

LA SOCIEDAD SEMÁNTICA: SENTIDOS Y SONIDOS EN LOS RITUALES CURANDERILES DEL NORTE PERUANO

CLÁUDIO LUÍS CAMINHA DE SOUZA RIBEIRO¹
Universidad Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Resumen

Según la Antropología de los Sentidos, la percepción sensorial es construida culturalmente a partir de estatutos cosmológicos socialmente compartidos. En los rituales curanderiles norteños, los sentidos, elevados a plenitud, decodifican e interpretan presencias como energías personificadas que generan significados. Sonidos son fuerzas representativas. El *sensorium* tornase productor de conocimiento y umbral terapéutico. Este cosmos polisémico lleva a los dominios del animismo, del analogismo y de la semiótica sonora.

Introducción

En este trabajo busco una aproximación hermenéutica al universo de la medicina tradicional del norte peruano, a través de la Antropología de los Sentidos, de las ontologías animística y analogística, así como de la semiótica sonora. Con base en los datos de campo, propongo una consideración sobre la noción de presencia en los rituales curanderiles, teniendo por ejes el *sensorium*² y las manifestaciones sonoras como portales de conocimiento. Intento analizar

¹ Doctorando en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo asesoría del Prof. Dr. Alejandro Diez

² Conjunto de los sentidos humanos, la totalidad del aparato perceptivo.

cómo se presentan seres de poder en los rituales, qué agencias originan, y cuáles relaciones se establecen en el trinomio de sujetos: operador(a), alteridades y pacientes. En períodos alternados, durante los años de 2012, 2013 y 2014, nueve curanderos y dos curanderas (una de ellas vidente) proporcionaron oportunidad para entrevistas, observación y participación en rituales, llevados a efecto en las localidades de Las Delicias, Trujillo, Huanchaquito, Ascope, Túcume y Salas. La expresión “mesa curandera”³ refiere exclusivamente a los rituales con finalidad de sanación. En la nomenclatura local existen también los ‘brujos’, ‘maleros’ y ‘hechiceros’, los cuales, según la ideología costeña, trabajan con ‘objetivos prejuiciosos’.

Del contacto con el campo (residencia por meses en la región, entrevistas, participación en rituales), dos aspectos quedaron especialmente vívidos: a) la continuidad entre naturaleza y mundo social, manifestada por el convivio entre humanos y seres de poder; b) el amplio espectro polisémico proporcionado por la dimensión sensorial y las agencias sonoras en los ritos curanderiles. Este cuadro se mostró fértil a mi interés en el *sensorium*, siendo también oportunidad para incrementar los debates académicos en el terreno de la percepción como portal de significados.

El universo estudiado reveló que la dimensión cosmológica recodifica lo simbólico: más allá de metáforas, proliferan agencias metonímicas, presencias analogistas y animistas. El conjunto perceptivo y el campo de los sonidos, cosmológicamente subjetivados, son vías de acceso a una sociedad de presencias humanas y no humanas, inmanentes y trascendentes, cuyas prerrogativas ontológicas el curanderismo revela en su complejidad. Es principio axial al mundo curanderil andino costeño concebir las alteridades como personas portadoras de significados. Así, especialmente importante para este trabajo son los estados del ser⁴: materia, forma, devenir y mutación que, en su constante movimiento, explican la metamorfosis analógica, proceso recurrente en los rituales chamánicos norte costeños. Según pienso, el ser cambia (metamorfosis), pero no se transforma en no-ser; él es, de otra forma. Al unir *mythón* y *logos*, superando la dicotomía clásica, llegaríamos a una pan-metafísica, o metafísica ampliada, y es de esta forma que utilizo el concepto.

En el trayecto investigativo articulé un repertorio teórico capaz de aprehender datos y actos de modo consonante a la realidad estudiada, de acuerdo como ella se presenta hoy. Para eso, elaboré un laboratorio de experimentación

³ El vocablo designa al mismo tiempo el ritual y el local dónde se disponen los artefactos

⁴ Desdoblamientos contemporáneos de conceptos aristotélicos.

epistémica, cuya regla fue mirar el local para entonces salir al mundo, y no el contrario. Como bien frisa Sousa Santos (2011): “Siempre nos ha sido necesario indagar una manera por la cual la teoría se ajuste a nuestra realidad”⁵. El sociólogo portugués refiere aquí a las discrepancias teóricas entre los hemisferios norte y sur, haciendo ver que muchas veces las teorías producidas desde el norte no se ajustan a los trópicos. Su *Ecología de los Saberes* (ibídem) propugna extirpar fronteras entre formas de conocimiento, así como liberarse del eurocentrismo.

Antropología de los Sentidos – Es un sub-campo reciente de la disciplina antropológica para la cual, allá del biológico, los sentidos reflejan sociedad y estatuto cosmológico. Aquí, percibir es pensar, una vez que el pensamiento – en cuanto corporalidad – reacciona al propio cuerpo. Stoller (1989), Classen (1993) y Howe (2014) sostienen que los sentidos son construidos cultural y socialmente, a partir de matrices cosmológicas.

En 1984, Rivlin y Gravelle anuncian, en su obra *Deciphering the Senses: the expanding world of human perception*, que los sentidos pueden llegar a diecisiete. También se sabe que hay intercomunicación entre los sentidos, lo que amplía las posibilidades de aferencia en el perceptio (sinestesia) y, consecuentemente, la complejidad de atribución de significados. El axioma de Classen resume con mucha propiedad cómo se estructura el estudio antropológico a partir de la percepción: “Cada sociedad tiene su propia jerarquía de los sentidos u orden sensorial” (Classen, 1993: 103). El estímulo genera comunicación y tiene fuerza agentiva. Un mismo acto conlleva aprensión del fenómeno y significado, abriendo un campo de posibilidades interpretativas.

Animismo y Analogismo – El antropólogo francés Philippe Descola (2005) propone una revisita a estos conceptos, que integran (juntamente con el totemismo y el naturalismo) lo que él llama “las cuatro ontologías”, sistemas que regulan el modo de organizar el mundo.

- a) El Animismo admite compartir interioridades entre humanos y no humanos, lo que autoriza una extensión de “cultura” a los no humanos (reciben atributos humanos). Esta humanización no es completa por la diferencia de fisicalidad. Sin embargo, los no humanos son personas con subjetividad, conciencia reflexiva,

⁵ Todas las traducciones en este trabajo son de mi responsabilidad.

intencionalidad, aptitud a comunicar, etc.

- b) El Analogismo es un modo de identificación que fracciona el conjunto de existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas por tenues fronteras. La corporalidad combina el material y el inmaterial a todos los niveles de escala del microcosmo y del macrocosmo. El analogismo es el propio dominio metonímico: trata las cosas no entre ellas mismas, sino entre las relaciones que ellas mantienen. Así concebida, mismo una acción a la distancia es metonímica (ídem, íbidem). El daño por aire es un ejemplo en el curanderismo. Juntamente con Descola, Camino (1992), Chaumeil (2009), Cruz (2009), Ingold (2012), Millones (2003, 2008) Sharon (2004), García (2009) refieren procesos analógicos, donde se permeabilizan líneas de contacto entre categorías humanas y no humanas. Este escenario de intersubjetividad es alimentado por un animismo inmanente y retro-agentivo: atributos son compartidos (humanos y seres del cosmos) en relación de contigüidad.

Semiótica del sonido – Analiza parámetros del fenómeno sonoro tomando principios de la Semiótica e introduciendo tres categorías epistémicas puntuales (Nattiez, 2010): neutral o inmanente (descripción objetiva del contenido), poética (intenciones y procedimientos creativos de la fuente sonora) y estética (comportamientos generados en la recepción - a partir de la captura sonora). El tarjo⁶ ritual curanderil es un ejemplo de complementación semántica y retórica: texto y canto (como lenguajes sonoros) transmiten significado sea por el contenido (campo creativo), como por la inflexión (campo expresivo). Sucede así con todos los sonidos en la cadena fuente-discurso-significado. Las fuentes, aquí, son de dos órdenes: humanas (canto, habla, ejecución de instrumentos, soplo, etc.) y no humanas (canto de la lechuza, aullidos, sonido del mar, etc.). Por su vez, estos sonidos se encuadran en dos categorías: visibles (ejemplo: mover las sonajas) e invisibles (ejemplo: llegada de la 'sombra' – sonido de alas).

Este corolario de presencias mueve y crea una sociedad de energías. Animismo y analogismo se entrecruzan y se superponen originando un núcleo cuyo centro es la corporalidad y los sentidos. Perfumes, sonidos, visiones, gestos son esencia y materia, forma y contenido. "Todo está vivo!", dicen los curanderos, aludiendo a un mundo de percepciones y fuerzas. Este 'parlamento

⁶ Especie de letanía o invocación utilizada por el (la) curandero(a) durante los varios segmentos del ritual.

de las cosas', como dice Latour (2009), magnificado en el ritual, despierta un colectivo de agencias en favor de la salud. Recorrer este escenario implica abstraer lo visible y lo invisible, descifrar semánticas, sumergir en la cosmología regional, explorar subterráneos ontológicos que, en último análisis, pretenden explicar sujetos y acciones. La investigación imita el *continuum* vital, en incesante transformación. Poner un punto final al trabajo es la propia antítesis: en este proceso no debería haber epílogo.

CUERPO I

De los rituales norte costeños una primera evidencia quedó transparente: los actos chamánicos allí plasmados no operan por 'eficacia simbólica'. Tan poco son 'mágico- religiosos'. John Renshaw, escribiendo sobre los cantos chamánicos ayoreo enfatiza:

Acredito que, para la mayoría de los antropólogos contemporáneos, la psicoanálisis tiene un status bien más ambiguo ahora de lo que tenía en el tiempo en que Lévi- Strauss escribió su ensayo (La eficacia simbólica), y los estudios antropológicos, yo pienso, están menos dispuestos a aceptar que las nociones freudianas del inconsciente tengan un valor explicativo mayor que las ideas nativas sobre persona (Renshaw, 2006: 397).

Por su vez, Leach (1982) así se refiere al término "magia": "Solo puedo decir que, después de una vida entera en la carrera de antropólogo profesional, casi llegué a la conclusión que la palabra [magia] no tiene ningún significado" (1982: 133). El mismo Leach (ídem) afirma que el concepto de religión está fuera de contexto cuando analizamos otros sistemas de relación no europeos. Así, sugiere 'cosmología' como una denominación ventajosa.

Los ritos del norte exceden el dominio simbólico. El acto curanderil propugna una verdad en tiempo y espacio. Todo es, seres y presencias no son entidades metafóricas. Cuando el curandero corta varias veces el aire con su espada, no está en lucha simbólica contra el mal; él dilacera la propia presencia del maligno que llega en energía viva, palpable. Se podría argüir que, filosóficamente, esta verdad sea compartida solamente entre curandero y su comunidad. De así ser, solamente pacientes locales pudieran tener beneficios terapéuticos. No obstante, son incontables los éxitos diagnósticos y curaciones a personas que no pertenecen a la sociedad cultural de la costa. En todo el proceso no hay dogmas y cánones impuestos a priori. La mesa es un espacio social irrestricto; cualquiera que se sienta enfermo o necesite revitalizarse

puede buscarla. Por lo general, un pequeño ayuno cumplido algunas horas antes y después de la ingestión del sampedro⁷ es suficiente. Se necesario, el curandero recetará preparados de hierbas. Los artefactos reunidos en la mesa⁸, así como las palabras invocatorias o tarjos del operador⁹, aunque en parte absorbidos del cristianismo, no hacen del rito un dominio religioso. “No existen, pues, iglesias, fraternidades [...] El shaman es un especialista solitario cuya capacidad de convocatoria personal es el eje de su éxito” (Chiappe, Lemlij y Millones, 1985: 10-11). A mi ver, el curanderismo de la costa norte es un sistema chamánico-cosmológico, cuyos estatutos retienen un sustrato ancestral: mediación entre mundos, sabiduría del cuerpo, conocimientos herbolarios, ampliación de consciencia, la cura por agencias sensoriales y psíquicas. Este sistema fue impactado por la invasión europea: cristianismo, prácticas alquímicas medievales, demonización inquisitoria. Son también aportes significativos la cosmología africana y demás contribuciones inmigrantes¹⁰.

En sustanciosos estudios realizados desde la década de 1970, entre ellos etnografías que se tornaron referenciales, Philippe Descola, Tim Ingold, Viveiros de Castro, Jean-Pierre Chaumeil, Douglas Sharon, Lauro Hinojosa García, Lupe Camino, Mario Polía, Luis Millones, César Galvez¹¹, para citar los más próximos a mi trabajo, aportan reinterpretaciones teóricas al fenómeno chamánico. Este *novum organum* introduce ontologías ecológicas, cuyos textos amplían la lente antropológica. Cada cosmología es vista como su propia matriz hermenéutica. El manejo del mundo – de las cosas y seres que lo pueblan – es admitido en un espectro alargado de relaciones y representaciones. Importante en este movimiento teórico renovador fue la tentativa de crear puntos de apoyo filosófico que, ultrapasando estatutos estructuralistas y ‘pos-modernos’ (sin desconsiderarlos), expandieron el horizonte antropológico en el campo interpretativo. Postulados reactualizados auxilian a mirar los datos y reflexionar sobre lo experimentado.

Para el mundo curanderil son primordiales la noción de ‘energía’ como flujo vital del mundo y la expansión del concepto de sociedad, que subsume relaciones entre humanos y no humanos y entre fisicalidad e interioridad. La

⁷ Brebaje utilizado en la costa norte peruana como ampliadora de consciencia. En quechua: *wachuma*. La grafía “sampedro” en minúsculas es porque refiere el cactus (substantivo) y no el santo católico (nombre propio).

⁸ Para una detallada descripción, ver Douglas Sharon (2004), compilado en las referencias

⁹ La utilización del término al masculino, en el ensayo, no tiene perjuicio de género

¹⁰ Un panel más amplio se encuentra en Chiappe, Lemlij y Millones (1985). Ver referencias

¹¹ Ver las referencias al final

idea del devenir como construcción de realidad permite concebir el mundo en constante mutación: materia, forma, substancia y esencia componen el universo ontológico. Si la verdad es la revelación evidenciada, para la metafísica regional ella surge en presencias poderosas.

Por lo que atañe a la noción de sociedad, esta comporta conceptos de 'hibridismo' (Latour, 2009), que reduce diferencias entre los seres (humanos y no humanos); también eleva y extiende la multitud categórica de las 'cosas', ya no más 'objetos',

conforme Ingold (2012)

Así, substancias y esencias son tan o más importantes que las formas. Seres como cosas – o viceversa – son vistos como personas y, de este modo, tienen subjetividad e intencionalidad. Esta red operativa es practicada por humanos y no humanos¹² en fajas permeables de cuerpos visibles o invisibles. Lo simbólico-metafórico no desaparece, pero cede larga parte de su terreno a lo metonímico. Procesos analógicos y animistas se cruzan y complementan, construyen el fondo inmanente del corpus cosmológico; todas las presencias forman una sola jurisdicción, comparten materias, inter-actúan y producen agencia.

Tim Ingold (2012), en su Antropología Ecológica, introduce la noción de "cosa", en vez de "objeto". Para Ingold, ese último es un concepto cerrado, al paso que "cosa" amplía la capacidad de percibir el mundo, implica porosidad y fluidez, elementos fundamentales en la dinámica vital. El antropólogo británico también aporta el concepto de "enmarañado" para pensar la cultura material, comunicación y sus relaciones. Dos pasajes en el trabajo de Ingold son resonantes en mi trabajo:

- *"[...] el mundo abierto puede ser habitado justamente porque, donde quiera que haya vida, la separación de la interface entre tierra y cielo da lugar a la mutua permeabilidad y conectividad"* (2012: 32).

- *"Donde quiera miremos, los materiales activos de la vida están venciendo la mano muerta de la materialidad que intenta obstruirlos".* (ibidem: 37).

¹² Para la curandería en Lambayeque y La Libertad, los seres no humanos incluyen, además de plantas y animales, minerales y elementos geográficos (lagunas, cerros, manantiales, etc.)

Pertinente al contexto es lo que observa David Le Breton, en su *“Antropología del cuerpo y modernidad”* (2013), al considerar la corporalidad y sus formas materiales e inmateriales. En cuanto a los rituales, Breton afirma que

toda la sociedad implica la ritualización de las actividades corporales. A todo el instante el sujeto simboliza por medio de su cuerpo (sus gestuales, sus mímicas, etc.) la tonalidad de su relación con el mundo. En ese sentido, el cuerpo, cualesquier que sean las sociedades humanas, está siempre significativamente presente (Breton, 2013: 193).

La efectividad del *perceptio* es axial en otra aserción bretoniana: “Datos visuales, olfativos, fónicos, cinésicos¹³, táctiles, auditivos, etc., marcan la relación del sujeto con su hábitat” (ídem, íbidem: 169). Estas formas abiertas de capturas sensoriales son lo que Breton define como “totalidad de la experiencia corporal”. El maestro curandero Leoncio Carrión Flores (“Omballec”), de la ciudad de Ascope, hablando de los perfumes, señala: “Estos ayudan a desatar, junto con las oraciones que hace el maestro. Comienzan a desatar, comienza a salir esta fuerza mala que tiene el paciente en su cuerpo, la comienza a absorber el maestro, comienza a absorber y botar” (Leoncio Carrión, 2014: 5).

Las impresiones estésicas¹⁴ expuestas por don Leoncio colocan la corporalidad como centro productor de significados. Para la hermenéutica del cuerpo lo invisible es real y puede ser manejado. Classen, a respecto, subraya el poder sinestésico¹⁵ del olfato: “Códigos olfatorios funcionan in asociación con otros códigos sensoriales. Hay una consonancia entre el mensaje emitido por medio del olfato y aquel comunicado a través de otro medio sensorial” (Classen, 1993: 103). La apertura del *perceptio* a otros dominios es una realidad biomédica.

En cuanto al campo psíquico, cabe resaltar que durante la década de 1960 el empleo de LSD como método terapéutico psicológico revolucionó los estudios comportamentales, sobre todo el trabajo de Chritstina y Stanilsav Grof. El escritor británico Aldous Huxley, en su obra *“The doors of perception”*, relata la experiencia con mescalina, substancia presente en el cactus peyote (*Lophophora williamsii*) y también en el sampedro (*Echinopsis pachanoi*), este último utilizado como ampliador de consciencia en los rituales curanderiles norte costeños del Perú.

¹³ Referente al movimiento

¹⁴ Estese: capacidad de percibir; sensación

¹⁵ Sinestesia: relación entre planes sensoriales; simultaneidad o interrelación perceptiva. No se debe confundir con cinestesia, que es la capacidad del cuerpo de percibir los movimientos.

Por su vez, la semiótica de sonido, como la entiende Nattiez, permite al receptor interactuar con la presencia sonora, mediando el contenido y su efecto en el *perceptio*. Caznok alude a la cualidad sonora como elemento unificador de los diferentes sentidos. Para la autora, “son maneras específicas, pero presentes en todas las modalidades sensoriales, de clasificar e representar la naturaleza de sus funciones” (Caznok, 2003: 118). Zuckerhandl va más allá del aspecto físico, y sentencia: “sensaciones que no son de alguna forma coloreadas por el sentimiento, en realidad no existen” (Zuckerhandl, 1973: 58).

Juan Carretero Granados, curandero de Trujillo, declara: “En cuanto a los tonos, a los

sonidos, a los silbidos, nosotros, al momento de comenzar, soplamos la botella de florida o de perfume: es el despertar del encanto que estamos abriendo” (Carretero, 2013: 1-2)

.

CUERPO II

La presente investigación contó con la participación de los siguientes profesionales: Andrés Solano, José Asunción Baldera Santisteban, José Bayona Céspedes, José Francisco Alama Rondón, Juan Carretero Granados, Julia Calderón de Ávila, Leoncio Carrión Flores (Omballec), Luís Bazán Muñoz, Maximino Días Pravia, Milagros Bazán Valverde y Wilfredo Warniz.

Como método investigativo utilicé la etnografía amplia (Guber, 2011), que incorpora técnicas y procesos diversos: observación participante (Marín, 2010), recolecta y análisis de documentos, lecturas, categorización de datos, registros en audio, video y fotos, entrevistas (Flick, 2009). Mantuve constante retroalimentación en los procesos constructivos de la investigación, estableciendo un flujo entre teoría y campo, observación y reflexión.

El objetivo primordial de la investigación fue desvelar presencias y significados en los actos chamánicos – **mesas curanderas** – de las localidades citadas en la apertura de este ensayo, ubicadas en las regiones de La Libertad y Lambayeque.

Tal vez fuese el momento de recordar los conceptos antropológicos de presencia y persona traídos a este trabajo. Presencia es todo lo que se encuentre en capacidad de producir intencionalidad, subjetividad y enunciación. Es la cosa en potencia o magnificada. Aunque esté inmóvil, la

cosa puede actuar y, de este modo, modificar el mundo. La presencia genera evento y crea un flujo permanente de energía; al conectar esencias y substancias puede patrocinar la forma. La movilidad de la presencia engendra estados analógicos o metonímicos, pues la cosa referenciada pasa de lo imaginado al existente, del ideal al real. Cuando el curandero solicita auxilio de seres tutelares – invocando sus presencias – ellos comparecen *in persona* al ritual y tienen poder de acción. En esta sociedad de humanos y no humanos, vientos, piedras, aguas, vibraciones, perfumes, sonidos, son designados como persona; todo existente cósmico posee atributos. De esta forma, agencias personificadas y personificables son presencias y generan significado. Conforme Pierce (2010: 146), significado puede ser entendido como “todas las cualidades por él indicadas” y “todas sus diferentes implicaciones”. Tomado en esta amplitud semántica, el concepto impregna el espacio hermenéutico de los rituales norteños. La noción expandida del significado aclara y justifica eventos en varios planes, oriundos de diferentes fuentes, sean o no humanas, sean o no visibles. Para Gumbrecht, la “producción de presencia apunta para todos los tipos de eventos y procesos en los cuales se inicia o se intensifica el impacto de los objetos ‘presentes’ sobre cuerpos humanos” (Gumbrecht, 2010: 13). Para el filósofo alemán, estas presencias son consideradas “cosas del mundo” (ídem), la “corporificación de algo” (ídem: 167), lo que le pone en articulación directa con los postulados de Ingold, como ya hemos visto. En este espacio metafísico, presencia y sentidos son dos estadios del mismo fenómeno. Silva, en su obra “Metafísica y Asombro”¹⁶ distiende el ámbito conceptual, al apuntar una “red de relaciones” que permite “la apropiación del mundo” (Silva, 2010: 35), lo que epistemológicamente se ajusta al principio de presencia. Emerge, así, una metafísica ecológica, capaz de admitir toda relación que se establezca con las cosas del ambiente. En el ritual curanderil, esas relaciones se substancializan en permanente devenir, cuyo eje es el manantial energético, principio central del curanderismo.

El curandero José Bayona Céspedes, tal vez el decano de la ciudad de Salas, así se expresa, cuando le pregunto sobre la importancia de los sentidos para operar la mesa: “El maestro tiene que tener visión y tener oído” (Céspedes, 2012: 9). Céspedes toca en dos puntos-clave del arte médica tradicional: la capacidad de identificar una enfermedad (visión meta-real) y la perspicacia en interpretar los sonidos que se personifican en el ritual (audición perceptiva ampliada), lo que Jean-Jacques Nattiez explica como “el aspecto de la realidad sonora que es capturado por estrategias perceptivas” (Nattiez, 2010: 92). Para

¹⁶ Original en portugués: *Metafísica e Assombro*. Ver referencias.

Zuckerhandl, el sonido es una fuerza sobrematerial (o super-material), tiene su propio dinamismo. Así, la aprehensión sonora ultrapasa el dualismo mundo externo (físico) y mundo interno (psíquico), siendo afectada por un solo aspecto resultante: el sonido como potencia en si

(intrínseca). Admitido en este ámbito, el sonido – y por extensión todo el fenómeno que se presenta en el escenario ritual – es persona, cosa agentiva, subjetivada, con aptitud y poder enunciativo. Luís Bazán Muñoz, curandero de Trujillo, refleja este domino animista, al hablar de cómo potencializa la energía al comunicarse con seres en la mesa: “Ahora, por ejemplo, la chungana¹⁷ es una manera de despertar los encantos, ¿no?” (Bazán, 2013: 8). La razón para esta porosidad entre seres y elementos se justifica cosmológicamente, un vez que no habiendo fronteras entre las interioridades, todo elemento cósmico pertenece al orden del social. Philippe Descola explica este universo por dónde se desdobl原因 los datos e ideas que traigo a la reflexión:

La característica más difundida consiste en tratar ciertos elementos del ambiente como personas, dotadas de cualidades cognitivas, morales y sociales análogas a de los humanos, tornando así posibles la comunicación e la interacción entre clases de seres a primera vista muy diferentes (Descola, 2005: 57).

Algunos otros testimonios recolectados en la investigación pueden servir de auxilio a estas ponderaciones. Perfume y alimento se encuentran entre las formas de reciprocidad ritual empleadas por Luis Bazán Muñoz: “Uno va pagando ya con su perfume, con su florida, puede ser con su chicha, con muchos elementos se puede ir pagando a la tierra, a los astros, ¿no?” (Bazán, 2013: 8): El mismo Bazán así se pronuncia respecto a la presencia sonora oceánica: “Por ejemplo, en una sesión estamos trabajando, se escucha el mar. Entonces, tratamos de ver porqué ha venido ese sonido. Entonces, de repente, su espíritu, del paciente, lo han arrojado por el mar” (Bazán, 2013: 12). A propósito del canto del pajarito como manifestación sonora del cerro, Milagros Bazán Valverde, vidente de Trujillo, asegura: “Está en el cerro. Está que nos habla, está contento, ¿no? A través del pajarito está que nos indica (el cerro) que está feliz, ¿no?” (Milagros, 2013: 13).

La búsqueda por la ‘sombra’ (espíritu, alma) es tal vez el más universal de los procesos chamánicos. Después de averiguar dónde se encuentra el espíritu del paciente, extirpado por acción maléfica, el operador lo trae de vuelta y restituye la plenitud corpórea al enfermo. Llamando de vuelta el alma a su involucro

¹⁷ Sonaja, maraca. Terminología de la costa norte peruana

material se recompone la unidad, esencia del estar-en-el-mundo. Milagros tiene su propia experiencia: “Escucho que viene como alas y grita el águila, siento que el águila es el que jala, y cuando llega suena sus alitas [...] y grita ‘naaaa’, su espíritu (del paciente) ya está ahí, ya lo trajo [...] El águila es la que transporta, es la que ve y lo jala” (Milagros, 2013: 16-17). El águila asume un lugar en la mesa, se manifiesta, tiene acción, tornase aliado de la operadora. Un animismo de interioridades compartidas (águila, vidente, paciente) se junta al analogismo sonoro, presencia percibida *in veritas* por los que se encuentran en la sesión.

REVELACIONES

Omnipresente en las entrevistas es la reivindicación de antigüedad. Los curanderos acentúan el sentido de ancestralidad de su profesión, y para ellos es un orgullo hablar de la actividad a que se dedican. Algunos nombran a los ancestros ‘incas’; otros, a los mochicas, pero lo principal es atribuirse continuidad histórica en al arte chamánico. Varias monografías

mencionan esta ‘tradición que sigue vigente’ (Polía, 1996, Gálvez, 2014, Millones, 2008 y 2003, Guerrero, 1988, Camino, 1992). No obstante, a través de los siglos, sistema y método sufrieron transformaciones y deslizamientos de otras prácticas y culturas, originando considerable hibridismo.

En cuanto a la estructura operativa, el rito terapéutico tiene fundamentalmente tres tiempos: activación (impulso a las energías), investigación (identificación de la enfermedad) y culminación (florecimiento). Esta fórmula parece seguir una disposición cosmológica común a diferentes pueblos. Las mesas curanderas son generalmente seccionadas en dos o tres campos, cada cual con su función en la dialéctica agonística bien/mal¹⁸. Los objetos utilizados en los rituales, sobre todo en el campo izquierdo (donde se da la lucha y la defensa contra el mal), son normalmente materiales originales obtenidos en zonas arqueológicas, producidos por la naturaleza (materializados geológicamente) o por labor humana. Los curanderos, diligentes al nominarse continuadores de un arte ancestral, tienen esos artefactos como certificados de tradición milenaria: **antiguo = original = fuerza ancestral**. Esta energía de “gentíos primordiales”, los “guerreros”, como refiere el curandero Juan Carretero - funciona como barrera al enemigo (el mal) y, por consecuencia, fuerza aliada en el combate al maligno. Aparentemente quietos antes que la mesa sea activada por acción del curandero, los objetos de poder – la sociedad de cosas – poseen potencia. Luego de magnificados, pasan del simbólico

referencial a lo metonímico real: su esencia se realiza y tiene poder agentivo. Frotar una pieza en el cuerpo del paciente, – operación del *sensorium* táctil – trasfiere energías en flujo, trasformativas y potentes. Muchos de esos objetos son zoomórficos u antropomórficos. En el segundo caso, está la figura humana representada completa o en partes del cuerpo - corazón, hígado, renes, etc. La utilización de la cosa – y su forma específica – frotándola en consonancia al cuerpo o determinado órgano, es claramente un procedimiento analógico. Julia Calderón de Ávila, curandera de Las Delicias, acentúa: “Y la piedra del cerebro sí, la floto yo [...] la cabeza del paciente, todo, todo, todo. Y los ojos también lo foco con la piedra del ojo. [...] Todo eso lo foco. Con los caracoles para desenredar toda hechicería” (Julia, 2014: 19).



Curandera mochica. Museo Cassinelli, Trujillo. Foto del autor.

A pesar de siglos de coacción ideológica, las regiones La Libertad y Lambayeque mantuvieron un sólido sustrato cosmológico. Es corriente admitir que cerros, lagunas, mar, abrigan gente en su interior. Estos seres, sagrados para la cosmología andina, son llamados huacas (quechua - *wak'a*). El término, colocado en el masculino (huaco) alude también a los materiales provenientes de estos mismos lugares (una piedra encontrada en un cerro es un huaco). La nomenclatura curanderil también llama a estos mismos lugares y materiales de encantos. La idea de existencia de habitantes en los espacios de poder personifica y complementa espíritu y cuerpo, aprehendidos no como unidades dicotómicas, sino como conjunto substancializado, con atributos subjetivos y potencia. La “señorita o el señor que salen de la laguna”, como refiere el entrevistado José Francisco Alama Roldán, curandero de Salas, se presentifican durante los rituales (Roldán,

2012: 15)¹⁹. El hecho de que estas presencias sean vistas en su corporeidad nos transporta a los conceptos antropológicos analogistas y ecológicos, donde las sustancias se hunden y las 'cosas' son vidas posibles en un espacio cosmológico. Esta personificación puede darse también por metamorfosis. Glass-Coffin (2002) menciona la transformación de 'brujas' en pato o lechuza para desplazarse o volar con la finalidad de asistir a las ceremonias rituales.

Invocar es un verbo poderoso en los rituales. Al principio de una sesión, despertar los seres tutelares (humanos fallecidos, cerros, lagunas, etc.) es conducta crucial hacia el favorecimiento de las energías sagradas. Los seres y sus fuerzas no comparecerán (o incluso se enojarán) si una convincente ('inspirada' y afectuosa) letanía no sea ejecutada. Hay que mencionar todos los cerros de la región geográfica donde se sitúa el curandero, como bien confirma, en su obra seminal, Lupe Camino (1992). La operación de nombrar es, pues, una forma de ofrenda (pago), una ética émica que debe ser cumplida. Si el cerro no recibe esta atención, no viene a ayudar. También acá se disuelven las fronteras corporales y se hunden los atributos espirituales. Los oficiantes tratan todos los seres bajo estatutos cosmológicos de ética y cortesía.

El soplo en la espada o en la vara, al inicio del ritual, realizado por los pacientes, significa impregnar estas "cosas" (objetos) con energía personal, canalizando el flujo que sale del individuo hacia afuera, como forma y medio de poder cortante. Conforme Milagros Bazán, eso "destranca" el paciente. Es, pues, un acto propiciatorio, que mueve el devenir y provoca una mimesis: el soplo, ahora más que materia vibratoria (aire) y sonora, impulsa y transporta flujo vital para que 'corte' la energía negativa del paciente. En el dominio auditivo, soplar es (causa) sonido, pero el significado, aquí, es adjetivo, más que sustantivo. Soplar es acto liberatorio, purgativo y hace un trayecto bidimensional: del visible humano al campo etéreo.

En la mesa de Luís Bazán, destrancar, limpiar (sinónimos en la terapéutica curanderil) envuelve el frotar con varas, huacos y piedras. Es una actividad táctil. El procedimiento es realizado friccionando estos artes (como son llamados los seres de poder de la mesa) por el cuerpo del paciente, de la cabeza a los pies, "con sus cuatro lados", enfatiza Milagros. Serían los puntos cardinales, cuya simbología recurre varios pueblos y culturas. Aquí, la intención es liberar

¹⁹ Conforme lo recolectado, estas presencias pueden ser vistas por el curandero y también por las personas que se encuentran en la sesión.

todos los caminos, en cualquier dirección que se va. Si lo simbólico está en lo geográfico, lo metonímico se encuentra en la resultante terapéutica.

La noción de ‘incorporación’ (*to embody*, en inglés), conforme reitera Lupe Camino (1992), significa el acto del curandero sentir lo que siente el paciente. Es una transposición o transfusión energética. Luis Bazán lo confirma: “Uno mediante el sampetro mentaliza a la otra persona y puede ver cosas, puede sentir sus dolores, ¿no?” (Bazán, 2012: 5). La universal tarea chamánica de mediación entre mundos – evidente en la observación de Camino y en lo que declara Bazán – revístese de colores costeros por la acción del sampetro, cactus enteógeno²⁰ que sirve de facilitador en este viaje consultivo. Los miembros de esta sociedad cosmológica se reúnen en comunicación trascendente: seres humanos, vegetales, animales y fuerzas invisibles comparten una acción con finalidad medicinal. Al ser consumido, el cactus define la boca como local de doble experiencia: palatal, por la sustancia ingerida; enteógena, por el proceso cognitivo expandido. En este momento, pacientes y curandero son una comunidad en estado liminal, hacen su rito de pasaje. Milagros Bazán especifica: “El sampetro es un medio de comunicación entre nosotros y los espíritus” (Milagros, 2013: 32). Comunitariamente impregnados, los espíritus participan de la sociedad de cosas.

La “visión” es la única manera, de identificar un mal de ‘ganadura’ (hecho a propósito, brujería). Los médicos y los aparatos técnicos no lo captan, como acostumbran decir los curanderos. José Asunción Baldera Santisteban, curandero de Túcume, afirma: “Todos nosotros tenemos un sexto sentido, pero no lo hacemos funcionar. Sexto sentido es apuntar esto, o sea, una enfermedad” (Asunción, 2012: 6). El verbo **ver** amplía su semántica: más que mirar a un objeto, es percepción trascendente.

“Palabra es energía!”, expresa, convicto, Luis Bazán. La elocuencia al hablar al paciente o afrontar el enemigo (Mal) es clave en el ritual. El “impacto de la sesión”, afirma Millones (2008), es lo que va llevar el paciente al bienestar. Nombrar es muy importante, identifica el sujeto y lo reasigna en el mundo. Repetir el nombre del paciente varias veces en el florecimiento (parte ritual dedicada a ‘limpieza’ energética) es técnica central en la terapia tradicional de la región norte peruana. El tarjo en forma de ‘rezo’ (hablado) o entonado debe

²⁰ Literalmente “productor de lo divino”. Para la psicobiología, es el estado ampliado de consciencia alcanzado por acción de sustancias neuro-estimulantes contenidas en las plantas de poder. Para el chamanismo, este atributo está en el espíritu de la planta. Dos maneras de referir el mismo evento

poseer una *poiesis* creativa y una retórica elocuente. Así, la *estesis*²¹ (Nattiez, 2011) será afectada de forma eficaz y cumplirá su meta primordial: animar, levantar, curar. Por veces, el diálogo curandero/paciente, en el rastreo, puede tornarse duro, porque es deseo del terapeuta que el paciente reconozca su problema (sobre todo los de orden social). La idea es esa misma: una purga espiritual, un ‘destranque’ psicológico. La catarse colectiva (los pacientes comparten espacio físico y social) es un psicodrama de proficuos efectos en el orden comunitaria regional. Palabra y contenido, comunicación y fuerza expresiva se conyugan en el arte curanderil y propician devenires trasformativos.

Como activadores de la comunicación humanos/no humanos, utilizados para despertar los artes de la mesa y los encantos (seres de poder referenciales – cerro, laguna, mar, etc.), son referidos en las entrevistas:

- a) chungana (sonaja) – instrumento por excelencia del curandero
- b) rondín
- c) guitarra
- d) botella – sople al interior de recipiente
- e) silbato
- f) acordeón, mandolina (mencionados por el curandero Juan Carretero Granados)
- g) campana (pequeña)

De todos los mencionados, personalmente he visto en ejecución chunganas, rondín, camapana y botella. El contexto iconográfico prehispánico mochica muestra el silbato y las sonajas, éstas muy frecuentemente en manos de lo que se supone fueran chamanes. Milagros Bazán Valverde está ligada a un ser tutelar, que ella llama “guía espiritual”. Es su asesora en los actos de poder, un ser propiciatorio que se presenta en forma humana – “una reina”, dice Milagros – y toca el pututu (*Strombus galeatus*), un caracol de dimensiones considerables, endémico en las aguas cálidas ecuatorianas.

El pututu, por lo que revela harta documentación iconográfica, fue muy utilizado en culturas prehispánicas andino-costeñas. La reina con el pututu provee una trasposición de esencias y dimensiones: lo que pertenece al mundo humano de los vivos es activado por un espíritu en plano cósmico. Refiriéndose a la importancia de los cantos rituales, el curandero José Rondón así se pronuncia: “Lógicamente. Sí, porque básicamente a eso vas a mover los

²¹ Capacidad de percibir sensaciones

espíritus o las almas de cada herramienta de trabajo que tienes en la mesa. [...] De acuerdo como las vayas llamando, las vayas tarjando o las vayas nombrando, se van presentando. Y todo sale desde el fondo de la laguna” (Rondón, 2012: 12-16).

Otras sonidos – La ritualística en La Libertad y Lambayeque propicia una larga mirada de sonidos, cuyos significados resultan del estatuto chamánico-cosmológico que le es inherente. En este fecundo campo sónico-ontológico los curanderos comparten interpretaciones, aunque haya variaciones entre los significados. El sonido de asperjar por la boca, es un gesto omnipresente en los rituales curanderiles de la costa norte. Se lo emplea para activar energías, limpiar el ambiente, refrescar y perfumar el paciente en el florecimiento y como pago a los encantos (reciprocidad ética). Juan Carretero explica: “Al momento que abren esos misterios, las dos partes (campos de la mesa), nosotros tenemos que estar preparados, exactamente tenemos el oído, el olfato, el paladar, la visión. Son partes fundamentales para todo el trabajo que vamos a realizar, porque todo es un compuesto” (entrevista 2013: 1).

A seguir, enumero sonidos generados a partir de las formas perceptivas que se presentifican en los rituales y sus significados más frecuentes²²:

- Bala (disparos) – amenaza de muerte; problemas con la policía
- Lechuza (canto) – connotación negativa; alguien va morir
- Lechuza/Búho (visión) – malero zoomorfizado; presencia
- Águila – aliada al positivo; trasporta la ‘sombra’
- Pato – energía negativa; representa el maléfico
- Alas (sonido) – retorno de la ‘sombra’ del paciente
- Mar (sonido) – ambiguo: mal y bien; limpia o daño a la sombra
- Perro (ladrido) – pleitos, discusiones;
- Gato (sonido) – connotación negativa; energía mala
- Pajarito (canto) – presencia de ‘gentil’ (prehispánico);
- Caballos (tropel) – energía negativa del cerro; diablo
- Temblor – daño; energía peligrosa
- Trueno – connotación negativa; daño
- Flecha (sonido) – daño por aire
- Avión (sonido) – viaje de alguien
- Mal olor – energía maléfica
- Hierbas (paladar) – por lo general, positivo; cura; protección

²² Los sonidos son percibidos por todos los presentes a la sesión

- Sampedro (paladar) – visión trascendente
- Misha – (olfato) – visión trascendente
- Coca (hoja – paladar) – visión trascendente
- Lima (olfato/paladar) – cortar efecto enteógeno; limpiar
- Perfumes en general – limpia, florecimiento, energía positiva
- Piedras (tacto/frotación) – positivo; limpia, cura
- Varas, chontas, espada (tacto/frotación) – positivo; corte del mal
- Soplar (sonido/aliento) – energía vital; despertar; despachar
- Aspersión (bucal/escupir) – despertar; limpiar; florecer

PERCEPCIONES

La estructura cosmológico-filosófica del ritual curanderil presenta considerable complejidad semántica. La investigación detectó perspectivas hermenéuticas que suponen favorecer la comprensión sobre lo que se ha reflexionado. A partir de la abstracción del acervo de entrevistas, datos, hechos y vivencias rituales, fue posible divisar teorías que han revelado un denso conjunto de significados. El *sensorium* actúa como portal polisémico, estando vinculado al universo cosmológico que permea el complejo sociocultural. En cuanto al proceso operativo de la mesa ritual, ésta faculta y establece una red de relaciones analógico-metonímicas entre humanos y no humanos acoplada a un inmanente fondo animista. Lo que se puede llamar ‘sociedad ritual’ es una red de presencias constituida por personas - humanas y no humanas – con agencia, subjetividad y poder enunciativo. Siendo así, esta esencia operativa ultrapasa el concepto turneriano de ‘communitas’, reservada solamente a los humanos. La costa norte peruana adopta una sociedad de múltiples presencias que se interconectan e interactúan. Esta proliferación de esencias presentes en el acto terapéutico, al engendrar reequilibrios bio-psíquicos, aporta sustancial beneficio a la comunidad. La política ecológica establecida entre pacientes, curandero y seres de poder suscita un efecto reestructurador en el tejido social que es la razón propia de la permanencia del curanderismo.

Lupe Camino parece sintetizar todo este arsenal de agencias, seres de poder, materias y energías: “En resumen, artes, varas, cerros, piedras y el cuerpo del curandero, así como las plantas vivas, los muertos y los vivos, resultan mediadores y aliados para restablecer el orden” (Camino, 1992: 97). Los sentidos organizan el proceso de comprensión del mundo, siendo portales abductivos a toda forma de comunicación. En este universo, los sonidos

portan significados cosmológicos, siendo campo especialmente prolífico en analogismos. En la terapéutica curanderil los sentidos actúan como conductos afectivos-cognitivos que aprehenden, se apropian, procesan y dan significado a toda forma de agencia, propiciando la rehabilitación a través de energía metonimizada.

“Lo que la ciencia médica no alcanza ver, nosotros podemos ver, y curar”. Esta es una declaración recurrente entre todos los curanderos. La técnica investigativa del curanderismo presenta un sistema empírico de diagnósticos (anamnesis) sistematizado, lógico, categorial y, por lo tanto, filosófico. Zea, Dussel y otros, autores que propugnan una filosofía latinoamericana prehispánica, reconocen este trinomio operativo (sistema, lógica y categoría) como la columna de cualquier sistema filosófico. Esa línea reflexiva lleva a considerar la medicina tradicional como conocimiento científico, porque presenta credenciales epistémicas que lo justifican: empirismo (experiencia, historia), presencia de causa y efecto, comprobabilidad.

Numerosos estudios y etnografías expusieron los factores cuantificables del sistema terapéutico tradicional. Hallazgos arqueológicos, relatos de misionarios, viajeros y personajes a servicio de diversos Estados, además de documentación oficial civil o eclesiástica dan cuenta de la práctica curanderil milenaria y atestan la larga experiencia empírica desarrollada en el norte peruano. Numerosos casos de éxito terapéutico, la permanencia del sistema por milenios (y sus transformaciones), el trabajo de ‘monitoreo’ y equilibrio de las relaciones humanas locales, confiere al curanderismo un importante status regulador social. El método médico tradicional, mucho más que un sistema terapéutico “alternativo”, es una forma, entre otras, de amenizar el sufrimiento humano. Para el curanderismo, la verdad revelada es la propia sociedad que se reúne en acto ritual y cuyo vértice es la cura.

Referencias bibliográficas

- CAMINO, Lupe (1992), *Cerros, plantas y lagunas poderosas: la medicina al norte del Perú*, Cipca, Piura.
- CAZNOK, Yara Borges (2003), *Música: entre o audível e o visível*, UNESP, São Paulo.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (2001), “Khipu: ¿Conexiones andino-amazónicas?”. En:
- CHAUMEIL, J.P., RIVERO, Oscar y CHAPARRO, Manuel C., *Por donde hay soplo*, IFEA/PUCP, Lima, pp. 295-322.

- CHIAPPE, Mario, LEMLIJ, Moisés y MILLONES, Luis (1985), *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo*, El Virrey, Lima.
- CLASSEN, Constance (1993), *Worlds of sense: exploring the senses in history across cultures*, Routledge, London.
- DESCOLA, Philippe (2005), *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris. FLICK, Uwe (2009), *Introdução à pesquisa qualitativa*, Artmed, Porto Alegre
- GÁLVEZ MORA. César A. (2014), "El espacio ilimitado: dimensiones de un altar ritual en el curanderismo de la costa norte del Perú". En: DE HARO, María Teresita et al. (ed.), *Estudios Integrados de paisajes latinoamericanos*, Centro de Investigaciones Precolombinas, Buenos Aires, pp. 25-44.
- GLASS COFFIN (2002), Bonnie, El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú. En: *Revista Andina* n. 35, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- GUERRERO, Rafael Oswaldo Vázquez (1988), *El curanderismo: terapia y participación de clases sociales en la costa norte del Perú – Trujillo*. Informe final de prácticas pre- profesionales de Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales/Escuela de Antropología Social, Universidad Nacional de Trujillo.
- GRONDIN, Jean (2012), *Hermenêutica*, Parábola, São Paulo.
- GUBER, Rosana (2011), *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich (2010), *Produção de presença*, PUC, Rio de Janeiro.
- HINOSTROZA GARCÍA, Lauro (2009), "Sistemas médicos tradicionales en los Andes del Perú desde la visión del curandero". En: GARRAFA, Ricardo Sánchez y GARRAFA, Rodolfo Sánchez, *Medicina Tradicional Andina*, Centro de Medicina Andina, Cusco, p. 29- 46.
- HINOSTROZA GARCÍA, Lauro y PERALDI, Maly Dudet (2015), *Chamanismo Americano: un acercamiento a los sistemas médicos de los pueblos originarios de alta cultura de México y Perú*, Palibrio, Bloomington.
- HOWES, David y CLASSEN, Constance (2014). *Ways of Sensing: understanding the senses in society*, Routledge, London.
- INGOLD, Tim (2012), "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". En: *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37, jan./jun. Porto Alegre, pp. 25-44.
- JAQUET, Chantal (2014). *Filosofia do Odor*, Gen, Rio de Janeiro.
- LANGDON, Esther Jean y WIJK, Flávio Braune (2010), "Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde". En: *Revista Latino- Americana de Enfermagem* vol. 18, n. 3, São Paulo, pp. 173-181.

- LATOUR, Bruno (2009), *Jamais fomos modernos*, Editora 34, São Paulo. LEACH, Edmund (1986), *Social Anthropology*, Fontana, Glasgow.
- _____ (1978) *Cultura e Comunicação*, Zahar, Rio de Janeiro.
- LE BRETON, David (2013), *Antropologia do corpo e modernidade*, Vozes, Petrópolis.
- _____ (2009), *El sabor del mundo, una antropología de los sentidos*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- MARIN, María Eumelia Galeano (2010), *Estrategias de investigación social cualitativa: el giro en la mirada*, La Carreta, Medellín.
- MILLONES, Luis y LEÓN, Laura (2003), "Hechizos de amor: poder y magia en el norte del Perú". En: *Senri Ethnological Reports*, n. 43, Japón, p. 149-177.
- _____. (2008), "Performance y bienestar: la medicina tradicional peruana", en: *Revista Latino-Americana* n. 5.
- NATTIEZ, Jean-Jacques (2010), *Music and Discourse: toward semiology of music*, Princeton University Press, New Jersey.
- POLÍA MECONI, Mario (2009), "Consideraciones culturales acerca del rol y eficacia de la medicina tradicional andina", en: GARRAFA, Ricardo Sánchez y GARRAFA, Rodolfo Sánchez, *Medicina Tradicional Andina*, Centro de Medicina Andina, Cusco, pp. 97-108.
- _____ (1996), *"Despierta, remedio, cuenta...": adivinos y médicos del Ande*, PUC, Lima.
- PONCE DE LEÓN, C. Susana Albornoz *et al.*, "Productos naturales alucinógenos: costumbres, usos, y efectos", *Cátedra de Toxicología, Facultad de Bioquímica, Química y Farmacia*, s.d., Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Disponible en: http://www.filo.unt.edu.ar/centinti/cehim/jornadas_antrop/productos%20naturales%20alucinos.pdf. Consulta en: 05/11/2014.
- PONZIO, Augusto (2010), *Encontro de palavras: o outro no discurso*, Pedro e João, São Carlos.
- RENSHAW, John (2006), "A eficácia simbólica revisitada". En: *Revista de Antropologia* v. 49, nº 1, USP, São Paulo.
- REY, Fernando González (2005), *Pesquisa qualitativa e subjetividade*, Cengage, São Paulo. RIVLIN, Robert y GRAVELLE, Karen (1984), *Deciphering the senses: the expanding world of human perception*, Simon & Shuster, New York.
- SANTOS, Gilberto Mendes dos (2003), "Analogismo: a natureza no social". En: *Cadernos de Campo* n. 11, USP, São Paulo, pp. 37-47.
- SCHOBINGER, Juan (1997), *Shamanismo sudamericano*, Continente, Buenos Aires. SHARON, Douglas (2004), *El chamán de los cuatro vientos*, Siglo

- Veintiuno, Buenos Aires. SILVA, Mario Bolda da (2010), *Metafísica e assombro*, Paulus, São Paulo.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de (2011), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, Boitempo, São Paulo.
- STOLLER, Paul (1989), *The taste of ethnographic things: the senses in Anthropology*, University of Pennsylvania, Philadelphia.
- TODOROV, Tzvetan (2013), *Simbolismo e interpretação*, UNESP, São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2011), *A inconstância da alma selvagem*, Cosacnaify, São Paulo.
- ZUCKERHANDL, Victor (1973), *Sound and Symbol*, Princeton University Press, New York.