas personas —en particular, profesores bilingües y chamanes («médico», *onanya*)⁵ dirigidos a una clientela extranjera—, sin embargo, la monetarización de la economía local ha provocado un fenómeno de pauperización de la mayoría de los hogares, cuyas cabezas de familia carecen de cualificación profesional y se encuentran sin trabajo fijo. Hacen todo lo que pueden para hacer frente a las crecientes dificultades de mantener a su hogar, que suele estar formado por un gran número de hijos, así como por padres o suegros. Esta evolución sociológica es característica del liberalismo de mercado descrito por Comaroff & Comaroff (1993, 1999, 2000). A pesar de su promesa de prosperidad generalizada a escala global, para muchos, solo ha conducido a la decepción. El resultado es un clima de frustración, envidia y tratos malintencionados entre aquellos los que se quedan atrás contra los que se enriquecen. Dentro del pueblo de San Francisco, esta situación es el vector de una fuerte rivalidad hechicera entre los diferentes chamanes, en particular con respecto a los que están a la cabeza de un «centro chamánico», que los shipibo denominan en español «albergue».⁶ Al mismo tiempo, parece que aumentan los ataques ocultos a turistas que desean someterse a terapias chamánicas, mientras que algunos de estos *kirinko* (o *rinko*, extranjeros, del español *gringo*) son objeto de una serie de rumores. Esto es especialmente cierto en el caso de los que deciden quedarse en la comunidad a largo plazo. Esta tendencia no es un caso aislado y parece

⁵ El chamanismo shipibo se caracteriza por una práctica de «geometría variable» (Chaumeil, 2003), adquirida a través de grados de competencia. El *raomis* (herborista), cuyo papel se atribuye a menudo a las mujeres, está dotado de competencias inferiores a las del *onanya* (de *onan*, «conocimiento, saber», literalmente «el que tiene conocimiento»), también conocido por el término «médico», y a los del *yobe* o *xitana* (hechicero, tradicionalmente el extractor de dardos mágicos). Las habilidades de este último son inferiores a las del *meraya*, una especie de metachamán con el poder de desaparecer corporalmente, hoy prácticamente extinguido debido a la incompatibilidad de su ascetismo chamánico con la modernidad, el mundo urbano y la sociedad nacional. Sobre el chamanismo shipibo, véanse los trabajos de Illius (1987), Cárdenas Timoteo (1989), Morin (2015) y Brabec de Mori (2017).

⁶ Losonczy y Mesturini Cappel (2010) describen los «centros chamánicos» amazónicos como estructuras adaptadas a una serie de requisitos estandarizados, tales como la presencia de una *maloca* —edificio destinado a los rituales chamánicos y de forma redondeada— o también las diversas prácticas performativas —el uso de un sonajero hecho de hojas secas, perfumes industriales y cantos rituales— sea cual sea el origen de los practicantes. Aunque no hay muchos turistas en San Francisco, en comparación con los grandes «centros chamánicos» de Iquitos, el pueblo cuenta sin embargo con ocho estructuras de tamaño variable que van de tres a una veintena de cabañas de madera, que los shipibo denominan «bungalows», diseñados para recibir a los visitantes.

aplicarse a toda la región donde el turismo chamánico se ha desarrollado, como lo ha observado Fotiou (2025) en Iquitos.

Muchos autores han examinado los vínculos entre brujería, desarrollo y modernidad (Fonyuy & Geshiere, 1993; Geshiere, 2005; Bernault & Tonda, 2000; Whitaker *et al.*, 2025; Fotiou, 2025; Sarra & Tola, 2025). La mayoría de estos estudios sugieren que la brujería contemporánea no es tanto un retorno a las prácticas tradicionales o un signo de atraso como una manifestación completamente moderna de la acumulación de riqueza y de estrategias de poder, así como de formas de frustración, incertidumbre, ansiedad, descontento y desigualdad de oportunidades en un mundo contemporáneo que se enfrenta a los numerosos cambios provocados por la globalización (Taussig, 1980; Scheper-Hugues, 1996; Moore & Sanders, 2001; Absi, 2003; Bonhomme, 2009, 2011; Santos-Granero & Barclay, 2010; Dozon, 2017). Numerosos estudios han demostrado que los conflictos derivados de las desigualdades causadas por la economía de mercado en las sociedades latinoamericanas y en otros lugares se interpretan en el lenguaje de la brujería (Whitehead & Wright, 2004; Garra, 2019). Rumores y numerosos relatos de ataques ocultos a los «médicos» de la comunidad de San Francisco con clientes extranjeros, por un lado, y turistas, por otro, ilustran claramente este fenómeno.

¿Es la «brujería moderna», que actualmente hace estragos entre los shipibo de San Francisco, una forma de adaptación al nuevo contexto económico con el fin de apropiarse de nuevos recursos, o es más bien una manifestación sintomática de la crisis de una sociedad en profunda convulsión? Veremos en qué medida las fluctuaciones del chamanismo vernáculo dan lugar a una forma desregulada y particularmente agresiva de brujería capitalista dentro de la comunidad, reactivando el antagonismo secular entre amerindios y blancos. El resto del texto pretende presentar y analizar las prácticas agonísticas observadas en San Francisco, empezando por el caso de agresiones ocultas entre practicantes rivales.

Apoyándome en materiales recogidos gracias a una larga y profunda experiencia de la vida social y las prácticas chamánicas de San Francisco durante mi investigación doctoral, he participado en una decena de rituales de ayahuasca entre los diferentes chamanes del pueblo. También he observado varias veces el cuidado que recibía mi marido cuando tenía ataques. He llevado a cabo unas cuarenta entrevistas semidireccionales con un público heterogéneo: hombres y mujeres locales de diversas edades —chamanes y habitantes del pueblo no chamanes— y turistas occidentales que vienen a vivir una experiencia chamánica o aprender de un chamán shipibo.

AGRESIONES ENTRE «MÉDICOS»: UNA BRUJERÍA DE PUESTA A PRUEBA

La agresión oculta entre «médicos» consiste en poner a prueba (*tanati*) el «poder» (*koxi*) y el «conocimiento» (*onan*) de una persona considerada rival. Veamos el caso del «médico» Miguel, que se queja de somnolencia incontrolable desde hace algún tiempo, agravada por acontecimientos desafortunados que afectan a su vida cotidiana, entre ellos la quiebra de la bodega de su hermana, que él había ayudado a financiar, y la escasez de turistas en su lugar de trabajo. Como él mismo explica: «Mi alma⁷ ya no está ahí. Está luchando contra los demonios». Entonces tuvo un sueño en el que se le aparecía furtivamente el rostro de un vecino, un joven «médico» de otro pueblo, que regenta una bodega cerca de su casa. Inmediatamente interpreta la aparición del hombre en su sueño como la identidad de su agresor. Esa misma noche, coge su pipa y se dispone a «limpiarse» (*chokati*) del ataque fumigándose el cuerpo con humo de tabaco. Un poco más tarde, su tío materno toma el relevo y, durante un ritual de ayahuasca, intenta encontrar y recuperar el «alma» (*kaya*)⁸ perdida de su sobrino. Unos días después, hago una visita a otro de sus tíos, que vive en un terreno colindante y también practica el chamanismo con turistas. Le cuento el caso, a lo que me responde que él también ha sido víctima anteriormente del mismo hombre, que está celoso de sus homólogos e intenta «poner a prueba» su «poder».

Las rivalidades hechiceras entre «médicos» siguen el patrón clásico de la hechicería shipibo, en la que el hechicero (*yobe*, *xitanero*, *xitana*)⁹ extrae su poder drenando la fuerza vital de sus víctimas. Tal acción es descrita por los shipibo como *boman*, y llega a causar desgracias que se extienden a todos los ámbitos de la vida social. Para llevar a cabo su hazaña, el perseguidor envía «aires» patógenos —lo que los shipibo llaman «dardo mágico» (*yotoa*)— que «saca de su garganta» gracias a la presencia, en su pecho, de una sustancia flemática conocida como *keyon* o *mariri*.¹⁰ Luego lo sopla hacia su víctima, para sumirla en un profundo

⁷ El término se utiliza aquí en español.

⁸ *Kaya* se traduce generalmente como «alma», pero la idea de principio vital parece más cercana a su definición.

⁹ El término *xitanero* está tomado del léxico kichwa, al igual que *xitana* («canto de brujería»).

¹⁰ La sustancia *keyon* o *mariri*, común a otras poblaciones amazónicas, es un proyectil asociado a masas viscosas o limos llamadas flemas que el chamán sostiene en su cuerpo y alimenta con humo. Los dardos son entonces capaces de crecer y reproducirse en el interior del cuerpo —aunque originalmente emanan de «espíritus» con los que los chamanes entran en contacto—. La sustancia puede utilizarse para absorber el «mal aire» presente en el cuerpo del enfermo como

sueño (*oxa bomanbo*) y así «chupar» (*koxi tsekati*) sus conocimientos chamánicos, un proceso que los shipibo denominan «robo de dieta» (*sama bichinti*).¹¹

Esta operación está siendo reinterpretada por los «médicos» de San Francisco que, en general, ya no tienen la sustancia en sus cuerpos, sustituida ahora por pensamientos malévolos (*jakoma shinanbo*) que transmiten a sus víctimas a través del humo del tabaco.¹² Esta acción provoca la alteración del «alma» o principio vital *kaya* de la persona afligida, cuyo efecto es deshumanizar a la víctima provocando cambios psíquicos que pueden conducir al retraimiento y la depresión, cuyo objetivo es debilitarla con el fin de manipularla mejor.

Los ataques ocultos que tienen lugar en el contexto de la comercialización del chamanismo vernáculo no son sorprendentes en una sociedad en la que las relaciones sociales siguen estando gestionadas en gran medida por prácticas chamánicas y hechiceras (Leclerc, 2003; Slaghenauffi, 2019, pp. 321-345). Basándose en elementos culturales con una larga historia indígena, estas relaciones predatorias entre «médicos» adoptan la forma de una brujería al servicio de la economía de mercado, basadas en una lógica competitiva que refleja una rivalidad personal, económica y de estatus, que permite a individuos sin recursos adquirir riquezas que, de otro modo, serían inalcanzables.

En la comunidad, la profusión de «médicos» deseosos de entrar en la industria del «turismo chamánico» atestigua la desregulación socioeconómica tras la transición de una economía de subsistencia relativamente igualitaria a una liberalización económica. Vehículo de enriquecimiento personal pero también de disparidades sociales cada vez mayores, el comercio chamánico conduce a una carrera por la riqueza que parece amenazar el equilibrio de la sociedad. El chamanismo de las generaciones anteriores, destinado sobre todo a resolver males y curar a los seres queridos, difiere considerablemente del neochamanismo

para enviar a una víctima dardos mágicos que el practicante extrae de su pecho en forma de serpiente, piedra o malos «aires». Para una definición más detallada, véase Chaumeil (1995).

¹¹ Los shipibo llaman «dieta» (*sama*) a la cura chamánica. Consiste en la ingestión diaria de plantas y en rigurosas restricciones dietéticas, sociales y sexuales destinadas a entablar una relación con los diferentes «dueños» (*ibo*) de las plantas ayunadas para poder incorporar sus «aires» o principios ontológicos (*niwe*). El ritual de la ayahuasca (*nixi pae*) actúa como catalizador, permitiendo que los «aires» de las diferentes plantas ingeridas por el paciente se vuelvan operativos.

¹² Esta presentación es general y no pretende ser exhaustiva, ya que las técnicas de hechicería utilizadas dependen más de las habilidades y la variedad del aprendizaje realizado por cada especialista. Nótese la doble función del tabaco, que a la vez inflige y purga los «aires» maléficos.

shipibo contemporáneo¹³, concebido para satisfacer a una clientela *new age* e innegablemente lucrativa. Por tanto, no contribuía, como el de hoy en día, a la aparición de desigualdades sociales en el seno de la comunidad, estructuradas en torno a una escala jerárquica en cuya cúspide se encuentran los grandes empresarios chamanes propietarios de grandes instalaciones turísticas, seguidos de los profesores bilingües, los «médicos» a menor escala y, por último, los comerciantes (que regentan tiendas de alimentación). En la parte más baja se encuentran las familias más pobres, que no tienen ninguna de estas especialidades e intentan como pueden hacer frente a las crecientes dificultades económicas. Las disparidades socioeconómicas dentro del pueblo refuerzan un clima de envidia hacia las nuevas fortunas, lo que obliga a los «médicos» a mantener la máxima discreción sobre sus actividades chamánicas y sus ganancias económicas. Elisa Vargas, una mujer chamana (*médico ainbo*) de unos sesenta años que regenta un «albergue» con una veintena de «bungalows», da su propia versión:

Si curas a uno [un shipibo], otro puede pensar mal. Si yo busco, otros pueden pensar que yo me creo más sabia o más preparada. Entonces, uno que no tiene buen corazón, te manda mala energía. Me ha pasado muchas veces que me hacen daño. Te prueban otra gente. Ellos saben que estás tomando ayahuasca y mandan una energía de ataques. Ellos toman al mismo tiempo que tú y te hacen pruebas. Te cierran. Porque son malos, quieren ser los únicos y te quieren aplastar. Quieren ser el mejor. Por eso, todos los médicos de acá nunca se juntan. Cada uno en su casa, grupo pequeño. Tal persona es mala, hay que hacerle eso (comunicación personal, 7 de junio de 2018).

Cabe señalar que las mujeres también pueden ser acusadas de ataques de brujería, como esta vieja «médico *ainbo*» de la región de Pisqui, en la provincia de Loreto, con fama en el pueblo de ser especialmente agresiva con otros «médicos», a los que enviaba con frecuencia «aires» patógenos para apoderarse de su fuerza vital y afectar a su capacidad productiva. En efecto, los «médicos» procedentes

¹³ Leclerc (2010) define el neochamanismo shipibo como el resultado de las interacciones continuas en las prácticas de los chamanes shipibo con los visitantes gringos, abarcando «todas las prácticas chamánicas indígenas y las relaciones o intercambios de conocimientos, prácticas rituales y formas discursivas que tienen lugar entre ambas partes» (p. 364). Esta definición coincide en líneas generales con el concepto de neoindigenismo desarrollado por Galinier y Molinié (2006) como una comunidad de actores de contornos borrosos vinculados entre sí por ciertas afinidades electivas de inspiración *new age*, sin adhesión a un dogma o a un sistema de creencias restringido. Esta nebulosa reúne a los «pueblos testimoniales» (descendientes directos de los pueblos afectados por la colonización española), así como poblaciones mestizas e «indianistas» europeos que han tomado prestados ciertos rasgos del estilo de vida amerindio.

de comunidades lejanas de la ciudad se consideran más poderosos por su estrecha relación con la selva.

UNA BRUJERÍA MERCANTIL

En este contexto de brujería capitalista, el *rinko* es la víctima paradigmática mediante el desarrollo de una economía oculta¹⁴ destinada a captar sus recursos económicos. Un buen ejemplo es el de Thomas, un turista francés de unos treinta años que acudió a un «médico» del pueblo para realizar una «dieta» que debía durar solo una semana. Aunque dice que estaba decepcionado con el tratamiento que recibió, al final completó nueve meses de terapia, yendo y viniendo entre su casa en Francia y el «albergue» del «médico», tomado, como explicó más tarde, por un impulso irracional de volver a este hombre una y otra vez. El joven se hundió poco a poco en una profunda depresión, manifestada en un repliegue sobre sí mismo. El «médico» terminó por aislarlo en un terreno a las afueras del pueblo, donde permaneció solo durante varias semanas, sin que nadie se ocupara de él. Como su estado empeoraba, finalmente decidió marcharse, sin olvidar contarle al «médico» su decepción con la terapia. Una vez en Francia, su garganta comenzó a hincharse y su estado mental se deterioró considerablemente:

Es como algo que estaba en mi garganta, que estaba allí todo el tiempo y que me impedía respirar, concentrarme. Volé llorando, volví a Francia en una brutalidad increíble. Me quedaba todo el día en la cama. ¿Por qué la garganta? Todo lo que es creatividad, expresión, lo que nos permite intercambiar, ha sido bloqueado, aniquilado en mí. Sentía el repliegue sobre mí mismo, la pérdida de interés, el miedo, la incomprensión, la confusión, la duda y el circuito negativo de alguien que se siente mal. Mientras viajaba, daba la vuelta al mundo, por supuesto quería probar la ayahuasca. Olvidaba todo lo que significa adaptarse a la sociedad, tener proyectos de vida, y ahí estaba yo: «Hay un estado de salud que no está bien, se hace todo lo posible para regularlo y se hará en función de lo que se pueda». Repetía las mismas cosas todo el tiempo y mi mente estaba tan destrozada que ya no confiaba en mis propios padres ni en nada (Thomas, turista francés, comunicación personal, 5 de diciembre de 2019, traducción propia)

Fue entonces cuando una amiga le recomendó que fuera a España a consultar a un chamán europeo que se había formado en San Francisco. Durante un ritual

¹⁴ Los esposos Comaroff (1999) definen la economía oculta como la producción de riqueza por medios misteriosos que están al margen de las formas convencionales de trabajo.

de ayahuasca, el chamán visualizó un dardo mágico colocado en su garganta, que él interpretó como un acto de venganza del «médico» de San Francisco en respuesta a su partida.¹⁵ Según su diagnóstico, el agresor había utilizado una forma de brujería para hacerlo dependiente de él con el fin de robarle su dinero y, de este modo, «robarle» los conocimientos que había adquirido durante sus «dietas».

No es de extrañar que la brujería dirigida al *rinko* tenga como principal objetivo apoderarse de sus recursos económicos, ya que es considerado por los shipibo como el «dueño del dinero» (*koriki ibo*). Acostumbrados desde hace siglos a recibir donativos de los misioneros, gracias a una política de regalos destinada a ganárselos¹⁶ —estrategia que ha continuado durante décadas gracias a la labor de las ONG, por no hablar de los donativos de muchos turistas—, los comuneros no dudan en ponerse bajo la protección económica de los extranjeros que vienen a realizar terapias chamánicas. En cierto modo, el *rinko* se ve obligado a sufragar los gastos de la familia de acogida en contra de su voluntad, y no parece tolerarse ninguna negativa económica por su parte (Slaghenauffi, 2019).¹⁷ Por lo tanto, si el occidental es una solución a la pobreza, él mismo sería responsable de la precariedad social que sufren hoy los shipibo de San Francisco —lo cual no es del todo falso— en el contexto actual del liberalismo de mercado y la transición al capitalismo aldeano.

Por medio de una hechicería manipuladora, el «médico» procede a un ataque por *boman*, que implica, en términos generales, los mismos componentes utilizados en el ejemplo anterior, combinados con una intención específica destinada a manipular la voluntad de su víctima con el fin de despojarla de sus recursos, pero también de los conocimientos chamánicos que ha adquirido durante la «dieta». Como en los casos descritos anteriormente, el embrujamiento altera el principio vital *kaya* de la persona afligida, provocándole retraimiento y una profunda depresión, lo que facilita al agresor ejercer su dominación. Este ataque oculto a la población «blanca» no es insignificante. De hecho, aunque la figura del «hombre blanco» está tradicionalmente —para muchas sociedades amazónicas— asociada a la muerte y a entidades brujas (Albert, 1988; Renard-

¹⁵ Bajo los efectos de la ayahuasca, el practicante es capaz de realizar un diagnóstico consistente en una especie de «exploración» visual del cuerpo del paciente, que le permite «ver» los «males» que padece y su etiología, sobre todo si se trata de actos de brujería.

¹⁶ Bertrand-Ricoveri (2005) ha identificado un mito shipibo-konibo explícito sobre este tema.

¹⁷ Los honorarios por un ritual, que a menudo son objeto de negociación, varían mucho de un «médico» a otro y oscilan en promedio entre 50 soles y 300 soles por sesión, o entre 800 soles y 2500 soles por una semana de tratamiento, dependiendo de la extensión de la estructura chamánica.

Casevitz, 1991; Chaumeil, 1993; Gow, 2001), también es objeto de fascinación. Si la experiencia visionaria de la ayahuasca permite al terapeuta «ver» el estado de salud física del paciente, también le da acceso a sus episodios biográficos y, con ello, a su estilo de vida y conocimientos que, desde un punto de vista emic, se consideran un cuerpo de conocimiento exógeno fuertemente asociado al conocimiento científico en general, del que hay que apropiarse para adquirir poder chamánico. Varios curanderos de la Amazonía se han convertido en expertos en la creación de un bricolaje chamánico que incorpora componentes exógenos del mundo occidental, como la tecnología, la literatura, la ciencia y la biomedicina (Townsend, 1993; Chaumeil 2003; Colpron, 2012; Slaghenauffi, 2019). Esta actitud refleja la atracción de los practicantes por el mundo occidental, como evoca el joven «médico» Eduardo Muñoz, que empieza a desarrollar su «centro chamánico» en las afueras del pueblo:

Yo aprendo de ellos, me gusta aprender. Por eso, conozco cuál es la tradición, pero tengo que conocer la vibra cuando son *kirinko*. Así aprendo cómo funcionan ellos por medio de la ayahuasca. Se estudian por medio de la ayahuasca. Se puede ver su conocimiento, que tiene muchas ideas, mucha tecnología. Yo empecé a estudiar a Sébastien cuando estaba dietando seis meses y me mostró su mundo. Me mostró muy bien muchas cosas que nunca hemos visto aquí. Es interesante (comunicación personal, 3 de mayo de 2018).

UNA BRUJERÍA AMOROSA: EL CASO DE LAS APRENDICES CHAMANAS

La brujería manipuladora dirigida a los turistas también puede adoptar la forma de una brujería amorosa en el caso de las gringas atendidas por un «médico» varón. Tales actos van obviamente de la mano de los abusos sexuales, ampliamente difundidos en los últimos años (Peluso *et al.*, 2020), por parte de ciertos practicantes hacia unas pacientes occidentales.

En este sentido, el caso de Chloé, una joven francesa que realizó un aprendizaje chamánico de nueve meses¹⁸ en un pequeño «albergue» de pueblo, es típico. Lleva a cabo su «dieta» en un «bungalow» aislado donde no tiene contacto con el mundo exterior, aparte de su instructor, un chamán de unos cincuenta años. Al cabo de

¹⁸ En algunos casos, los turistas que se someten a terapia chamánica deciden convertirse ellos mismos en chamanes y comenzar un aprendizaje con un curandero. Aunque la mayoría son hombres, también hay aprendices femeninas.

dos meses, el hombre hace creer a la chica que ha dejado a su mujer por ella y, a pesar de su gran diferencia de edad y de las restricciones impuestas por la «dieta», su relación se convierte rápidamente en una relación amorosa que, por parte de la turista, se transforma poco a poco en un amor obsesivo, acompañado de un agudo sentimiento de depresión y de una actitud de profunda sumisión hacia su amante:

Todos mis pensamientos iban hacia él. Cuando él no estaba allí, yo esperaba su regreso con impaciencia. Me decía que no debía salir porque estaba en dieta. No veía a nadie más que a él. Estaba con él y, al mismo tiempo, estaba profundamente triste. No entendía lo que me estaba pasando. Le decía que no estaba bien y me decía que lo vería en la próxima ceremonia. Luego me decía que alguien me había hecho daño, pero que había limpiado. Al final, ni siquiera tenía una visión (Chloé, joven francesa, comunicación personal, 6 de agosto de 2018, traducción propia)

Mark, un turista americano también deseoso de realizar un aprendizaje de larga duración, pondrá fin a la relación amorosa de Chloé con su instructor. Al descubrir su íntima relación, expresa su desaprobación moral:

Cuando Mark habló conmigo, me di cuenta de que ni siquiera sabía cómo había llegado a esto, cuándo me enamoré. Y recordé que nada me atraía de ese hombre al principio, que lo veía como un viejo, eso es todo. Los dos fuimos a hablar con Arturo. Le dijimos que creíamos que no era normal y que un «dietista» no debería tener relaciones con su chamán. Le dije que no me sentía bien en absoluto y que ya no tenía visión durante las ceremonias y que quizás me había hecho daño (Chloé, joven francesa, comunicación personal, 6 de agosto de 2018, traducción propia)

Esa misma noche, Arturo, «médico» asociado a la estructura chamánica, organiza un ritual de ayahuasca, al final del cual afirma que la joven fue víctima de un hechizo de amor de su instructor. A continuación, procede a su «liberación» «desligando» su espíritu (*shinan*) y su *kaya* de los de su perseguidor, que los había atado para lograr su objetivo. Esta acción tendrá como efecto, según un principio simétrico de inversión del dispositivo de brujería, transformar los sentimientos de amor y admiración que ella sentía por él en una profunda aversión.

Para lograr una brujería de amor, el «médico» lleva a cabo una vez más una agresión por *boman* destinada a deshumanizar a la afligida para dominarla mejor, hasta hacerla dependiente de él. Para conseguirlo, realiza cantos performativos («cantos de amor»: *bewakan ainbo nexa*¹⁹), pronunciados en secreto o durante

¹⁹ Más conocido en la región como *warmikara* (término kichwa).

los rituales de ayahuasca²⁰, destinados a «vincular» el espíritu (*shinan*) y el principio vital *kaya* de la víctima al suyo propio. Al mismo tiempo, como en el ejemplo de la brujería mercantil, el agresor realiza una agresión por *yotoa* durante la cual envía sus intenciones hacia el afligido utilizando humo de tabaco. Esta operación va de la mano de lo que los shipibo llaman *nexati* (atar, amarrar en español local), un acto de «hechicería contagiosa»²¹ que consiste en elaborar una poción de amor a partir de un cabello o un vello púbico (normalmente extraído de una prenda de lencería robada a la víctima), que el agresor combina con plantas específicas.

Tal configuración hechicera remite evidentemente a la cualidad de predador sexual atribuida al chamán local (Amselle, 2013), que está estrechamente vinculada al esquema amazónico clásico de equivalencia entre predación y sexualidad y entre mujer y presa (Taylor, 2000). En una sociedad desregulada presa de una carrera por la riqueza y el poder, la turista occidental es vista tanto como una belleza exótica inalcanzable fuera de los confines de la brujería (los shipibo consideran que las gringas suelen tener un físico más agradable que el de sus mujeres) como el acceso a un estatus socioeconómico superior que permite al «médico» apropiarse o conquistar una mejor posición social.

Cabe señalar que la brujería amorosa también afecta a las aprendices locales, cada vez más numerosas debido a la feminización del chamanismo shipibo. Aunque las mujeres chamanas shipibo no fueron muy visibles hasta principios de la década de 2000, ahora hay muchas de ellas en la escena del «turismo chamánico» (Colpron, 2006, 2022a, 2022b). Aunque siguen siendo minoría en el pueblo de San Francisco, tienen sin embargo un éxito rotundo, superando a veces el de sus homólogos masculinos (Slaghenauffi, 2019). En este contexto, muchas turistas femeninas eligen voluntariamente la opción de una «médico *ainbo*» y se consideran a salvo de posibles agresiones sexuales.

UN *RINKO* BRUJO

Si bien los ejemplos anteriores han demostrado que la brujería shipibo afecta a los turistas, sin embargo, los papeles pueden invertirse, asimilando a menudo a los turistas a la figura quimérica del *pishtaco*²² o *pelacara* y sospechosos de

²⁰ En este caso, el oficiante tiene cuidado de no despertar las sospechas de los demás participantes shipibo y se limita a susurrar una melodía sin decir palabra.

²¹ La «brujería contagiosa» pretende actuar sobre una persona a distancia utilizando sus prendas personales.

²² La palabra *pishtaco* procede del quechua *pishtay*, que significa «degollar».

cometer actos de brujería contra los shipibo. En el marco del capitalismo liberal, la presencia de gringos en el pueblo parece reactivar ansiedades asociadas a estos personajes, que son principalmente de origen andino (Galinier & Molinié, 2006), pero aparecieron en la Amazonía peruana en la década de 1960, cuando los primeros misioneros estadounidenses del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llegaron a los pueblos indígenas en avión (Stoll, 1985).

En términos generales, los shipibo describen al *pishtaco* como un hombre «blanco» que, equipado con sofisticados dispositivos tecnológicos que le permiten volar por el aire, descuartiza a los shipibo y les extrae los órganos para venderlos a empresas cosméticas y farmacológicas de países occidentales para el tráfico de órganos y la fabricación de ungüentos. Se caracteriza por una luz celeste similar a una estrella que desciende hacia su presa, generalmente utilizando un láser para deslumbrar y paralizar a la víctima hasta que se desmaya o muere. Luego quema la piel para hacer incisiones. En este, no es raro ver a hombres inspeccionando el cielo al anochecer, en busca de estrellas que se mueven «anormalmente», sospechando que son temibles *pishtaco*.

Los shipibo suelen temer mucho a este personaje, que alimenta un imaginario vinculado a la figura histórica de un *rinko* predador marcado por la experiencia traumática del contacto. Por ello, es objeto de diversas representaciones. Algunos lo ven como una especie de fantasma sin pestañas, cejas ni ojos. Otros dicen que es imposible verle la cara, que oculta tras una espesa cabellera. Además del láser, se dice que posee bombas, una cámara de vigilancia o un radar capaz de detectar la presencia de indígenas y su posible posesión de armas de fuego. A menudo se le describe como anormalmente alto, con zapatos enormes y un parasol sobre la cabeza que le permite volar. Los encuentros ideales-típicos con el personaje siguen un marco común: suele ser un hombre solitario que sale de noche a pescar al lago.²³

En la actualidad, este fenómeno conoce un redespliegue en el contexto del comercio chamánico, ya que los discípulos gringos de ciertos «médicos» han empezado a competir con sus instructores, hasta el punto de querer explotarlos. Tomemos el ejemplo de Ali, un turista inglés que quiere aprender el chamanismo y se queda seis meses con una familia cuyo padre, Martín, ya fallecido, y sus hijos, Eduardo y Alex, son curanderos. Tras pagar una importante suma de dinero

²³ Los shipibo tradicionalmente van a pescar por la noche para escapar del calor del día. Por miedo a que les roben sus aparejos, algunos duermen en sus canoas cerca de sus redes, donde capturan muchos peces.

por su iniciación, el inglés construye un «bungalow» en el terreno de la familia para vivir durante su estancia. Cuando llega por primera vez, el hombre parece enfermizo y con mala salud. El tratamiento a base de hierbas que le receta el viejo Martín parece funcionar y se pone más fuerte. Allí se va acercando poco a poco a Alex, a quien cuenta sus planes de montar un «albergue» con él, su hermano y su padre. A medida que su confianza crece, empieza a imponer ciertas prácticas en los rituales, como la reproducción de música tecno y el consumo de marihuana, a pesar de la desaprobación del padre que, como todos los shipibo de la comunidad, consideraba la planta una droga susceptible de inhibir la conexión de los curanderos con sus aliados vegetales.

Pasa el tiempo y Ali sugiere a Alex que vaya a Copacabana, en Bolivia, para realizar rituales con un grupo de extranjeros que ha conocido en su viaje. El shipibo acepta. Una vez allí, el *rinko* se embolsa la mayor parte de los beneficios, y solo una pequeña parte de los cuales redistribuye a su amigo shipibo, que, sin embargo, ha hecho la mayor parte del trabajo. Uno de los extranjeros presentes durante su estancia, a quien conocí más tarde, me habla de la actitud arrogante y autoritaria de Ali, que daba constantemente instrucciones a Alex tanto durante los rituales como fuera de ellos, afirmando que él era el verdadero chamán y que tenía que supervisar a su compañero, que realizaba rituales por primera vez fuera de su país. De vuelta en el pueblo, Ali tiene tal control sobre Alex que llega a intentar alejarlo de su propia familia, en particular de su esposa, a la que considera ignorante porque no toma ayahuasca. Al cabo de seis meses, cuando los turistas empiezan a acudir en masa gracias a las estrategias de marketing de Ali, Eduardo se queja de que no recibe su parte justa de pago. Sospecha que el inglés se está quedando el dinero para él y su hermano Alex:

Ali hacía reuniones familiares, todos teníamos que hablar. ¿Qué solución ha dado eso? Yo observaba a través del mundo espiritual. A la familia no le gustaba. Yo le decía a Ali que necesito mi parte del dinero por mi trabajo porque tengo que cubrir mis necesidades con mi familia. Se cerraba. Entonces, empecé a conversar con mi papá: «¿Qué trato hay acá?». Ali decía que nosotros estamos tratando mal a los gringos, pero ¿en qué forma? Hasta que un día, Ali se llevó USD²⁴ 5000 de un canadiense. Era para hacer un tanque de agua para poder distribuir a la familia el agua. Este canadiense tenía este amor, esta bondad. Para que sus paisanos se sientan cómodos cuando vienen, él dona USD 5000. Pero Ali habló con él y le dijo: «No, Eduardo va a administrar mal. Envíame

²⁴ En adelante, se utilizará la denominación oficial de moneda «USD» para designar dólares americanos.

a mí». Después de dos meses, el dueño de la plata viene. Me pregunta: «¿Qué pasó? ¡Yo te envié dinero para elevar un tanque de agua!». Yo no sabía nada. Y le digo: «Si tú has enviado a Ali, pregúntale a él, no a mí. ¡Mira cómo se comporta tu propio paisano!»²⁵ No somos nosotros los que te hemos engañado, es tu propia gente». Ya no había confianza en Ali. Había robado el dinero. Los niños se enfermaban. Mi Diego tenía ácaro, una cosa se abrió en su cabeza. Era la energía de Ali, hacía magia negra para enfermar a los niños. Cuando yo le reclamé eso, me dijo que estaba limpiando. «Los niños no tienen que ver nada, son inocentes. Lo que tienes que ver acá es con nosotros». Yo le dije: «Yo no necesito este dinero, tómallo y váyanse». Inclusive si han construido algo, llévaselo. Nosotros no necesitamos nada. No quería ir. «Tiene 24 horas de plazo para largarse. Sino, te entrego al pueblo y te va a botar en una forma avergonzada. Ya has cometido un error, no podemos regresar atrás». Se llevó el material con él y lo distribuyó en el pueblo, pero la gente sabía que estaba loco. Queríamos que lo lleve, o lo íbamos a quemar. Cuando se fue, hicimos una ceremonia y jalamos todo lo que le habíamos dado. Ya no tenía fuerza (Eduardo, curandero shipibo, comunicación personal, 3 de mayo de 2018).

Tras su marcha, Ali alimentó una serie de fantasías entre su familia de acogida, que lo describe como un *pishtaco* con dispositivos tecnológicos implantados en sus órganos. La naturaleza hechicera del *rinko pishtaco* queda corroborada por la creencia de que, en su país, practica la magia negra, es decir, una forma de brujería que utiliza grimorios. Como en los ejemplos anteriores, encontramos las explicaciones más comunes de la brujería clásica basada en la desposesión de las fuerzas vitales por parte de un brujo, en este caso un gringo malintencionado que busca ganar poder a costa de una población indígena. La metáfora de la extracción de grasa y piel nativa para rejuvenecer a clientes blancos mediante cirugía estética es un buen ejemplo. Esta interpretación oculta se hace eco directamente del rumor que circula en el pueblo de que Pablo Amaringo, pintor y chamán mestizo originario de Pucallpa, murió durante un viaje a Japón, donde unos asiáticos habían conectado máquinas a su cerebro para captar y capturar su «poder».

En este caso, históricamente la brujería, el canibalismo y la caza de cabezas han proporcionado una imagen fértil para trazar una línea entre «civilización» y «salvajismo», «modernidad» y «primitivismo», asistimos a una inversión del estigma, atribuyéndose ahora a los «modernos» la condición de brujos predadores (Dozon, 2017, p. 42). Esta relectura en clave oculta está vinculada a la competencia esotérica que se desarrolla actualmente entre las dos poblaciones,

²⁵ En general, los shipibo-konibo atribuyen a los occidentales un mismo origen sin tener en cuenta de qué país son originarios.

gringos y nativos, como resultado de la «internacionalización» del chamanismo vegetalista local, que los turistas se apropian y traducen en términos *new age*.

El chamanismo vernáculo es entonces recuperado por el sistema mercantil a través de las prácticas desplegadas por una mayoría de discípulos gringos, hasta el punto de reproducir una forma de neocolonialismo frente al cual los «médicos» no tendrían medios para competir, aunque también son capaces de idear formas de hechicería mercantil. Brabec de Mori ilustra bien este punto:

Apprentice shamans will enter a community, build an ayahuasca hotel (albergue), and give ayahuasca to visitors by themselves. I remember a “white shaman” who, in 2007, charged EUR²⁶ 2400 per person for all-inclusive three-week ayahuasca retreats in groups of almost a hundred people at a time. This is an extreme case, but it does happen, and these are the cases that are perceived and criticized by many Shipibo people. “Shamans” from Northern countries have a great advantage over shamans from Shipibo communities: they can work on their own publicity, and organize all-inclusive trips from their country to the doorstep of their place in Peru. They have a better knowledge of what short-term experience-seekers wish to encounter, and they can travel on their own and do not depend on invitations, visa regulations, and funding. All of this is impossible for Shipibo natives (Brabec de Mori, 2014, pp. 216-217).

En la era del neoliberalismo globalizado, la sinergia entre el turismo occidental y las prácticas ocultas se pondría entonces al servicio de este sistema asimétrico, con la imagen de un Occidente que prospera cada vez más gracias a la creciente brecha entre poderosos y débiles. Esta representación coincide con el análisis de la hechicería amazónica desarrollado por Whitehead y Wright (2004), que destaca la fuerte influencia que la dominación estatal, caracterizada por la explotación y la violencia, ejerce sobre las relaciones sociales en el seno de las sociedades indígenas.

Los ricos empresarios chamánicos indígenas tampoco son inmunes de estas acusaciones. Algunos son sospechosos de ser *pishtaco*, como Lucio Cumapa, que regenta un próspero «albergue» en las afueras de la comunidad, así como un pequeño aserradero y una discoteca en el centro. Circulan rumores en el pueblo de que este «médico» estaba en posesión de un láser con el que electrocutó y mató a uno de sus empleados subalternos (un shipibo de otro pueblo), a quien luego le extrajo los órganos y los vendió a mestizos de la ciudad. Otro empleado

²⁶ En adelante, se utilizará la denominación oficial de moneda «EUR» para designar euros.

de Lucio testificó luego sobre un episodio en el que, al anochecer, caminaba codo con codo con su patrón, que le pidió que se marchara delante de él y luego proyectó su láser a su espalda. Al parecer, el hombre dijo que no había visto el láser pero que, al darse cuenta de lo que ocurría, huyó rápidamente del lugar para escapar de la muerte.

La analogía establecida entre el *pelacara* y el empresario chamán sería consecuencia del capital socioeconómico superior a la media de que dispone este personaje: su riqueza material y las intensas relaciones sociales que mantiene con los gringos lo asocian, hasta cierto punto, con un «hombre blanco». Desde los turistas *rinko* que extraen la energía indígena y trabajan para globalizar la cultura local hasta los ricos empresarios chamánicos nativos, esta representación de los ricos y los extranjeros como predadores es señal de una profunda agitación social. Refleja una «teoría indígena de la explotación imperialista» (Galinier & Molinié, 2006, p. 286), que atribuye al *rinko* poderes mágicos que le permiten «alimentarse» de los principios vitales de los amerindios para rejuvenecer o prolongar la juventud de sus congéneres mediante la fabricación de productos de cuidado y salud.

En este contexto, las relaciones entre los «médicos» shipibo y los turistas extranjeros en la región periurbana de Pucallpa han tomado un cariz conspirativo como reacción a un mundo que se ha vuelto loco. Santos-Granero y Barclay (2010) definen las relaciones entre las distintas especies y entre cazador y presa como un «equilibrio asimétrico» basado en una ética autorreguladora coherente con la idea de que las fuerzas vitales están presentes en cantidades limitadas y se distribuyen de forma desigual en el universo. En la actualidad el equilibrio vital de esta «ecocosmología» se ve alterado por la violencia capitalista de las frenéticas actividades de un gran número de empresas extractivas de la región, apoyadas por una política gubernamental que fomenta la inversión privada. Esta dramática situación proporciona un terreno fértil para teorías conspirativas por parte de la población local. Los shipibo de San Francisco interpretan así la presencia de turistas en la comunidad y los sitios chamánicos como una ruptura del equilibrio vital causada por gringos malintencionados, que llevaría a la extinción de su pueblo. No obstante, la dimensión crítica de esta observación se ve contrarrestada por la actitud ofensiva que algunos shipibo adoptan hacia estos nuevos turistas predadores cuando detectan sus malas intenciones. El acto del «médico» de reintegrar el poder chamánico que había transmitido al aprendiz *pishtaco* durante la «dieta» funciona en efecto como la restitución al mundo indígena de un derecho y de una supremacía chamánica de la que el «mundo

occidental» habría intentado despojarlo. Como dice Eduardo Muñoz, el mundo indígena seguirá siendo el «dueño de las plantas», cueste lo que cueste:

Ellos quieren ser los dueños de la ayahuasca, de las plantas medicinales para que nosotros nos desaparecemos. Poco a poco estamos parándonos. Un día se va a cerrar todo porque los mismos espíritus de las plantas dicen: «¡Basta!». ¿Y quién les va a enseñar ahora? Pueden conocer ciertas cosas, pero la raíz desde el eje, el mundo occidental no llega a este punto (curandero shipibo, comunicación personal, 5 de mayo de 2018).

Lo mismo ocurre con la concepción indígena de los asuntos jurídicos. A pesar de la desaprobación del Estado peruano, que estigmatiza estas prácticas como signos de incivilidad indígena, los shipibo declaran con frecuencia que, para proteger su comunidad y a sus familias, no dudarían en matar a un *rinko* «mal educado» que supusiera una amenaza. El linchamiento público del turista canadiense Sebastian Woodroffe, acusado de asesinar a Olivia Arévalo, una mujer líder y chamana shipibo, es un excelente ejemplo de ello.²⁷

En resumen, los diversos casos de «brujería moderna» descritos anteriormente constituyen, cada uno a su manera, un excelente material para comprender las dinámicas sociales actuales vinculadas a la penetración de la economía monetaria y la predación capitalista en la comunidad de San Francisco, y la forma en que son vividas por los propios actores. Revelan todas las formas de resiliencia de los chamanes shipibo (para hacer frente y aprovechar la actual evolución sociológica de su sociedad, sumida en una profunda agitación). También revelan las preocupaciones y frustraciones asociadas a la recuperación del chamanismo local por parte de la cultura globalizada. Mientras revela una sociedad en crisis, presa de tensiones económicas, culturales, sociales, políticas, religiosas y ecológicas, estas manifestaciones de brujería son sintomáticas de las relaciones conflictivas entre gringos y amerindios, una fuente de enriquecimiento basada en el comercio del chamanismo y, por tanto, en cierto modo, una forma de identificarse con el *rinko* y de adaptarse al mundo contemporáneo.

²⁷ Según los shipibo de San Francisco, el móvil del asesinato fue una deuda de 14 mil soles que tenía el hijo de la fallecida («Fiscalía confirma que canadiense disparó y asesinó a Olivia Arévalo», 2018).

REFERENCIAS

- Absi, P. (2003). *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosi, Bolivie*. L'Harmattan.
- Albert, B. (1988). La Fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, 106-107(28), 87-119. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368972>
- Amselle, J-L. (2013). *Psychotropique ; la fièvre ayahuasca en forêt amazonienne*. Albin Michel.
- Bernault, F., & Tonda, J. (2000). Dynamiques de l'invisible en Afrique. *Politiques africaines*, 3(79), 5-16. <https://doi.org/10.3917/polaf.079.0005>
- Bertrand-Ricoveri, P. (2005). *Mythes de l'Amazonie. Une traversée de l'imaginaire shipibo*. L'Harmattan.
- Bonhomme, J. (2009). *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Seuil.
- Bonhomme, J. (2011). Les numéros de téléphone portable qui tuent, Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale. *Tracés*, 21, 125-150. <https://doi.org/10.4000/traces.5158>
- Brabec De Mori, B. (2014). From the native's point of view. How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with "Gringos". En B. Caiuby Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (pp. 206-230). Oxford University Press.
- Brabec De Mori, B. (2017). Voies de guérison, voix de sorciers. *Terrain*, 68, 121-125. <https://doi.org/10.4000/terrain.16343>
- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibos-Conibos del río Ucayali*. IIP, CAAP.
- Chaumeil, J-P. (1993). L'autre sauvage. Chamanisme et altérité. En C. Descamps (Ed.), *Amériques Latines: une altérité* (pp. 69-89). Centre Georges Pompidou.
- Chaumeil, J-P. (1995). Du projectile au virus. Un art chamanique de l'agression pathogène en Amazonie. *Études mongoles et sibériennes*, 26, 63-82. https://www.persee.fr/doc/emong_0766-5075_1995_num_26_1_1065
- Chaumeil, J-P. (2003). Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. *Diogenes*, 396, 159-175.
- Colpron, A-M. (2006). Chamanisme féminin «contre-nature» ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Journal de la Société des américanistes*, 92(1-2), 203-235. <https://doi.org/10.4000/jsa.3181>

- Colpron, A-M. (2012). Fluctuations et persistances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie Occidentale. En M.-P. Bousquet & R. Crépeau (Eds.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques* (pp. 387-416). Karthala.
- Colpron, A-M. (2022a). From Unknown to Hypermediatized. En F. Dussart & S. Poirier (Eds.), *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics* (pp. 133-156). University of Alberta Press.
- Colpron, A-M. (2022b). D'invisibles à hyper-médiatisées: femmes chamanes shipibo-konibo et tourisme par ayahuasca en Amazonie occidentale. *Cahiers du CIÉRA*, 20, 76-90. <https://doi.org/10.7202/1092551ar>.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1993). *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. University of Chicago Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1999). Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist*, 26(2), 279-303. <https://doi.org/10.1525/AE.1999.26.2.279>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2000). Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture*, 12(2), 291-343. <https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291>
- Dozon, J-P. (2017). *La vérité est ailleurs. Complots et sorcellerie*. Maison des Sciences de l'Homme (Interventions).
- «Fiscalía confirma que canadiense disparó y asesinó a Olivia Arévalo» (3 de mayo de 2018). *Perú21*. <https://peru21.pe/peru/olivia-arevalo-fiscalia-confirma-canadiense-disparo-lideresa-shipibo-konibo-405815-noticia/>
- Fotiou, E. (2025). The Body as a Battleground: Embodiment and Sorcery in Shamanic Tourism. En J. A. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (Eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault* (pp. 177-191). Ibero-Amerikanisches Institut. <https://doi.org/10.57727/106>
- Fonyuy, F. C., & Geshiere, P. (1993). Sorcellerie et accumulation, variations régionales. En P. Geschiere & P. Konigs (Eds.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun* (pp. 99-129). Karthala.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob.
- Garra, S. (2019). *Los brujos sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonas, Perú)*. Editorial Abya-Yala.
- Geshiere, P. (2005). *Sorcellerie et politique en Afrique*. Kathala.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Clarendon Press.

- Illius, B. (1987). *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Verlag S.F.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática — INEI. (2018). *Perú: Resultados definitivos de los censos nacionales 2017*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/
- Kounen, J. (Dir.). (2003). *D'autres mondes* [Documental]. Distribution Eurozoom.
- Kounen, J. (Dir.). (2019). *Ayahuasca (Kosmic Journey)* [Cortometraje de animación]. Diversion Cinema.
- Labate, B. (2011). *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano* [Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas].
- Leclerc, F. R. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale* [Tesis de doctorado, Nanterre, Paris x].
- Leclerc, F. R. (2010). Curanderos Shipibo (Amazonie péruvienne) et Ayahuasqueros occidentaux. En S. Baud & C. Ghasarian (Eds.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 363-386). Imago.
- Losonczy, A-M., & Mesturini Cappel, S. (2010). Entre «l'occident» et «l'Indien». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 56(4), 93-110. <https://doi.org/10.3917/autr.056.0093>
- Moore, H. L., & Sanders, T. (2001). *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. Routledge.
- Morin, F. (2015). Résilience et flexibilité du chamanisme Shipibo-Konibo (Pérou). *Anthropologica*, 57(2), 353-366. <https://cas-sca.journals.uvic.ca/index.php/anthropologica/article/view/405>
- Peluso, D., Sinclair, E., Labate, B., & Cavnar, C. (2020). Reflections on Crafting an Ayahuasca Community Guide for the Awareness of Sexual Abuse. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 24-33. <https://doi.org/10.1556/2054.2020.00124>
- Renard-Casevitz, F-M. (1991). *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*. Lierre et Coudrier.
- Santos-Granero, F., & Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana, *Anthropologica*, 28(28), 21-52. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.2010-sup.008>
- Sarra, S., & Tola, F. (2025). Sorcery in the Gran Chaco: Counter-State Force or Unfinished Crystallization of Power? En J. A. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (Eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault* (pp. 193-210). Ibero-Amerikanisches Institut. <https://doi.org/10.57727/107>

- Scheper-Hugues, N. (1996). Theft of Life: The Globalization of Organ Stealing Rumour, *Anthropology Today*, 12(3), 3-11. <https://doi.org/10.2307/2783143>
- Slaghenauffi, D. (2019). *Korikiati: comment les chamanes shipibo d'Amazonie péruvienne pensent le tourisme, le prosélytisme protestant et l'esprit du capitalisme* [Tesis de doctorado, Aix-Marseille Université – IDEMEC].
- Slaghenauffi, D. S. (2022). Sorcellerie capitaliste et touristes pishtaco: les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des américanistes*, 108(2), 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Taussig, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
- Taylor, A-C. (2000). Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, 154-155, 309-334. <https://doi.org/10.4000/lhomme.35>
- Townsley, G. (1993). Song Paths: The Ways and Means of Shamanic Knowledge, *L'Homme*, 33(126-128), 449-468. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369649>
- Whitehead, N. L., & Wright R. (2004). *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Duke University Press.
- Whitaker, J. A., Lewy, M., & Janik, T. (2025). *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Ibero-Amerikanisches Institut. <https://doi.org/10.57727/94>