

# LA EFICACIA SIMBÓLICA DE LOS RITUALES: DEL RITUAL A LA «PERFORMANCE»

Esther Jean Langdon<sup>1</sup>

## Resumen:

Este trabajo explora el significado de la noción de cura en los sistemas chamánicos amazónicos desde una perspectiva más amplia que la ofrecida por la biomedicina. Para esto, nos enfocamos en los rituales en los que el uso de bebidas elaboradas a base de Yagé o Ayahuasca (*Banisteropsis sp*) –que pueden producir fuertes alteraciones en el estado de conciencia– juegan un papel importante en la eficacia ritual. Sin embargo, es importante resaltar que el paciente no siempre ingiere la bebida, la cual puede ser tomada únicamente por el chamán. Para los pueblos amazónicos, cuyo universo está dotado de intención, es decir, poblado de diversos seres depredadores que causan infortunios, la enfermedad no se limita a los procesos biológicos, sino que también puede estar asociada a causas sociales y espirituales. Además de presentar una discusión sobre el concepto de cura, este artículo hace una revisión de las teorías actuales que tratan de comprender la eficacia ritual. Diferente de los argumentos que colocan el énfasis sobre los resultados instrumentales de las sustancias ingeridas por los pacientes, o que argumentan que la fe es necesaria para realizar curas «milagrosas», este trabajo busca demostrar que son sobre todo, los aspectos performativos los que producen la eficacia ritual.

---

1. Quisiera agradecer a CNPq por su apoyo para la realización de mis investigaciones sobre representación y salud indígena a lo largo de estos años y a Sandra Carolina Portela Garcia por la revisión del texto en castellano.

Hace muchos años vi un documental sobre un hombre joven que experimentaba una ceguera parcial asociada al síndrome de Down que padecía. En el desarrollo de esta película este joven participa de una sesión de cura con Kathryn Kuhlman, una curandera espiritual norteamericana, famosa por sus espectáculos rituales en los que llevaba a cabo curas milagrosas delante de miles de personas en grandes estadios. Nuestro protagonista era uno de los muchos enfermos que desfilaban por la plataforma ubicada frente a un gran auditorio para recibir el poder curativo de la imposición de manos y las oraciones realizadas por Kuhlman. Ella estaba en el centro usando un largo vestido blanco de amplias mangas que ondulaban al viento, por efecto de un ventilador colocado atrás de ella. Después de recibir la imposición de manos y la oración, el joven se tambaleó hacia atrás, recuperó el equilibrio desbordante de alegría y gritó: «¡Puedo ver!, ¡Puedo ver las personas en el auditorio! Puedo ver a mi madre con claridad!, ¡Puedo ver!». Acto seguido, el joven es conducido rápidamente fuera del escenario para dar paso a otro paciente. La siguiente escena del documental nos muestra a su optómetra –en su consultorio– quien afirma categóricamente que la visión del joven no ha mejorado, que comparando los exámenes realizados antes y después del ritual, estos demuestran que no ha habido ningún cambio en su visión. Una última escena nos muestra al joven y a su madre en la cocina. Él está visiblemente apagado en comparación con la encendida reacción que expresó la noche del espectáculo de cura, pero continúa afirmando que el doctor se equivoca, que él si ve mejor.

Mostré esta película a mis estudiantes hace unos treinta años, poco después de volver de Colombia, donde, durante dos años realicé mi investigación doctoral entre los indígenas Siona. Estudié sus prácticas chamánicas, curativas y rituales efectuadas con el uso de ayahuasca, conocida en Colombia como yagé<sup>2</sup>. La película plantea la misma pregunta que estudiantes y otros me han hecho a lo largo de los años sobre rituales chamánicos que emplean este tipo de bebidas: ¿realmente curan estos rituales? No puede haber una respuesta simple a esta pregunta ya que la noción de cura es extremadamente compleja. Para comprender la naturaleza de la cura, es necesario comenzar el análisis con una serie de preguntas relacionadas: ¿Qué entendemos por curar? ¿Qué entendemos por eficacia ritual? ¿Quién determina si se ha producido una curación?<sup>3</sup> ¿Cuál es la relación entre la experiencia de cura y el cuerpo?

2. Mi primera investigación se extendió desde 1970 hasta 1973. Posteriormente he tenido la posibilidad de regresar en varias ocasiones a la región.

3. Una paradoja similar sobre cura y ritual se publicó en 1989 (Pereira, 1989; Sullivan, 1989) haciendo referencia al caso de un famoso ecologista brasileño al que se le diagnosticó una enfer-

ESTHER JEAN LANGDON

La mayor parte de mi análisis se basa en unos cuarenta años de investigación sobre chamanismos sudamericanos, y en desarrollos teóricos antropológicos relacionados a sistemas de salud indígena, rituales y a la experiencia de cura. El argumento que expongo en este artículo no se limita a evaluar la eficacia ritual en las sociedades no occidentales. Propongo que los procesos de enfermedad y cura a nivel fenomenológico no difieren en su naturaleza en culturas diferentes a la nuestra, pero esas tradiciones y sus conocimientos sobre la salud formulan diferentes preguntas sobre la naturaleza de la enfermedad y cura que orientan sus prácticas terapéuticas. Young (1976) observó esto hace tres décadas, afirmando que la mayoría de rituales de cura responden a importantes cuestiones cosmológicas y ontológicas que surgen frente a enfermedades graves. Lo que marca la diferencia entre la biomedicina y otros sistemas médicos, es que el nuestro se centra en el individuo descontextualizado de su universo de relaciones sociales, mientras que, en la mayoría de los otros, el individuo forma parte de un colectivo que refleja una cosmología intencionada o personal. Sullivan señala que las diferentes tradiciones de cura marcan diferentes apreciaciones sobre la naturaleza de la realidad, que puede ser cósmica –en el caso de las tradiciones chamánicas– o química –en el caso de la biomedicina– (Sullivan, 1989:397). Así, el enfoque comparativo de los sistemas de salud es importante para entender el tema de la eficacia.

Los estudios sobre chamanismo y sistemas de salud no occidentales tienen su origen en tiempos en que los antropólogos y muchos otros, percibían la mentalidad primitiva como cualitativamente diferente de la de la civilización. A esta primera, le faltaría la capacidad de percibir racionalmente la realidad. La racionalidad era concebida como una observación objetiva de la relación entre causa y efecto. Los primeros antropólogos que estudiaron medicina, tales como Rivers (2001) y Ackerknecht (1942), sostenían que las prácticas médicas primitivas eran parte de una percepción mágica de la realidad, en la cual se utilizaban los rituales para cambiar acontecimientos en el mundo natural pero que fracasaban inevitablemente, puesto que estaban basadas en leyes incorrectas de la naturaleza. Los ejemplos más familiares de estos postulados son las leyes de similitud, según las cuales lo similar produce lo similar, y de contagio, según la

---

medad incurable debida a un envenenamiento causado por una rana, evento que había tenido lugar algunos años atrás mientras investigaba en la selva amazónica. Dos chamanes fueron llamados para llevar a cabo los rituales de cura pertinentes mientras él estaba en el hospital. Ellos rechazaron el diagnóstico del médico y llevaron a cabo sus rituales succionando el mal. En seguida de efectuados los rituales, el ecologista afirmó haber mejorado, señalando que estaba durmiendo mejor y sintiéndose más cómodo. Meses más tarde murió.

que las acciones que se llevan a cabo en una de las partes afectan al todo (Frazer, 1980). Entre los indígenas Siona de la Amazonía colombiana, se afirma que ellos tienen la posibilidad de curar una determinada enfermedad de la piel usando una hoja que tenga una apariencia similar a la porción de piel afectada, lo que podría ser considerado como la ley de lo similar: la similitud de la hoja cura la piel.

Como veremos más adelante en el caso de una enfermedad, la ley de contagio se expresa por la idea de que la enfermedad de la piel está causada por pisar en un lugar donde un chamán había enviado a una serpiente a orinar. El raciocinio de ambos eventos podría juzgarse como lógico, pero no como racional para estos antropólogos, en el sentido de que tales justificaciones se consideran absurdas. Sin embargo, y tal vez porque ambos eran médicos de formación, afirmaban que la medicina primitiva, como ejemplo de mentalidad primitiva, nunca podría evolucionar hacia la medicina científica. Como otros en su época, confundieron sistemas de conocimiento con capacidad mental. Caracterizaron la medicina primitiva como principalmente «mágico-religiosa» y la medicina europea como una ciencia racional que depende de la observación objetiva de causa y efecto. Para ambos autores, el primitivo está cegado por sus creencias mágicas y, por tanto, no puede experimentar u observar la naturaleza objetivamente como nosotros lo hacemos.

No hay tiempo ni espacio aquí para exponer la historia de la antropología y sus ideas sobre la magia, pero es importante resaltar que las prácticas chamánicas fueron categorizadas como prácticas mágicas en los albores de la antropología y que, a menudo, la capacidad del chamán para hacer daño así como para hacer bien les llevaba a ser identificados como «sacerdotes magos» o «doctores brujos» (Métraux, 1944). Las consideraciones más clásicas y conservadoras en antropología suponían que tanto la magia como sus practicantes desaparecerían frente a la modernidad y el crecimiento del control de la ciencia sobre la enfermedad. Sin embargo, la segunda mitad del siglo veinte ha mostrado que tales ideas equivocadas sobre los chamanes y la ineficacia de sus rituales han dado paso a lo que parece ser un movimiento global que expresa un profundo respeto por el conocimiento chamánico y sus prácticas.

Aún más, se ha despertado un interés particular hacia la eficacia del uso de sustancias chamánicas, a las que ahora nos referimos comúnmente como enteógenos o psicointegradores (Ruck *et al.*, 1969; MacRae, 1992; Shanon, 2002; Winkelman, 2000). Fuera del mundo académico, los chamanes tradicionales y los neo chamanes han salido de sus comunidades locales para dirigir talleres y cursos de formación chamánica, así como para llevar a cabo sus rituales. Sólo

en Brasil el auge de la cura chamánica, tanto en comunidades locales como globales, se evidencia en las tres publicaciones que uno de los editores de este libro ha escrito y coorganizado previamente (Labate y Araújo, 2004; Labate, 2004; Labate y Goulart, 2005). En algunos casos, las técnicas y sustancias chamánicas han sido apropiadas para su uso en rituales con orientaciones cosmológicas muy distintas, tal es el caso del Santo Daime y de la União do Vegetal en Brasil y otros países (Groisman, 1999, 2000; Metzner, 2006).

Al mismo tiempo, ha tenido lugar una revolución en el pensamiento antropológico con respecto a sus conceptos y a sus métodos centrales. La cultura ya no es esencializada ni percibida como si tuviera fronteras claras y definidas contenidas en un territorio geográfico y particular. Segundo Ortner (1993:35) ha aumentado «el interés por análisis que enfocan a través de alguno de los términos interrelacionados del conjunto: práctica, praxis, acción, interacción, actividad, experiencia, ejecución (*performance*). Un segundo conjunto de términos enfocan en el autor todo lo que se hace: agente, actor, persona, uno mismo, individuo, sujeto».

Con respecto a las primeras ideas sobre magia y creencias mágicas, las perspectivas simbólicas y performativas han reemplazado a las preocupaciones sobre la lógica de la magia. Los antropólogos ya no están preocupados por la validez objetiva de las creencias, sino por cómo las personas se comprometen en una realidad construida mediante procesos sociales y culturales (Good, 1994) y, en el caso de la experiencia de cura, este compromiso con frecuencia se da a través del ritual (Geertz, 1966; Turner, 1964).

## La enfermedad como proceso

En los años 60 del siglo pasado, una serie de antropólogos comenzaron a examinar el poder del símbolo en interacción con las experiencias humanas. Preocupados con lo cultural como una red de producción dinámica de significados entre los actores, al igual que por el rol del símbolo en la experiencia y percepción humanas (Langer, 1942; Geertz 1966), los estudios de los sistemas médicos no occidentales comenzaron a centrarse en la construcción sociocultural de la enfermedad y a admitir que los rituales terapéuticos no occidentales a menudo obtenían resultados positivos allí donde la biomedicina fracasaba (Kiev, 1964; Kleinman, 1978, 1980; Kleinman y Sung, 1979). En particular, mi investigación

con los indígenas Siona de la cuenca amazónica demostró que su respuesta a la enfermedad no difiere tanto de la nuestra o de la de otras culturas. Como praxis, la experiencia de la enfermedad tiene que ser comprendida como un proceso dinámico que puede implicar diversos actores y diversas prácticas terapéuticas diferentes, dependiendo de la seriedad y complejidad de la enfermedad. El significado de la enfermedad, así como su experiencia subjetiva, se construye a través de un proceso de negociación entre los diversos actores. Implica un diagnóstico inicial, la elección de una terapia y la evaluación de esa terapia. Si la terapia no tiene resultados positivos, el proceso de enfermedad comienza de nuevo: se identifican nuevos síntomas que lleven a especulaciones sobre diferentes causas y señalen hacia otros tipos de terapia. Se buscan otras prácticas terapéuticas, a menudo para responder a diferentes cuestiones sobre el tratamiento. Éstas son también evaluadas y, si la enfermedad continúa, el ciclo comienza de nuevo.

Cuando un indígena Siona se despierta sintiéndose enfermo, reflexiona sobre los síntomas que está experimentando e identifica el problema según su experiencia pasada y la de los que están a su alrededor. Por lo general, este diagnóstico inicial intenta identificar los síntomas corporales y el tratamiento a elegir de entre aquellos que en el pasado se sabe resolvieron problemas similares, habitualmente seleccionando, en primer lugar, remedios realizados a base de hierbas o medicamentos industriales.

Como otros pueblos, los Siona poseen nociones sobre el funcionamiento del cuerpo humano, aunque estas nociones no coincidan necesariamente con las nuestras. Las categorías de enfermedades reconocidas por los Siona tampoco corresponden con las de la biomedicina. Una de las diferencias más importantes entre los sistemas médicos no occidentales y el nuestro tiene que ver con la búsqueda de síntomas fuera del cuerpo humano que pudieran indicar posibles causas de la enfermedad. Si una enfermedad comienza de manera abrupta, con fiebre alta u otros síntomas graves, y/o después de una pesadilla, o un conflicto social en el que la persona enferma hubiera estado implicada, se sospecha que el significado de la enfermedad y su cura deben encontrarse dentro de una perspectiva cosmológica o social más amplia. Por lo general, las causas invisibles o sociales de la enfermedad comienzan a ser atribuidas después de que tratamientos usados anteriormente para curar diagnósticos similares al actual hayan fracasado sucesivamente. Así, la red formada por aquellos implicados en el proceso de diagnóstico y terapia se expande a medida que la enfermedad continúa desafiando cualquier tratamiento y puede incluir a especialistas terapéuticos pertenecientes a diversas tradiciones de cura.

Las prácticas terapéuticas seleccionadas en este proceso están motivadas por cuestiones diferentes pero relacionadas (Zempléni, 1985): qué condiciones corporales o ambientales están causando los síntomas (causa instrumental); qué agente, invisible o no, es responsable de la enfermedad (causa eficiente); para qué ha sido causada la enfermedad (causa final). Cuando la búsqueda de una causa va más allá de la causa instrumental, la búsqueda de una terapia también va más allá de aquellas terapias que tienen como objetivo alterar los síntomas puramente fisiológicos, la búsqueda de una cura diverge de la noción biomédica y se busca la restauración del bienestar integral.

La *experiencia de cura* en oposición a la cura –limitada exclusivamente a los síntomas de la enfermedad– implica un sentido de integralidad. De hecho el término en inglés para salud (*health*) tiene su origen en una palabra griega cuyo significado es «total» o «integral» (*whole*) y, por lo general, la *cura integral* se refiere a la restitución del bienestar en sentido holístico, constituyéndose como diferente de *cura*, que trata solamente de la resolución de los síntomas físicos. Aunque no siempre ha sido el caso, la tradición biomédica europea, actualmente llamada «biomedicina», se ha visto cada vez más influenciada por la visión biológica y tecnológica de la enfermedad, hasta llegar a la exclusión de factores sociales, psicológicos o espirituales que otros sistemas médicos consideran, actúan sobre el individuo causando sufrimiento físico o mental.

Kleinman, un destacado pionero en el enfoque simbólico de la antropología de la salud, define la biomedicina como un sistema de medicinas basado en teorías de procesos biológicos, percibiendo la enfermedad como un proceso universal, independiente del contexto y libre de valores y nociones culturales (Kleinman, 1980: 33). De forma concomitante, afirma que se ha prestado poca atención a curar en su sentido más amplio, que es el proceso más fundamental de todos los cuidados de la salud.

Los sistemas chamánicos de salud, al igual que muchos otros que no están basados únicamente en una teoría de procesos biológicos, poseen nociones culturales específicas sobre la enfermedad y sus causas. No es posible asumir que todos los grupos compartan las mismas ideas sobre la salud, la enfermedad y las prácticas chamánicas. Sin embargo, los aportes etnográficos más recientes sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas de América del Sur nos han ayudado a comprender ciertos principios generales sobre nociones del cuerpo y procesos de enfermedad. Las personas y los cuerpos se construyen socialmente y están vinculados con redes de relaciones sociales tanto en los dominios de lo visible como de lo invisible. El concepto de rapiña es una metáfora clave



para comprender las percepciones nativas de los procesos de enfermedades, sus causas y su significado (Fausto, 2007). Entre los Siona, la enfermedad se concibe como un proceso de muerte marcado por la pérdida de peso, putrefacción, oscuridad y otras cualidades asociadas a ella. Así, una expresión común para describir o caracterizar la enfermedad es que esta es como un objeto o sustancia maligna dentro del cuerpo que está chupando la sangre (y la vida) de la víctima. Las causas que desencadenan este proceso pueden ser violaciones de normas de higiene o de prescripciones concernientes a la comida, la caza, u otras prácticas cotidianas. Algunas enfermedades son causadas por violaciones más graves que activan la capacidad de actuación de los seres visibles e invisibles que caracterizan el mundo Siona. Es probable, por ejemplo, que un chamán haya causado la enfermedad al contactar con un agente invisible que entra en el cuerpo, o al lanzar una sustancia chamánica contra la víctima. En tales casos se debe realizar un ritual en el cual la causa invisible específica puede ser identificada y eliminada mediante un contraataque.

En varias publicaciones he tratado sobre la práctica de itinerarios terapéuticos, donde el grupo familiar busca un tratamiento que inicialmente tiene por objetivo aliviar al paciente de los síntomas que se cree, tienen alguna causa común conocida. El propósito a menudo es práctico, aliviar los síntomas y devolver al paciente a la normalidad. Sin embargo, si la enfermedad continúa progresando y desafiando los tratamientos normales, la ansiedad y las preocupaciones sobre incapacidades serias e incluso la muerte, se plantean cuestiones que van más allá de la causa instrumental de la enfermedad y especulan sobre posibles trastornos sociales o espirituales que serían la causa última, explicando por qué la enfermedad desafía el tratamiento normal e indicando por qué ese individuo en particular está enfermo en ese momento determinado. En ese sentido, la cura trata de responder a cuestiones ontológicas sobre la naturaleza del sufrimiento y los Siona invocan un universo intencional (Viveiros de Castro, 1996) para comprender lo que está ocurriendo realmente.

Un caso específico ilustrativo para el análisis que presento aquí duró más de tres años en resolverse (Langdon, 1994). Durante meses, Ricardo, mi principal colaborador, se quejaba de una extraña sensación de picazón durante las noches que no dejaba síntomas físicos pero le causaba dificultades para dormir. Él tenía ciertas sospechas respecto a la causa de su sufrimiento. Ricardo manifestó que aquella sensación de picazón comenzó después de un viaje a la sede del Instituto Lingüístico de Verano donde mantuvo contacto con otros indígenas de la región amazónica ampliamente reconocidos por el gran poder de sus chamanes. De



vuelta a su comunidad, y durante una de sus habituales caminatas hacia su chacra, sintió que «algo» cayó sobre su cabeza. Intentó quitárselo de encima pero no encontró nada. Luego de trabajar en la chacra comenzó a sentir picazón en todo el cuerpo, lo que atribuyó al polvo, suciedad y sudor acumulados mientras trabajaba bajo el sol ardiente. Tomó un baño y se cambió de ropa, pero a partir de esa noche la picazón lo comenzó a agobiar. Mientras esta solo le causaba incomodidad y problemas en el sueño, pero no le impedía cumplir con sus tareas habituales, no hizo mucho más que quejarse de la situación y preguntar a algún visitante ocasional a la reserva indígena si conocía a algún remedio para quitarse ese malestar. Sin embargo llegó un momento en que comenzó a tener graves erupciones cutáneas que le impedían trabajar, por lo que intensificó su búsqueda de una cura, probando diversas terapias recomendadas por vecinos, curanderos no indios, farmaceutas, acudiendo finalmente a consultar el médico del puesto de salud local. Sus síntomas persistieron a lo largo de unos meses y cesaron con los remedios que el doctor le recetó para tratar su «alergia al sol».

Sin embargo, durante estos meses, cada vez especuló más sobre una posible causa relacionada con brujería, interpretando el hecho de que una sustancia invisible cayera sobre su cabeza como una señal de ello. Argumentaba que, dado que ese acontecimiento señaló el inicio de la enfermedad, necesitaba ver a su cuñado, Elías, un chamán Kofán que vivía a dos días de viaje en barca. Una vez que su piel mejoró emprendió el largo viaje, permaneciendo durante seis semanas en casa del chamán. Elías le suministró una serie de remedios elaborados a base de hierbas y llevó a cabo una serie de rituales con yagé para descubrir la causa y comprender el origen del objeto invisible que había tocado a Ricardo en la cabeza cuando caminaba. Durante estos rituales, Elías descubrió que un chamán rival de la zona, quien deseaba dañar el conocimiento chamánico de Ricardo, había enviado una serpiente para que orinase en el sendero por el que éste caminaba, causando la picazón y las eventuales erupciones cutáneas. El objeto maligno causante de la enfermedad fue retirado y enviado al chamán que lo había mandado. Ricardo regresó curado y satisfecho con el tratamiento chamánico. Es importante señalar que el picor nocturno sin marcas físicas nunca cesó por completo. Años más tarde, cuando volví a visitarle, continuaba teniendo el problema pero como no amenazaba sus actividades diarias, le prestaba poca atención.

El problema cutáneo de Ricardo y su itinerario terapéutico demuestran la diferencia entre la simple cura de los síntomas y la cura integral, una distinción que era sumamente clara para él cuando explicaba por qué necesitaba un ritual

chamánico. Los diferentes objetivos curativos de las terapias elegidas corresponden con la distinción hecha por los teóricos del ritual cuando hablan de la eficacia instrumental y eficacia simbólica (Langer, 1942; Douglas, 1966; Mauss, 1974). La primera tiene que ver con resultados materiales observables, mientras que la segunda depende de la *experiencia* de cura del paciente, es decir, del restablecimiento de la sensación de bienestar.

## Símbolos y representación

La eficacia simbólica ha sido explicada de muchas maneras. Lévi-Strauss (1967a, 1967b) escribió dos conocidos artículos que proporcionaron una teoría de la eficacia de los símbolos. En uno de ellos, describe un ritual chamánico Kuna que tiene que ver con el tratamiento de una mujer que está teniendo dificultades para dar a luz, y el chamán consigue, a través de sus cantos míticos ordenar su caótica y dolorosa experiencia logrando un resultado exitoso. En ambos artículos, Lévi-Strauss argumenta que una tradición cultural compartida, un pensamiento mítico estructural y la fe en el chamán, así como el proceso psicodinámico de *abreacción* dan como resultado la eficacia simbólica en las performances chamánicas mágicas. Aunque su explicación estructural sobre cómo los cánticos chamánicos provocan una estructuración inconsciente de la experiencia a través de la forma mítica (y no del contenido) ha sido cuestionada por numerosos antropólogos, la mayor parte de los teóricos, sean de orientación estructural o no, comparten con Lévi-Strauss la idea de que la eficacia simbólica produce una transformación a nivel inconsciente que crea una comprensión de la situación y una experiencia de cura (Csordas, 1983).

Otra línea de análisis afirma que los símbolos son efectivos porque poseen valores compartidos, son expresivos y tienen el poder de motivar. El famoso artículo de Geertz (1996) sobre religión afirma que la acción simbólica en los rituales recrea proposiciones sobre el mundo de tal manera que las personas actúan como si fueran reales. En este sentido, los símbolos crean y son recreados por la acción. El ritual sagrado ordena, para el participante, el sufrimiento existencial y la enfermedad a un nivel fenomenológico y ontológico, y da como resultado una transformación de la experiencia que trasciende a ésta aún después de la finalización del rito. Los símbolos, a través del ritual, dan forma a los modos en que los actores sociales ven, sienten y piensan sobre el mundo (Ortner, 1994:375), lo cual da como resultado una acción coherente a esa realidad creada en el ritual.

ESTHER JEAN LANGDON

El interés de Geertz se centraba en el ritual sagrado, definiendo la religión como un sistema cultural de símbolos expresado a través de rituales que impactan poderosamente en los participantes estableciendo ciertas actitudes y motivaciones. Para él, la religión no ofrece respuestas sobre cómo eliminar el sufrimiento pero, de hecho, presta atención a importantes cuestiones existenciales sobre la naturaleza de la vida y el sufrimiento para ayudar a vivir con las pérdidas que son parte de la vida. Geertz no trató la cura de manera específica tal como hizo Lévi Strauss, pero Young (1976) afirma que la eficacia de la expresión simbólica en los rituales de cura proviene del hecho de que el ritual confirma la realidad ontológica del grupo. En especial de lo que trata con lo desconocido y lo que no se puede conocer, un elemento central en las prácticas de cura no occidentales.

Victor Turner, otro importante autor que contribuyó a las teorías de la eficacia simbólica desarrolladas durante los años 50 y 60, analizó de manera específica el ritual de cura en su conocido artículo sobre los Ndembu (1964). En este artículo y en posteriores análisis de la teoría simbólica (Turner, 1964; 1967; 1974), Turner se extendió sobre los significados sociales de los símbolos para demostrar que la eficacia ritual se dirige tanto hacia los problemas individuales como hacia los grupales. Al igual que Geertz, Turner se centró en la cualidad dramática de los rituales sagrados, introduciendo el concepto de *liminaridad* como la fase central en el proceso ritual. Para Turner, el poder transformador del ritual tiene lugar en la fase liminar del ritual, en la cual, la *communitas* sustituye a la realidad cotidiana de relaciones estructuradas y, a través de los procesos simbólicos, hace posible la reflexividad, la creatividad y la transformación. Para él la transformación llega a niveles psicofisiológicos profundos a través de la manipulación de los símbolos que representan impulsos y deseos relacionados con la vida, la muerte, el sexo, el deseo y el hambre junto con aquellos que representan valores sociales y normativos. En este sentido, el ritual presta atención al punto de contacto entre los problemas sociales y personales, es decir: «tanto para el mantenimiento como la radical transformación de las estructuras sociales y psíquicas» (Turner, 1969:4).

Tanto Lévi-Strauss como Geertz y Turner reconocen las dramáticas acciones de las *performances* rituales. En sus análisis de rituales chamánicos, Lévi-Strauss (1967a: 175) analiza de manera explícita la noción de performance como ejecución, como una manera de revivir acontecimientos míticos, no solo una mímica o simple reproducción de acontecimientos. La idea de *communitas* de Turner, como una relación temporal que crea trascendencia más allá de ataduras y nor-

mas sociales, se centra en el aspecto experiencial del ritual, el cual hace posible transformaciones a través de manipulaciones simbólicas. Turner comienza su análisis en *El Proceso Ritual* (1969), su libro más famoso sobre el ritual, afirmando que es la naturaleza emocional e imaginativa del ritual sagrado la que desea explorar, un aspecto por lo general evitado en los análisis más racionales. En su posterior análisis sobre los polos fisiológicos y sociales de los símbolos rituales, explica que el ritual «realmente funciona» cuando las cualidades de estos dos polos se intercambian a través del drama de la acción ritual.

...los cantos, bailes, ayunos, vestimenta de ropajes *extravagantes*, pinturas corporales, uso de alcohol o alucinógenos y demás, causan un intercambio entre estos polos en el cual los referentes biológicos son ennoblecidos y las referencias normativas se cargan con significado emocional. (Turner 1974:55)

Dicho de otro modo, los elementos performativos del ritual hacen que este realmente funcione.

Cabe resaltar que aunque estos autores reconocen la importancia de los aspectos performativos y dramáticos del ritual, todos hacen énfasis en la experiencia colectiva basada en una cultura compartida y en mecanismos psicológicos inconscientes que son puestos en marcha a través de la manipulación simbólica. Para Lévi-Strauss (1967a: 173), lo que se comparte es una estructura de pensamiento mítico subyacente, por lo que afirma que la eficacia simbólica requiere de tres elementos de la experiencia colectiva que están interrelacionados: el chamán y su autoridad, el paciente y el público, los tres factores experimentan paralelamente entusiasmo, satisfacción emocional e intelectual, lo cual brinda apoyo colectivo al chamán y al paciente. El chamán es empoderado y legitimado por la colectividad. Turner, a diferencia de Lévi-Strauss, no se centra en la estructura mítica compartida, sino en los aspectos semánticos o interpretativos de la expresión simbólica compartida<sup>4</sup> que operan a un nivel psicológico profundo debido a sus asociaciones simbólicas con el polo semántico oréctico y que se convierten en operadores en el ritual como resultado de los aspectos performativos: la danza, la música, las bebidas, etcétera.

Las contribuciones de la teoría simbólica a la comprensión de la eficacia ritual son importantes no obstante presentan dos limitaciones que se deben tener en

---

4. Laderman y Rosen (1996:2) utilizan la frase «estructuras de representación» para referirse a lo que yo denomino el factor semántico interpretativo en la sanación ritual.

cuenta a la hora de examinar los rituales chamánicos, en especial si observamos los rituales chamánicos contemporáneos. La primera limitación tiene que ver con el supuesto de que los significados de los símbolos son siempre compartidos –y las subsecuentes limitaciones que este supuesto trae consigo–. Los críticos de Lévi-Strauss señalan que este uso de los datos recogidos por Nordenskiöld para su análisis de la sesión de cura Kuna ignora el hecho de que el paciente no puede acompañar la narración mítica de los cantos del chamán. El uso chamánico de un denso lenguaje metafórico hace que el significado y la estructura del mito sean incomprensibles para el paciente. El hecho de que los pacientes no comprendan el lenguaje chamánico es habitual en los pueblos amazónicos. A veces, la incomprensión se ha atribuido al uso de un lenguaje arcaico que no resulta familiar a los no iniciados. Otros afirman que es la densidad de las metáforas la que vuelve el lenguaje chamánico incomprensible. Buchillet (1992) ha señalado que «los chamanes Desana cantan tan bajo que nadie los puede oír». En un ejemplo alejado de la Amazonía, Prince describe un exitoso ritual de cura en Luckknow, India, llevado a cabo ante la tumba de un santo musulmán y en el que no participó ningún curandero (Prince, 1980, *apud* Csordas, 1983).

Algunas narraciones de los Siona dan cuenta de cómo la enfermedad es causada y curada a través de sueños, sin intervención ritual. Las experiencias oníricas y sus interpretaciones son análogas a las experiencias visionarias inducidas por el yagé. Al igual que en los rituales chamánicos, los sueños se utilizan para adquirir poder, para descubrir las verdaderas causas de los infortunios y para influir en los acontecimientos. Al soñar, la persona va al lugar del sueño, ‘*ioru*, que está habitado por la gente de los sueños, ‘*io bāin*. Estos personajes juegan un rol similar a la gente del yagé, que acompañan al aprendiz de chamán durante la experiencia ritual. En los sueños, la gente de los sueños son aliados. Al igual que la gente del yagé, explican qué está ocurriendo y, en algunos casos, asumen un papel activo defendiendo del peligro al soñador. Las experiencias oníricas poseen una relación directa con los acontecimientos de este lado de la realidad. Es decir, lo que ocurre en el mundo de los sueños tiene efectos sobre los acontecimientos en la realidad despierta. Los sueños pueden anunciar o resultar en una buena caza para el día siguiente, el comienzo de una enfermedad o su cura.

Los sueños pueden también señalar la adquisición de conocimiento o poder, como ocurrió con Ricardo después de que le di un remedio para aliviar sus síntomas gripales en 1971. Al día siguiente, Ricardo me dijo que había dormido, viajado y visto una gran ciudad con un enorme jardín lleno de plantas curativas.

Una mujer blanca muy alta, vestida con ropas del mismo color que tenía estampados dibujos de yagé apareció y le condujo a través del jardín, contándole cosas sobre las plantas. Este sueño indica la adquisición de conocimiento de un modo similar a como sucede en las visiones de yagé. El remedio que le di había estimulado su experiencia onírica sobre la adquisición de nuevo conocimiento. Tal vez fui representada como poseedora de conocimiento, pero el motivo del sueño no es infrecuente. Éste refleja las narraciones de los Siona sobre viajes de yagé al reino de los cielos, sobre sus habitantes y mujeres que les muestran plantas. Jardines, ciudades y las personas en el reino de los cielos son todos ellos elementos comunes en las visiones de yagé que representan la adquisición de poder<sup>5</sup>.

Ricardo también me contó otros sueños, uno de ellos realmente significativo para considerar el poder simbólico de la experiencia de cura sin ritual y sin uso de yagé. Durante dos semanas, Ricardo padeció una fiebre muy alta que le provocaba vómitos. La fiebre y los vómitos comenzaron después de que hubiera tenido un mal sueño, lo que indicaba un ataque chamánico, y a pesar de que se llevaron a cabo varios rituales chamánicos durante este tiempo, nada consiguió aliviar su continua e intensa fiebre. Entonces una noche tuvo otro sueño:

Me estaba muriendo, entonces tuve otro sueño.

–Oh, ¿Qué haré? Voy a morirme –pensé.

Entonces pensé en Dios.

–Oh, Dios, compadécete de mí. Hazme soñar cosas buenas que me pongan bien –pensé.

Entonces, en el lugar del sueño, yo iba bajando por un río.

La gente de los sueños estaban también en la canoa.

Yo me iba y una persona como mi padre vino.

–¿A dónde está yendo? –preguntó.

–Voy río abajo, padre –le dije.

–No, no ha llegado tu hora de irte –dijo–. Abandona este lugar y regresa.

–¿Por qué vienes a este lugar? Las personas no vienen aquí –dijo.

El habló y después sumergió su pichanga<sup>6</sup> dentro de una calabaza llena de agua, refrescándola.

5. Ver Langdon 2000b para un ejemplo de tales imágenes.

6. Este instrumento también conocido como «vara de limpieza», generalmente se encuentra constituido de una serie de ramas o follaje que es unido en forma de penacho y que es utilizado para «curar» o «limpiar» –ya sea a pacientes, remedios o a bebidas como el yagé– al ser agitado rítmicamente al compás de cánticos rituales.

ESTHER JEAN LANGDON

Agitó la pichanga por encima mí, haciendo que las frescas gotas cayeran sobre mí. Agitó y luego sopló sobre mí.

–Así es como estás sufriendo. Otras personas te han hecho daño y te enfermaste. Estás sufriendo mucho –me dijo.

–Sí, estoy sufriendo así –dije.

–Hoy vuelves de este lugar, hijo, y no vuelvas de nuevo –dijo.

Regresa y báñate en el reino de las flores curadoras –dijo–. En el reino de las flores que devuelven la salud.

Entonces me bañé en el lugar del sueño.

Me bañé en el rocío que caía de los árboles en ese lugar.

Cuando me bañé, mi cuerpo se refrescó y la enfermedad desapareció.

–Ahora regresa, regresa y quédate allí, hijo –dijo.

–Por este camino. Este es el único camino correcto, síguelo hasta casa –dijo y yo me fui.

Estaba llegando ya. Llegué cerca y vi mi casa. Llegué y fue en este lugar que me desperté.

Este sueño, aunque experimentado fuera del ritual y sin el uso de yagé, está repleto de simbolismo de la cosmología Siona representando sus preocupaciones centrales sobre la vida y la muerte con sus cualidades asociadas. Normalmente se sospecha que la enfermedad que no sana ha sido causada por brujería. La enfermedad se asocia a la oscuridad, putrefacción y calor, que por su vez son cualidades atribuidas a la muerte. La muerte es el viaje río abajo hasta el fin del mundo, un lugar que, según su padre, aún no era para él. La salud se asocia a las cualidades opuestas, a la luminosidad, frescura, juventud y fuerza. Las cuestiones sobre el restablecimiento de la salud mediante la frescura, en concreto la de tomar un baño en el agua del rocío de una importante planta curativa, son expresadas de manera vívida en el regreso de Ricardo a la salud.

Antes de volver al análisis sobre el ritual, me gustaría señalar un aspecto importante de este sueño que tuvo como repercusión el restablecimiento de la salud de Ricardo. No es el mensaje simbólico sino el de las sensaciones corporales de cura que fueron estimuladas a través del agua refrescante rociada por la pichanga y del baño con las gotas de rocío. Este sueño, como experiencia igualmente corporal y simbólica, muestra la importancia de la unidad de la experiencia.

Que la cura sea una experiencia corporal a la vez que simbólica implica ciertas limitaciones a la fuerza interpretativa de los símbolos, aunque no niega su efi-



ca. Tambiah (1979) indicó esto en su análisis sobre la eficacia del ritual que combina rasgos formales con significado cultural (o semántico), para argumentar un enfoque performativo del ritual que propulsa la transformación de la experiencia. Si, de hecho, las representaciones compartidas o el pensamiento mítico no siempre explican la eficacia de los rituales, las limitaciones del análisis semántico se vuelven incluso más claras cuando los participantes en un ritual mantienen diferentes expectativas y representaciones. Así por ejemplo, los participantes en rituales chamánicos del Perú proceden de tradiciones culturales diferentes (urbana, mestiza e india) con cosmologías y mitologías dispares (Villar, 2000). La falta de una perspectiva compartida es cada vez más frecuente con la expansión del neo chamanismo y el uso de alucinógenos en las sociedades complejas. Lo que es característico del movimiento neo chamánico y de otras prácticas *nueva era* es que, en su mayor parte, las cosmologías se encuentran en un proceso de creación que se inspiran en nociones occidentales de mitos individuales y personales, así como en imágenes de tradiciones colectivas no occidentales (Maluf, 2005; Mardsen y Luckoff, 2006).

Una segunda limitación de los análisis de Turner y de Lévi-Strauss sobre la eficacia semántica, es que hay un enfoque mayoritario en el psicoanálisis enfatizando la resolución de enfermedades psicosomáticas. Lévi-Strauss se inspira en la teoría psicoanalítica de la abreacción entre el chamán y el paciente. Cuando una mujer parturienta es capaz de ordenar su realidad psicológica, su cuerpo responde y da a luz de manera exitosa. El análisis de Turner sobre el intercambio entre los referentes del polo oréctico fisiológico con los del polo social también dependen de la teoría psicoanalítica de los impulsos y deseos. El análisis específico de la influencia de Freud en su teoría simbólica, es muy claro en lo que se refiere a las bases psicoanalíticas del poder simbólico (Turner, 1978). Es más, su análisis sobre la cura del líder Ndembu resalta la naturaleza psicosomática de sus problemas y le caracteriza como «neurótico». Sus ansiedades neuróticas de inadecuación se resuelven por medio del ritual gracias al apoyo colectivo de los participantes.

La aplicación de la teoría psicoanalítica a los rituales de cura que tratan de enfermedades mentales era característica en los años 50 y 60 del siglo xx. Las investigaciones sobre el éxito de los sistemas de salud no occidentales tendían a centrarse en las enfermedades mentales dentro de las sociedades tribales (Kiev, 1964). Desde entonces, ha habido una serie de cambios en la teoría y en el enfoque antropológico que han contribuido a comprender la eficacia como una *experiencia corporal unificada* en contextos en los que las representaciones

ESTHER JEAN LANGDON

simbólicas compartidas no son necesariamente un elemento clave en la fuerza del ritual.

Los paradigmas actuales de performance y del cuerpo nos ayudan a ir más allá de la dicotomía cartesiana cuerpo-mente y de la necesidad de una cultura compartida para entender la eficacia ritual en el contexto globalizado de los ritos contemporáneos. Los paradigmas de la performance y corporeidad<sup>7</sup> superan las limitaciones del análisis semántico, centrándose en una profunda interconexión corporal y sensorial, incluso cuando los participantes del rito pertenecen a grupos sociales diferentes.

## Ritual de cura con yagé entre los Siona.

Al igual que otros grupos amazónicos que poseen cosmologías chamánicas, los Siona llevan a cabo rituales de yagé para conocer las entidades invisibles que residen en los cuatro cielos, así como en la selva y el río, es decir, «este nivel», llamado de primer cielo donde viven las personas, los Siona. Estas entidades se encuentran detrás de la totalidad de los fenómenos visibles de este mundo –el clima, las plantas y árboles, los animales y peces, los accidentes geográficos, las estrellas celestiales y los planetas, etc. Para nuestro análisis, todos ellos juegan un importante papel como causas de enfermedades graves o crónicas.

Los Siona se refieren a los reinos de lo visible e invisible como dos lados de la realidad: «este lado» que es la realidad ordinaria y el «otro lado» donde los espíritus habitan como humanos. Los dos lados están unidos de manera inherente, puesto que todo lo que ocurre en este lado tiene su contraparte en las actividades de los espíritus en el otro lado. De este modo, el ritmo normal de la vida, así como el cambio de las estaciones, la aparición de caza o pesca, y el mantenimiento de una buena salud, dependen de estas entidades por lo general invisibles. Del mismo modo, los trastornos tales como desgracias, enfermedades y muerte tienen su causa última en el otro lado. No se debe considerar los dos lados como separados, sino teniendo una relación concomitante que crea la necesidad de «ver» lo que no se ve normalmente.

---

7. La corporeidad (*embodiment*), como paradigma, fue un término acuñado por Csordas (1990) y está principalmente inspirado por las reflexiones de Merleau-Ponty y Bourdieu. Se ha convertido en una noción ampliamente aceptada que colapsa las dualidades mente y cuerpo, sujeto y objeto, para centrarse en la realidad fenomenológica del cuerpo y su praxis.

El contacto con los seres sobrenaturales es necesario para asegurar que la vida discurre con normalidad y para defenderse si ocurre una desgracia. El yagé proporciona la principal vía de contacto, ya que a través de la experiencia visionaria que produce se puede entrar en el otro lado. Aunque se emplean también otros aditivos en la mezcla, y se toman por separado otros estimulantes que producen visiones, el yagé es la principal sustancia que se ingiere en el ritual y establece el modelo para el uso de otras sustancias psicotrópicas.

El chamán, especialista en yagé, es excepcionalmente importante ya que él media entre las personas comunes y los seres del otro lado. Él negocia con los espíritus para asegurar el bienestar de la comunidad y su vida diaria. De este modo, pide a los dueños de los animales para que dejen a sus «hijos» salir de sus casas subterráneas para ser cazados, o al Sol y al Trueno para que traigan un tiempo favorable para sus actividades agrícolas de subsistencia, caza, pesca y colecta. Él puede ver el pasado y el futuro, y con su poder puede curar las enfermedades y trastornos del comportamiento causados por actividades de las entidades del otro lado, como hemos visto en el caso de Ricardo.

Como guía, el chamán dirige a los participantes del ritual por los otros dominios del universo, protegiéndolos de los espíritus malévolos. Los participantes desean viajar con el chamán y ver lo que él conoce, pero los espíritus peligrosos pueden interceder y causar que la persona se pierda en el reino oscuro de la muerte, en vez de ver los lugares de magníficos colores que muestra el maestro chamán. Si el chamán que guía no presta atención cuando esto ocurre y no consigue traer al individuo de vuelta a la realidad ordinaria, se cree que la persona caerá gravemente enferma y tal vez muera (Langdon, 1979b).

El estatus del maestro chamán se adquiere tras un largo aprendizaje, en el cual el novicio pasa de ser «sólo un hombre» a ser «uno que salió» y finalmente, si lo logra, al estatus de chamán, conocido también como «jaguar», «el que bebe» o «el que ve». Cuando el aprendiz bebe yagé, una sustancia llamada *dau* comienza a acumularse en su cuerpo dándole poder para viajar por los mundos visionarios y conocer a los espíritus. *Dau* significa algo más que una simple sustancia en el cuerpo. Es un símbolo polisémico y esencial para la comprensión del poder del chamán (Langdon, 1992). Se refiere a su sabiduría y tiene que ver con el número de espíritus que conoce. Cada espíritu tiene su propia visión y canción que debe llegar a dominar si el chamán logra contactarlo e influirlo. A medida que experimenta más visiones, su *dau* aumenta en consecuencia.

Hay varios mecanismos presentes en el ritual para dirigir la experiencia. El objetivo del ritual es permitir que todos los miembros experimenten lo que Dobkin de Ríos (1972) llamó una «visión estereotipada». Los Siona usan varios medios para crear dicha visión, estableciendo por ejemplo, el reino que pretenden visitar durante el rito y la clase del yagé escogido; el método de prepararlo, los cantos, las oraciones y las danzas del maestro chamán; y la presencia de los dibujos del yagé en las herramientas rituales y los ropajes.

Cada vez que se toma yagé, se ingiere con la intención de entrar en contacto con un dominio específico del universo, tales como la casa del dueño de los animales, la casa de una entidad malévola que está causando una enfermedad, el reino del Sol o da la Luna, etc. El chamán anuncia el objetivo del ritual de antemano, y él y sus ayudantes preparan una clase determinada de yagé con aditivos especiales que les producirán las visiones deseadas. Los Siona reconocen al menos doce clases diferentes de yagé, que se identifican por la naturaleza de las visiones que producen y por ciertas características morfológicas propias de la liana (Langdon, 1986).

El día del ritual, los participantes limitan sus actividades de caza. Permanecen cerca de sus hogares y se preparan tomando baños, vistiendo ropas limpias, pintando sus caras y adornándose con collares y plantas fragantes a fin de atraer a los espíritus benevolentes. Dicen que su manera de vestir y dulce olor emula a la gente del yagé, sus aliados en los dominios invisibles. Al caer la noche, se reúnen en la casa del yagé en la selva. En un extremo de la cabaña, el chamán se sienta ante un banco con la infusión del yagé y los instrumentos rituales, incluyendo una copa con forma de cáliz decorada con dibujos de yagé, otros cuencos pintados, un bastón de plumas de guacamayo colorado y la pichanga de hojas secas que es sacudida rítmicamente al compás de los cantos para curar, como vimos en el sueño de Ricardo. Un gran olla con dibujos situada a un lado del banco, contiene el yagé que se va a consumir. Al atardecer, el chamán comienza a «curar» el yagé en la taza cantando y agitando la pichanga de hojas para curarlo de posibles efectos nocivos. Después, «prepara» el yagé para que produzca las visiones deseadas.

Esta fase de la ceremonia, que consiste en una invocación a los espíritus que él desea ver, prepara las expectativas de los participantes para la experiencia. El chamán bebe primero para asegurarse que producirá las visiones deseadas. Cuando comienza a notar los efectos, canta sobre lo que está viendo. Ésta es la señal para que sus ayudantes le traigan su gran corona y su bastón de plumas. El Sol, el chamán primordial, lleva una corona similar en su viaje a través del

cielo cada día con un guacamayo colorado sentado en su hombro. Luego, los participantes piden ser servidos. El chamán canta sobre cada taza de yagé que les ofrece, cada uno bebe y regresa a su sitio esperando las visiones.

Una vez que los participantes sienten los efectos del yagé, ambos lados de la realidad se fusionan y sus experiencias reflejan las del chamán cuando éste canta sobre los lugares por donde está viajando. Describe en la canción a los espíritus que está viendo, los motivos geométricos en sus rostros, ropas, paredes y bancos, así como los colores de las visiones. De este modo, los va guiando a través de los distintos territorios del universo. También silba y toca flautas de bambú. En el colorido mundo experimentado por los Siona, también oyen a los espíritus cantar y tocar sus instrumentos para ellos.

Si el ritual se hace con el fin de curar una enfermedad, se convierte en una performance dramática que recrea la batalla chamánica que está sucediendo al otro lado, en la cual el chamán lucha por devolver la substancia de la enfermedad a su origen. En una perspectiva objetiva, se ve al chamán cantando, tocando música con flautas (hoy en día con harmónicas), corriendo de una parte para otra y gesticulando. Cuando atiende al paciente, lo «limpia» con la pichanga de hojas, sopla sobre él y chupa el objeto de la enfermedad (el *dau*), para así examinarlo y diagnosticar el origen de la causa y dar un pronóstico. Si el objeto se ve negro u oscuro significa que el paciente ha sido casi consumido por la enfermedad y la cura es difícil o improbable. Si es más claro, simbolizando frescura y vida, entonces es probable que el ritual, combinado con otros remedios posteriores, sea efectivo. También se le puede ver «lanzando el objeto» de vuelta a su lugar de origen. Puede también salir de la casa del yagé y se escucha batallando en el lado invisible de la selva o tal vez en otro lugar.

Al hablar de sus propias experiencias con el yagé, los Siona las describen como aterradoras y maravillosas al mismo tiempo, en un lenguaje mucho más expresivo que la árida descripción que acabo de dar sobre el ritual. Han capturado sus experiencias en narrativas personales, y se prestan gustosos a contarlas al interesado en conocer la experiencia interior transformadora. Esto también es cierto en referencia a sus experiencias oníricas, como hemos visto antes en el relato de Ricardo. Lo que es común a ambos tipos de experiencias desde un punto de vista subjetivo es la fusión de las actividades rituales con la compleja cosmología chamánica que se experimenta corporalmente, no sólo visualizada.

Es obvio que no sólo los símbolos rituales, sino también la experiencia multisensorial de los instrumentos rítmicos, los ropajes, los objetos decorados y las

ESTHER JEAN LANGDON

canciones chamánicas que describen los espíritus ayudan a transformar la experiencia subjetiva de los participantes. La influencia del poderoso psicótropo que es el yagé no puede ser ignorado en esta experiencia, pero, como he mencionado antes, el paciente no siempre bebe la sustancia, sobre todo cuando está gravemente enfermo. Éste fue el caso de uno de los primeros rituales de cura en que participé.

Estaba investigando los conceptos de salud entre los indígenas del Valle de Sibundoy y acompañé en sus últimos meses a una mujer moribunda por un cáncer o una tuberculosis glandular. La conocí por mediación del médico del puesto de salud local que decía que había estado interna en la enfermería durante algunos meses, pero que necesitaba tratamiento especializado. Como yo tenía coche, la llevé a ella y a su marido al hospital regional que estaba a unas horas de viaje. Cuando los médicos hubieron observado las heridas abiertas de su estómago, nos dijeron que no había nada que hacer, excepto volver a casa y esperar la muerte. Su marido no pareció conmovido por la noticia y, una vez en casa, me dijo que iba a pedirle a un chamán para curarla y descubrir la verdadera causa de la enfermedad. Tuve el privilegio de ser invitada al ritual, asistido principalmente por familiares cercanos. Todos tomamos yagé, excepto la paciente, y cuando terminó la ceremonia el chamán explicó que la brujería fue la causante de la enfermedad y añadió que era demasiado tarde para curarla. Fue entonces cuando el marido aceptó el pronóstico negativo. Cuando los visité de nuevo, había construido un ataúd de madera que estaba colocado al lado de la entrada de la casa, esperando su muerte.

Antes de volver al concepto de cura y performance, me gustaría presentar un fragmento de una narrativa personal de Ricardo en la cual describe su experiencia subjetiva de cura. Cuando era un adolescente y comenzó a beber yagé, tuvo una experiencia aterradora en la selva al encontrarse con un *wati*, un espíritu malévolos enviado por un chamán celoso. Consecuentemente, desarrolló una fiebre muy alta y empezó a vomitar un líquido negro con hojas podridas, señal clara de brujería. Su narrativa describe los primeros rituales de cura que su padre llevó a cabo. Consistían en un ritual de soplar y limpiar con la pichanga así como cantar sobre los remedios de hierbas ingeridos por Ricardo. Después de dos sesiones de cura, su vómito cambió a un líquido acuoso claro. Como ocurrió con el problema de la piel, una vez que los síntomas fueron aliviados su padre llevó a cabo un ritual con yagé para curarle definitivamente. La narración de Ricardo relata dos ritos de yagé, siendo que, en el segundo ritual, elabora su experiencia subjetiva sobre beber yagé.

Entonces prepararon yagé y mi hermano mayor me llevó.  
Me llevó hasta la casa del yagé, y mi padre sopló para limpiar la enfermedad.  
Sopló todos los objetos de enfermedad de los espíritus.  
Conversó con el espíritu que me había asustado.  
Vio todo lo que había ocurrido, entonó cantos de yagé y sopló sobre mí.  
Cuando sopló, me sentí mejor. Entonces mejoré.  
Pasó el tiempo, de nuevo prepararon otra casa de yagé.  
Cocinaban y yo pensaba: «Esta vez voy a beber.»  
Mi padre cantó muchos cantos  
Él cantaba y me curaba, y cuando terminó: «Padre, dame yagé para beber» –dije–  
–¿Quieres beber? –dijo él.  
–Quiero beber –dije y él comenzó a cantar sobre el yagé.  
La curó, terminó y sopló.  
–Bebe, hijo. Un sorbo, bebe y ve, bebe –dijo.  
Y bebí un sorbo. Bebí y el yagé vino.  
Cuando vino, al principio sólo veía insectos muy negros que se me aparecían, así vino el yagé a mí.  
Cuando vino, al principio sólo veía oscuridad. ¡Oh! El yagé sólo me mostró hombres negros y su reino de oscuridad.  
Así el yagé vino a mí. La gente de los espíritus borracha, la gente borracha de los espíritus del yagé, llegaron hasta mí. ¡Oh! Intentaron atraparme con cuerda de chambira. Lo intentaron y yo me defendí.  
Trabajé para defenderme. Entonces la gente de los espíritus borrachos sacó sus lenguas. Y vinieron gritando hacia mí.  
Cuando venían yo estaba moribundo, no recordaba nada de este lado. Llegaron y yo me estaba muriendo a este lado.  
Me estaba muriendo y mi padre salió a la selva a cantar.  
Se marchó y volvió.  
Vino y yo no recordaba nada de este mundo.  
No estaba consciente.  
–Oh, mi hermano pequeño se está muriendo –dijo mi hermano mayor viniendo hacia mí.  
–¿Loro cantarín? –me llamó por mi nombre de yagé  
Yo no podía pensar en nada.  
No respondí y él entonó un canto de espíritus.  
No podía tragar su remedio.



ESTHER JEAN LANGDON

Y él cogió un cuchillo e hizo con él palanca para abrir mis dientes. Con una hoja a modo de cuchara que había preparado, vertió el líquido en mi boca.

Lenta y refrescante, el agua fluyó dentro.

Cuando fluía, mi padre comenzó a soplar el *dau*.

Cuando soplabá, vi a la gente de los cielos, la gente tierna que se asemeja a nosotros.

Vinieron en persona a mí, descendiendo en el espejo que mi padre tenía en su mano.

Él sopló en el gran espejo.

Mi padre cantó sobre los espíritus, y ellos descendieron con el gran espejo y con este espejo vi a mi padre cantando y soplando para curarme.

El vio el lugar del malestar y entonó muchos cantos de la yagé, con el lenguaje de los espíritus me estaba curando.

Él curó, vi a toda la gente cuando descendían hasta mi padre, descendiendo y cantando a este lugar. Y al ver esto, volví a este lado.

–Ya no hay enfermedad –dijo mientras curaba y rápidamente volví sano a este lado.

## La Experiencia de Cura y performance

La narración anterior está repleta de símbolos que dan cuenta sobre la cosmología chamánica que se invoca cuando las personas padecen una enfermedad repentina y violenta, así como en otros rituales. Los elementos relacionados con la oscuridad y putrefacción representan las oscuras fuerzas malignas que pueden venir de los espíritus malignos *wati* y causan la enfermedad y la muerte. Del mismo modo, la claridad, la frescura y la luz tienen connotaciones de poderes de cura e buena salud.

Aquí me gustaría ir más allá de la interpretación de los mensajes simbólicos para centrarme en los aspectos que son representativos de lo que he dado en llamar el enfoque performativo. Hay varios aspectos que nos permiten comprender cómo tal análisis aplicado a la experiencia de cura va más allá de las limitaciones de las teorías estructurales interpretativas sobre la eficacia del ritual y su dependencia de los procesos psicoanalíticos (Laderman y Rosen, 1996). El enfoque performativo de la cura se construye sobre los análisis anteriores de eficacia ritual para comprender la cura en contextos donde el cuerpo está implicado en su totalidad, independiente de los significados simbólicos compartidos y la división cartesiana entre cuerpo y mente.

*Experiencia intensificada.* La performance tiene una cualidad emergente de experiencia inmediata, una cualidad temporal y singular, que resulta de los recursos comunicativos estéticos, la competencia individual y las metas de los participantes dentro de un contexto particular (Bauman, 1977). En este sentido, el chamán ejecuta el proceso de cura recurriendo a una serie de recursos estéticos –cantos, bailes, tambores– para crear una experiencia intensificada y comprometida en los participantes. En el caso concreto de los Siona, el chamán representa dramáticamente su batalla con los seres que están al otro lado, corriendo por los alrededores, extrayendo la sustancia de la enfermedad del cuerpo del paciente, lanzándole de vuelta al lugar de donde vino. Los Siona a menudo dicen que le vieron transformado en un jaguar que gruñía cuando corría.

*Aporte multisensorial.* Mientras que la teoría clásica reconoce la importancia del aporte sensorial, el enfoque performativo pone de relieve el aporte multisensorial. Los tambores, la música, los sonidos, los ritmos y la danza contribuyen de forma importante a crear la realidad experimentada. Diversos aportes sensoriales simultáneamente recibidos crean una experiencia unificada, una sinestesia, en el que cada aporte sensorial es experimentado por otro (Sullivan, 1986). Ciertamente, el uso de sustancias enteógenas, tales como los preparados con *Banisteriopsis*, contribuye considerablemente a tales experiencias, pero la sinestesia no es exclusiva de las experiencias alucinógenas.

*La expectación colaboradora de los participantes.* El artículo clásico de Schiefelin (1985) sobre la sesión espiritista demuestra claramente cómo el significado y la experiencia emergen de la interacción durante la representación. Este autor demuestra que es la expectativa colectiva de los participantes lo que crea la experiencia. Los rituales de cura Siona están estructurados de varias maneras para crear expectativas sobre la experiencia. Los dominios del universo que van a ser explorados se establecen en primer lugar por la clase de yagé elegida para el ritual. Esto se ve posteriormente reforzado cuando el chamán invoca a los espíritus cantando sobre el cáliz de yagé, un momento ritual al que se refiere como «preparar» o «curar» el yagé. Hace esto antes de beber, así como cada vez que sirve a un participante. De igual modo, canta «encima de» o «cura» remedios de hierbas para transmitirles su poder. La relación entre el acto de cantar y la inyección de poder en la sustancia que va a ser consumida podría considerarse como un acto discursivo que tiene poder performativo según Austin (1965). De este modo, las fases del ritual, los cánticos y otras estrategias per-

formativas, establecen ciertas expectativas en los participantes sobre lo que podrían experimentar.

Además, podríamos decir también que los participantes colaboran en la emergencia de la experiencia acompañando e identificando la actuación ritual a través de los aspectos performativos. Esto se tornó claro para mí en una ocasión en que reproduce la cinta de una sesión chamánica llevada a cabo por un chamán quechua de la región de Napo en Ecuador.<sup>8</sup> Esta región es adyacente al río Putumayo y separa las repúblicas de Ecuador y Colombia. Los diferentes grupos indígenas de la zona (Quechua, Shuar, Kofán, Siona y Secoya) participan de una red que comparte varias características performativas en sus rituales, incluyendo instrumentos musicales, el uso de yagé, la pichanga, técnicas respiratorias como el soplido, danzas y cantos. Cuando reproduce esta cinta del ritual, Ricardo escuchó atentamente y explicó a su mujer la progresión del ritual, desde las preparaciones iniciales del yagé hasta los viajes del chamán a los reinos invisibles. Él acompañaba el ritual por medio de sus elementos performativos —la música y los ritmos— puesto que no conocía el idioma en que se entonaban los cantos.

*Comprometimiento corporal, emocional y sensorial.* Csordas ha analizado el poder retórico de los rituales como una experiencia corporeizada o corporificada y argumenta que el poder persuasivo del ritual activa procesos endógenos de cura (1983:345). Las narrativas de Ricardo, tanto de sus sueños como del ritual, poseen muchas imágenes que hablan de su experiencia corporal. La enfermedad es caliente y pútrida. La cura entra como una sustancia refrescante. Su descripción de la luz del espejo que refleja el descenso de la gente del yagé, su padre cantando sobre él, y la sensación simultánea de frescor demuestra la fusión de la experiencia corporal e imaginaria.

Tomando el ejemplo de Csordas y su noción de corporificación o corporeidad (1990), Laderman y Rosen (1996) examinan diversas formas de cura chamánica desde la perspectiva de la experiencia corporificada y el poder persuasivo de la performance ritual. Preocupados principalmente con la cura, argumentan que el análisis de performance nos permite desplazar el énfasis de la estructura de representaciones (lo que denomino el «enfoque semántico o interpretativo») al de la práctica y enfatizar en la intensidad de la experiencia que es informada corpo-

8. *Soul Vine Shaman*, una grabación producida y distribuida por Neelon Crawford. El libreto que acompaña al disco es de Norman E. Whitten, N. E. Jr. Sacha Runa Research Foundation Occasional Paper N° 5. 1979. Urbana, Illinois.

ralmente por la experiencia ritual. Para la experiencia de cura suceda, los sentidos deben estar implicados no sólo a través de representaciones simbólicas, sino también a través de cualidades estéticas, incluyendo la importancia de formas sensoriales del sonido, movimiento, olor y color. La eficacia del rito genera una experiencia corporal, que se ve poderosamente implicada a través de la performance.

Para los propósitos de este texto, es necesario reconocer que un aspecto particularmente poderoso de muchos –pero no de todos los rituales chamánicos– es el uso de sustancias enteógenas, o lo que Winkelman (2000: 210) llama psicointegradores. Hace tiempo que se reconoce que las prácticas chamánicas utilizan una serie de técnicas corporales, sensoriales y químicas que estimulan fenómenos neurofenomenológicos conocidos como estados alterados de conciencia (Eliade, 1964; Goodman, 1990) y hay una serie de estudios sobre neurofisiología, psiconeuroinmunología y otras áreas de investigación que dan soporte a una explicación de base neurofenomenológica a la experiencia simbólica humana (Laughlin *et al.*, 1990).

Turner (1987), poco antes de su muerte, intentó trazar el nexo de unión entre el juego, la performance, el ritual y las estructuras del cerebro. Ciertamente, no tengo la capacidad para elaborar lo que se ha convertido en un especialización que incluye la investigación sobre rituales chamánicos y experiencia cultural, ya que se basa en trabajos realizados desde distintos campos de las neurociencias.

Sin embargo, siguiendo el ejemplo de Winkelman, es necesario reconocer que el uso de sustancias psicointegradoras es una técnica potente para realzar otros elementos de la representación ritual, a fin de causar una implicación corporal que lleve a la transformación de la experiencia, una experiencia que cree una nueva realidad o mundo fenomenológico corporificado o corporizado, no sólo cognitivo. En lo que respecta a la representación ritual, el uso de tales sustancias hace un importante contribución a la eficacia del ritual o, en palabras de Turner, hace que «realmente funcione» (1974).

## Comentarios finales

He intentado destacar varios asuntos en este artículo. El primero es la distinción entre las nociones de cura de una perspectiva instrumental y la experiencia de cura en el sentido integral. La primera está limitada al modelo biológico de la enfermedad en el cual la cura puede observarse de manera objetiva mediante

el mundo material y es el resultado instrumental de la práctica terapéutica. La cura integral, por otro lado, es una experiencia corporeizada en la cual el paciente es transferido a una nueva realidad fenomenológica. La cura en este sentido redirecciona la atención y la experiencia. La mayoría de autores citados consideran la cura como la restauración del bienestar en los niveles psicobiológicos, sociales y espirituales. En este sentido, el artículo pionero de Young es relevante cuando afirma que la mayoría de las prácticas rituales son exitosas porque confirman las proposiciones ontológicas y existenciales sobre el mundo.

Al analizar las teorías del poder simbólico según Lévi-Strauss y Turner, no he rechazado el valor de sus contribuciones a la comprensión de la eficacia ritual, sino que he intentado demostrar ciertas limitaciones del enfoque estructural representacional así como al apelo para la perspectiva psicoanalítica como base del poder del ritual. Ambos autores contemplan la implicación del cuerpo, pero fueron otros (Tambiah, 1979; Schiefelin, 1985; Laderman y Rosen, 1996) quienes situaron el papel de lo sensorial y lo estético en el centro del análisis de la experiencia emergente de la eficacia ritual.

Muchos de los ejemplos aquí analizados toman como base rituales tradicionales chamánicos, pero son relevantes para comprender la eficacia de los rituales en el mundo contemporáneo, en el cual encontramos técnicas chamánicas combinadas con otras prácticas en nuevos contextos. Además, no puede suponerse que estos rituales expresan cosmologías y símbolos compartidos entre los participantes. Aunque están surgiendo nuevas cosmologías en estos grupos, muchos participantes obtienen la experiencia de cura a través de los ritos exóticos sin compartir o comprender los significados simbólicos. Los modelos basados en el compartir un conjunto de significados simbólicos son insuficientes para explicar la eficacia de las técnicas chamánicas en las religiones y prácticas de la denominada *nueva era*. Al mismo tiempo, las sustancias psicointegradoras no son el único factor en la eficacia ritual; la experiencia de cura también se da en rituales en los que no se hace uso de sustancias, y si, a través de otros aspectos performativos.

No es la sustancia lo que cura sino su contribución a la eficacia performativa que transforma la experiencia. La cura integral ocurre del modo que hemos definido aquí, como una experiencia fenomenológica corporificada o corporizada. Sin embargo, la experiencia de *ser curado* no es necesariamente una prevención de la muerte. Como explicamos en el caso de Reusch, citado en la nota de pie de página, él se sintió mejor y durmió mas tranquilamente debido al tratamiento chamánico, pero murió unos meses más tarde (Pereira, 1989). No todas las experiencias de cura son eficaces según la definición biomédica de curación.

Y de hecho, los rituales pueden fracasar en curar en ambos sentidos del concepto, pero eso es otro asunto. Para concluir, me gustaría finalizar este artículo con una importante paradoja observada por el poeta argentino Almafuerite:

Todos los incurables tienen cura  
cinco segundos antes de la muerte.

## Referencias

- ACKERKNECHT, Edwin, 1942. Problems of Primitive Medicine. *Bulletin of the History of Medicine* 11:503-521.
- AUSTIN, J. L. 1965. *How to do Things with Words*. Oxford University Press.
- BAUMAN, Richard. 1977. *Verbal Art as Performance* Rowley, Mass, Newbury House Publishers, Inc.
- BUCHILLET, Dominique 1992. Nobody is there to Hear. Desana Therapeutic Incantations. en E. Jean Matteson Langdon and Gerhard Baer, (eds). *Portals of Power: Shamanism in South America*. New Mexico, University of New Mexico Press. pp. 211-230.
- CSORDAS, Thomas. 1983. The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing. *Culture, Medicine and Psychiatry* 7:333-375.
- CSORDAS, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18(1):5-47.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. 1972. *Visionary Vine. Psychedelic Healing in the Peruvian Amazonas*. San Francisco, Chandler.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London, Routledge and Kegan.
- ELIADE, Mircea, 1964 (1951). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, New Jersey, Princeton University Press and the Bollingen Foundation.
- FAUSTO, Carlos, 2007. Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*. 48(4): 517-518.

ESTHER JEAN LANGDON

- FRAZER, James, 1980 (1890). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan.
- GEERTZ, Clifford, 1966. Religion as a Cultural System. M. Banton (ed). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, Tavistock Publications Lts. pp. 1-46.
- GOOD, Byron J. 1993. *Medicine, Rationality and Experience*. New York, Cambridge University Press.
- GOODMAN, Felicitas D. 1990. *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Bloomington, Indiana, University of Indiana Press.
- GROISMAN, Alberto. 1999. *Eu Venho da Floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- GROISMAN, Alberto. 2000. *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Unpublished doctoral Thesis, Goldsmith College, University of London.
- KIEV, Ari. 1964. *Magic, Faith and Healing*. New York, The Free Press.
- KLEINMAN, Arthur. 1978. The Failure of Western Medicine. *Human Nature* 1,11 (Nov):63-70.
- KLEINMAN, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, University of California Press.
- KLEINMAN, A. M. and L. H. Sung. 1979. Why do indigenous practitioners successfully heal? *Social Science and Medicine* 13B:7-26.
- LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs). 2004 (2ª ed.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, FAPESP/Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz Caiuby. 2004. *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas, FAPESP/Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz Caiuby e Sandra Lucia Goulart (orgs). 2005. *Os Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas, Mercado de Letras/FAPESP.
- LADERMAN, Carol and Marina Roseman. 1996. *The Performance of Healing*. New York, Routedledge.
- LANGER, Suzanne K. 1942. *Philosophy in a New Key. The Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge, Harvard University Press.
- LANGDON, Esther Jean. 1979. «Yagé among the Siona: Cultural Patterns and Visions,» En David Browman e Ronald A. Schwarz, (ed) *Spirits, Shamans and*



- Stars: Perspectives from South America*. The Hague, Mouton Publishers. pp. 63-82.
- LANGDON, Esther Jean 1986. «Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia» *América Indígena* XLVI (1):101-116.
- LANGDON, Esther Jean 1992. 1992 «Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. En E. Jean Matteson Langdon and Gerhard Baer, (eds). *Portals of Power: Shamanism in South America*. New Mexico, University of New Mexico Press. pp. 41-62
- LANGDON, E. Jean. 1994. «Representações de Doença e Itinerário Terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana». Santos, Ricardo V. e Carlos Coimbra, (orgs.). *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, pp. 115-142.
- LANGDON, E.J. 1996. «Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia». Teixeira, João Gabriel L. C. (org). *Performáticos, performance e Sociedade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, pp. 23-29.
- LANGDON, E. J. 2000a. «Perderse» en un universo chamánico: viajes y retornos de los siona por el camino de la muerte. In: Gutierrez Estévez, Manuel (org). *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*. Madrid, Casa de América, pp. 245-260.
- LANGDON, E. J. 2000b. «A Visit to the Second Heaven: A Siona Narrative of the Yagé Experience». Luna, L. E. e S. F. White (eds). *Ayahuasca Reader*. New Mexico, Synergenic Press, pp. 21-30.
- LANGDON, E. J. 2004a. «Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona». En: Cipolletti, Maria Susana (org). *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes. Homenaje a Gerhard Baer*. Quito, Abya Yala, pp. 26-51.
- LANGDON, E. J. 2004b. «A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagé (Ayahuasca) entre os Índios Siona da Colômbia». In: Labate, Beatriz Caiuby & Wladimir Sena Araújo (orgs). 2004 (2ª ed.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, FAPESP/Mercado das Letras, pp. 67-94.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1967a. «The Sorcerer and his Magic». *Structural Anthropology*, vol. 1. New York, Doubleday and Co., pp. 161-181.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1967b. «The Effectiveness of Symbols». *Structural Anthropology*. Vol. 1. New York, Doubleday and Co., pp. 181-201.
- MACRAE, Edward. 1992. *Guiado pela Lua*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.

ESTHER JEAN LANGDON

- MAUSS, Marcel. 1974. «Esboço de uma Teoria Geral da Magia». *Sociologia e Antropologia* vol. 1, São Paulo, E.P.U./E.D.U.S.P., pp. 37-172.
- MALUF, S.W. 2005. Criação de si e reinvenção do mundo: Pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, vol. 81, pp. 4-34. Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFSC.
- MARDSEN, Roger and David LUKOFF. 2006. «Transpersonal Healing with Hallucinogens». *The AHP Perspective Magazine*. June/July. <http://www.ahpweb.org/pub/perspective/june06cover3.html>. Acessado em 8/11/07.
- MÉTRAUX, Alfred. 1944. «Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale». *Acta Americana* II. pp. 197-219; 320-341.
- METZNER, Ralph. 2006. *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. Rochester, Vermont, Park Street Press.
- ORTNER, Sherry B. 1993. «La teoría antropológica desde los años sesenta». Traducción de Rubén Páez. *Cuadernos de Antropología*. Editorial Universidad de Guadalajara.
- PEREIRA, Renato Barbosa Rodríguez. 1989. "Xamanismo e Medicina". *Ciências Hoje* 9(50):40-47.
- RIVERS, W. H. R. 2001 (1924). *Medicine, Magic and Religion*. London, Routledge Classics.
- RUCK, Carl A. P.; WASSON, Gordon; BIGWOOD, Jeremy; OTT, Jonathan; Staples, Danny. 1969. «Entheogens». *Journal of Psychedelic Drugs*, 2(1-2);1-3.
- SCHIEFFELIN, Edward L. 1985. «Performance and the Cultural Construction of Reality». *American Ethnologist –the Journal of the American Ethnological Society* 12(4): 707-24.
- SHANON, B. 2002. *The Antipodes of the Mind. Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York, Oxford University Press.
- SULLIVAN, Lawrence E. 1986. «Sound and Senses: Toward a Hermeneutics of Performance». *History of Religions* 26(1):1-33. (Chicago, University of Chicago).
- SULLIVAN, Lawrence. 1989. «Introduction: The Quest for Well-Being and the Questioning of Medicine». Sullivan, L.E. (ed.). *Healing and Restoring*. New York, MacMillan.

- TAMBIAH, Stanley. 1979. «A Performative Approach to Ritual». *Proceedings of the British Academy* 65, pp. 113-169.
- TURNER, Victor. 1964. «A Ndembu Doctor in Practice». Kiev, Ari (ed). 1964. *Magic, Faith and Healing*. New York, The Free Press, pp. 230-263.
- TURNER, Victor. 1967. Symbols in Ndembu Ritual. *The Forest of Symbols: Aspects of ndembu ritual*. Ithaca, New York, Cornell University Press. pp. 19-47.
- TURNER Victor. 1969. *The Ritual Process*. Chicago, Aldine Publishing Company.
- TURNER Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- TURNER Victor. 1978. «Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbolologist». Spindler, George D. (ed.). *The Making of Psychological Anthropology*. Berkely, University of California Press.
- TURNER Victor. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.
- WINKELMAN, Michael. 2000. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Connecticut: Bergin and Garvy.
- VILLAR, Pablo Isla. 2000. La ritualisation de l'«inquiétante étrangeté» das le chamanisme multiculrel de Salas (Pérou). Aigle, D. B. Brac de la Perriere & J.P. Chaumeil (eds). *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*. Nanterre, Société d'ethnologie. pp. 227-238.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- YOUNG, A. 1976. «Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology». *American Anthropologist* 78(1):5-24.
- ZEMPLÉNI, A. 1985. La «maladie» et ses «causes». Introduction, *L'Ethnographie, numéro spécial*. Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture. LXXXI(2-3):13-44.