El canto como herramienta de curación en el vegetalismo amazónico. Cosmopolítica y performatividad del ikaro

Carlos Domínguez Vidal
ORCID: 0009-0004-1545-2605
UNALM
carloseduardodominguezvidal@gmail.com
Recibido: 15 de diciembre de 2024
Aceptado: 10 de febrero de 2025

Resumen
Este artículo examina el canto ritual —el ikaro— como herramienta de curación en el vegetalismo amazónico, a partir de una investigación situada en el Centro Situlli (Chazuta, Perú), junto al médico vegetalista Winston Tangoa Chujandama. En diálogo con el giro ontológico de las ciencias sociales, el estudio propone una lectura performativa, lingüística y cosmológica del ikaro, articulando su densidad relacional con los desafíos que plantea un análisis académico. A través de la transcripción e interpretación de un ikaro, se analiza su funcionamiento como dispositivo terapéutico que activa vegetales, convoca entidades y actualiza una cosmopolítica del cuidado. El artículo adopta una postura reflexiva que reconoce los límites de la interpretación académica frente a la fuerza de una medicina tradicional, encarnada y profundamente relacional.

Palabras clave: Ikaro, vegetalismo amazónico, medicina tradicional, multinaturalismo, Chazuta.

Abstract
This article examines ritual singing —the ikaro— as a healing tool within Amazonian vegetalismo, based on fieldwork conducted at the Centro Situlli (Chazuta, Peru) alongside vegetalista healer Winston Tangoa Chujandama. In dialogue with the ontological turn in the social sciences, the study offers a performative, linguistic, and cosmological reading of the ikaro, highlighting its relational density and the challenges posed by academic analysis. Through the transcription and interpretation of an ikaro, the article explores its function as a therapeutic device that activates plants, summons entities, and enacts a cosmopolitics of care, where the invisible is embodied in vibration to harmonize the visible. The article adopts a reflexive stance that acknowledges the limits of academic interpretation in the face of a living, embodied, and deeply contextual medicine.

Keywords: Ikaro, Amazonian vegetalism, traditional medicine, multinaturalism, Chazuta.

Introducción

El presente artículo es fruto de una tesis de maestría en antropología defendida en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en París, titulada *El vegetalismo a través del tiempo y el espacio. Monografía del Centro Situlli*. La investigación se fundamenta en una inmersión tanto experiencial como académica en el caserío de Llucanayacu, ubicado en Chazuta, región San Martín (Perú), junto al médico vegetalista Winston Tangoa Chujandama.

Antes de abordar una descripción del vegetalismo practicado por Winston en su propio espacio de trabajo, el Centro Situlli, este artículo propone una cartografía crítica del vegetalismo amazónico, trazando los usos, las representaciones y las tensiones que atraviesan esta práctica. Esta empresa, arriesgada pero necesaria, nos permitió situar el trabajo de Winston Tangoa en un campo de fricciones epistemológicas entre tradición y modernidad, entre continuidad y discontinuidad.

En la práctica de medicina tradicional (WHO, 2000), que Luis Eduardo Luna calificó como *old mestizo traditions*, se sostiene un modo de ser, de vivir y de habitar propio del mundo amazónico. Luna es el primero en conceptualizar el

término de *vegetalismo*; él utiliza este y no el de *chamanismo*, por tratarse de una denominación local, autónoma y específica de sus practicantes: los vegetalistas. Asimismo, el término mestizo se utiliza aquí como categoría social y cultural antes que racial, dado que los indígenas amazónicos que se desenvuelven en contextos urbanos son considerados mestizos (Luna 1986).

En los marcos del actual giro ontológico en las ciencias sociales, Viveiros de Castro (2009) propone una relectura del chamanismo amerindio[1] a través del perspectivismo y el multinaturalismo. Basándose en los presupuestos cosmológicos de la «metafísica de la depredación» (2009: 13) de la Amazonía, el autor sostiene que los pueblos amerindios poseen una auténtica «teoría cosmopolita», en la cual la humanidad constituye el modo reflexivo del colectivo. Según este pensamiento, la capacidad de personificar lo no humano es así una «potencialidad ontológica» (23). Según estos presupuestos fundamentales de múltiples prácticas amerindias: «los no humanos actuales poseen un lado prosomórfico visible»; y en ese entendido, existen humanos capaces de «atravesar las barreras corporales entre especies» y de «adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas», con el fin de establecer un «diálogo transespecífico», una «diplomacia de los mundos» —ordinario y virtual—. Como subraya Viveiros de Castro, ese encuentro es un proceso peligroso y los «especialistas» —llamados (quizás abusivamente) chamanes— están preparados para dicha empresa; deben realizar idas y vueltas para narrar la historia de ese intercambio. Añade que: «Si el relativismo occidental tiene al multiculturalismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio tiene al multinaturalismo como política cósmica» (25).

Actualmente, esta práctica se encuentra atravesada por corrientes globales como la pseudoespiritualidad *new age* y la investigación científica —incluida la de corte extractivista y extractivista cultural— y, por supuesto, las lógicas del mercado capitalista. Desde la década de 1970, una ola de occidentales inspirados por publicaciones antropológicas y etnobotánicas sobre los efectos de la ayahuasca —una de las principales prácticas de la etnomedicina amazónica— comenzó a llegar a la Amazonía para vivir dichas experiencias. Es así como desde los años noventa se ha consolidado una industria turística en torno a estas prácticas, marcando el inicio de lo que los antropólogos han denominado «el fenómeno de la ayahuasca» y, asimismo, «la internacionalización del vegetalismo amazónico». Esta dinámica ha generado

1. Imposible escapar a este término, el cual es una generalización impuesta desde las ciencias sociales.

múltiples discontinuidades, deformaciones e innovaciones en la práctica en general, lo que ha situado a los vegetalistas en una encrucijada entre aculturación y resiliencia, así como entre revalorización y desacralización (Berlowitz y otros 2022; Caicedo 2009, 2013; Dobkin de Rios, 1984, 1994; Dobkin de Rios y Rumrrill 2008; Fotiou 2019; Labate 2014; Labate y otros 2014; Slaghenauffi 2020).

En este marco de referencia, el presente artículo se centra en un aspecto fundamental de la práctica vegetalista: el canto de curación o ikaro (/ikáro/). Estos cantos, transmitidos por las plantas o a través de ellas, se reciben mediante un proceso de austeridad y aislamiento conocido como «la dieta». Alonso del Río (2007), músico y curandero, en relación con el aprendizaje de estos cantos, dice:

> Los icaros se revelan casi siempre durante las dietas y exigen un precio en esfuerzos (…) Repetir el icaro de un maestro no tiene sentido, por un lado, si no se ha recibido correctamente —con el permiso requerido— y, por otro lado, si no se ha «dietado» adecuadamente (161).

A partir de la transcripción de los ikaros del médico vegetalista Winston Tangoa Chujandama, proponemos un glosario y una interpretación. Al articular dimensiones rituales, lingüísticas y cosmológicas, buscamos restituir la densidad simbólica y performativa de estos cantos en su contexto de enunciación, interrogando al mismo tiempo las condiciones de su traducción y transmisión en los marcos de una investigación académica. En este sentido, adoptamos una postura reflexiva que reconoce la singularidad de la voz del vegetalista, al tiempo que exploramos las resonancias teóricas que esta práctica puede suscitar.

Cabe señalar que, aunque hemos trabajado con esmero, esta lectura no está exenta de errores, omisiones ni subjetividades —sobre todo, esto último—. Nuestra lectura es una aproximación, nunca una captura total. Por ello, asumimos los eventuales errores de traducción o interpretación como parte de un proceso situado y reflexivo inherente a este trabajo.

1. El canto como dispositivo terapéutico

En la práctica vegetalista, el canto ritual —el ikaro— constituye mucho más que un ornamento ceremonial: es la herramienta principal de curación. En este canto, la voz del curandero activa un espacio relacional entre las plantas («las Madres

de las plantas», para ser más precisos) y sus aliados espirituales, propiciando el diálogo como el mecanismo que ha de incidir en la sanación.

En este contexto, el canto se configura como una tecnología de sanación, actuando simultáneamente en los planos fisiológico, emocional y cosmológico tanto del paciente como del propio especialista. El ikaro encarna un potencial ontológico amerindio: materializa un saber transmitido a través de un diálogo con otros seres. A este respecto, el vegetalista Winston Tangoa explica los entresijos de la práctica vegetalista en los siguientes términos:

> Si la planta quiere... Los ikaros, los cantos, vienen de las plantas […]Todos los cantos están grabados en tu ser... […]. Cada planta tiene un canto, y si la planta quiere que seas un guía de plantas, la planta que tomas te enseñará su canto. No se trata de repetir los cantos de otros curanderos. Rara vez canto los ikaros de mi abuelo, solo en ciertas situaciones, pidiéndole permiso, pero la mayoría de las veces canto los cantos que he aprendido de las plantas. […] El canto se usa para dirigir, penetrar y alumbrar un problema en las personas que sufren algún mal en su cuerpo. […] Los ikaros son armas para curar a la gente. Si no tienes un cuerpo preparado con plantas, nunca podrás curar con tus cantos. Como decía mi abuelo, los ikaros son el arma principal: para curar, para llamar, para hacer salir al paciente de todos sus problemas[2].

El ikaro convoca entidades del mundo invisible, desde las Madres de las Plantas hasta Cristo y la Virgen; traza trayectorias e intenciones y construye una arquitectura sonora situada en el espacio-tiempo ritual. Cada canto es una composición única, modulada según las circunstancias y la intención terapéutica. De esta manera, la función del canto se sostiene en varias dimensiones:

- Activación del remedio (o «ikarar la medicina»)
- Movilizar los poderes de las plantas en el cuerpo del vegetalista
- Diagnóstico y limpieza del paciente
- Invocación de aliados
- Creación de vínculo terapéutico
- Modulación de los efectos de las plantas en el cuerpo

2. Winston Tangoa Chujandama, entrevista sobre los ikaros.

Winston Tangoa afirma que el curandero no es más que un guía, que son las plantas las que curan: «Nosotros (los curanderos) solo somos guías». Frente a esta afirmación, cabe preguntarse: ¿cuál es entonces el papel del curandero si es la planta quien enseña y cura? En este punto, el trabajo de Glen Shepard y Lewis Daly (2022: 13) resulta esclarecedor. Los autores observan que el cuerpo de los especialistas con quienes trabajaron «se impregna de sustancias vegetales», al punto que el especialista es en gran parte una planta[3].

La condición para ser vegetalista es, entonces, convertirse en planta. Para ello, es necesario tomar plantas fuertes —plantas maestras (Luna 1986), plantas de dieta (Sanz-Biset y Cañigueral 2011), fitomaestros (Brunois-Pasina 2018)— que preparan al cuerpo para recibir los ikaros, herramienta de curación por excelencia. Las curaciones que un vegetalista realiza mediante el canto se deben a las plantas incorporadas en su cuerpo: son ellas quienes siguen siendo los verdaderos médicos, mientras que los vegetalistas actúan como vectores de su potencia curativa, canalizando y guiando la acción medicinal de las plantas a través del canto, en tanto portadores de agencia vegetal.

Durante nuestra experiencia en dieta con la ayahuasca en el Centro Situlli, es decir, un retiro en el que se ingieren plantas bajo condiciones ascéticas, observamos que para lograr el efecto deseado de manera considerable era necesario tomar una copa llena; de lo contrario, la «mareación» —es decir, el efecto de la ayahuasca— no era fuerte. Sin embargo, como pudimos observar, Winston Tangoa servía solo la mitad de la copa o incluso menos de esa cantidad, pero los efectos eran igual de intensos o mayores. Pudimos entender esta observación al leer el citado trabajo de Shepard y Daly.

2. Análisis del ikaro

Los ikaros cantados por Winston Tangoa están compuestos en quechua y en español, aunque parecen contener también préstamos de otras lenguas amazónicas. Sin embargo, el curandero afirma cantar exclusivamente en quechua, precisando que se trata de un «quechua antiguo», lo que explica la presencia de palabras no reconocidas. No obstante, en el quechua que hemos podido identificar se observan expresiones híbridas: palabras con raíz quechua y terminaciones en español[4],

3. «The shaman becomes a master of plants, such that the person's body becomes infused with plant substances and subjectivity».

4. Taylor (2006: 26) también señaló esta situación de «palabras quechua con terminaciones en español» en su diccionario quechua de Chachapoyas y Lamas.

así como términos de origen español adaptados a la estructura morfológica del quechua, donde la raíz es castellana y los sufijos son quechuas.

Por otro lado, estos cantos se caracterizan por una alternancia de frases cortas, a menudo repetitivas, marcadas por el aliento y puntuadas por silencios. El canto se construye como una espiral: se repiten secuencias simples, onomatopéyicas: *nay nay nay, ri ri ri, ray ray ray*, que no son palabras en sentido estricto, sino sonidos portadores de energía. Estos elementos sonoros actúan como vectores de fuerza, ritmo y presencia. Esta sintaxis del aliento genera una dinámica de llamado y respuesta, donde el canto se dirige hacia las entidades invisibles. El curandero no habla «de» la planta, sino «a» la planta y «con» ella. El canto se transforma así en un espacio de diálogo transespecífico, una tecnología relacional donde el lenguaje se vuelve aliento, vibración e intención.

Antes de iniciar la transcripción e interpretación de un ikaro de Winston —precedidas por una descripción del cuadro metodológico empleado—, presentamos, a continuación, a modo de viñeta etnográfica, el contexto ritual en el que se desarrolló dicho canto.

VIÑETA DE UNA TOMA DE AYAHUASCA

Winston llega vestido de blanco, con una corona de plumas, y comienza a fumar tabaco en su pipa (o *cashimba*); luego empieza a cantar sobre la botella de ayahuasca recién abierta:

Vueltaremuy vueltaremuy runankuna
Suenaremuy suenaré
Linda medicinayni
Shayaré urayay
Urayay urayay
Haa na ra nay
Ra ra ra ray
Ra ri ri ri

Cuidaremuy cuidaremuy runankuna
Linda medicinayni
Ayahuasca mariri
mariri mariri
mariri mariri
mariri

He he he he ehe he he ehe he

Acto seguido, realiza un soplido dirigiendo su aliento a la bebida y después le sopla humo del tabaco.
—¿Primera vez que vas a tomar ayahuasca? —pregunta Winston a Hugo, uno de los participantes.
—Sí —responde él.
—Está bien. Si no te afecta físicamente, puede ser mentalmente; si no te afecta mentalmente, tu alma se conectará con la selva, con el río, con los muertos. Es la soga de los muertos.
Hace una pausa y continúa:
—Si hay molestias estomacales, vómitos, es normal. Habrá un momento en que la planta te dará mareos, te embriagará. No tengas miedo. Vas a seguir mirando tus asuntos, lo que estás buscando, tu objetivo principal, lo que buscas en la vida, para ti, para tu familia. Hay que tomar la planta con amor. Hay que tomar la planta con amor para que pueda actuar contigo. A veces buscamos algo que deseamos y muchas veces no sabemos cómo llegar. Por alguna razón has venido aquí. Lo más importante es estar contigo aquí para poder trabajar. Si tienes ganas de vomitar, vomita… es normal porque hay cosas que deben salir. […] Si quieres ir al baño y no puedes caminar, llama a Segundo para que te ayude. Para orinar, los hombres pueden hacerlo justo afuera.

Winston sopla nuevamente el humo del tabaco sobre la bebida. Luego, comienza a servirla en un pequeño vaso, sopla sobre este, y Segundo, su asistente, lo lleva a los participantes, uno por uno.

2.1. Transcripción de un ikaro de florecimiento[5]

Presentamos, a continuación, la transcripción de un canto que, de manera intuitiva, hemos denominado «de florecimiento», ya que está orientado al fortalecimiento y la armonización de los aspectos materiales de la vida de una persona. Este canto fue dedicado al paciente Hugo en el contexto de una toma de ayahuasca, durante la praxis vegetalista.

5. La presente transcripción sigue los lineamientos para la escritura en quechua del sistema grafico oficial en el Perú, tal como se enseña en el Institute Nationale des Langues et Civilizations Orientales (INALCO).

IKARO

Ah na na na na na nay
ra ri ri ru ru ray
na na na na na nay
ra ri ri ru ru ray
Ah na na na na na nay
ra ri ri ru ru ray
Ah na na na na na nay
ra na na na na na nay

Vueltaremuy vueltaré
Linda medicinayni
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuni
Suenaremuy suenaré
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuni
Suenaremuy suenaré
Linda medicinayni
Suenaremuy suenaré
Ri ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaré
Lindo medikuynimay
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuni
Urayamuy runansi
Suenaremuy suenaré
Cuidaremuy cuidaré
Amigoyni runankuna
Guia guía runansi
Shayaremuy runankuna
Guia guía Huguitoy
Urayamuy yamuyni
Guia guía familiay
Linda linda medikuyni

Na na na na na nay
Ari ri ru ru ray ray
Na na na na na nay
Ari ri ru ru ray
Ah na na na nay nay
A ri ri ri ru ru ray
Ah na na na na nay
A ri ri ri ru ru ray
Vueltaremuy vueltaré
Linda linda medicina
Rama ramay tronkoyni
Para su cuerpoy nimay
Guía guía runansi
Bota bota todo malo
Guía guía runansi
Shayaremuy medicina
Ri ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Lindo Piri Piri Runa
Linda medicinay runa
Perfumera medikuyni
Urayamuy runansi
Shayaremuy medikuyni
Guía guía runansi
Guía guía Huguitoyni
Dale, dale, tus poderes
Guía guía cuerpecito
Bota bota todo mal
Urayamuy yamuy runa
Ri ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Todopoderoso runa
Cuidaremuy cuidaremuy

Amigoni runancitoy
Fuerza, fuerza
Urayamuy runansi
Guía, guía, runancito
Ilumina camino
Amigoyni Huguitoyni
Dale, dale, tus poderes
Guía, guía, sus proyectos
Suenaremuy suenaré
Shayaremuy medikuyni
Jesucristo curandero
Dale alcance runankuna
Urayamuy runansi
Cuidaremuy cuidaremuy
Ilumina camino
Shayaremuy shayare
Ri ri ri ri ri ri
Ah na na na na nay
Ari ri ri ru ru ray
Ah na na na na nay
Ari ri ri ru ru ray
Ari ri ri ru ru ray
Na na na na nay
Ra ra ra ra ra
ray ray ray

Ñuqanami qayaremuy
Lindo lindo tribukuna
Legitimo maestroyni
Legitimo kurakayni
Urayamuy runansi
Guia guía runankuna
Bota bota todo mal
Guia guía Huguitoyni
Shayaremuy runansi
Cuida cuida cuerpecito
Bota bota todo mal
Shayaremuy medikuyni

Ñuqanami qayaremuy
Madrecita Ayahuasca
Legitima curandera
Legitima medikuyni
Urayamuy runansi
Suenaremuy suenaremuy
Shayaremuy medikuy
Cuidaremuy cuidaremuy
Amigoyni runansi
Guia, guía, medikuyni
Cuidaremuy, cuidaré
Suenaremuy, suenariri
Rama ramay tronkoyni
Yuraq yuraq cogolloyni
Shayaremui runansi
Sizay puntay maririrí
Ri ri ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Lindo Chiri Sanangoyni
Fuerza fuerza medicina
Ramay ramay tronkoyruna
Urayamuy runansi
Shayaremuy medikuyni
Cuidaremuy, cuidaré
Amigoyni runankuna
Bota bota todo mal
Shayaremuy medikuyni
Cuidaremuy cuidaré
Legitimo runankuna
Guía guía Huguitoy
Suenaremuy suenaremuy
Fuerza fuerza medikuy
Urayamuy medicinayni

Na na na na nay nay
Na na na na nay nay
Ari ri ri ru ru ray

Na na na na nay
Riiiiiiii
Ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Linda, linda, Virgencita
Legitima medikuyni
Legitima curandera
Bota, bota, todo mal
Shayaremuy medikuyni
Limpia, limpia, tus mantos
Amigoni Huguitoyni
Guia, guía, proyectos
Shayaremuy runancitay
Cuida, cuida, familia
Urayamuy runancita
Guia guía runansi
Ilumina todo el cuerpo
Shayaremuy medikuy
Urayamuy virgencita
Ri ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Linda linda medicinay
Suenaremuy, suenaremuy
Guía guía Situllitoy
Urayamuy runansi
Suenaremuy, suenaremuy
Cantaremuy, cantaré
Ikarero medikuyni
Kurakaymi kumuntay
Suenaremuy suenariri
Ri ri ri ri

Eh eh ehe eh ehe

Uuuuuuushhhhhhhhhhh
Fiuuuu…

Ray ray ray
Na na na na nay nay
Na na na na nay nay

Vueltaremuy vueltaremmuy
Linda medicina
Urayamuy runansi
Cuidaremuy cuidaremuy
Amigoni runansi
Guía guía cuerpecito
Guía guía proyectos
Shayaremuy runankuna
Rai ri ri ri

Ñuqanami qayaremuy
Aquilino medikuyni
Legitimo maestroyni
Legitimo kurakayni
Urayamuy runansi
Cuida, cuida, cuerpecito
Soplaremuy soplaré
Bota bota todo malo
Soplaremuy runansi
Ikarero medikuyni
Limpia, limpia, cuerpito
Amigoyni runankuna
Guia guía proyecto
Amigoyni Huguitoyni
Shayaremuy runansi
Urayamuy yamuy runa
Ri ri ri ri ri ri

Tray ra ray ra ray
Tray ra ray ra ray
Ah nay nay nay
Ha rai rai rai ri
Iiiiiii

2.2. Método interpretativo y procedimiento traductológico

Nos adherimos a la propuesta de Tim Ingold, para quien la antropología es una «filosofía con la gente» y no «sobre la gente» (Brunois-Pasina 2015) como principio orientador para comprender, transcribir e interpretar el canto del vegetalista. De esta manera, nuestra interpretación es fruto de un trabajo de participación prolongada, no solo de algunas conversaciones abiertas o semiestructuradas, formales o informales, sino, y, sobre todo, de un diálogo cultivado a lo largo de más de diez años. Antes de abordar académicamente la práctica de Winston, visitamos su centro en ocho ocasiones y participamos en diversas dietas —actividad central del Centro Situlli—. Asimismo, hemos participado en sus ceremonias en la ciudad de Lima, en numerosas oportunidades.

Podemos decir, entonces, lo siguiente: «mi participación comienza en tanto que persona común y corriente que busca cambiar algo en su vida»[6]. Esta familiaridad por supuesto se volvió inestimable cuando comenzamos a abordar la práctica de manera académica, primero como parte de una investigación etnobotánica[7] y, posteriormente, desde la antropología.

Olivier de Sardan (2008) y Jeanne Favret-Saada (2009) sostienen que la familiaridad con el terreno hace posible la creación de conocimientos, pues afina el dominio de los códigos del entorno. Esto otorga una sensibilidad que mejora las competencias de decodificación del investigador y se manifiesta tanto en la conducción y en la interpretación de las entrevistas como en el uso de los datos en cada etapa de la investigación (Poncelet 2017). Sin embargo, esta familiaridad también nos confrontó con el desafío de tomar distancia, de objetivar nuestra inmersión, de buscar un rigor. En este proceso, las comparaciones han sido las que nos han permitido examinar nuestras propias subjetividades, afinar nuestras interpretaciones y organizar nuestros materiales. De igual forma, nuestra inmersión en la lectura etnográfica contribuyó considerablemente a consolidar nuestra posición analítica.

Por otro lado, nos adherimos también a lo que Florence Brunois (2015) llamó un desafío antropológico —u utopía política— de «traduire sans trahir les diverses

6. Hago mía esta reflexión que hace la psicóloga Margoux Poncelet (2017) en su trabajo de memoria sobre los Huicholes.

7. Etnobotánica de plantas utilizadas en dos centros de medicina tradicional amazónica en el departamento de San Martín (Domínguez Vidal 2018).

manières d'être au monde»; es decir, a la necesidad de salir del paradigma dualista moderno que impone una uniformización del mundo y de adoptar, en su lugar, una humildad epistemológica que convoque a los «modernos» a reconocer que otras formas de habitar el mundo pueden enriquecer sus propias lógicas y prácticas.

En el trabajo de traducción e interpretación de los cantos, no logramos contar con la participación del propio maestro tanto como hubiéramos deseado. Él se mostró siempre un poco reticente y nos brindó solo algunas indicaciones puntuales como, por ejemplo: «*vueltaremuy* es cuando la planta te da sus efectos» o «*shayaremuy*, *qayaremuy* se usan de la misma manera». Cada vez que intentábamos profundizar el intercambio sobre los términos quechuas, sus respuestas eran breves y la conversación cambiaba de rumbo. Asimismo, al ofrecernos explicaciones sobre ciertos términos, solía compartir significaciones contextuales más que traducciones literales. Por ejemplo, al preguntarle por el término *Banko runa*, nos dijo: «Un *Banko* es una persona de mucho poder espiritual». Y en un momento dado, simplemente señaló: «Solo pon lo que entiendes».

Por otro lado, debemos señalar que, en un inicio, creíamos tener una comprensión aceptable de los ikaros de Winston; sin embargo, fue gracias a nuestro aprendizaje del quechua en el INALCO que pudimos afinar ese entendimiento y descubrir que muchas de nuestras interpretaciones iniciales eran inexactas o mal formuladas.Para superar esta situación de incomprensión lingüística, hemos utilizado tres diccionarios que nos han servido para establecer un glosario preliminar, como una fase previa y preparatoria para nuestra labor interpretativa. Las obras consultadas fueron con preferencia las de Taylor (2006), el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005) y el diccionario de César Itier (2011). Estas tres referencias bibliográficas están centradas en las variantes agrupadas como «quechua II», aunque solo el diccionario de Taylor está específicamente dedicado al quechua lamista (dialecto del quechua II) —lengua y etnia del maestro vegetalista Winston Tangoa—.

2.3. Glosario

Vueltarimuy:

Es una quechuización del término español «vuelta». Hace referencia a los efectos de la ayahuasca, a la embriaguez que esta produce. Alude también, como una invocación, al poder curativo de las plantas. Aparece al inicio del canto y de manera reiterativa al empezar cada estrofa. Esta evocación a la embriaguez —o intoxicación, en términos

occidentales— alude, en general, al poder curativo de la medicina vegetalista, en especial a las «Madres» de las plantas: ayahuasca, piri-piri, chiri sanango, entre otras; así como a las entidades espirituales del mundo energético.

Suenarimuy:
Este término es también una quechuización del verbo español «sonar» («producir sonidos»). Con este término, el vegetalista indica que va a cantar a sus «aliados», a las divinidades que son los espíritus o las Madres de las plantas, a su maestro —su abuelo Aquilino Chujandama—, a Cristo, la Virgen, etc. Sin duda, alude también a la percusión de su principal instrumento musical, la maraca, y a ciertas sonoridades como *ari ri ri ru ru ray o wi wi wi wa wa wa*, que podrían ser «la expresión sonora del espíritu que representan» aquellas entidades (Del Río 2007: 161).

Qayarimuy:
Qaya- significa «llamar» (Taylor 2006). Al verbo se le añaden los sufijos posverbales -ri y -mu-, así como –y, que puede indicar el imperativo de segunda persona o el infinitivo. «La dinámica -ri reduce la acción a un solo impulso […] Con ciertos verbos, adquiere un sentido incoativo» (Itier 2011: 29). Por su parte, -mu- es un orientador actancial que indica que el sujeto realiza una acción dirigida hacia un punto distinto de sí mismo, pero identificado y visualizado, lo que implica, a menudo, un desplazamiento (Itier 2011: 30).

Winston utiliza expresiones como «*ñuqanami qayaremuy»*, que puede traducirse como «soy yo quien te llama» o, tal vez más preciso, «es mi ser quien te llama». Con esta misma connotación, nuestro encuestado emplea estas otras formulaciones: «*lindo tribukuna qayaremuy»* («hermosas tribus, las llamo») y «*legítimo medikoyni qayaremuy»* («verdadero médico, te llamo»).

Shayarimuy:
Shayari significa «levantarse» (Taylor 2006). En el contexto ritual del ikaro, este término posee una profundidad simbólica especial. En principio, podemos traducirlo como «empieza a levantarte (hacia mí)» o «te invito a levantarte».

En expresiones como «*shayaremuy medikoy*, *shayaremuy runansi»* y «*shayaremuy medicina»*, este término se convierte en una invocación dirigida al médico y a la medicina misma. Es una suerte de activación de los poderes curativos que pone en diálogo al médico, al paciente y al vegetal. En contextos más hispanohablantes de esta práctica, es común oír la expresión «levantando

medicina» —nosotros encontramos aquí, si no una traducción fiel, una comprensión precisa de este *modus operandi* de la medicina vegetalista—.

Urayay:
Ura (Itier 2011), *Uray* (Taylor 2006) significa «abajo», «parte baja». En la región de San Martín, *urayay* también es un verbo que significa «descender» (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005). Cabe mencionar que «el imperativo de segunda persona se forma a partir del infinitivo» (Itier 2011: 27), por lo que *urayay* puede traducirse como «desciende».

En sus cantos, el vegetalista utiliza una formulación dinámica, de movimiento:

- *Shayaremuy urayay* ilustra una tensión entre dos movimientos opuestos: la ascensión (levantarse) y la bajada (descender).
- *Urayay urayay*, por su repetición, enfatiza el proceso de descenso y, acaso al mismo tiempo, de arraigo.

Estos versos reflejan una armonización de los efectos de la planta sobre el cuerpo del paciente. También evocan un reajuste de las energías del paciente, orientado a devolverlas a su lugar.

Cuidaremuy:
Este término es una quechuización del verbo español cuidar («proteger»), enriquecido con sufijos quechuas. Expresa una intención de cuidado o protección dirigida hacia una persona o algún aspecto específico del cuerpo, de la salud. En este contexto, puede entenderse como una injunción: «¡Cuida al paciente!».

Winston emplea este término en tres formulaciones distintas: (1) «*Cuidaremuy cuidaré»*: una expresión de compromiso reforzado, que enfatiza la promesa o continuidad de la acción de cuidar. (2) «*Cuidaremuy amigoy»*: una atención particular al paciente, que expresa una dimensión afectiva del cuidado, al reconocerlo como amigo. (3) «*Cuidaremuy cuerpontami»*: una invocación centrada en el cuerpo, llamando a proteger el estado físico.

Mariri:
Este término es muy común entre los curanderos amazónicos. Hace referencia a una flema mágica que estos almacenan en el estómago y con la cual pueden sanar

o dañar, o ambas cosas (Caicedo 2013; Luna 1986, 2011). También se ha utilizado como sinónimo de ikaro (Brabec de Mori 2011; Dobkin de Rios y Rumrrill 2008). Por ejemplo, Dobkin de Rios menciona: «He says that the icaros (mariris) are the most important part of the healing» (34). Por otro lado, McKenna (2016) menciona *mariri* como sinónimo de la especie *Banisteriopsis caapi* (la liana ayahuasca) (323) —este es el uso común de esta palabra en las iglesias ayahuasqueras en el Brasil—.

En resumen, encontramos en la literatura especializada el término *mariri* como flema mágica, poder, canto o como la liana misma. Sin embargo, Winston plantea otra explicación cuando dice: «Es la parte superior (el ápice) de las hojas, orientada hacia la luz, hacia el sol, y que concentra el poder curativo de la planta». También menciona que la expresión «*sizay puntay mariri»* evoca el poder curativo del mundo vegetal, como vínculo con la luz, como el lado luminoso de la medicina vegetal.

La médica peruana Rosa Giove sugiere que *mariri* es la punta de la lengua del vegetalista. En su libro sobre los ikaros *Ayahuasca canta. Icaros y enseñanzas de la Madre* planta (en prensa), propone esta traducción en referencia a un ikaro al cual ella indica que es de protección y enseñanza. Este ikaro pertenece al abuelo de Winston Tangoa, el vegetalista Aquilino Chujandama, reconocido curandero de Chazuta.

IRAPARA

Irapara… supay kallan puntay mantay mariri
(estribillo) 5v
Palmicha ...
Otorongo ....
Huaunilla ...
Remo caspi ...
Catahua ...
Lupuna ...
Shiringa ...
Aguaje ...
Huicungo ...
Ashpausa ...
Ashpa suri ...
Yangun toro ...
Boa boa ...

Lucero ...
Quilla runa ...

Supay kallan puntay mantay mariri:
Llamo a la punta de la lengua a la fuerza del espíritu del Irapara... Y así sucesivamente con diversas plantas, animales, astros. Esa fuerza permite al curandero atraer y extraer el mal del cuerpo del paciente mediante succiones («chupadas»).

El médico francés Jacques Mabit, esposo de Rosa Giove y fundador del Centro Takiwasi, por su parte y por propia experiencia, afirma que el ikaro hace subir la flema desde el estómago hasta la punta de la lengua del curandero, para así poder aspirar (chupar) las energías negativas del cuerpo del paciente: «El *mariri* o *yachay* actúa entonces como un "imán" que atrae esas energías negativas que el curandero expulsa. El curandero siente la presencia del *mariri* en una zona triangular situada en la punta de la lengua»[8].

Limpiaremuy:
Quechuización del verbo español limpiar («purificar»). Este término funciona como invocación para limpiar o purificar el cuerpo, incluida la mente, del paciente.

Medicinayni:
Quechuización del término español 'medicina'. En quechua, -y es el sufijo posesivo de primera persona, que cumple la función de los adjetivos posesivos en francés (Itier 2011: 37). En cuanto a -ni, se trata probablemente de -mi, un sufijo asertivo que «indica que se afirma algo por experiencia directa o con certeza, como si se hubiera observado personalmente» (Itier 2011: 39). Sin embargo, como nos sugirió Johana Córdova, profesora de quechua: «-ni podría corresponder a un "doble marcaje"»[9]. Por lo tanto, *medicinayni* podría traducirse como: «Este es mi remedio, mi medicina».

Amigoyni:
Quechuización del término español 'amigo'. Mismo caso que *medicinayni*. Puede traducirse como «es mi amigo» o «mi amigo, mi amigo».

8. Comunicación personal.
9. Comunicación personal.

Runa:
Ser humano (Itier 2011; Taylor 2006). En la región andina donde César Itier realizó su aprendizaje del quechua, el término *runa* se utilizaba principalmente para referirse a los indios («indígenas»).

Runankuna:
Runa (ser humano) + -kuna, sufijo de plural que indica no singularidad (Itier 2011: 34). *Runankuna* significa «todas las personas», «la gente» o, también, «todos los indios» (los autóctonos).

Runancito:
Término quechua *runa* con la terminación española -ito. Según la RAE, este sufijo aporta un valor diminutivo o afectivo. Encontramos varios casos similares en los ikaros de Winston.

Runansi:
El citativo -s (después de vocal) / -si (después de consonante) indica que lo afirmado se conoce por referencia o por rumores (Itier 2011: 39). Puede traducirse como «se dice que es una persona» o «se dice que es un indio».

Kurakayni:
Kuraka es un término histórico del mundo tawantinsuyano que significa «autoridad de la comunidad» (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005). Con los sufijos -y e -ni, mismo caso que *medicinayni*, se traduce como «Este es mi jefe». Es importante destacar que, en el mundo amazónico, la noción de jefe adquiere una dimensión espiritual. Por ejemplo, el abuelo de Winston reconocía a su maestro como su jefe[10].

Tribukuna:
Todas las tribus.

10. En el capítulo I de la memoria que da origen a este artículo, hemos reconstruido la historia del abuelo de Winston, el célebre médico tradicional Aquilino Chujandama.

Guía:
Imperativo del verbo guiar.

Kuerponimay, Kuerpontay, Kuerpontami:
Referencias al cuerpo del curandero.

Medikuy, Medikoy:
«Mi médico», «mi doctor».

Medikuynimay:
Al no encontrar una traducción directa, pero siguiendo el hilo del canto, proponemos como traducción: «mi ser médico».

Ñuqanami:
El sufijo -na es un participio futuro que permite nominalizar verbos; asimismo, presenta la acción como potencial o designa el objeto que sirve para realizar dicha acción (Itier 2011: 37). Sin embargo, *ñuqa* es un pronombre personal («yo») y no un verbo. Por lo tanto, la forma *ñuqana* no se ajusta a estas formaciones nominales deverbales ni a los participios futuros, y sería, desde una perspectiva gramatical estándar, una construcción anómala o no convencional si se interpreta literalmente. No obstante, en el contexto ritual del canto curativo, esta combinación podría ser el reflejo de una abstracción del yo, como una representación del «ser» en su dimensión activa y receptiva.

Kumuntay:
Kumun es quien pertenece a una comunidad (Itier 2011: 113). Deducimos que *kumuntay* hace referencia a la comunidad, ya que este término siempre acompaña a *kuraka*. «*Kurakaymi kumuntay»* se refiere, entonces, al jefe de la comunidad.

Yuraq:
Significa «blanco» (Itier 2011; Taylor 2006). El vegetalista canta «*yuraq yuraq cogolloyni»* para afirmar que su práctica es de sanación, que está libre de oscuridades, que no hay impurezas. 'Cogollo' es un término español que hace referencia a lo mejor o lo más selecto de algo. Por lo tanto, «*yuraq yuraq cogolloyni»* puede entenderse como que el corazón de la práctica es para curar, para hacer el bien.

Bota:
Imperativo del verbo botar. En la frase «*bota, bota, todo malo*» o «*bota, bota, todo mal*», el curandero pide limpiar todas las cosas negativas del cuerpo del paciente: energías, pensamientos o afecciones que lo perjudican.

2.4. Interpretación del ikaro

El ikaro comienza con sonidos evocadores, a los que se suman palabras. El vegetalista inicia llamando los efectos de la embriaguez de la planta, o poder medicinal de su práctica, con «*vueltaremuy vueltaré*». Luego, establece una dinámica de movimiento a través de «*shayaremuy*» y «*urayamuy*», invocando la ascensión y el descenso.

Tras este primer verso introductorio, Winston comienza a invocar, o evocar, a sus aliados, en una secuencia que se extiende a lo largo de todo el canto. El vegetalista dice: «*ñuqanami qayaré*» — «soy yo quien te llama» o, quizás, «es el ser el que te llama». Así, Winston se dirige directamente a las siguientes entidades: 1) el médico; 2) la planta piri piri; 3) el Todopoderoso, Jesucristo; 4) las tribus, los maestros, los jefes; 5) la Madre ayahuasca, la «linda medicina»; 6) la planta chiri sanango; 7) la Virgen; y, finalmente, 8) Aquilino, su abuelo, maestro y jefe espiritual.

En cada llamado a sus entidades aliadas, el vegetalista moviliza términos como «*shayaremuy*», «*qayaremuy*», «*suenaremuy*» y «*urayay*», que establecen una dinámica de comunicación y de movimiento con el mundo invisible. Estas palabras o símbolos llaman a los efectos de la planta (de la medicina), invocan-evocan a las entidades de este (o estos) mundo(s); señalan que están haciendo vibrar, (re) sonar, ese espacio (y ese tiempo) con su canto, con su música; y también hablan del descenso, del anclaje. Entendemos que esta dinámica múltiple de invocación —o, mejor dicho, de convocación— y de movimiento refleja un mecanismo complejo orientado a alinear las energías del paciente, devolviéndolas a su justo lugar para establecer el equilibrio.

En la segunda estrofa, Winston comienza invocando su ser medicina (nuestra propuesta para *medikuynimay*) y le pide en particular que guíe los proyectos de Hugo (guía guía Huguitoy). El diminutivo en español de Hugo, Huguito, denota una forma afectiva. Al mismo tiempo, dice guía guía *familiay*, pidiendo que guíe también a su familia —lo que podría entenderse como la familia de Hugo—, pero el sufijo -y al final del sustantivo familia, en este caso, hace referencia a la familia del cantor. Entendemos entonces que el paciente se vuelve parte de la familia del curandero.

Winston moviliza sonidos percusivos que crean un espacio particular. Estos sonidos, como *na na na na na na na nay ... ari ri ri ru ru ru ray* son simétricos y, en su desplazamiento, construyen una arquitectura sonora en el entorno que acompaña los versos e influye también en los efectos de la planta sobre el paciente. Estos sonidos inciden en el proceso visionario que implica la ingesta ritual de ayahuasca.

Luego, el vegetalista llama a la medicina en un sentido general: la medicina del mundo vegetal, el remedio, la planta: «*Linda medicinayni»*. Al mismo tiempo, evoca las ramas y el tronco de la planta: «*Ramay ramay tronkoyni»*. Ello simboliza el cuerpo vegetal, que representa también el cuerpo del curandero: «estas son mis ramas, mi tronco, mi ser vegetal».

El vegetalista continúa invocando a los vegetales, esta vez a la Madre de la planta piri piri, descrita como una doctora que cura con perfumes —«*perfumera medikuyni»*, «es mi doctora, una mujer que cura con perfumes»—. Como en el verso anterior, Winston convoca a esta entidad para que guíe a Hugo en su camino. También le pide a este vegetal que le transmita sus poderes, que purifique su cuerpo y lo oriente.

En este punto, invoca al «Todopoderoso» y le pide que le dé fuerza a Hugo, que ilumine su camino, que lo proteja y guíe sus proyectos. Luego llama a Jesucristo, a quien reconoce como un legítimo curandero.

A continuación, llama a las tribus, a los jefes de las tribus, y los reconoce como maestros legítimos, jefes legítimos.

Luego invoca a la Madre ayahuasca, a la «linda medicina», y le pide que guíe su centro, el Centro Situlli —«*guía guía Situllito»*— usando el diminutivo como forma afectiva. También dice «*ikarero medikuyni*, *kurakaymi kumuntay»*, refiriéndose a que su médico es un cantor y, también, el jefe de su comunidad.

Winston vuelve a mencionar el cuerpo de la planta —«*ramay ramay tronkoyni»*— y añade «*yuraq yuraq cogolloyni»*, subrayando que su ciencia es limpia, una «ciencia blanca», por así decirlo. Evoca también el poder curativo de la planta que se manifiesta en el ápice de la hoja orientada hacia la luz —«*sizay puntay mariri»*—.

Luego invoca a la planta chiric sanango para purificar el cuerpo de Hugo —«*bota bota todo mal»*—. Después, dice «*fuerza fuerza medikoy»*, lo que interpretamos como un llamado a la fuerza de chiric sanango para asistir al paciente.

Finalmente, invoca a la Virgen, a quien reconoce como curandera legítima. Al igual que las plantas, le pide que limpie el cuerpo del paciente, que lo ayude a liberarse de lo que no está bien, que lo levante. Hasta ese momento, había invocado

a distintas entidades para purificar el cuerpo del paciente, pero ahora, en presencia de la Virgen, le pide que lo ilumine: «*ilumina todo el cuerpo*».

El canto concluye con una última invocación a la medicina, seguida del llamado a su abuelo Aquilino. Winston lo reconoce como maestro legítimo, curandero y *kuraka* —jefe espiritual en este contexto— y le pide que sople sobre Hugo, que lo cure y lo guíe en su camino.

3. Performatividad y efectos del canto

3.1. Entre oralidad ritual, postura interpretativa y escritura reflexiva

Los ikaros son canales de comunicación a través de los cuales el vegetalista llama a los vegetales para limpiar y armonizar el cuerpo del paciente. En esta cosmopolítica vibratoria (sin caer en una sobreinterpretación antropológica) interactúan no solo las plantas (estas en tanto que médicos), sino también otros aliados como «las Madres de diferentes animales» (en otros cantos, Winston llama al yanapuma, al otorongo, al águila, a la lechuza…), «las Madres de diferentes lugares» (como el remolino, el cerro, el río Ucayali…) y otras entidades (los kurakas, los banko-runa y, por supuesto, entidades del panteón católico que participan en esta suerte de danza relacional).

Y si bien el ikaro traza así una cartografía cosmológica, no moviliza metáforas sino presencias. Es de este contacto que pueden nacer múltiples metáforas y enseñanzas. Cada entidad aliada es un punto de anclaje, un vector de cuidado, un sujeto relacional. Esta singularidad del ikaro no se deja fijar, clasificar, objetivar. Cabe resaltar que lo «no humano» —en términos antropológicos— ha sido siempre un actor que opera sobre el mundo, por lo tanto, no existe frontera ni disociación entre los humanos y no humanos en estas cosmologías de los Otros, como tampoco en la ciencia moderna, tal como lo ha expuesto Bruno Latour (Brunois 2015).

La práctica de Winston Tangoa Chujandama es fruto de un aprendizaje enraizado desde la infancia en una cultura curanderil. Su abuelo, Aquilino Chujandama, curandero respetado de Chazuta, le transmitió los saberes vinculados al uso de plantas medicinales —identificación, preparación, dosificación, precauciones — y a los cantos de sanación. Esta inmersión temprana ha permitido continuar la tradición de su abuelo y ganar una reconocida *performance*.

Encontramos, en el trabajo de Graham Townsley sobre los cantos de los chamanes yaminahua de la Amazonía peruana, un espejo al uso de los ikaros en

el vegetalismo (también denominado «chamanismo mestizo», según Luna 1986). Townsley muestra que estos cantos no constituyen un discurso constituido, sino más bien una forma de construir discurso: «No se trata de un sistema de conocimiento ni de hechos conocidos, sino más bien de un conjunto de técnicas de conocimiento» (Narby y Huxley 2002: 276).

En este proceso reflexivo de la restitución, nos hemos encontrado con varios puntos y conceptos que nos permitieron comprender, desde ciertos ángulos, el funcionamiento del ikaro. Por ejemplo, el análisis de Claude Lévi-Strauss sobre la eficacia simbólica del «canto chamánico» (extrapolamos en este grupo al ikaro) es bastante sólido al abordar la cuestión terapéutica del orden de lo psicológico en el canto, en tanto posibilita una reorganización del mundo interior del paciente: « Soulignons, dès à présent, la précision avec laquelle l'idéologie indigène *épouse* le contenu affectif du trouble physiologique, tel qu'il peut apparaitre, de manière informulée, à la conscience de la malade» (1949: 9).

Esta mirada de Lévi-Strauss nos resonó con una cita del poeta amazónico Manuel Burga Freitas, que en 1939 escribía: «[...] como aquellos curanderos que ante un mal que no conocen sacan de la fe y el sentimiento todo el remedio del enfermo».

Es, sin duda, gracias a Levi-Strauss que los occidentales han podido superar la marginación con la que la «modernidad científica» ha tratado estas prácticas —considerándolas a menudo como anacrónicas o primitivas (Narby y Huxley 2002)—. Sin embargo, en nuestra opinión, el campo es más amplio y no podría reducirse todo el conjunto del vegetalismo, en especial del ikaro, a tan solo «une manipulation psychologique de l'organe malade» (Lévi-Strauss 1949: 12).

4. El canto que cura y la cosmopolítica movilizada

En la práctica curanderil de Winston Tangoa, el canto ritual no se limita a una función terapéutica individual: actualiza una cosmopolítica[11] del cuidado, donde humanos, plantas, espíritus y entidades invisibles cohabitan en un espacio relacional en constante movimiento. Cada ikaro es una travesía, una forma de cruzar fronteras entre especies, mundos y puntos de vista. El canto de Winston encarna así esa lógica multinaturalista que mencionamos en la introducción; cuando él

11. El concepto de cosmopolítica, propuesto por Isabelle Stengers (2007), busca comprender cómo los saberes circulan, se legitiman y se consolidan, así como cuáles son las alianzas

invoca al buen remedio, a la Virgen, a su abuelo, no los describe: los llama, los activa, se pone a su escucha.

Luis Eduardo Luna (1986) habla de las «plantas que enseñan» y Graham Townsley (1993) describe los cantos como «técnicas de conocimiento». En la práctica de Winston, ambas dimensiones se entrelazan: el canto es a la vez enseñanza y activación, memoria y movimiento, palabra y aliento. Así, el ikaro no solo cura un cuerpo: reorganiza un mundo. Actualiza una cosmología donde el cuidado es relación, donde la palabra es alianza y donde la voz del curandero se vuelve el vector de una diplomacia en lo invisible.

Conclusiones

El canto curativo —el ikaro— en la práctica del vegetalista Winston Tangoa Chujandama es la herramienta principal de su trabajo. Más que un recurso ritual, es el corazón mismo del vegetalismo amazónico. En él se condensa la densidad ontológica del pensamiento amerindio sobre la salud, incluso en contextos actuales de mestizaje, hibridación y globalización. Este canto no pertenece a un folclor fijado, sino a una medicina viva, relacional y performativa todavía vigente.

El cuidado, en este marco, implica la (re)organización de los vínculos entre lo humano y lo no humano en una danza relacional donde las Madres de las plantas —ayahuasca, chiri sanango, piri piri— dialogan junto a las divinidades del panteón católico, así como con entidades propias del mundo amazónico. Es una suerte de ecologización de lo sensible que permite tomar contacto con este mundo de las plantas a niveles íntimos. El ikaro encarna así la fuerza curativa de los vegetales y da acceso a una trama invisible donde es posible limpiar el cuerpo del paciente para devolverlo a su justo equilibrio. Este no transmite un saber objetivado, sino que produce un conocimiento a través de esta apertura, de este diálogo.

Le correspondería a la ciencia biomédica corroborar la eficacia de esta práctica según sus propios criterios. Como investigadores en etnobotánica y

y los entornos que lo hacen posible. Esta perspectiva constituye también una crítica a la pretensión de universalidad de la ciencia moderna, e invita a pensar otros modos de habitar el mundo desde una humildad epistemológica. En este artículo, retomamos dicha noción en diálogo con el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2009) para interpretar el canto curativo —el ikaro— en la práctica vegetalista.

antropología, no nos corresponde su «validación clínica». Este trabajo se limita a dar cuenta de la coherencia interna de una práctica médico-tradicional que, pese a las dinámicas globalizantes —muchas de ellas, enajenantes—, sigue vigente. Es en esa tensión —entre fidelidad interpretativa y reconocimiento de la alteridad— donde se sitúa nuestra propuesta.

Bibliografía

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

2005 *Simi Taqe—Diccionario Quechua-Español-Quechua.* Cusco: Gobierno Regional del Cusco. http://archive.org/details/simi-taqe-diccionario-quechua-espanol-quechua

BERLOWITZ, Ilana, David M. O'SHAUGHNESSYC, Michael HEINRICHD, Ursula WOLF,

Caroline MAAKE y Chantal MARTIN-SOELCH

2022 «Teacher plants—Indigenous Peruvian-Amazonian dietary practices as a method for using psychoactives». *Journal of Ethnopharmacology 286.* https://doi.org/10.1016/j.jep.2021.114910

BRABEC DE MORI, Bernd

2011 «Tracing Hallucinations. Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon». En: B. Labate y H. Jungaberle (comps.), *The Internationalization of Ayahuasca*. Münster: Lit Verlag, 23-47.

BRUNOIS-PASINA, Florence

2015 «Traduire sans trahir les diverses manières d'être au monde: Défi anthropologique et/ou utopie politique». *La Revue du CGDD 4*, 17-27.

BRUNOIS-PASINA, Florence

2018 «Savoir-vivre avec les plantes : Un vide ontologique ?». *Cahiers philosophiques 153*(2), 9-24.

BURGA FREITAS, Arturo

1939 *Ayahuasca, mitos y leyendas del Amazonas y relatos Suramericanos*. Lima: Editorial TOR.

CAICEDO, Alhena

2009 «Nuevos chamanismos Nueva era». *Universitas Humanística 68*(68), 15-32.

CAICEDO, Alhena

2013 *L'altérité radicale qui guérit: Les nouveaux lieux du chamanisme en Colombie.*

Thèse de doctorat en anthropologie. París: EHESS

DEL RÍO, Alonso

2007 *Tawantinsuyo 5.0*. Lima: Talleres Gráficos Forma e Imagen.

DOBKIN DE RIOS, Marlene

1984 *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Illinois: Waveland Press, Inc.

1994 «Drug Tourism in the Amazon». *Anthropology of Consciousness 5*(1), 16-19.

DOBKIN DE RIOS, Marlene y Roger RUMRRILL

2008 *A Hallucinogenic Tea, Laced With Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Westport: Praeger Publishers, Greenwood Publishing Group.

DOMÍNGUEZ VIDAL, Carlos

2014 *Etnobotánica de plantas utilizadas en dos centros de medicina tradicional amazónica en el departamento de San Martín*. Tesis para optar el grado de ingeniero forestal. Lima: UNALM.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2009 *Désorceler*. París: Éditions de l'Olivier.

FOTIOU, Evgenia

2019 «Technologies of the Body in Contemporary Ayahuasca Shamanism in the Peruvian Amazon: Implications for Future Research». *Human Ecology 47*(1), 145-151.

GIOVE, Rosa

(en prensa) *Ayahuasca Canta. Icaros y Enseñanzas de la Madre Planta*.

ITIER, César

2011 *Dictionnaire Quechua-Français*. París: L'Asiatèque - Maison de Langues du Monde.

LABATE, Beatriz Caiuby

2014 «The Internationalization of Peruvian Vegetalismo». En: B.C. Labate y C. Cavnar (comps.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 182-205.

LABATE, Beatriz Caiuby, Clancy CAVNAR y Françoise BARBIRA FREEDMAN

2014 *Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism*. En: B.C. Labate y C. Cavnar (comp.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 3-15.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1949 «L'efficacité symbolique». *Revue de l'histoire des religions 135*(1), 5-27.

LUNA, Luis Eduardo

1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.

LUNA, Luis Eduardo

2011 «Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca: An Overview». En: R.G. dos Santos (comp.), *The Ethnopharmacology of Ayahuasca.* Kerala: Transworld Research Network, 1-21.

McKENNA, Dennis J.

2016 «An Unusual Experience with 'Hoasca'. A Lesson from the Teacher». En: L. E. Luna y S. F. White (comps.), *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine* (2a ed.). Santa Fe: Synergetic Press, 320-328.

NARBY, Jeremy y Francis HUXLEY

2002 *Anthologie du chamanisme: Cinq cents ans sur la piste du savoir*. París: Albin Michel.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

2008 *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Lovaina la Nueva: Bruylant-Academia.

PONCELET, Margaux

2017 *Peyotl, Feu et Mara'akame : Comment des Occidentaux s'approprient une pratique thérapeutique rituelle des Wixaritari du Mexique. Une recherche qualitative par des entretiens semi-structurés auprès de mangeurs de peyotl en Europe*. Mémoire du master en sciences psychologiques. Lovaina: Université Catholique de Louvain.

SANZ-BISET, Jaume y Salvador CAÑIGUERAL

2011 «Plant use in the medicinal practices known as 'strict diets' in Chazuta valley (Peruvian Amazon)». *Journal of Ethnopharmacology 137*(1), 271-288.

SHEPARD, Glenn y Lewis DALY

2022 «Sensory ecologies, plant-persons, and multinatural landscapes in Amazonia». *Botany 100*(2), 83-96.

SLAGHENAUFFI, Doriane

2020 «Le chamanisme shipibo à l'épreuve de la modernité: guérir les maladies des Occidentaux par une forme de socialisation par les plantes». *Anthropologie et Sociétés 44*(3), 129-148.

STENGERS, Isabelle

2007 La proposition cosmopolitique. En: Jacques Lolive y Olivier Soubeyran (comp.), L'émergence des cosmopolitiques. París: La Découverte, 45-68.

TAYLOR, Gerald

2006 *Diccionario Quechua Chachapoyas Lamas*. Lima: Editorial Comentarios SAC.

TOWNSLEY, Graham

1993 «Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge». *L'Homme*, 33(126/128), 449-468.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2009 *Métaphysiques Cannibales*. París: Presses Universitaires de France.

WORLD HEALTH ORGANISATION-WHO

2000 *General guidelines for methodologies on research and evaluation of traditional medicine* (WHO/EDM/TRM/2000.1). Ginebra: World Health Organization.