



**ETNOGRAFIA DE LA COMUNICACION  
VERBAL SHUAR**



*José E. Juncosa B.*

**ETNOGRAFIA DE LA COMUNICACION  
VERBAL SHUAR**

*Tercera Edición  
corregida y aumentada*

San Francisco de Quito  
2005

*Etnografía de la comunicación verbal shuar*  
José E. Juncosa B.

2a. Edición      Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 562-633 / 506-247  
Fax: (593-2) 506-255  
E-mail: admin-info@abyayala.org  
editorial@abyayala.org.  
Quito-Ecuador

Diseño Gráfico: Abya-Yala  
Quito - Ecuador

Impresión:      Producciones digitales UPS  
Quito - Ecuador

ISBN:            9978-04-537-6

Impreso en Quito-Ecuador , 1999

Primera edición: Septiembre de 1999  
Segunda edición: Abril del 2000  
Tercera edición: septiembre del 2005

---

Información tipográfica:

Fuentes utilizadas: *títulos*, óptima cursiva y óptima bold 14 puntos; *subtítulo 1*, óptima bold 10 puntos; *subtítulo 2*, minion 10 puntos cursiva;  *cuerpo del texto*, minion regular 10 puntos con las correspondientes bolds y cursivas, interlineado 12; *citas y bibliografía*, minion 9 sobre 11 de interlínea.

*A la memoria de  
Miguel Allioni (1880-1912)*



# INDICE

<b>Introducción</b> .....	9
Marco teórico .....	15
La etnografía del habla: los conceptos de ‘eventos del habla’ y ‘discurso’ .....	15
<i>Capítulo 1</i>	
<b>La lengua shuar: situación y perspectiva</b> .....	25
La familia lingüística shuar .....	25
Lengua e identidad .....	34
<i>Capítulo 2</i>	
<b>El contexto cultural de los discursos</b> .....	39
Escenarios espacio-temporales .....	39
Género y habla .....	48
Edad, habla y socialización .....	58
Tristeza, vergüenza y desequilibrios psicosomáticos relacionados con el habla .....	67
Gestos y conversación .....	69
Actos ilocutorios de la vida cotidiana .....	73
El discurso normativo .....	83
Formas verbales de negociación e intercambio. Conflicto y discurso ..	86
El lenguaje y el medio: comunicación e imitación. Los yeidéticos .....	92
<i>Capítulo 3</i>	
<b>El discurso ceremonial</b> .....	97
Testimonios etnográficos .....	98
Variantes y características lingüísticas del discurso ceremonial .....	107
<i>Capítulo 4</i>	
<b>Mito (yaunchu chicham) y lenguaje</b> .....	115
1. El mito como estructurador simbólico de la realidad .....	116



2. Elementos lingüísticos .....	120
3. Las representaciones míticas sobre la comunicación y el lenguaje ...	124
<i>Códigos y actos del habla en los mundos míticos</i> .....	127
<i>Relaciones entre el 'habla humana' y 'habla animal'</i> .....	129
<i>Los arquetipos y la comunicación verbal</i> .....	132
<i>El mundo de los espíritus y el lenguaje</i> .....	141
 <i>Capítulo 5</i>	
<b>Categorías del habla</b> .....	153
 La función de indicar ( <i>iniakma-</i> ) y de 'representar' ( <i>nakumka-</i> ) . . . .	153
El 'hablar': <i>chicham</i> .....	156
El 'decir': <i>ti-</i> .....	158
El relato y la conversación: <i>aujmatsa-</i> .....	162
El <i>enemamu</i> ( <i>anemat</i> ) .....	162
El habla y el orden de la eficacia .....	165
 <b>Bibliografía</b> .....	171

# INTRODUCCION

*'Si quieres ser jívaro, debes sostener  
la lanza y hacer muchos discursos'*

Consejo de un shuar de Bomboiza  
a Mons. Costamagna (ca.1895)

El *lugar* y el significado que los pueblos asignan a sus lenguas, así como a las concepciones que regulan su eficacia, tienen que ver con las formas y estrategias de interacción verbal para negociar conflictos, obtener consensos y decisiones o para transmitir y sistematizar la experiencia. Las estrategias comunicativas profundas son muy persistentes, mucho más que las que regulan el uso de los recursos lexicales y sintáctico morfológicos y determinan el uso de la lengua aun en pueblos que han perdido la propia o se encuentran inmersos en contextos diglósicos. Para el pueblo shuar en particular, el estudio de las relaciones de la lengua con la cultura que la produce debería arrojar resultados cruciales, no sólo para la educación sino también para los diversos procesos de desarrollo socioeconómico y organizativo.

Por ello, la presente investigación es un primer acercamiento a la comprensión del entorno cultural de las formas discursivas del habla shuar, tal como las conocemos a partir de la bibliografía y de las observaciones etnográficas.

Para los fines clasificatorios y descriptivos de este trabajo, es importante definir el discurso desde un punto de vista lingüístico, al mismo tiempo que resulta necesario incluir otro tipo de reflexiones más amplias relacionadas con la etnografía de la lengua, la cual permite considerar y tomar en cuenta la riquísima variedad del lenguaje narrativo o las formas cotidianas y no ritualizadas de discurso, que conforman por igual un *arte* con normas y reglas que deben ser conocidas y respetadas por sus hablantes. El discurso y los diversos tipos de ilocuciones y eventos inmersos en la conversación coloquial y cotidiana son

formas comunicativas con rasgos formales precisos, estandarizadas en el uso y cuidadosamente predeterminadas en su estructura; conforman por lo mismo, una parte privilegiada de los conocimientos que un hablante debe poseer para adaptarse a su entorno social. El punto de partida de esta perspectiva, enriquecida por la pragmática, es que *toda* actividad lingüística, o *todo* acto del habla, es convencional en el sentido de que está controlado por reglas, y que aprender una lengua (Searle 1980: 22) “es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas... es haber aprendido a dominar tales reglas.”

Sin embargo, observamos que con frecuencia los criterios de apreciación y valoración de las lenguas indígenas coinciden con los de las expresiones literarias escritas de las sociedades no-indígenas, según los cuales se suele seleccionar como únicas muestras dignas de atención y análisis aquellas formalmente análogas a las producciones de mayor prestigio para la crítica literaria, es decir, el *mito* (lo más parecido a la novela y cercano a la ficción) y la *poesía*, consideradas el decantado más fino (si no exclusivo) de la *literatura indígena*. Se ha pasado por alto, así, otro tipo de construcciones formales vinculadas con el habla cotidiana, el discurso y la narración, sin advertir suficientemente el carácter “oral” ni la “performatividad” que las determinan. Del mismo modo, cuando es necesario abordar inevitablemente la poesía o el mito, se descuida a menudo el trasfondo cultural de tales expresiones y la teoría etno-lingüística subyacente.

Es posible, entonces, que nos refiramos a *formas del habla* y no a géneros literarios, lo que plantea, además, una manera distinta de acercar la antropología a la lingüística mediante la propuesta de un rango de comprensión de la lengua que, por encima de las anotaciones fonológicas o morfo-sintácticas, permite ofrecer un panorama más amplio, a la vez que peculiar, de las relaciones específicas entre la lengua shuar y la cultura de sus hablantes.

Para los fines de nuestra investigación, se consideró oportuno revisar los aportes pertinentes para nuestro tema, es decir, aquéllos que identificaron diversas formas del habla y las describieron en relación con el contexto cultural de sus hablantes.

Para la zona de Bomboiza (Prov. Morona Santiago, Ecuador), donde se han obtenido la mayoría de las observaciones de campo, son muy importantes las primeras crónicas de los misioneros salesianos, publicadas en el *Bolletino Salesiano* de Turín entre 1904 y 1910 y reedi-

tadas por Juan Bottasso (tres volúmenes, 1993), quienes, y precisamente debido a su total desconocimiento inicial de los aspectos gramaticales de la lengua shuar, captaron detalles exteriores sobre la situación comunicativa, el auditorio, la actitud corporal y los componentes gestuales mientras se desarrollaban los eventos verbales. Tales observaciones resultan hoy cargadas de una insospechada utilidad. La misma observación vale para las crónicas de los misioneros franciscanos de Zamora, reportadas por Izaguirre y Conde para inicios de este siglo y la década de los '30 reeditadas en 1978 y 1988, respectivamente.

Del conjunto de estos documentos, merecen tomarse en cuenta —a pesar de la brevedad de sus descripciones— los escritos del misionero salesiano de la primera hora, Miguel Allioni (1978 [1910]), cuya investigación etnográfica se funda en datos localmente ubicados y recogidos *in situ* en la zona de Bomboiza y, como expresamente indica (*ídem*: 7), al mismo tiempo que desecha material no confirmado por sus propias observaciones, certifica las conclusiones obtenidas con datos de campo al punto de mencionar, incluso, el nombre de los informantes, la ubicación, la residencia y algunos detalles de la vida personal de algunos de ellos, algo totalmente inusual para la actitud etnográfica de entonces.

Desde el punto de vista de los aportes de etnógrafos “profesionales”, la obra de Karsten ([1922], 1998; [1935], 1999) vale la pena considerarse por dos motivos. En primer lugar, porque aun sin ser la primera obra antropológica sobre los Shuar aporta para entonces una visión sistemática y englobante sobre su cultura, al enlazar explícitamente e *in extenso* las observaciones de campo —incluidas varias formas de expresiones verbales— con un núcleo de teorías. Por otro, tanto por la cantidad como por la cualidad, sus observaciones relacionadas —entre otros aspectos— con los patrones de arte visual y la comunicación verbal resultan importantes y dignas de ser recuperadas todavía hoy para la etnografía de la lengua. Además de una descripción gramatical del shuar muy discutible e influida por el shuar de contacto hablado por los blancos de Macas (Gnerre 1984: 110), su enfoque incluye el análisis del mito y de la poesía como elementos privilegiados para acceder al núcleo religioso de los “jívoro”, al mismo tiempo que los considera claves ineludibles para interpretar las ideologías fundantes de la vida social, material y moral. En rigor, nos ofrece la primera colección de mitos y de expresiones poéticas ubicadas en su correspondiente contexto,

con abundantes detalles sobre la gestualidad ritual y las concepciones y representaciones mentales que les son propias.

A lo largo de sus escritos, hace gala de un fino sentido de observación relacionado con el uso del lenguaje y sus respectivas fórmulas de etiqueta. Son precisamente los hechos y los roles verbales relacionados con la mujer y los ancianos los que llaman su atención sobre el elevado estatus con el cual los Shuar consideran a las mujeres y a las personas de edad. Entre las formas discursivas, describe aspectos del sermón matutino y del discurso ceremonial *enemat*.

Stirling (1938) refiere, en un corto ensayo, detalles del componente emotivo y gestual que acompaña el relato mítico, y mucho más tarde Harner (1978), antropólogo social, recupera y describe el contexto y el desarrollo de algunas expresiones verbales. Su interés en la guerra, conducta adaptativa del pueblo Shuar, le ha llevado a describir sobre la base de observaciones directas los contextos del “discurso protocolar” o *anémanu* (denominado *ennemartin* en su texto, *idem*: 221) y un valioso desglose del contenido del sermón matutino, formas ritualizadas de discurso muy importantes para los Shuar. Como tantos otros, destaca la función ideológica de los *anent* para las actividades masculinas (cacería y guerra) y femeninas (agricultura), así como para el área chamánica.

Mucho más tarde, las investigaciones realizadas por el Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza (desde 1984 hasta el presente) sobre poesía, fiestas y mitología proporcionan -desde una perspectiva émica- nuevos datos sobre el enfoque de género, particularmente, relacionados con la comprensión de las formas poéticas. Además, han dado especial importancia a incluir, como base metodológica del desarrollo de cada tema, *historias de vida* de las personas mayores (*uunt*) que han originado la información. Su transcripción posibilita también un acercamiento detallado y la recuperación de este género no tan cultivado por la reflexión lingüística y antropológica sobre los Shuar.

Quienes recientemente han abordado específicamente el tema de las formas del habla a partir de las diversas modalidades del discurso son Gnerre (ver bibliografía) y Hendriks (1990), los cuales, dotados de un instrumental teórico muy refinado relacionado con la etnografía del habla y la pragmática, describen sus características lingüísticas, sus formas de interacción y entorno comunicativo que nos permiten, jun-

to al aporte de otros autores, distinguir tres categorías del habla mayores:

a. *La narración*: basada en la interacción verbal entre los interlocutores, incluye la conversación, el relato y el mito (Hendriks 1990: 47 ss.), a cuyas características lingüísticas propias se suman modalidades específicas de auditorio, tema y modalidad de interacción. Hendriks contraponen las formas narrativas a las formas poéticas basadas, éstas últimas, en las diversas modalidades de paralelismo sintáctico, morfológico y semántico, al mismo tiempo que verifica una cierta intromisión de patrones poéticos en la narrativa shuar, en función de la intencionalidad del narrador.

b. *El discurso ceremonial* (Gnerre, 1986), cuyo patrón formal (rasgos prosódicos y de entonación) se ubica en una posición intermedia entre la conversación y la poesía.

c. *Las formas poéticas*, caracterizadas por dos factores: el primero es la identificación con el canto (no hay poesía que no sea canto), aspecto resaltado por Belzner (1981<sup>a</sup>, 1981b y 1985) y Napolitano (1988); el segundo criterio diferenciador tiene que ver con las características lingüísticas de la poesía que la contraponen al discurso (evento de carácter lineal) como los *paralelismos* mencionados de paso en Hendriks (1990: 47 ss.). Los trabajos mencionados de Napolitano y Belzner (1981 y 1985) aportan, además, datos inestimables sobre el entorno comunicativo y el trasfondo cultural de la poesía shuar. La literatura antropológica ha recogido otras distinciones dentro de las formas poéticas. La más generalizada es la que distingue entre *nampet* y *anent*, es decir, entre canto festivo y canto ritual-religioso (ver, por ejemplo, Napolitano, 1988, y sobre todo Belzner, 1981 y 1985). Otros autores distinguen entre *poesía lírica* (que prioriza la expresión) y *poesía mágica* (que prioriza la eficacia), tal como lo expone Guallart para otro grupo jivaroano, como los Aguaruna (1970).

Estas perspectivas han descubierto el camino que hace posible obtener una visión englobante y matizada de las formas del habla shuar, a la vez que permiten una clasificación, enriquecida por la relectura de las descripciones, de las diversas formas de discurso ofrecidas por fuentes etnográficas anteriores y contemporáneas. De esta manera,

intentaré aportar al esclarecimiento de las relaciones entre lenguaje y cultura, tal como éstas se manifiestan entre los Shuar; el acento de la investigación reside en la descripción de la situación comunicativa y en los aspectos contextuales y exteriores al habla, en especial de las formas discursivas.

Los objetivos fundamentales que han guiado esta investigación son los siguientes: 1. Identificar y describir la situación comunicativa y el contexto cultural de las formas discursivas del habla shuar; 2. Relacionar cada una de estas formas con la situación de estatus, género y edad de los shuar hablantes; 3. Identificar las categorías etnolingüísticas del habla que resulten del análisis de las formas discursivas shuar.

La investigación se basa en notas de campo obtenidas tanto de entrevistas personales como de observaciones no estructuradas y abiertas, todas ellas numerosas y recogidas en diversos cuadernos de investigación y apuntes personales (1982-1995). Los entrevistados fueron varios y de diversos estatus e incluyen a personas adultas y ancianos shuar de Yaupi y especialmente de Bomboiza (Provincia de Morona Santiago, Amazonía ecuatoriana), como también a estudiantes de ambos sexos, adolescentes y jóvenes shuar del Instituto Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza y los del último nivel del Instituto de Pedagogía Indígena de la Universidad Politécnica Salesiana de Quito (1996-1997).

El alcance local de las investigaciones se complementa con la recuperación y la relectura de información etnográfica de fuentes anteriores y actuales, contrastada con la disponible de otros grupos de la misma familia lingüística (achuar, shiwiar y wampis, fundamentalmente), con el expreso cuidado en detallar el origen y la ubicación espacio-temporal de estos registros, así como el grupo a los que se refieren. La información ha sido recogida en varios períodos de estadía, trabajo y encuentros de capacitación.

Un último y definitivo paso antes de publicar mi estudio ha sido un seminario-taller con la totalidad de los 26 alumnos de la Licenciatura Andina en Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Estatal de Cuenca, auspiciado por la misma Universidad y el Proyecto EBI-GTZ de Quito. El seminario se desarrolló entre el 29 y el 31 de abril de 1999 y asistieron 10 shuar (casi todos originarios de diversos centros de la Asociación de Bomboiza y exalumnos del INBISH), entre otros de nacionalidad quichua andina, quichua amazónica y un chachi, en un

ambiente de compleja y enriquecedora interculturalidad. Al final, resultó una trabajosa sistematización de varios aspectos de la cultura shuar a través del habla y permitió validar, a lo largo de tres días de intensas reflexiones, algunos conocimientos y aportar nuevos datos en las áreas que relacionan la ritualidad, el estatus, la edad y el género con el discurso. Durante el taller, el uso del video resultó un instrumento de inesperada eficacia para apreciar y analizar diversos *eventos del habla* en el mismo momento en que tenían lugar y por lo tanto muy recomendable para este tipo de investigaciones.

### Marco teórico

Para el tratamiento de la información me adscribo al conjunto de perspectivas propias de la etnografía del habla, tal como la entiende Joel Sherzer (1990 y 1992), por considerar que proporciona los conceptos y métodos más apropiados no sólo para acceder al discurso, sino, además, a la comprensión de la cultura de quienes lo ejercen. Dos de las categorías fundamentales de esta disciplina son *evento* y *discurso*, explicadas brevemente a continuación.

#### *La etnografía del habla: los conceptos de 'eventos del habla' y 'discurso'*

Esta rama particular de la antropología cultural es –para Joel Sherzer– “una aproximación y una perspectiva sobre la relación que existe entre la lengua y la cultura y entre la lengua y la sociedad. Es una descripción, en términos culturales, de los usos regulados del idioma y del habla en un grupo en particular, institución, comunidad o sociedad” (Sherzer 1992: 13).

Baylon y Mignot (1996: 266) definen la *etnografía de la palabra* como “un nuevo tipo de investigación enteramente consagrada al estudio de la palabra en tanto que fenómeno cultural. En este enfoque, el uso de la lengua es aun más importante que su estructura; el sentido de un mensaje está siempre situado en su contexto natural”. Añaden, además, que “el punto de partida del análisis no es un código (lengua o dialecto), sino una comunidad lingüística (un grupo de sujetos hablantes que poseen en común recursos verbales y reglas de comunicación). De aquí se deducen un cierto número de ideas: 1. estudiar las funciones de la comunicación mediante la observación de la manera con la



que los miembros de una comunidad se sirven de sus recursos verbales y no verbales según el contexto; 2. examinar la palabra en tanto que actividad social; 3. tener en cuenta el uso de la lengua tanto como su estructura y, por lo tanto, 4. proceder a un examen de la situación del discurso” (*idem*).

La categoría más amplia y englobante, y a la vez la unidad básica con fines descriptivos, es la de *evento* comunicativo. Remitiéndose a Hymes, Saville Troike (1982: 28 ss.) establece que “un evento está definido por un conjunto unificado de componentes: el mismo propósito de comunicación, el mismo tema, los mismos participantes, la misma variedad lingüística, el mismo tono o clave y las mismas reglas de interacción, todo en el mismo ambiente. Un evento termina siempre que se produce un cambio en los participantes, su relaciones de rol o el foco de atención. Si no hay cambios de participantes o de ambiente, la frontera entre los eventos está marcada por un período de silencio y tal vez por un cambio en la posición del cuerpo”.

Para Sherzer (1992: *ibid.*), *evento* es una modalidad cualquiera del habla o expresión concreta sujeta a análisis, vale decir, un acto cualquiera de comunicación verbal. El *discurso* parece ser el evento más importante y es una noción introducida por Dell Hymes, que lo considera el objeto central de la etnografía del habla y la unidad fundamental de análisis. Al mismo tiempo, Hymes “presuponía que el análisis de los eventos del lenguaje requiere el estudio de las interrelaciones entre un número de factores, básicamente: escenarios (tiempos y lugares para los eventos), participantes (posibles y actuales remitentes, destinatarios y audiencia), propósitos (funciones y objetivo de los eventos), variedades y estilos lingüísticos, organización verbal en términos del componente de los actos del habla, modos y maneras de rendir o realizar la comunicación; normas de interacción y los géneros del habla” (Sherzer, *op. cit.*: 14).

Entendemos por discurso, siempre según Sherzer, “el término general para un nivel de estructura y uso del idioma, relacionado con la gramática pero independiente de ella. Puede ser oral o escrito, abordado en términos textuales o en términos de interacción social y puede ser tan breve como un saludo o largo como una novela” (*idem*: 1990:10).

Ejemplos de formas de discurso son las narrativas o cuentos, las conversaciones, los chistes, los mitos, los discursos, las arengas y las de-

mandas. En el caso específico de los Shuar, podemos añadir el discurso ceremonial, los insultos, los castigos y la amonestación verbal, los relatos de vida, de guerra y cacería y los “consejos” de fiesta, entre otros.

Al mismo tiempo, la pertinencia del análisis así concebido es fundamental para la antropología, ya que “el discurso es el punto de intersección más rico de las relaciones entre el idioma, la cultura, la sociedad y la expresión individual. En el discurso los individuos vierten su creatividad personal y, al mismo tiempo, los recursos de los idiomas y las normas de interpretación, el reconocimiento cultural y el simbolismo, los sistemas de género y estilos y las reglas de la actuación afectiva. Al hacerlo, no solamente duplican, interpretan y transmiten, sino que en realidad conciben, crean y recrean sus realidades sociales y culturales” (*idem*: 11-12). De este modo, forman parte también del objeto de análisis tanto el contexto y las situaciones comunicativas que involucran a los actores del discurso y a la audiencia, el aparato gestual manifestado en el transcurso de los eventos, como el carácter interactivo para constatar que el “significado es creado dentro y mediante el proceso dinámico del diálogo” (*idem*). Desde este punto de vista, el discurso se relaciona, más allá de sí mismo, con un contexto espacio-temporal de representación (situación comunicativa) que involucra a diversos actores y se inserta en una red de significados, al mismo tiempo que se vincula con otros tipos de actos comunicativos no estrictamente verbales y gestos reforzativos, igualmente dotados de una función interaccional (Saville Troike, *ibid.*), como por ejemplo, un silencio en señal de asentimiento, duda o concesión del turno para hablar. La descripción de ambos elementos (la situación comunicativa y los actos comunicativos) que los acercamientos lingüísticos reducidos a la morfosintaxis y la semántica no alcanzan a visualizar, forma parte esencial de la etnografía de la lengua.

Tal forma de acceder a la lengua pone de relieve las implicaciones del discurso cotidiano, elemento muy relevante para la antropología. Estos eventos pueden ser considerados bajo una luz nueva, ya que son “construcciones artísticas que necesitan ser estudiadas al momento de su creación durante la actividad verbal” (Sherzer, *ibid.*: 14). De este modo, la condición metodológica óptima consiste en que ningún signo puede ser retirado del flujo de la narrativa, aunque en nuestro caso hemos considerado útil recuperar los testimonios etnográficos escritos relacionados con el entorno comunicativo.

Otra área conceptual relacionada con la investigación se relacionan con la pragmática específicamente con la teoría de los actos del habla, cuyos componentes esenciales se detallan a continuación.

*Los enunciados realizativos o performativos y la fuerza ilocutiva*

Desde el punto de vista de la teoría de los *actos del habla*, según la conciben Austin y Searle (Escandell, *op. cit.*: 51-90 y Levinson, *op. cit.*: 218-270; Austin 1982 y Searle 1980), las expresiones o los enunciados concretos no sólo tienen valor informativo o meramente descriptivo, ni su naturaleza se agota en el carácter de verdadero o falso o en su capacidad para reflejar un estado de cosas. Hay otras categorías para analizar un enunciado: puede expresar acción, adhesión o rechazo, o bien puede ser adecuado o inadecuado, efectivo o inefectivo, afortunado o desafortunado e, incluso, ofensivo. A los enunciados del primer tipo (“decires”), aquéllos que expresan un estado de las cosas, o que buscan ser representaciones fidedignas de un segmento de la realidad, Austin les atribuye la clasificación de *constatativos*. A los segundos (“haceres”) los denominó *realizativos* o *performativos* (1982: 44 ss.). En estos últimos, la información es secundaria y acompañan a aquellas acciones que no pueden efectuarse sin palabras, como, por ejemplo pedir, rechazar, amenazar, invocar, disculparse, apostar, etc. Sin embargo, tal como lo advierten Baylon y Mignot (*op. cit.*: 110 ss.), ambas categorías, la mayoría de las veces, son dimensiones inseparables de un mismo enunciado.

Los actos del habla realizativos, a su vez, son implícitos y explícitos. Los implícitos son aquellos en los que no se evidencia el acto que se está realizando con la emisión, lo que en cambio sucede con los explícitos.

Tal percepción condujo a Austin a elaborar la *teoría del infortunio*, es decir, las condiciones que explican un acto carente de efecto. El infortunio está compuesto por dos clases mayores: el *desacierto* (mala apelación al procedimiento y mala ejecución del procedimiento) y el *abuso* (violación de las reglas), cada uno con sus respectivas subclases (Austin 1982: 59 ss.). Las reglas que hacen posible que un *enunciado performativo* sea afortunado o adecuado implica siempre la vinculación del enunciado con la ejecución de ciertos tipos de actos convencionales y ritualizados. Estas reglas, tal como las expone Levinson (*op. cit.*: 220 y Austin 1982: 56), son:

- a. (i) Debe existir un procedimiento convencional que tenga un efecto convencional y (ii) las circunstancias y personas deben ser adecuadas, tal como se especifica en el procedimiento.
- b. El procedimiento debe ejecutarse (i) correctamente y (ii) completamente.
- c. A menudo (i), las personas deben tener los pensamientos, sentimientos e intenciones necesarios, tal como se especifica en el procedimiento y (ii), si se especifica una conducta consecuente, entonces las partes pertinentes deben seguir tal conducta.

De esta teoría se desprenden otras categorías que es necesario clarificar: las de *acto locutivo*, *acto ilocutivo* y *acto perlocutivo*, distinción teórica que expresa diversas dimensiones de un mismo enunciado.

Se denomina acto locutivo o *locutorio* al acto de decir algo o “la enunciación de una oración con un sentido y referencia determinados” (*ibid.*: 227), y tiene que ver con la función denotativa del lenguaje (Berrendonner, 1983: 13). Tomado un ejemplo de la cultura shuar: el *enemamu* o *anemartin* es un discurso ceremonial de presentación, cuyo locutorio está compuesto por el conjunto de emisiones y elementos describibles a nivel fonológico, morfosintáctico y semántico.

Acto ilocutivo o *ilocutorio* “es el que se realiza al decir algo” (Escandell, *op. cit.*: 68), es decir, el *valor* o la fuerza que asignamos a un enunciado: pregunta, apreciación, orden, mandato, opinión, etc., según la fuerza convencional a él asociada (Levinson, *op. cit.*: 227). De hecho, según Austin (1982: 138), representa la categoría más importante de enunciado a ser considerada por la pragmática. Así, un enunciado en las circunstancias adecuadas tiene la *fuerza ilocutiva* de, diversamente, ordenar, exhortar o aconsejar. Estos enunciados requieren de una sanción social para ser consistentes y apropiados, es decir, para constituirse en actos. Por ejemplo, sólo un juez puede absolver eficazmente. Otros, en cambio, pueden estar al alcance de cualquier usuario, como saludar, agradecer, excusarse, prometer, etc. Sin embargo, en estos últimos actos también es necesario atenerse a normas y convenciones sociales para efectuar un acto del habla exitoso. De esta manera, la condición de éxito de un enunciado no depende sólo de su forma: un niño puede expresar correctamente la absolución de una condena, pero pierde toda fuerza y validez al no ser la persona socialmente indicada. Todavía con el ejemplo shuar, el acto *ilocutorio* del *enemamu* (o discurso ceremonial) consiste en su intención, es decir, *una demostración de*

fuerza que hace posible el presentarse entre desconocidos y plantear una relación de alianza y parentesco. Para ello es necesario que los interlocutores interpreten y ejecuten correctamente el acto del *enemamu* y acaten las normas y formalidades lingüísticas y extralingüísticas (estar correctamente adornado, ejecutar bien los movimientos con la escopeta o la lanza y estar habilitado para ello por el género, la edad, el estatus y el parentesco). Una mujer shuar podrá interpretar correctamente el procedimiento del *enemamu* (o desarrollar adecuadamente su locutorio), pero el acto verbal carece de la fuerza ilocutoria que le corresponde porque no está habilitada convencionalmente por la sociedad para ser emisora autorizada. Del mismo modo, dos jóvenes pueden ensayar y reproducir correctamente este acto verbal en el monte o al ir ambos de cacería (como suele ocurrir), sin que tenga la fuerza ilocutoria de presentación y demostración de fuerza, porque el entorno comunicativo y la relación entre los interlocutores no son los adecuados.

El acto perlocutivo o *perlocutorio* es “el hecho de ocasionar efectos en la audiencia por medio de la enunciación de una oración” (Levinson, *op. cit.*: 227 y Austin 1982: 153 ss.), como por ejemplo: persuadir, asustar, ofender, entretener, asombrar, etc.; o bien el que se realiza por haber dicho algo y se refiere a los efectos producidos (Escandell, *op. cit.*: 68) sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión o de otras personas. En efecto, el prefijo *per* proviene del latín y significa “por medio de” o “a través de”, en este caso, las palabras. El enunciador espera de su enunciación un resultado coherente con las finalidades que ha atribuido a su acto verbal, cuya realización está todavía por venir cuando el evento comunicativo ya se ha terminado (Bylon-Mignot, *op. cit.*: 112). En el caso del *enemamu*, el efecto puede ser conseguir la aprobación y el “permiso” para emprender una incursión guerrera, o disminuir la desconfianza y ser recibido como visita sin reserva alguna para tratar asuntos como pedir una mujer (*seamu*) o realizar un negocio. El efecto deseado y los resultados esperados son, así, independientes de la condición de verdad o falsedad de los enunciados que conforman el flujo de interacción verbal propia del *enemamu*.

Desde otro punto de vista y sobre la base de que el lenguaje es una acción gobernada por reglas, tal como proponía Austin, Searle elabora la teoría de los *actos del habla* y amplía las nociones de Austin: “La forma que tomará esta hipótesis es la de que hablar una lengua consis-

te en realizar actos del habla, actos tales como hacer afirmaciones, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, etc., y más abstractamente, actos tales como referir y predicar; y, en segundo lugar, que estos actos son en general posibles por, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos” (citado por Escandell, *op. cit.*: 73). El acto de habla es la emisión de una oración, es decir, *producida* en las condiciones apropiadas. La emisión involucra, tal como lo refiere la definición, tres tipos de actos diferentes (*idem*: 76):

- i) Acto de emisión: emitir palabras, morfemas, oraciones.
- ii) Acto proposicional: referir y predicar.
- iii) Acto ilocutivo: enunciar, preguntar, mandar, prometer.

A su vez, Searle clasifica los actos del habla de la siguiente manera (Levinson, *op. cit.*: 230):

1. *Representativos*: que comprometen al hablante a la veracidad de la proposición expresada (afirmar, concluir...).
2. *Directivos*: intentos por parte del hablante de que el destinatario haga algo (pedir, preguntar...).
3. *Compromisivos*: que comprometen al hablante a un futuro curso de acción (prometer, amenazar, ofrecer...).
4. *Expresivos*: que expresan un estado psicológico (agradecer, disculparse, dar la bienvenida, felicitar...).
5. *Declaraciones*: provocan cambios inmediatos en la situación institucional y tienden a depender de elaboradas instituciones extralingüísticas (excomulgar, declarar la guerra, bautizar, despedir del puesto de trabajo...) estableciendo una correspondencia entre el contenido proposicional del acto del habla y la realidad.

Para nuestro trabajo será muy útil la taxonomía de los verbos y predicados ilocutivos que propone Leech con algunos ejemplos mínimos (1997:314), a saber: 1. *Asertivos*: informar, anunciar, avisar, etc.; 2. *Directivos*: ordenar, instar; 3. *Comisivos o compromisivos*: ofrecer, prometer, acordar, etc.; 4. *Rogativos*: pedir, preguntar, inquirir, y 5. *Expresivos*: disculpar, agradecer, maldecir...

Las condiciones de adecuación de los actos ilocutivos y los actos indirectos (cuando la fuerza ilocutiva de una proposición debe ser inferida no por su forma lingüística, sino a partir de una convención y

del contexto) cierran el eje de conceptos de pragmática más importantes de Searle. Sin embargo, su aporte enfatiza la importancia y la necesidad de unir en el análisis la fuerza ilocutiva con la forma lingüística; así, un acto ilocutivo está acompañado inexorablemente de una forma lingüística estable, de tal manera que una pregunta (acto ilocutivo) va acompañada de una interrogación (forma lingüística). Para ello es necesario relacionar el indicador proposicional (el contenido expresado por la proposición) con los indicadores de fuerza ilocutiva (curva de entonación, énfasis prosódicos, orden de las palabras, predicados realizativos, etc.).

El último núcleo de teorías tiene que ver con los principios de Grice que gobiernan el intercambio conversacional tales como el concepto de *implicatura* y el principio de *cooperación*. En efecto, según Grice (cfr. Levinson, *op. cit.*: 94 ss.), el *principio de cooperación* consiste en que la contribución a la conversación sea la requerida según el propósito o la dirección del intercambio comunicativo. Además, este principio está ligado a las siguientes máximas de innegable cuño kantiano:

1. *Calidad*: Trate de que su contribución sea verdadera, específicamente: (i) no diga lo que crea falso y (ii) no diga algo de lo cual carezca de pruebas adecuadas.
2. *Cantidad*: (i) haga su contribución tan informativa como exigen los propósitos actuales del intercambio y (ii) no haga su contribución más informativa de lo requerido.
3. *Pertinencia*: haga contribuciones relacionadas con la conversación, que tengan que ver con el tema.
4. *Modalidad*: evite la obscuridad y la ambigüedad.

Entre otros aspectos, el interés de las máximas “reside en que generan inferencias que van más allá del contenido semántico de las oraciones enunciadas. Tales inferencias son, por definición, implicaturas conversacionales, donde se pretende que el término *implicatura* contraste con términos como *implicación lógica*, *entrañamiento* y *consecuencia lógica*, los cuales se utilizan generalmente para referirse a inferencias que se derivan únicamente a partir del contenido lógico o semántico, dado que las implicaturas no son inferencias semánticas, sino inferencias basadas tanto en el contenido de lo que se ha dicho como en algunas asunciones específicas sobre la índole cooperativa de la interacción verbal corriente” (Levinson, *op. cit.*: 97). Grice, de este modo,

distingue entre *lo que se dice* y *lo que se comunica*. *Lo que se dice* corresponde al contenido proposicional evaluable por una lógica de verificación. *Lo que se comunica* con el enunciado pero que difiere de su contenido proposicional (es decir, el contenido implícito) recibe el nombre de *implicatura*. La aparente violación de las máximas obliga a los interlocutores a asumir la inferencia de los contenidos implícitos cuya clasificación y reglas son desarrolladas por el mismo autor.

La economía discursiva de los shuar obliga a tener presente estas máximas y principios generales y a considerar que el principio de cooperación no es absoluto ni universal. Ochs Keenan (1976), en su análisis etnográfico del habla del pueblo malgache (Madagascar), relaciona el principio de cooperación con la máxima de cantidad y modalidad, específicamente, con el carácter informativo de los enunciados. Concluye que las culturas establecen variaciones y restricciones diversas al principio de cooperación creando campos de acceso restringido o condicionado a la información según el género, la edad y el estatus. Las dimensiones que regulan el mayor o menor grado de informatividad son dos: *a.* la dimensión significativa (por ejemplo, información nueva, valiosa o importante que no se puede obtener independientemente, ligada directamente a la comunicación verbal y por lo tanto sujeta al intercambio); y *b.*, las consecuencias sociales que se desprenden del acto de revelar información. Se explican así los mecanismos culturales para eludir o controlar la información (por ej., sobre el culpable de un crimen) por las consecuencias sociales que se puedan derivar. Muchas de las formas evitativas durante el intercambio verbal (la mención de nombres, manifestar planes futuros o intenciones) tan propias de los shuar, así como las estrategias para excluir a los niños de la posibilidad de interacción con los adultos, pueden ser entendidas como condiciones y restricciones culturalmente establecidas al principio de cooperación así entendido.

Otro tipo de críticas a la teoría de los actos del habla tienen que ver con la dificultad de aplicar un modelo basado en la interacción ideal “uno a uno” que tiende a desconocer los oyentes y hablantes potenciales involucrados en la situación comunicativa así como a pasar por alto la capacidad del entorno para influir en la comunicación. Por ejemplo, muy pocas veces entre los shuar suceden intercambios unidireccionales del tipo “hablante-oyente”, y sobre todo, sin que otros involucrados condicionen, directa o indirectamente, la orientación del dis-



curso, aspectos que la teoría de los actos del habla no incluye en su análisis. De hecho, entre los Shuar son frecuentes los eventos multidireccionales y cruzados carentes de destinatarios definidos, como las que ocurren en las fiestas, en los trabajos comunitarios, o en las demostraciones grupales de ira y amenaza. Pratt ([1977]) 1981) rescata los reparos de Ochs, señala la función ideológica de tal perspectiva y destaca, al mismo tiempo, algunas deficiencias de la teoría de los actos del habla relacionadas con su incapacidad para incluir en el análisis el área afectiva y las estratificaciones sociales entre otras variables que condicionan decisivamente el intercambio comunicativo y a las cuales hemos procurado prestar atención a lo largo de nuestra investigación.

Sin embargo, y con las salvedades anotadas, el conjunto de teorías articuladas en torno a los actos del habla nos permitirá visualizar y clasificar algunos fenómenos, así como entender los conceptos que han presidido la selección y análisis de los datos.

# Capítulo 1

## LA LENGUA SHUAR

### Situación actual y perspectivas

#### La familia lingüística shuar

El pueblo Shuar es parte de una misma familia etnolingüística conocida por la tradición antropológica como “jíbara” (a pesar de la connotación negativa actual del término), a la que pertenecen también los Achuar, Shiwiar, Huambisa (*Tsumú Shuar*, según la denominación shuar) y Awajún (*Patukmai*, según la denominación shuar). Los Shuar del Ecuador, en número aproximado de 35 mil individuos, habitan la Amazonía ecuatoriana, al sur del río Pastaza y en las cuencas de los ríos Upano, Zamora y Santiago. Límites más precisos ubican el área shuar en el territorio comprendido, hacia el norte, por el alto Pastaza y el Copataza; hacia el este, por el río Macuma (afluente del Morona), y hacia el sur, por los afluentes del río Nangaritzta, en las estribaciones occidentales de la Cordillera del Cóndor y la frontera con el Perú. El límite occidental está conformado por los contrafuertes andinos hasta los 1.000 *msnm*. A pesar de ser éstos los límites tradicionales reconocidos en numerosas fuentes etnográficas, ellos no tienen en cuenta la reciente colonización ni las migraciones shuar hacia otros territorios, lo que poco a poco transforma la conformación del territorio habitado tradicionalmente por esta etnia. Además, es necesario admitir que el área geográfica ocupada por los Shuar está interferida por la presencia de colonización serrana y recortada en su contigüidad. Ello y las interferencias lingüísticas con otras etnias vuelven el panorama sociolingüístico mucho más complejo. Tal realidad obliga a plantear las consecuencias también en las nuevas dinámicas y relaciones interculturales.

A partir de 1970, y debido a la penetración de carreteras petroleras, tiene lugar un proceso de expansión de asentamientos shuar con el carácter de “pioneros”, constituidos en puntas de lanzas de futuras colonizaciones. Aparentemente organizados según los principios de alianza y parentesco tradicionales, intentan reproducir la estructura jurídica del Centro Shuar.

Este tipo de colonización, motivada por la búsqueda de territorios de refugio o simplemente de expansión territorial hacia áreas de colonización pionera y provocada por la creciente inmovilidad territorial y el agotamiento de recursos, se caracteriza por el rasgo inédito de traspasar áreas de fronteras interétnicas y romper toda continuidad con el territorio tradicional shuar, al mismo tiempo que intenta mantener el nexo con las familias de origen. El éxito de la colonización en la localidad petrolera de Shushufindi y la experiencia exitosa de los Shuar a la hora de enfrentar a otros grupos amazónicos en la disputa por los terrenos anima sucesivas olas de grupos sin chance alguno de expansión en las áreas de origen.

En qué medida ha sido posible la prolongación y la continuidad de la lógica regida por los vínculos de parentesco y alianzas en tierra extraña, y cuáles han sido los mecanismos de reproducción de la cultura shuar (sobre todo de la lengua) en un contexto de relaciones interculturales, constituyen interrogantes todavía no despejadas por la investigación. Sin embargo, las áreas de reciente expansión y sus correspondientes relaciones interétnicas con otros grupos indígenas son (Junco-sa, 1996):

– La zona a lo largo del río Napo, donde tienen lugar interacciones con Quichuas y Waorani (Villano, Dayuma y Tiputini). Esta ola migratoria comenzó en 1970, motivada por conflictos y guerras entre familias ampliadas en su territorio de origen. Las relaciones con los Waorani han sido particularmente violentas en el transcurso de 1995 y 1996, años en los que se han verificado matanzas mutuas (Randy Smith, 1998, información personal).

– Zonas entre el Putumayo y el Napo, donde las interacciones tienen lugar con Sionas (Shushufindi), Secoyas (Taicua) y A'í (Cascales y Chandia Na'en), además de comunidades quichuas. La migración hacia estas áreas constituye una prolongación de la ola migratoria hacia el Napo que tuvo lugar a inicios de los setenta, cuya estrategia consiste en posesionarse sin que medien relaciones de parentesco ni lingüísticas con sus vecinos. Asimismo, por informes de miembros de agencias internacionales, los Shuar de la zona de Shushufindi, al parecer, no transmiten la lengua a las generaciones más jóvenes las que se “castellanizan” progresivamente.

– La zona achuar ha sido un territorio tradicional de expansión de los Shuar, progresivamente ocupado por la guerra y, últimamente, por alianzas matrimoniales, hoy por hoy, una manera más efectiva de asegurar territorios, proceso que los mismos Achuar cuestionan con mayor fuerza a medida que toman conciencia del fenómeno. Las comunidades achuar donde se verifica la presencia de los Shuar son Kurints, Wasurak, Kurinua, Mashumpra, Patukmai, Kuchints, Kaiptach y Surich.

– Zonas no amazónicas ubicadas en áreas montañosas del litoral pacífico. Desde 1957 migró un pequeño grupo (50 familias) al sector Catuhuay de la Parroquia Elizalde (Bucay, cantón Milagro, provincia del Guayas) y al sector de Chagui y Limón, mediante la adquisición de parcelas cercanas al ingenio azucarero Valdez donde se emplearon como jornaleros (Archivos Procura Salesiana, Costales 1996: 66). Según informes de sus parientes asentados en la zona de Bomboiza, estos Shuar, si bien no han perdido contacto y continuidad con el grupo de origen, parecen haber renunciado a la idea de regresar a su antiguo territorio y no reproducen la lengua del grupo entre sus descendientes.

El número de hablantes del idioma shuar varía según las fuentes: 35.000 para la Federación Shuar (1995), 40.000 (Chinkim, 1996), 35.000 (Broseghini, 1996) y 30.000 para la Procura Salesiana, cantidad que estimo más cercana a la realidad, pues se fundamenta en las estadísticas censales de los Centros Shuar y de las Escuelas Radiofónicas. La CONFENIAE estima en 60.000 la población shuar del Ecuador, cifra que está muy lejos de resistir algún tipo de comprobación estadística.

Los Achuar, el grupo lingüísticamente más cercano, ocupan el territorio conformado al oeste por el Río Macuma; al este, por el Río Conambo; al norte, por la línea imaginaria que une las comunidades de Copataza, Montalvo y Conambo. La línea imaginaria del Protocolo de Río de Janeiro demarca al sur el límite de los Achuar “ecuatorianos”, sin interrumpir el territorio tradicional que se extiende hasta más allá del territorio peruano. Los afluentes del Morona constituyen, en Ecuador, los ejes de los principales asentamientos. Respecto a la cantidad de hablantes ésta fluctúa entre 5.000 (Vargas, 1996, OINAE, 1995 y CONFENIAE, 1995) y 3.500 (CCA-Wasakentsa y Broseghini, 1996).

Los Achuar incluyen, como parte de un mismo conjunto, al menos desde el punto de vista lingüístico, a los Shiwiar, ubicados entre el

río Corrientes, Tigre y Conambo (Broseghini, 1996 y CCA, 1995), a pesar de que los estudios lingüísticos del Instituto Lingüístico de Verano de Perú (Fast y Gerhard, 1961, 1962a, 1962b, 1962c, 1966 citados por Seymour Smith 1988: 9) se refieran a la variable dialectal de los Shiwiar como “jívoro del río Corrientes” y no la identifiquen con la lengua “achual”. La identidad de lengua no obsta para que exista un progresivo sentido y una necesidad de distancia étnica por parte de los Shiwiar, aunque hasta el momento ninguna organización indígena recoja esta diferenciación, con excepción de la Federación Shuar (Seymour Smith, 1988: 9). Los Shiwiar asentados en Perú, por de pronto, se consideran distintos a los Achuar: “nosotros no somos Achual, somos Shiwiar” (Seymour-Smith, 1984: 47).

Según la situación de contacto lingüístico, Kawarim (1996) propone la siguiente tipología de comunidades achuar:

- *Comunidades con cierto bilingüismo achuar-castellano*: Pakints, Wichim', Wampuik, Sapapentsa.
- *Comunidades monolingües*: Achuar, Kayants, Sasim, Chinkiam, Suritiak, Setuch, Juyukam, Waruints, Sewastiank, Maki, Saum, Mashiant, Ipiak, Wayus, Kusutkan, Mashuint, Tunikran, Wachirpas, Ishpink, Chichirat, Makusar y Yuntsunsa.
- *Comunidades bilingües shuar-achuar*: Kurints, Wasurak, Mashumpra, Kuchints, Kaipatch y Surik.
- *Comunidades donde están presentes el achuar, el quichua y el castellano*: Nuyuim, Shaim, Kupatas, Warani, Numpaim, Charapacoa, Sharam, Amunti, Bufeo, Corrientes, Chuint, Siona, Nuevo Corrientes.

Los Huambisa, quienes también conforman la familia lingüística jívara, ocupan el Morona y el Santiago del lado peruano del territorio amazónico, y los Aguaruna (Awajún) se extienden hasta el Marañón, en un área comprendida entre las cuencas de los ríos alto Marañón, Cenepa y Nieva, al este y al sur de la cordillera del Cóndor. A diferencia de los Shuar, los Huambisa aplican categorías de clasificaciones regionales autoidentitarias relacionadas con el mayor o menor grado de apego a una norma ideal de habla. Según este criterio, los grupos reportados por García Rendueles (1996: 17) son: *a.* los que hablan el idioma más puro (*shir wampis* : lit. ‘huambisa bonito’) ubicados en la margen derecha del río Santiago; *b.* otro grupo ocupa la margen iz-

quierda del río Santiago y provienen del Morona (*moronanmaña*); por último, el grupo más relacionados con los Awarunas quienes se expresan en un “idioma degradado” (*idem*: 17).

Según Gnerre (1983: 10), “las lenguas del grupo jíbaro al que pertenecen el shuar, el achuar, el huambisa y el awajun, se diferencian muy poco entre sí, a pesar de ser habladas en una extensión geográfica notable y por un número de indígenas tal que las coloca, por número de hablantes, entre los primeros puestos de las lenguas de la América no-Andina... En total, los que hablan las lenguas jíbaras deberían superar los 50 mil individuos”. De estas variantes, la más lejana del shuar es la lengua usada por los Awajún (*idem*: 11).

Por lo que respecta a su filiación, se prefiere clasificar el Shuar chicham como aislado, a pesar de atribuírsele un probable parentesco con el macro-Arawak, una tradición mencionada a menudo tal vez debido a la autoridad de Jijón y Caamaño (1941). Sin embargo, los actuales paradigmas lingüísticos prefieren adoptar un modelo que identifica, en una misma lengua, relaciones con diversas filiaciones a la vez (según la figura de una cadena que enlaza varios de sus eslabones con muchas otras al mismo tiempo), antes que adoptar el patrón tradicional del árbol según el cual es posible identificar una sola raíz o tronco de proveniencia, como el que ha justificado el clasificar al shuar como perteneciente al tronco macro-Arawak. El tema de la filiación lingüística del shuar se encuentra en mora –por así decirlo– y se lo retoma con mucho pudor y prudencia a la hora de las conclusiones. Ello no impide reconstruir su recorrido histórico, según tradición muy afirmada desde Rivet (1910), Jijón y Caamaño (1941) y últimamente por Gnerre (1983), la que establece que el shuar ha sido la lengua preterida de los Paltas y Malacatos y su punto inicial de expansión el Sur Andino ecuatoriano, la actual provincia de Loja y la parte meridional del Valle del río Upano (Gnerre, 1983: 10). De allí, debido tanto a procesos migratorios y de expansión geográfica de los Shuar como a la adopción de su lengua como factor aglutinante de minorías preexistentes, étnica y culturalmente diversas, a partir de la conquista se extendió hasta los límites actuales. Por ello, las variantes dialectales del shuar remiten a un proceso histórico relativamente reciente (Gnerre, 1983: 17). Esta es la tradición que se valida y adquiere un cierto carácter oficial, al ser recogida por textos de enseñanza secundaria (Juank 1984) entre los shuar del Ecuador.

En relación con el conjunto de otras lenguas indígenas de la Amazonía ecuatoriana, el shuar parece tener el mayor número de hablantes, seguido de cerca por el *runa shimi* amazónico (casi 30.000 hablantes), de la familia lingüística Quichua, variedad 2b (según la clasificación de Cerón Palomino). El Shuar Chicham no parece tener hoy el mismo poder del Quichua para aglutinar otras culturas amazónicas y lenguas no tan numerosas como las del Záparo (24 hablantes del zapara) y Wao (1.100 hablantes del *wao tiriro*, filiación desconocida), según la estrategia de sobrevivencia de minorías étnicas consistente en asimilarse en una cultura global quichua de matriz amazónica para asegurar la indianidad, proceso atestiguado por Whitten (1990) y Hudelson (1989) y que atañe también a los Achuar. Los Shuar, al menos por el momento, se encuentran al margen de un proceso similar, tanto como agentes pasivos o activos, a pesar de que las relaciones interculturales tengan que ver, al Sur de su territorio, con los Saraguro (3.000 hablantes del quichua andino 2b), y al norte, con los A'í (entre 600 y 800 hablantes del *a'ingae* o cofán, de filiación desconocida), sionas y secoyas (casi 600 hablantes del *pai coca*, familia tucano occidental) y waorani.

En la lengua shuar del Ecuador coexisten elementos lexicales provenientes del quichua amazónico, con cuya cultura existe un flujo de interacción ideológica y simbólica notable, así como de las lenguas zaparoanas, hoy prácticamente extintas. También están presentes términos tupi-guaraníes referidos a la flora y fauna (M. Gnerre, comunicación personal) y, como es obvio, terminología proveniente del castellano, lengua alternativa del shuar. Al sur, las interacciones lingüístico-culturales menos intensas involucran pueblos “que responden a los nombres de Kanduash y Murato-Shapra” (Colajanni, 1982: 54). Por fuera de las influencias lexicales, estudios recientes no atestiguan aún relaciones con éstas y otras lenguas en niveles como la morfología y la sintaxis.

Los Shuar del Ecuador, pese a la gran movilidad que nivela diferencias culturales que puedan existir debido al aislamiento geográfico, conservan los usos y géneros tradicionales del idioma más fácilmente en los asentamientos del trans-Kutukú, cordillera que secciona el territorio shuar de sur a norte y que establece al oeste una zona de mayor contacto con la sociedad nacional y al este, otra de relativo aislamiento. Por lo tanto, en los valles del Upano y el Zamora, por el mayor contacto con la colonización criolla-andina, es más frecuente el bilingüis-

mo y la desaparición progresiva del uso ceremonial y ritual del idioma (Chinkim, 1995: 47ss.). Sin embargo, este tipo de observación, repetida una y otra vez con cierta seguridad y evidenciada a primera vista por la obvedad derivada de la cercanía con la sociedad de los colonos, adolece, hasta el momento del soporte de investigaciones sociolingüísticas que definan y cuantifiquen con claridad los contornos precisos de este fenómeno.

En este contexto, el shuar ha conocido formas dialectales de contacto (Gnerre, 1984: 212 ss.): el *shuar de contacto*, variante muy simplificada y esquemática del shuar, usada en la región de Macas por colonos mestizos, y el *español de contacto*, usado en la región de Gualaquiza por los Shuar. Los Shuar de Bomboiza identifican el español de contacto que todavía recuerdan sus mayores como “hablar gerundiando” y aún existen shuar viejos que lo usan; aunque ningún shuar de la “modernidad” lo considera apropiado, toleran y comprenden muy bien el que todavía algunos lo usen para comunicarse. Ambas formas expresan distintas estrategias lingüísticas para negociar la identidad frente a otros grupos en contextos muy distintos y manifiestan la diversa situación regional de la sociedad shuar respecto a las relaciones interétnicas con la sociedad blanco-mestiza de origen andino. Para Gnerre (*idem*), las variedades de contacto se basan en el principio por el cual el grupo de posición sociológica más débil asume la variedad de contacto del grupo más fuerte. Así, los mestizos de Macas, inferiores numéricamente a los Shuar de la región, adoptaron una variedad de contacto del shuar, en tanto que los Shuar de la zona de Zamora y Gualaquiza, compelidos a forjar relaciones de intercambio y comercio de bienes provenientes de la sierra, se vieron forzados al uso del español de contacto. Estas variedades fundan, asimismo, percepciones opuestas y engañosas entre los interlocutores, pues quienes asumen la variedad del otro grupo lo hacen con la ilusión de expresarse según los cánones de la verdadera lengua, al mismo tiempo que provocan, de la parte opuesta, reacciones de comicidad y descalificación. De esa manera, las primeras noticias que nos han llegado del habla shuar no son más que formas pertenecientes a variedades de contacto, equívoco del cual no estuvo exento ni siquiera Karsten.

Actualmente, el uso de la lengua shuar posee una serie de ventajas extralingüísticas que favorecen la permanencia como idioma nativo y acrecientan progresivamente (no sin problemas y ambigüedades) su



estatus lingüístico. Entre ellas, cabe destacar el cultivo de la tradición ideológica que atribuye a la lengua una función clave respecto a la identidad y a la alteridad frente a las presiones de la sociedad nacional. Dicha tradición se ha visto reforzada a lo largo del tiempo (desde 1964) por la convergencia de posiciones y puntos de vistas provenientes de diversas instancias que han dejado huella en el quehacer político e ideológico de los Shuar: la misión salesiana, el aporte de los antropólogos y las corrientes de pensamiento indígena propias de los líderes de la Federación Shuar y la CONFENIAE. La lengua se vincula así con la autoidentidad y su desarrollo garantiza la conservación y expansión del territorio a la vez que permite las estrategias de resistencia ante los no Shuar. Un hito de crucial importancia histórica y paso fundamental para la estandarización de la lengua escrita fue el convenio que posibilitó la unificación de la escritura a partir de 1970, mediante acuerdo entre la Federación Shuar, el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Salesiana, que dio forma al alfabeto fonémico actualmente vigente aplicado a los programas de enseñanza de la Federación Shuar.

La alfabetización de los niños en su lengua materna y los programas radiales de educación bilingüe intercultural son escenarios que no sólo han promovido la necesidad de adaptar la lengua a nuevos contextos y formas de uso; también crearon la necesidad de favorecer su estudio y de realizar investigaciones aplicadas. De hecho, desde la década de los setentas, se inició un largo y fecundo proceso de investigación etnográfica y de recopilación de tradición oral. Sin lugar a dudas, se puede afirmar que en la actualidad el idioma shuar es uno de los más documentados de América y con el mayor número de transcripciones interlineales. Gracias tanto a la Federación Shuar como a la iniciativa editorial "Mundo Shuar", se ha publicado casi un centenar de obras, entre las que constan periódicos, vocabularios, diccionarios y gramáticas, recopilaciones poéticas y una colección de 12 volúmenes sobre Mitología Shuar, y otro tanto de material didáctico aplicado a las escuelas y colegios del Sistema. Es necesario señalar el también significativo aporte del ILV en lo que a lingüística descriptiva se refiere. Ultimamente se retoman investigaciones sobre temas relacionados con la neo-numeración (Luis Montaluisa, 1998, información personal) y las formas de construcción lexical para la creación de neologismos e identificación de categorías semánticas aplicadas a la educación bilingüe intercultural (Utitaj, 1998).

Los estudios monográficos elaborados a partir de 1984 por jóvenes shuar egresados del Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza (Morona Santiago), en versión bilingüe shuar y español, conforman un arsenal de datos muy apreciable, para analizar las modalidades de adecuación del shuar a las formas escritas de sistematización de conocimientos. De este modo, el material disponible es de un volumen enorme y relativamente intocado por las investigaciones de carácter lingüístico y de análisis del discurso. Aún así, la educación bilingüe e intercultural atraviesa la misma crisis que caracteriza la experiencia de otros pueblos indígenas, relacionada, entre otros muchos factores, con la percepción pocas veces formulada de que la lengua materna no parece ser un instrumento adecuado para transmitir conceptos provenientes de otras culturas, lo que retrasa, el ritmo de adquisición de conocimientos y debilita la consolidación de la propuesta educativa.

Se debe reconocer que, a pesar de todo, la lengua shuar se encuentra en proceso de expansión y adaptación hacia otras esferas de uso (escritura y comunicación radial) y hacia nuevas necesidades (la educación formal, trámites legales, reuniones organizativas), al punto de que es la única lengua indígena del Ecuador incluida formalmente en los trámites del registro civil con una lista normalizada de nombres. Al mismo tiempo, debemos reconocer que es el elemento cultural tangible más frágil y discontinuo en contextos de relaciones interétnicas, tanto con grupos hispano-hablantes como con otros grupos indígenas no pertenecientes a la familia lingüística shuar.

Pese a las enormes ventajas comparativas mencionadas en relación con otras lenguas amerindias, es obvio que, desde la perspectiva de los “derechos lingüísticos” y la legislación vigente, el *status* de la lengua dista mucho del reconocimiento que debiera tener, al conservar efectivamente el carácter de *minoritaria*. La Constitución del Ecuador de 1978 ampara las lenguas indígenas como lenguas principales de educación en las áreas de influencia (art. 27) y las reconoce como parte integrante de la cultura nacional (art. 1); la nueva Constitución, aprobada en 1998, al mismo tiempo que reafirma estos caracteres, norma su inclusión en los procesos judiciales en los que los involucrados sean indígenas, y establece como obligatorio el procedimiento de informar a los detenidos en su lengua materna. No obstante, el bilingüismo es una necesidad y una obligación sólo para los shuar (quienes deben dominar

el castellano como lengua de relación intercultural), y de ninguna manera los no-shuar se plantean la obligación de tomar en cuenta recíprocamente esta lengua en las áreas de dominio y preminencia étnica.

## **Lengua e identidad**

Las variantes dialectales reconocidas y su vinculación con la taxonomía de los grupos “jivaroanos” (Taylor: 1994: 95-97 y Made 1999: 31 ss.), plantean la necesidad de retomar algunos aspectos relacionados con la autoidentidad y con las funciones y los significados que, en este contexto, adquieren las percepciones émicas sobre la diversidad lingüística. La denominación “huambisa”, por ejemplo, de consolidada tradición en la literatura antropológica, designa a los Wampis o Tsumú Shuar (Shuar de aguas abajo) del Río Morona y Santiago, allende la frontera con Ecuador, y puede ser discutida si en ella se pretende incluir y denotar algún tipo de alteridad lingüística con respecto al idioma shuar. Entrevistas personales (Pedro Chumpi, AIDSESEP 1993 y 1996) con profesores huambisas del Sistema de Educación Bilingüe Intercultural de la Amazonía peruana parecen comprobar y reafirmar la inexistencia de diferencias significativas entre las respectivas lenguas o variantes dialectales de unos y otros, al menos desde el punto de vista de los Huambisa. Para empezar, los entrevistados manifiestan no encontrar sentido no sólo a las diferenciaciones lingüísticas sino también a los criterios clasificatorios que los separan culturalmente de los Shuar del Ecuador, atribuibles, según ellos, al “invento de los antropólogos”.

El hecho de percibirse como “los mismos que los Shuar”, identidad que incluye lengua y cultura, obliga a replantear los mecanismos de las clasificaciones étnicas y lingüísticas y a considerar por qué tan fácilmente el criterio lingüístico es escogido a menudo como el “marcador” privilegiado de la diversidad por sobre la consideración de otro tipo de aspectos culturales. Dicho en otras palabras, la pregunta consiste en por qué se debe suponer que cualquier diferencia identitaria implica siempre alteridad lingüística.

Por ejemplo: a pesar de que los Shuar comparten rasgos de cultura chamánica y simbólica con los Quichua amazónicos, la pertenencia a familias lingüísticas diversas denota la presencia de culturas distintas. Al mismo tiempo, la literatura nos advierte suficientemente sobre la cercanía de la cultura material shuar y achuar, así como de la distancia tan sólo dialectal de las lenguas respectivas y, contrariamente a

lo que se pueda esperar, la línea identitaria que separa a unos de otros es muy clara. Las coincidencias en aspectos culturales con grupos no Shuar tan lejanos como los Kantuash (Murato y Shapra), hoy día considerados miembros de una familia lingüística definitivamente diversa a la “jívara” (Amadio 1983 y Fast, citado por Seymour Smith 1988: 20), provocaron que fueran por mucho tiempo lingüísticamente asimilados a los “jívaros” debido a los testimonios de los misioneros, quienes observaron idénticos patrones culturales sin los suficientes conocimientos lingüísticos como para establecer diferencias respecto a este nivel (Taylor 1994: 90-91).

Al margen de lo que este problema taxonómico refleja sobre los criterios de clasificación de los etnógrafos (para quienes, en cambio, las diferencias lingüísticas resultaron casi siempre determinantes a pesar de las coincidencias en las estructuras sociales), desde el punto de vista de los Shuar parece que las diferencias sociales y culturales, por sí solas, no logran crear un sentido identitario sino se vinculan con las diferencias lingüísticas (y el parentesco). Los testimonios recogidos permiten suponer que, al menos, estos aspectos se relacionan no siempre de la misma manera, ni conservan un valor demarcatorio estable y constante. Se debe anotar entonces que la relación entre lengua e identidad admite muchos matices; no siempre es posible plantearla en términos genéricos y, para el caso de los grupos reconocidos como “jívaros”, es compleja e incluye, entre otras, variables de tipo personal, según el rango y estatuto político y representativo de quienes expresan este tipo de reflexiones.

Numerosos testimonios provenientes de “intelectuales” shuar y achuar, añadidos a los de Chumpí, antes citados, pueden ilustrar con claridad la diversidad de criterios y posiciones en torno a las relaciones entre lengua e identidad y la fluida demarcación de las fronteras étnicas.

Para Chinkim’ (1995: 51), resulta muy clara la conciencia de unidad fundamental de los grupos jivaroanos, ya que “las cuatro ramas mencionadas (*shuar, achuar, awarunas y wampis*), culturalmente nos asemejamos bastante. Lingüísticamente nos entendemos con mucha claridad. En lo que nos diferenciamos es, sobre todo, en la manera de celebrar nuestros ritos y fiestas sagradas, lo que ha llevado a mantener nuestra distinción”.

Vargas, un líder achuar (1995: 31), en cambio, recorta la identidad Achuar con respecto a los shuar partiendo del reconocimiento de las diferencias lingüísticas al afirmar que “nosotros hablamos con un dialecto muy diferente al de los Shuar; nuestras costumbres son muy distintas. Por ejemplo, los Achuar no hacemos *tzanza*... como lo hacen los shuar; ellos no trabajan *cerbatana*, el *tawasam* ni usaban *itip*”; igual en cuanto a los dialectos, hay mucha diferencia. Estas particularidades son perfectamente palpables e inocultables”.

Estos testimonios provenientes de un huambisa, un shuar y un achuar manifiestan el carácter complejo de la autoidentidad cuando se la relaciona con la lengua, casi siempre considerada junto a otros factores de origen social (guerras), de cultura material (productos culturales) o rituales (fiestas) en el contexto de procesos concretos de etnogénesis. A la vez, este tipo de expresiones *émicas* proporcionan pautas sobre la precaución de inscribir su comprensión dinámicamente, es decir, según la intencionalidad y el contexto político de los indígenas que las plantean; en nuestro caso, pertenecientes a altos niveles organizativos o miembros de grupos de intelectuales indígenas. En el caso del achuar Vargas es evidente que la intención de subrayar la alteridad achuar a partir de las particularidades lingüísticas y culturales se enmarca en la necesidad de fundamentar la creación de una Federación Achuar autónoma, para evitar correr la suerte de otros pueblos de la Amazonía ecuatoriana integrados a los Quichua (v.g. los Záparos, lingüísticamente absorbidos por los Quichua amazónicos) y, en su caso, a los Shuar: “Con todo, por lo menos se acepta que los achuar somos también otro grupo, contradiciéndose con esto lo que dicen algunos compañeros shuar de que con ellos somos un solo pueblo o nacionalidad. Nosotros decimos que no es así, porque tenemos nuestra propia identidad cultural, ¿acaso no lo saben eso los shuar? ¿O ellos quieren dominarnos también como antes lo hacían los misioneros y colonos?” (*idem*: 30).

Según la ecuménica visión shuar, en cambio, la lengua es el elemento que parece proporcionar la conciencia de pertenencia a un grupo más amplio (“nos entendemos bastante”), lingüísticamente unitario a pesar de la diversidad dialectal y cuyo futuro conjunto parece estar en manos de los Shuar como líderes incuestionables de grupos que, no obstante diferencias y rivalidades, comparten el mismo destino. No es rara la convicción de sentirse llamados a liderar un proyecto político y a sentirse responsables de un destino que unifique los grupos shuar, se-

parados ya sea por las fronteras políticas como por las delimitaciones étnicas y lingüísticas, según lo entiende Marcelino Chumpi con el concepto de *futurología shuar* (Broseghini, información personal, 1999).

Debemos, sin embargo, admitir que para los Shuar no vinculados con los objetivos del quehacer político e intelectual, las diferencias dialectales constituyen un marcador identitario y un criterio importante—no exclusivo y al lado de otros rasgos rituales y sociales— de distanciamiento étnico con respecto a los Achuar, a los Awajún y a los Huambisa. Desde su punto de vista, con frecuencia las diferencias dialectales tienen el valor clasificatorio de alteridad lingüística absoluta, y por ende de particularizante, alimentado y reforzado por factores extralingüísticos.

Según el testimonio huambisa, el reconocimiento de la identidad lingüística funciona como elemento fundante de la perplejidad de la separación a pesar de rasgos culturales idénticos, y expresa cómo la historia interviene también como factor identitario y diversificante.

Los marcadores identitarios y los mecanismos de inclusión o exclusión étnicas, en este caso, no siempre coinciden con las áreas y fronteras lingüísticas ni se llevan de la mano necesariamente con las continuidades o discontinuidades culturales. Por lo tanto, las descripciones de las percepciones culturales sobre la lengua dependen en gran parte de análisis muy atentos a los aspectos situacionales, a los contextos cambiantes y dinámicos de etnogénesis y aun a las experiencias de individuos concretos que de manera diversa y por distintas razones, abandonan progresivamente su lengua materna o se aferran a ella, o bien le asignan un espacio o le niegan otros, según su propia visión de las cosas.

A pesar de ello, es posible proponer el siguiente cuadro de correspondencias entre variantes dialectales (3 variantes) del jívaro y la identificación étnica de los grupos que lo hablan (5 grupos):

1. *Shuar chicham*: Shuar y Huambisas (*Tsumu Shuar*).
2. *Achuar chicham*: Achuar y Shiwiar.
3. *Awajun chicham*: Awajun (*Patukmai*).



## Capítulo 2

# EL CONTEXTO CULTURAL DE LOS DISCURSOS

### Escenarios espacio-temporales

La conversación cotidiana está determinada por las concepciones que establecen la separación y la interacción de los ámbitos masculinos y femeninos, tal como se expresa en la conformación espacial de la casa shuar: el *ekent* (mitad femenina de la casa) está reservado a los miembros estrictos de la familia, a las mujeres y a los niños. Es, por lo tanto, el espacio de las conversaciones femeninas sobre asuntos domésticos y familiares y en el cual tiene lugar la escucha y la observación de las interacciones verbales masculinas que tienen lugar en el *tankamash*; el *tankamash* (parte masculina de la casa) está reservado a la conversación con miembros extraños a la familia o entre sus miembros masculinos, es decir, es el lugar de las conversaciones sociales, durante las cuales es indispensable la chicha o *nijiamanch'*, servida por las mujeres luego de una orden expresa del dueño de casa.

La casa es el espacio privilegiado para las relaciones sociales mediante los mecanismos de la visita y la fiesta para una cultura cuyo patrón residencial es el no-nucleado. El dueño de casa “se sienta en el *chimpi* y los visitantes en el *kutank*. Las mujeres, si se sientan ante las visitas, lo hacen al lado o a los pies del marido. No se les ofrece asiento” (Rovere, 1977: 48). Por lo general, durante la atención a la visita, las mujeres se mantienen ocupadas en un va y viene para servir *nijiamanch'* sin participar de la conversación. En caso de que la visita venga con su mujer, a veces ella se retira al *ekent* con las demás mujeres. La conversación es considerada tan importante que, dentro de la casa, no se concibe hacerla de pie (posición reservada al *enemamu*) y sin ingerir chicha, signo insustituible de hospitalidad, de abundancia y reveladora de la capacidad de una mujer. La cultura determina un código gestual para evitar al máximo la interacción verbal entre la o las mujeres que sirven chicha y los visitantes varones; la mujer, luego de servir *nijiamanch'* a la visita por orden expresa del dueño de casa, dirige su vista y



la posición del cuerpo hacia su marido; la visita, por su lado, usará gestos para dar a entender que no desea más *nijiamanch'* al retirar repetidamente el pilche de la mujer que amaga con servir (Rovere, *op. cit.*).

Seymour Smith (1988: 177) describe de manera semejante el comportamiento ritualizado de las mujeres shiwiar cuando sirven chicha a los visitantes en el contexto de la interacción verbal, y califica esta acción como la única participación de la mujer en el encuentro de una familia con sus visitantes. Destaca, al mismo tiempo, el orden de jerarquía para servir la chicha (primero a la visita de más edad) y la progresiva participación de las mujeres de la casa en el acto de servir, hasta que por fin se incorpora en último término a las mujeres visitantes.

En su diario de viajes ([1920-1921] 1998: 243), publicado en sueco mucho antes que su estudio monográfico más conocido sobre los shuar (1935), Karsten describe con abundantes detalles las interacciones cotidianas entre los miembros masculinos y femeninos de una misma casa al punto de reconocer que:

“ahora me doy cuenta de la posición tan respetada e independiente que la mujer realmente ocupa entre estos salvajes, sin perjuicio de que el hombre es nominalmente el autócrata absoluto. Mientras las mujeres hacen arreglos en el interior de la casa y los jóvenes trenzan sus canastas en la antesala, la conversación entre los dos grupos prosigue sin interrupción. En ambas direcciones vuelan los chistes y las ironías, de las que en esos tiempos yo entendía poco; pero me pareció que las mujeres rara vez se quedaban sin respuestas a los hombres. Una broma que varias veces vi que las muchachas hacían a alguno de sus compañeros masculinos consistía en echar un poco de agua de tabaco en sus ojos cuando se tomaba una pausa en el trabajo y se quedaba dormido en la banca – se entiende que es una manera bastante brusca de hacerle volver a la conciencia y a reanudar el trabajo interrumpido”.

La conversación en la puerta de la casa tiene lugar en ocasión del discurso ante un desconocido (*enemamu*). La comunicación con propios y extraños es “libre de cumplidos” (Allioni, 1987 [1910]: 113) y las fórmulas de cortesía verbales para retribuir la hospitalidad completamente nulas, al punto de que aparentemente la visita no afecta el ritmo cotidiano del hogar. Un forastero nunca debe exigir hospitalidad y debe esperar, siempre, ser atendido: “a los extraños que se los considera amigos se les demuestra gran hospitalidad; pero esta hospitalidad no es

una virtud natural, sino un asunto de etiqueta, o más estrictamente hablando, una costumbre que forma parte y es un segmento de la diplomacia india” (Karsten, [1935] 1988: 285).

Como indica Allioni (*idem*: 114), “a nadie le es permitido interrumpir la conversación, ni a un forastero que entra, ni a los hijos, ni a la esposa. El indicio más seguro de mala educación es exactamente interrumpir una conversación”. Parece común entre los Shuar el mecanismo conversacional de que, en un mismo escenario, se lleven al cabo dos o tres conversaciones cruzadas a la vez, sobre todo cuando las convenciones y la etiqueta ante las visitas han cesado o cuando la importancia del tema o del acontecimiento convoca una fuerte dosis de intensidad expresiva. La guerra, los conflictos y la enfermedad desencadenan, todavía hoy, formas de comunicación verbal que parecen desdecir esa imagen ordenada de interlocución en el interior de la casa.

Al igual que el misionero franciscano Torra en 1897, el salesiano Pancheri anotaba en 1894 (Bottasso 1993: 93), en medio de los acontecimientos de guerra que envolvían a los shuar de Bomboiza, que “en la casa de dicho jívaro estaban reunidas esa noche algunas otras familias de salvajes, que también debían ir con nosotros a la región baja; así que, con el vocerío de tanta gente, la conversaciones animadas de los adultos, el lloriqueo de los niños y el ladrido de los perros, no nos dejaron disfrutar de un momento de paz en toda la noche”.

La capacidad para conversar con los forasteros y de entablar una conversación con desconocidos corre a la par con la habilidad para la guerra y la cacería, aspectos que marcan los requisitos del liderazgo carismático típico de los Shuar y que se inscribe en el *ethos* cultural masculino.

Los viajes son de crucial importancia, constituyen un tema privilegiado de conversación, junto a las expediciones de guerra y de cacería, y es otro de los escenarios donde se requiere desplegar la comunicación verbal con singular cuidado y apego a las normas. Como recuerda Allioni (*idem* 112-113), “el que ha viajado más puede inducir fácilmente y algunas veces también obligar a otros jívaros a seguirlos en sus empresas”. Sus motivaciones son de hondas repercusiones para la vida personal y grupal, y van desde conseguir esposa, tratar una alianza, visitar un chamán hasta realizar una transacción. Muchas veces, todas estas intenciones quedan incluidas en la explicación genérica “vine para conversar”. La convicción de que nadie viaja fortuitamente está muy

arraigada y el viajero se rige a un formato de presentación y explicitación de motivos en caso de encontrarse de improviso con otros miembros del grupo e intenta salvaguardar siempre la reserva y discreción necesarias, que, como en otros casos, garantiza la eficacia. Como se verá, el saber “dónde llegar” y qué lugares evitar cuando se viaja es un tema clave del sermón matutino.

El encuentro en los caminos constituye un contexto y un entorno comunicativo durante los cuales es necesario, siempre y en primer lugar, situarse antes que dejar bien claro los motivos del viaje. Cuando me ha tocado caminar guiado por otros shuar, era inevitable que aquellos a quienes encontrábamos preguntaran detalladamente por mí y los motivos del viaje como una forma de control de movimientos y del espacio territorial. La intención comunicativa apunta en la dirección de una advertencia velada para el forastero, mediante la interrogación precisa y concreta que denota control y ejercicio de dominio territorial. El viajero busca legitimar su viaje al ampararse en la pertenencia parental con alguien del grupo y aludir a los verdaderos motivos con la alusión genérica de *visitar a los parientes*, o simplemente “vine para hablar con...”, o “vine a visitar a...”, formulada con la expresión *irastaj-tsan winiajai* (lit. ‘vine para ver’). Ante un encuentro fortuito, ni los niños ni las mujeres saludan siquiera al forastero, y esperan que el hombre lo interroge más o menos minuciosamente de acuerdo a su condición de conocido o no. Karsten (*idem*: 268) describe el contenido de la conversación durante un encuentro inesperado, donde se deja por sentado la relación de parentesco, el motivo del viaje y la expresa solicitud de no viajar con planes guerreros. De hecho, los encuentros fortuitos no parecen deseables y la cultura los registra con un término especial, *uchat*’ (o *kuchat*, ‘encontrarse de improviso’), al punto que Mattana (1897: 189) reporta que, de regreso a Bomboiza, “nos encontramos con un Jívaro anciano de unos sesenta años, que ni bien alcanza a vernos, por miedo camina más rápido para no hacerse alcanzar...”. Durante los encuentros entre desconocidos y parientes no cercanos, la interacción comunicativa más frecuente tiene lugar más entre hombre-hombre que entre mujer-mujer (Perruchón, 1997: 53).

Un forastero desconocido no puede entrar en una casa ante la ausencia del dueño, y se limita a esperar afuera hasta su llegada, sin que nadie le dirija la palabra ni le atienda. Siempre es necesario advertir a la distancia la presencia. Antes, el visitante tocaba el *tundui* (tambor ce-

remonial) para avisar de la llegada; hoy ‘hacen cacho’ con la mano aunque, de todas maneras, los perros delatan la presencia. Luego del anuncio, los niños generalmente corren hacia los recién llegados para avisar e informar a los suyos la identidad de los visitantes.

Los Shuar y Achuar, precisamente por vivir en asentamientos aislados por exigencias de adaptación al medio selvático, y merced a una marcada propensión social a la dispersión de los grupos familiares, están sujetos a la necesidad de crear y controlar una compleja y dinámica –por ello inestable– trama de relaciones entre familias ampliadas. Uno de los mecanismos estructurantes de esta urdimbre de alianzas y relaciones, y estrechamente vinculado con los viajes, es la *visita*, actividad que consume gran parte del tiempo del hombre shuar y achuar: “Casi todos los días el jívaro va a visitar a otros para comunicarles sus noticias y recibir otras, y especialmente para sus asuntos de justicia, deudas viejas que, ordinariamente, preparan nuevas guerras. Estos visitantes son, podemos decir, los reporteros o periódicos de la tribu” (Corbellini 1945: 219).

Lejos de ser una forma de pasar el tiempo, la visita es una actividad presidida por el hombre, de cuya capacidad para formular y establecer alianzas depende en gran medida la sobrevivencia de su grupo. La visita, los viajes y las expediciones, a los cuales debemos agregar el encuentro fortuito en los caminos, constituyen aspectos que implican el dominio del discurso ceremonial (*enemamu*) y formas estereotipadas de transmisión de noticias de significativo valor para los shuar relacionadas con intereses tan vitales como el matrimonio, el comercio, el anuncio de una muerte provocada, la notificación de la presencia de enfermedades que delatan la actividad de un chamán enemigo, el contrato con un chamán o el sondeo sobre el partido que tomará el anfitrión en una posible guerra futura, etc.

Resulta válido también para lo Shuar, la afirmación de Uriarte (1984: 19) sobre los Achuar del Perú: “*irastasan* (‘pasear’, ‘visitar’, lit: ‘ver’) para transportar y recoger información, enviar avisos y amenazas (*chicham andúkatñuka*) y reafirmar alianzas es crucial.” La visita es un instrumento formal para regular acuerdos (Jimpikit, 1986) y una actividad de predominio masculino, en el sentido de que, si bien pueden acompañar a las mujeres, es el hombre quien la preside y legitima su presencia al mismo tiempo que lleva a cabo la mayor parte de interacción verbal.

Con respecto a las visitas es posible validar totalmente la afirmación de Karsten ([1935] 1999: 187) según la cual “difícilmente habrá un día en que los indios no reciban huéspedes de alguna clase. De hecho, la recepción y el entretenimiento de los huéspedes llena una buena parte de su tiempo y forma una faceta de su vida social que atrae especialmente la atención de un visitante blanco”. Según su testimonio, los visitantes desconocidos deben anunciar su llegada a cierta distancia mediante una señal ruidosa y a nadie sorprende el que ingresen a la casa armados. Los visitantes conocidos pueden ingresar sin mayor aviso. La visita la realizan casi siempre entre dos o tres y casi nunca uno solo. Describe el discurso ritualizado de presentación (*idem*: 188) ante el anfitrión así como evidencia la existencia de formalidades verbales para la despedida (*idem*) que consisten en un discurso corto oficiado al dueño de casa.

Con respecto a las mujeres, no pudo observar ceremonias de saludo parecidas, sin embargo de lo cual observa en su lugar la realización de gestos expresivos antes que discursos ritualizados: “en las grandes fiestas... las mujeres que partían se despedían de su anfitriona abanicándole suavemente en los brazos y en los hombros una hoja grande, al mismo tiempo que soplaban y escupían las mismas partes de su cuerpo. La anfitriona devolvía estas expresiones de afecto, las que, se me dijo, se acostumbran cuando las jívaras se despiden” (1999: 188).

Es casi imposible concebir la figura de una mujer sola que camina por la selva de visita a otras unidades residenciales, y menos aún que asuma la iniciativa para comenzar las conversaciones. En ningún caso una mujer embarazada camina sola y visita a otras. La economía discursiva de la visita predispone con mucha frecuencia que sólo al final, luego de compartir por días y sin prisas las atenciones del anfitrión, se trate el asunto de verdadero y central interés traído al acaso, como si no constituyera el verdadero motivo del evento. Esta estrategia de comunicación obedece a la intención de disponer la voluntad primero y desencadenar una respuesta afirmativa después, cuando se han obtenido todos los elementos que hacen pensar que ningún requerimiento podrá ser negado.

Otro de los mecanismos dinamizadores de relaciones es, todavía hoy, la fiesta, ocasión que reúne a la familia ampliada y contexto de otro tipo de comunicación menos ritualizada. Si bien la fiesta no logra aquello que explícitamente se propone, esto es, unir al grupo, porque

casi inevitablemente concluye en golpizas, logra, sin embargo, una catarsis de las agresiones contenidas al contribuir, a pesar de todo, al control y el manejo focalizado de las rivalidades. La fiesta constituye también el contexto de un discurso normativo parecido al *chichamat*, oficiado al inicio por el dueño de casa, con el que invariablemente se invita a los asistentes a “divertirse bonito” (*¡shiiir jansekmatai!*), sin que medie el enojo ni la agresión ni otro tipo de abusos propiciados por el alcohol. La fiesta no predispone a ningún tipo de arreglo y no mediatiza ningún asunto a tratar o resolver. Tales acontecimientos implican el uso de discursos específicos de convocatoria: *untsum-ka*, la acción genérica de convocar mediante un llamado directo, sin intermediario, e *ipia-* la de invitar y convocar –incluso a través de otro, pero nunca mediante un niño – para la fiesta, el trabajo, la guerra o para la sesión de alucinógenos. (*Iniampra-*, en cambio, designa el acto verbal mediante el cual los chamanes se invitan para sus sesiones).

La selva es el entorno preferido para la intimidad conyugal, las súplicas individuales de cacería o de búsqueda de *Arutam* (espíritu ancestral). En la mitología, la selva y la orilla de los ríos son espacios de interacciones verbales entre los Shuar y las deidades. En la huerta (*aja*), la mujer entona los *ánent* referidos a *Nunkui* (ser que preside el conocimiento y la habilidad de las labores hortícolas y de alfarería). Allí no son bien vistas las carcajadas, así como es impensable el defecar; la huerta es uno de los lugares del lamento privado para llorar a los muertos, tanto por parte de los hombres como de las mujeres. Los diversos tipos de rituales, a la vez que circunscriben como apropiado cierto tipo de discurso, excluyen expresamente otros e imponen sus propias restricciones, en especial para la toma del alucinógeno *natem*, durante la cual, por ejemplo, no es bueno conversar sobre mujeres.

No cualquier hora del día es oportuna para cualquier tipo de discurso. Durante el amanecer (*tsawantin*), una conducta tradicional, ya no tan frecuente, consistía en que el mayor de la casa despierte a los más jóvenes con muchas órdenes y ruido (*¡Tsawawai, kanartarum..!*, ‘jamañece, levántense!’) tal como se registra en un mito de los Wampisa perfectamente aplicable a los shuar, incitando a todos a levantarse y ponerse alertas, un rol que los viejos ejercían de la misma manera durante las expediciones guerreras para con los más jóvenes (García Rendueles 1996: 142, mito de origen de los Paki).

Inmediatamente después del rito de purificación digestiva con guayusa, el momento es propicio para regatear acuerdos con la visita y, sobre todo, para que el jefe de familia, o bien el más anciano, instruya a los niños y a los más jóvenes con relatos míticos, les brinde consejos (*chichar-ka*: ‘aconsejar’, o *chichamat*) sobre conductas oportunas o, más comúnmente, informe sobre el parentesco familiar y sus relaciones de tensión o amistad con los afines y consanguíneos, así como con otros grupos mediante un discurso ritualizado de carácter normativo denominado *chichamat*.

La tarde, en cambio, es propicia para conversar tranquilamente y atender generosamente la visita sin tratar asuntos de interés, por lo general postergados hasta la mañana siguiente, o típicamente, momentos antes de culminar la visita, una estrategia establecida entre los Shuar, especialmente cuando el asunto involucra una solicitud económica. En la noche, antes de acostarse, es muy común bromear y conversar hasta horas muy avanzadas, y puede que para los adultos sea a veces un momento de interacciones verbales tensas debidas al rito de curación del chamán o al tratamiento de un asunto conflictivo.

Cuando un visitante llega para tratar un asunto y se encuentra con otra visita inoportuna, intenta conversar de noche el motivo de su viaje. La oscuridad es propicia también para las sesiones y los cantos chamánicos. Pero la oscuridad de la noche implica interdicciones: los niños no pueden hablar, pues Mikiua, espíritu nocturno, los puede llevar; los guerreros tampoco pueden mencionar sus planes de guerra en la oscuridad, pues Mikiua les pudrirá el corazón y, menos aún, andar de noche y realizar expediciones guerreras.

Los trabajos comunitarios, ya sea el desmonte, la construcción de una casa, la pesca o el desposte de un ganado, son el escenario más amplio y libre para incluir en la conversación a todo género de actores. En este contexto, las conversaciones incluyen bromas y, en frecuentes ocasiones, de contenido sexual. Otra vez, la interacción verbal es desordenada y cruzada entre los muchos interlocutores que paralela y simultáneamente desarrollan el intercambio verbal, pero siempre alguien sobresale sobre los demás al frente de una broma para ridiculizar a algunos de los presentes.

En estos contextos, la risa característica de las mujeres (*ju ja jai*) se hace sentir con fuerza. Por ejemplo: cuando es necesario despejar la selva para una nueva chacra, al mismo tiempo que algunos hombres ordenan a sus mujeres que sirvan chicha, otros proporcionan instruccio-

nes en voz alta mientras los niños ejecutan y comentan sus propias acciones. Alguien de entre los hombres saca a relucir alguna alusión jocosa de las que no todos ríen. Cuando uno de los árboles grandes está por caer, la atención de todos se concentra sólo por instantes en su desplome, mientras profieren gritos de triunfo que acompañan los crujidos de la caída. De inmediato, la red simultánea de interacciones y conversaciones se activa nuevamente mientras las mujeres evocan la broma algo tardíamente y la celebran con muy sonoras carcajadas.

\*\*\*

La aproximación sumaria a los contextos del habla y a la situación de los interlocutores incluye también el recuento de algunas estrategias discursivas más amplias y profundas. Es indispensable tener en cuenta la manera en que un oyente externo puede participar en la relación emisor-enunciado-receptor y entorno. El no formar parte de la situación comunicativa que enlaza a los interlocutores no impide a quien escucha enterarse bien del asunto y calibrar con toda precisión las consecuencias y una posible toma de posiciones. El seguimiento del hilo de la conversación es totalmente discreto y no se manifiesta en gestos de atención ni en preguntas, como sucede con las mujeres que, durante las conversaciones en el *tankamash* mantienen una actitud de aparente distancia, indiferencia o aislamiento ficticio del flujo de interacciones verbales.

La diferencia entre lo público y lo privado, para un testigo fortuito, es más un hecho de discreción elocutiva y gestual que un acto efectivo para mantenerse al margen de los argumentos. Por ello, los Shuar aseveran que los mensajes transmitidos, por ejemplo, a través de Radio Federación, donde se relatan a menudo infortunios de parejas, e incluso la noticia de muertes provocadas, es un asunto que concierne exclusivamente a quien anuncia y al destinatario del mensaje, lo cual no les impide seguir muy discreta pero no menos atentamente cada detalle de la noticia.

La “discreción” externa, que se verifica también en el caso de los emisores, seguramente cumple la función estratégica de administrar eficazmente la información al postergar cualquier toma de posición apresurada, lo que somete la reacción final a la evaluación de sus consecuencias según el complejo entramado social y de parentesco donde se ubique el interlocutor. Por otro lado, se eleva al máximo la eficacia



del discurso, tanto más efectivo cuanto más parco y certero, según un modelo de economía casi esencialista, al punto que, desde el punto de vista de la verbalidad, el charlatán, quien habla con profusión y en demasía, no es muy bien visto y por ello denominado despectivamente *charam* ('charlatán').

El auditorio constantemente determina, orienta y controla el discurso —es por ello un poderoso regulador de posiciones—, e inhibe muchas veces el uso de la palabra por las consecuencias que de ello pudieran derivarse. Dicha estrategia comunicativa ha llevado a muchos etnógrafos y misioneros a perpetuar un estereotipo superficial del shuar como “disimulado” y “suspical” con quienes no conoce, al punto de que, “a las personas que él considera sus enemigos las engañará de la manera más deliberada” (Karsten, [1935] 1988: 286).

El discurso, y en general el principio de cooperación de Grice, se inhibe o condiciona también en caso de sueños que auguran la buena suerte (para la cacería, el sexo, la guerra, etc.), los cuales, si son comunicados, pierden eficacia considerada inversamente proporcional a la cantidad de palabras empleadas en el flujo comunicativo o a la comunicación de intenciones, cuyo control es muy cultivado por las formas de discurso, sin que con ello se niegue, por supuesto, espacios de espontánea locuacidad.

También la comunicación de visiones (*waimmia*) obtenidas durante el trance provocado por alucinógenos es un peligro que amenaza su eficacia y están rodeadas de conductas evitativas en el lenguaje. Se pueden revelar sólo cuando se han cumplido, o en caso de interpretar los malos augurios y decidir interrumpir así una cacería, una expedición guerrera o un viaje a tierras lejanas, concepciones que dan lugar al género narrativo de sueños y visiones denominado *kará atiamu* (lit.: 'lo que el sueño será'). Al mismo tiempo, los Shuar no consideran coherente con la eficacia el ostentar discursivamente proyectos, trabajos y empeños pendientes y en curso, como, por ejemplo, contar o enterar a otros sobre la tarea de culminar una red de pesca o la confección de un bolso tejido.

## **Género y habla**

Al parecer, y a pesar de las afirmaciones generalizadas de que la sociedad shuar es de signo masculino, existe “un sistema efectivo muy articulado de complementariedad y equilibrio” (Colajanni, 1982: 64;

Bianchi, 1983: 5). Tradicionalmente, la matrilocidad le daba a la mujer la posibilidad de hacer prevalecer su opinión mediante la presión de la parentela. Allí radicaba su fortaleza, garantizada, además, por la división sexual del trabajo, aspectos cada vez menos vigentes en la actual situación donde la escasez de tierra compromete la movilidad y, por ende, la matrilocidad.

Karsten plantea, contra todas las opiniones de su tiempo, que es en la esfera doméstica donde el poder verbal y de opinión de la mujer tiene lugar al afirmar que “hay, yo pienso, pocas sociedades civilizadas donde el hombre pide consejo a su esposa, tan infaliblemente, aún en asuntos sin importancia, como entre estos salvajes” ([1935] 1988: 253), y donde la mujer “ejerce una notable influencia social y autoridad aún en materias que principalmente conciernen a su esposo” (*idem*).

Él pudo comprobar que “las mujeres siempre querían tener una palabra en el asunto y su decisión era generalmente final” (*idem*). Esta profunda y constante línea de coherencia cultural, todavía vigente, ayuda a entender la estrategia conversacional de postergar decisiones que no se han podido discutir todavía con el esposo o la esposa.

En contextos conversacionales, el uso frecuente de la partícula *enta* (‘vamos a ver’) denota la necesidad de diferir el cumplimiento de una petición o favor, hasta realizar las consultas del caso. La inferencia por parte de los interlocutores resulta obvia, por el transfondo cultural común que la justifica. El misionero salesiano Corbellini también destaca algunos matices cotidianos que expresan la fuerza discursiva de la mujer en relación con su esposo:

Sin el consentimiento de la mujer, el hombre no puede disponer de ningún animal, ni venderlo, como tampoco de la yuca u otra cosa que pertenezca a la mujer. Muchas veces sucede que el marido no puede hacer esto o aquello, obligarse a este trabajo o a aquel otro, si la mujer se opone... Muchas veces el marido se ve obligado a satisfacer hasta un capricho de la mujer. -¿Por qué no has venido... no has hecho eso..?- ‘No tuve tiempo’, dice el jívaro, ‘tenía mi mujer enferma, estaba con dolor de cabeza... Tuve que ir en busca de carne para ella, a cazar pajaritos, para darle gusto’. No es raro que un hombre, antes de comprometerse para un determinado trabajo para comprar o vender alguna cosa, diga: ‘antes consultaré a mi mujer... Mi mujer no quiere...’. Estos hechos son numerosos, como lo son también aquéllos en que el marido dispone de lo que gana con su trabajo, para satisfacer las necesidades de la esposa de la casa. Todas las reglas tienen sus excepciones y a veces vemos al Jí-

varo, como jefe de la familia, que obliga a la mujer a disponer de alguna cosa, de acuerdo a ciertas circunstancias que la esposa no advierte (1945: 194).

Otros estudios (Perruchón, 1997) describen un modelo de relaciones de género basado en la complementariedad, según el cual, si bien existe la división de roles, la mujer interfiere en algunos de los papeles masculinos, y viceversa. De esta manera, la mujer también es cazadora a través del uso del machete y la domesticación del perro, al mismo tiempo que el hombre interfiere en las actividades de horticultura con la roza y el tumba. Made (1999: 35-36) afirma, con razón, que es difícil establecer balances sobre el carácter masculino o femenino de la cultura shuar sin determinar el contexto preciso al que nos referimos; en los ámbitos rituales y económico, por ejemplo, las mujeres shuar gozan de una autonomía que no parecen poder ejercer en la esfera de las alianzas sociales y los arreglos políticos, áreas bajo el dominio de los hombres y de cuyas correspondientes formas de discursos ritualizadas están completamente excluidas. En el ámbito del discurso público, la mujer no expresa el poder que tal vez tiene en la toma de decisiones y que de hecho ejerce mediante otros mecanismos.

Las diferencias de roles entre hombres y mujeres se reflejan también en el habla al generarse contextos, espacios y escenarios de mayor dominio verbal de la mujer y otros de total exclusión. Las mujeres, por ejemplo, según su rol característico de cazadoras y domesticadoras, manejan exclusivamente una forma de comunicación codificada a través expresiones yeidéticas con los perros de caza y las ancianas gozan de un poder de opinión notable, al punto de que, durante las reuniones públicas de las actuales instancias organizativas, hacen pesar indirectamente su punto de vista e instruyen y presionan con fuerza a sus maridos para que expresen y tomen en cuenta tal o cual opinión. Al igual que los hombres de edad, gozan de la prerrogativa de maldecir (*yumink-ra*) y al parecer, tienen un rol muy importante en la expresión verbal de los sentimientos en caso de conflicto extremo, al animar con fuerte voz e intervenir activamente en la toma de decisiones, si es que no presiden la iniciativa de acusar y tomar medidas contra quien corresponda, tal como lo demuestra el testimonio de Torra citado más adelante. De la misma manera, el insulto en boca de una mujer madura o anciana adquiere una fuerza y una gravedad especial, cuya autoridad se incrementa con la edad.

Las mujeres, no toman parte del discurso protocolario (*enema-mu*) y evitan (como hemos visto) las interacciones verbales con las visitas masculinas fuera de la casa y en el *tankamash*. Entre ellas tienen lugar gestos rituales de despedida (ver *supra*). Según el testimonio de Corbellini (1945: 199), la mujer “no toma parte directa en la conversación oficial”, aunque indirectamente hacen escuchar su palabra y sus razones, y relata lo que pudo comprobar en una casa shuar: “Mientras los dos hombres conversaban con toda su majestad, la mujer, desde su rincón, levantaba la voz para que el marido escuchara sus razones y sugerencias... pero él seguía impasible la conversación, haciéndose el que no oía a la mujer”.

Según informaciones recogidas de mujeres shuar de Bomboiza, ellas ejercen la parte que les corresponde durante el sermón matutino, instruyen a las hijas o mujeres jóvenes de la casa, así como al yerno (una relación marcada por rasgos muy especiales).

Hoy, sin embargo, es común la presencia de las mujeres en las reuniones organizativas, tanto del Centro como de las diversas asociaciones, aunque también es normal que se autoexcluyan y formen grupos fuera del recinto donde tienen lugar. En ellas resulta raro y casi imposible que expresen públicamente sus puntos de vista mediante los mecanismos formales propios de los hombres, que consisten en pedir la palabra, ponerse de pie, dirigirse a quien preside y luego a la asamblea, desarrollar y exponer punto por punto sus argumentos mediante el cuidado de los componentes retóricos y gestuales del discurso, es decir, creando un dualismo marcado y definido entre emisor, destinatario y auditorio.

La forma más típica de interacción verbal y de intervención femenina, en estos contextos, es expresar la inconformidad en voz alta, con enunciados muy cortos carentes de desarrollos argumentativos, sobrepuestos o interpuestos a los del emisor, con ausencia de un destinatario definido, y casi siempre, con enunciados expresivos con fuerza de inconformidad o reclamo. La vaguedad de la relación entre los interlocutores, la ambigüedad y la indeterminación parecen ser las características de los enunciados femeninos emitidos en contextos públicos.

A veces, durante este tipo de acontecimientos verbales, se sientan a espaldas de sus maridos y asumen posiciones o actividades mediante las cuales se aíslan ficticiamente del auditorio (tal como sucede en el *tankamash* durante las visitas, o durante el pedido de mujer o *sea-*

mu), y evitan ser incorporadas en una situación comunicativa que defina más claramente los actuantes del discurso. Fuera de un auditorio tan amplio, las mujeres expresan con mayor facilidad sus puntos de vista mediante la ejecución de un discurso con desarrollos argumentativos relativamente extensos y asumen una clara posición de emisor ante un receptor definido, sobre todo en temas que afectan su entorno familiar inmediato y ante modalidades nuevas de interacción, como las entrevistas.

Seymour Smith detalla la forma específica (más expresiva que asertiva) que adquiere para las mujeres shiwiar el discurso matutino (*chichamat*): “Esta forma es la única que pueden usar las mujeres, cuando regañan a sus hijos o eventualmente a sus yernos”, y no reviste el carácter masculino de expresión de autoridad:

Por el hecho de que cuando lo usan las mujeres, quienes tienen en privado menos autoridad que los hombres en la esfera doméstica y virtualmente ninguna en público, esta manera de hablar tiende a convertirse en una forma de lamentación típica o de deplorar su suerte. La lamentación ritualizada, que no está dirigida a nadie en particular, sino que está diseñada para que la oigan las personas que han ofendido, es más bien una protesta antes que una declaración de autoridad. La mujer da cuenta de la falla de sus hijos o yernos o de su esposo en tratarla apropiadamente y vivir al día con sus obligaciones, pero ella tiene realmente poca autoridad para hacer valer su queja, porque no tiene medios de expresarse formalmente dentro de la esfera pública política, donde no se le permite hablar (*idem*: 176).

Desde el punto de vista de la verbalidad relacionada con los rituales, las mujeres crean y transmiten por sí mismas los *anent* que son competencia de sus ámbitos culturales (agricultura, alfarería, domesticación de animales, etc.) y son emisoras de los *anent* de arrullo y de los lamentos de luto (diversos a los *anent yupink*); en especial, ejercen exclusivamente una modalidad de canto de guerra denominado *ujaj*, así como los cantos de la fiesta de iniciación femenina, *Nua tsanku*, relacionados con los ritos de purificación de la menstruación y de la desfloración (*Numpámpramu nijiámu*).

Allioni (1978: 67) al referirse tal vez a la fiesta de la *tsantsa* o *Uunt namperi*, anota que las mujeres ancianas de Bomboiza con frecuencia las dirigen, de la misma manera que los *wea* masculinos, hasta el punto de ejecutar también ellas el discurso de alabanza al guerrero:

“Esta es otra prueba que entre los Shuar la mujer no es despreciada, ni tenida como esclava. Para la fiesta que dentro de dos meses celebrará Nantip en casa de Vicente, será cabalmente la madre de Timás, mujer de Mashu, una vieja de 85 años o poco más, la que dirigirá la fiesta y hará el discurso. En la casa de Anaki, su mamá, una viejita vigorosa y llena de vida, es la verdadera ama de hombres y mujeres”.

A pesar de la escasa frecuencia, las mujeres pueden ejercer el chamanismo sin que ninguna interdicción ideológica lo impida explícitamente (Perruchón 1997: 55) y, por lo tanto, son capaces de ejecutar los cantos chamánicos, al parecer con mayor eficacia que los hombres, según un convencimiento muy particular de los miembros de esta cultura. También, crean y transmiten sus propios *anent* de amor y cantos festivos (*nampet*). Por mi parte, he visto a mujeres ancianas presidir e iniciar cada uno de los *anent* de la fiesta de Uwí, aspecto, por lo visto, reservado a los hombres según otros reportes etnográficos. Tal como sucede entre los Achuar (cfr. *infra*), frecuentemente las niñas shuar asumen el rol de cuidar a los niños menores durante la ausencia de la madre y los arrullos, más que enunciados poéticos propios de la madre, constituyen una forma de canto infantil femenino, mediante el cual llaman e invocan a la madre para que no prolongue su ausencia y, en cierta forma, constituye una manera mediante la cual las mujeres, desde niñas, socializan a los niños bajo su cuidado en el lenguaje.

Un uso específicamente “femenino” de la lengua está atestigüado entre los Achuar (P. Luis Bolla y Santiago Kawarim 1996, comunicación personal), sin que al parecer implique variantes morfológicas en el repertorio de afijos ni de sufijos; no se conocen (salvo mejor opinión) marcadores del mismo tipo para señalar el género del hablante. Las diferencias de género son evidentes a nivel lexical (sobre todo interjecciones expresivas propias) y, por supuesto, a nivel pragmático, el área más fecunda para este tipo de investigaciones.

Por lo que a las mujeres shuar respecta, entre sí se inclinan hacia el uso cotidiano del idioma tradicional y parecen confirmar el principio de que las mujeres indígenas, en general, contribuyen, en mayor medida, a conservar la estructura del idioma, mientras que el castellano le es más extraño que a los hombres, quienes, fieles a su rol tradicional de viajeros y forjadores de alianzas, deben, con el dominio del español, enfrentar ahora los desafíos de las relaciones interculturales con la sociedad mayoritaria. Incluso, el español de contacto reportado por

Gnerre (ver *supra*) en la zona de Gualaquiza y Bomboiza, parece haber sido propio de los hombres más que de las mujeres; de hecho, no se conocen reportes ni observaciones que confirmen el uso femenino del español de contacto. Se debe reconocer, al mismo tiempo, que la creciente capacitación de la mujer y la progresiva incorporación a la educación formal vuelve cada vez más tenue este tipo de distinciones, válidas para una cierta generación de mujeres no muy jóvenes.

El tema y las conversaciones sobre la sexualidad están cuidadosamente circunscritos y controlados e implican, cuando no tienen lugar conversaciones sexuales normativas, interlocutores del mismo sexo, preferentemente de la misma posición generacional.

Así, las mujeres suelen conversar de sus expectativas, confidencias o experiencias sexuales entre un grupo reducido, de la misma manera que los solteros conversan en grupo sobre sus planes de conquista. Tanto las mujeres solteras como los solteros suelen conversar detenida y minuciosamente de sus primeras experiencias sexuales, sobre todo de aquéllas que han ocurrido fuera de los arreglos matrimoniales, a escondidas o sin permiso de los padres.

En algunos contextos, como la minga, asambleas o reuniones organizativas, el tema escapa a las normas habituales de control a través de alusiones muy sutiles y bromas generales. Durante las conversaciones de carácter sexual, las mujeres “casi nunca toman la iniciativa..., pero cuando los hombres emprenden el discurso les gusta participar, a veces con frases y casi siempre con mucha risa y regocijo; si son directamente llamadas en causa, justifican, aclaran y buscan siempre la manera de debilitar un poco al esposo frente a los demás” (Bianchi, 1983:75).

Las mujeres adultas suelen adquirir un rol preciso en la comunicación verbal, relacionado con la trasmisión de mensajes en la negociación de conflictos. Los informes remiten al hecho de que, en caso de conflicto muy grave y ante la necesidad de encaminar un arreglo, las mujeres eran enviadas donde el posible enemigo con el mensaje de negociación, o bien, con algunos bienes para compensar (‘pagar’) una muerte o equilibrar la relación. La mujer, portadora del mensaje de arreglo o de los bienes, era considerada más confiable que los hombres para este tipo de tratos, o por lo menos se esperaba que no sería atacada tan fácilmente, como seguramente sucedería con un hombre. Asimismo, un relato muy extendido, que forma parte de la tradición oral del grupo, cuenta que, para hacer contacto con los primeros habitantes

mestizos de Macas, los Shuar enviaron adelante una mujer con unos puercos para iniciar los contactos e intercambios.

Al no poder hacer valer su opinión por la fuerza, las mujeres acuden a los siguientes mecanismos extremos, vinculados con la comunicación verbal y expresión de la peculiar fuerza de la inconformidad femenina: 1. Humillan públicamente al marido (*yajauch' ujuka*: 'hacerle quedar mal'); 2. El capricho (*kaje-k*, 'enojo' y *kutam-a-r*, 'capricho' –también 'capricho de niño'– o simplemente *nakitia*, 'no querer'), que consiste en empeñarse testarudamente con actos enervantes o negarse a servir comida y continuar sus actividades cotidianas, al mismo tiempo que interrumpen voluntariamente el discurso y la discusión. El capricho es definido, según los Shuar, como la voluntad expresa de “no querer oír ni entender”, es decir, una interrupción empecinada del flujo de la comunicación; 3. El último recurso y manifestación extrema de su especial capacidad para disgustar es el suicidio, acto frecuente entre la mujer shuar – aunque en Bomboiza también se conoce de casos de suicidios e intentos de suicidio masculino.

En la literatura etnográfica, el suicidio parece incrementarse, hecho atestiguado para los Aguaruna (Brown, 1984: 76 ss.) y relacionado con los traumas provenientes de los violentos y desestructurantes cambios culturales. Es considerado más frecuente entre mujeres que entre hombres. En la mujer, parece ser que el “desacuerdo” constituye el detonante principal, encubierto a veces en episodios reales o supuestos de adulterio o en recriminaciones verbales de mal cumplimiento de las tareas domésticas (*idem*). En el hombre, por informes obtenidos en Bomboiza, las diversas formas de vergüenza causadas por la culpabilización, así como las iras, la pena o los amores no correspondidos, son causa de suicidio, una casuística que coincide en parte con la situación descrita para los Aguarunas. Cuando el discurso es insuficiente, el suicidio se constituye en el argumento extremo de la mujer para comprometer con su muerte y teñir de culpabilidad a quien no quiso entender razones. De esta manera, el interrumpir la comunicación y la renuncia a ejercer el habla es un acto que convoca la muerte, acción inmersa en la cadena de la interacción verbal, con su específica fuerza ilocutiva y expectativas perlocutorias propias de cualquier otra enunciación.

Las discusiones y conclusiones del volumen coordinado por Philips, Steele y Tanz (1987) resultan pertinentes para enmarcar la comprensión de los roles masculinos y femeninos y su relación con el



uso del habla. Al mismo tiempo que los estudios aclaran que el género por sí solo no explica las variables dialectales y se combina con otros factores interactuantes, tales como los roles asignados a cada género, estatus y edad, establecen dos perspectivas teóricas diversas y posibles para entender las relaciones entre género y lenguaje (Philips 1987: 15ss.).

La primera considera que las mujeres son más conscientes del habla debido a su rol como socializadoras primarias de los niños y como trasmisoras del idioma, y por medio del idioma, de la cultura. De este modo, el análisis de las variables entre los dialectos de hombres y mujeres se relacionan con el mayor o menor grado de habilidad originado por las diferencias sexuales inherentes a la cognición y a la diversa configuración de la lateralización del cerebro. Las conclusiones han sido interpretadas como evidencia de la superioridad lingüística femenina en contra de una mayor competencia masculina en el dominio y el manejo de las destrezas visuales y espaciales, lo que le confiere, a la larga, ventajas cognitivas con respecto a las mujeres.

La segunda perspectiva se basa en estudios socioculturales y en la etnografía del habla y establece conclusiones diversas, tal como lo prueban los trabajos de Sherzer (1987: 95 ss.) entre los Cuna de Panamá, de Hill para los mexicanos hablantes del nahuatl (1987: 121 ss.) y de Schieffelin para los Kaluli de Nueva Guinea (1987: 249 ss.). Estos autores aportan elementos para afirmar que los hombres tienen acceso a un repertorio más amplio de formas de habla y al ejercicio de un rango estilístico mayor, frente a los cuales las mujeres ejercen modalidades de discurso menos formales y variadas lingüísticamente, debido, según Sherzer, al control masculino sobre los tipos de discurso asociados con las reuniones políticas y conversaciones públicas.

La primera de las perspectivas mencionadas es útil para reconsiderar el paradigma según el cual las mujeres se aferran más al idioma shuar y lo conocen mejor porque conservan en mayor grado la cultura, a diferencia de los hombres quienes, para enfrentar los cambios, pierden la cultura y manifiestan un menor apego a la lengua tradicional. Tal paradigma es reforzado por la etnografía cuando acude a mujeres como informantes privilegiadas de las formas de habla relacionadas, sobre todo, con la poesía, y por las observaciones según las cuales ellas hablan entre sí casi exclusivamente en shuar. Si en todo caso las mujeres “hablan más el shuar”, ello manifiesta una desventaja porque se

debe a un menor dominio y adaptación con respecto a las consecuencias de las relaciones interculturales con la sociedad que habla el español andino. Por ello, el bilingüismo masculino es un índice que denota la posesión de mayores recursos lingüísticos para asumir y aprender con notable eficacia las normas de uso del español hablado y escrito como expresión del rol masculino de interactuar con los *otros* ajenos al grupo.

Los datos sobre las variables de género en el uso del lenguaje arriba expuestos nos permiten suponer que, para los Shuar, el hombre, además de compartir con la mujer competencias en las formas poéticas –diversas según los roles–, ejerce el control de producción de las formas de discurso social y político, y de cierta manera se verifica una exclusión discursiva femenina –aunque no absoluta– de estos escenarios. Cuando se trata del discurso es necesario matizar la posición y reconocer que en la esfera social la mujer tiene formas propias y estilos diferentes de intervención, aunque sean de carácter indirecto e incluso, no verbales, así como recursos muy claros y definitivos en la esfera de la toma de decisiones. Sherzer afirma (*idem*) que la no intervención de las mujeres cuna en los discursos es un hecho que no implica necesariamente su invisibilidad ni, mucho menos, supone desvalorización; en efecto, las mujeres cunas adquieren a través de la confección de molas, prenda femenina económica y simbólicamente muy importante, una visibilidad pública tan fuerte y significativa como la de los hombres. En la cultura shuar sucede algo análogo cuando se afirma y se observa que sin la chicha, elaborada y servida por la mujer, no se puede realizar una conversación pública. El *nijiamanch*, como elemento anterior, concomitante o contiguo a la conversación, también por su alto valor simbólico y esencial para las concepciones relacionadas con el ideal del *buen vivir*, denota una forma distinta de visibilidad y presencia social femenina, aunque en medio de evidentes gestos evitativos de interacción verbal con los hombres.

Otro elemento muy importante para entender las diferencias de habla entre hombres y mujeres shuar es la intuición de Schieffelin (*idem*) acerca de que las diferencias lingüísticas remiten a diferencias de roles más que de género, de tal manera que si fuera posible que la mujer participase en una actividad verbal masculina lo haría con las mismas reglas y formas de habla que los hombres. La división de roles, de la cual la división del trabajo es una consecuencia, implica también di-

visión en el ejercicio de la actividad verbal y diferencias en las formas y los estilos para desarrollar el discurso, la conversación y la poesía; de este modo, supera así la tentación de interpretar las diferencias lingüísticas según el supuesto menor o mayor grado innato de habilidad. Tanz (1987: 165 ss) sugiere, además, a partir de diversos estudios etnográficos que la mujer tiende a evitar los enunciados directivos y, por lo tanto, cuenta con más posibilidades de entrenamiento en la tarea pragmática de suponer e identificar la intencionalidad o fuerza directiva a través de enunciados indirectos que reportan un estado de cosas o de carácter expresivo. Ello le da una cierta ventaja en el conocimiento y el manejo del nivel ilocutivo de los enunciados.

La fuerza verbal de la mujer shuar parece radicar en las formas poéticas, donde aparecen dotadas de una mayor plasticidad. De hecho, ejercen un mayor rango de variedad y riqueza de estilos que los hombres. Allí recupera el terreno perdido en el discurso social, al punto de que la manifestación por excelencia de la apropiada relación entre palabra y poder son los *anent* relacionados con la huerta y el personaje femenino *Nunkui*.

Como hemos visto, la mujer shuar ejerce competencias exclusivas en los *anent* *ujaj* (cantos que anticipan la victoria del guerrero y conjuran la derrota), así como en los arrullos y lamentos fúnebres estilizados (debido a su rol como reproductora de la cultura y a las diferencias emocionales). Si bien los hombres están siempre y en todos los casos excluidos de la posibilidad de ejecutar las formas verbales femeninas, las mujeres pueden ejecutar al mismo tiempo formas poéticas consideradas masculinas, como por ejemplo, los cantos chamánicos, además de poder ejercer de *wea*, es decir, presidir discursivamente ceremonias no necesariamente femeninas (de las cuales los hombres sí están absolutamente excluidos), como la fiesta de *Uwí* o eventualmente la de la *Tsantsa*, tal como reporta Allioni. Es muy significativo que, en las intervenciones en contextos rituales considerados masculinos, los shuar hombres y la cultura en general atribuyen a las mujeres una eficacia y una fuerza especial que no poseen los hombres.

### **Edad, habla y socialización**

Durante el proceso de socialización, el niño no sólo se apropia de los recursos fonéticos, morfológicos y sintácticos del habla, que conforman sólo una parte del patrimonio lingüístico de su grupo; también

adquiere las normas de uso y condiciones socioculturales de eficacia de la comunicación, aspecto que Hymes denomina *competencia* (Hymes 1984: 74, citado por Baylon-Mignot 1996: 268):

Debemos, pues, explicar el hecho de que un niño normal adquiera un conocimiento de las frases, no sólo gramaticales, sino también como apropiadas o no. Adquiere una competencia que le indica cuándo hablar, con quién, en qué momento, dónde, de qué manera. En unas palabras, un niño es capaz de poner en práctica un repertorio de actos de palabra, de tomar parte en acontecimientos de palabra y de evaluar la manera con la que los otros llevan a cabo estas acciones. Esta competencia, además, es indisoluble de ciertas actitudes, de ciertos valores y motivaciones relativos a la lengua, a sus rasgos y a sus usos, y es también indisoluble de la competencia de las actitudes relativas a la interrelación entre la lengua y los otros códigos de conducta en comunicación.

Shatz (1983, citado por Tanz, 1987: 165 ss.) propone tres niveles distintos para analizar el desarrollo lingüístico y de adquisición de competencias: a. *Adquisición del conocimiento para dominar el discurso* (sostener una conversación, saber tomar turnos, saber responder y preguntar, retroalimentar al hablante mediante gestos y señales de asentimiento o desacuerdo, etc.); b. *Conocimiento ilocutorio* (conocer las funciones de los mensajes, tal como: informar, prometer, convencer, etc., y las reglas de su eficacia), y c. *El conocimiento sociolingüístico* (usar los enunciados según las relaciones de rango, género, edad, familiaridad, solidaridad, hostilidad, formas de cortesía, fórmulas de etiqueta para pedir, etc.). Nuestras informaciones tienen que ver, sobre todo, con el nivel sociolingüístico del desarrollo del niño y con la adquisición de las competencias correspondientes.

La inclusión del niño en el conjunto de las competencias de la comunicación se inicia con la adjudicación del nombre propio, a través del cual adquiere un valor y una posición de *signo* en el sistema social y familiar. De esta manera, a través del nombre es incorporado también en el mundo de las leyes del lenguaje. Luego, desempeña una importancia crucial la expectativa paterna y materna de que el niño hable muy pronto, quizás antes del año, período en el que se lo presiona para que articule enunciados de una o dos palabras como la manera adecuada de solicitar comida y expresar necesidades y así superar el lenguaje de los gestos y de los sonidos no articulatorios. De la misma manera, se lo ani-

ma a usar términos convencionales de una o dos palabras para contestar y hablar. Si ello no ocurre, la situación es motivo de alarma.

Al niño llorón se lo baña con agua fría, aunque las respuestas ante el llanto del niño por parte de los adultos es muy matizada. Según informes referentes a los niños achuar, la madre confiere al llanto distintos valores comunicativos los cuales desencadenan, a su vez, un variado rango de respuestas maternas contradictorias y ambivalentes que incluye las siguientes actitudes: *a.* Que el niño no siempre sea atendido; *b.* Que la madre algunas veces acuda presurosa con gestos de afecto, y *c.* Que en otras ocasiones lo ignore y que finalmente amenace al niño para que no llore (Kelekna 1981:181).

Kelekna describe muy bien este patrón arbitrario de conductas al relacionarlo también con la administración de la disciplina, donde impera por igual el rigor y la indiferencia. Tales actitudes, que impregnan el lenguaje correctivo mediante el recurso verbal de gritos, exhortaciones, amenazas con los seres monstruosos, enunciados ridiculizantes y manifestaciones de ira (Kelekna, 1981:190) a los que se suman largos períodos cotidianos de abandono durante los cuales los niños son víctimas del trato poco amigable de los mayores y de un cierto descuido de sus hermanas, no sólo persiguen el control de la conducta, sino crear las condiciones para modelar a partir de la angustia una agresividad y autosuficiencia saludables y necesarias para la vida (Scarmato 1997: 91 ss.), intencionalidad que condiciona profundamente las formas de interacción verbal con el niño. Los mitos shuar atestiguan también un parecido patrón de respuestas no estables, y por lo tanto desestabilizantes, ante el llanto del niño.

Algunas prácticas que los Shuar de hoy consideran 'creencias' o supersticiones expresan la expectativa del entorno y focalizan la presión social sobre el acto específico de 'hablar', y se deben considerar, por lo tanto, como instrumentos de socialización del niño en la actividad verbal. Algunas de estas prácticas consisten, por ejemplo, en darle de comer al niño pre-verbal el sapito *wirisam*, de voz muy animada y abundante (*wiri-wiri*); también se aconseja darle de comer la cabeza del pájaro *ikianchim*, cuyo trino resulta de mal agüero en otros contextos. Se suele evitar cortarles el pelo a los niños muy pequeños para que no tarden en hablar y, por la misma razón, se le prohíbe comer *kenke* (ñame). Es necesario notar que el corte de pelo en los adultos es señal de luto por la muerte de un familiar, o bien denota el estado ritual de

restauración del poder de un guerrero que recién ha matado. Al mismo tiempo, en las mujeres, el pelo (junto con el perfume) es la expresión más notable de sensualidad y un rasgo corporal considerado fundamental por la cultura, entrelazado con muchas formas del habla. Casi todas las fuentes etnográficas consultadas resaltan el requisito del peinado masculino como condición para ejecutar el *enemamu* o discurso ceremonial.

Las presiones por parte de la madre para estimular el habla del niño (de uno a dos años) son contemporáneas con la asimilación de otras normas relacionadas con la inclusión en la vida social, tales como el control de esfínteres (hasta los dos años como límite), consistente no sólo en dominar las ganas de orinar y defecar, sino en ser capaz de hacerlo fuera de la casa durante la noche y con la educación a la higiene centrada en la consigna de comer con las manos limpias, mediante enunciados directivos de la madre de una o dos palabras. Ello tiene lugar a partir del dieciseisavo mes, cuando a la leche materna se le añaden otro tipo de alimentos (Scarmato 1997: 78-79), de tal modo que estos controles coinciden con el dominio de la posición erecta por parte del niño y el destete y, por lo tanto, con la necesidad creciente de ingresar en la cultura mediante la separación de la madre y la incorporación al dominio y al uso del lenguaje.

Concluida la lactancia, a la vez que la relación sexual con la mujer deja de ser tabú para el hombre, culmina una época rodeada de prohibiciones, en que los padres se someten a los tabúes alimenticios para no enfermar a sus niños menores de dos o tres años de *tapimiu*, categoría mayor de desequilibrios psico-físicos que incluye una variada gama de traumas causados por la interacción prohibida o inapropiada de los adultos (por el momento o el lugar) con animales (por lo general, peces, aves y animales del monte comestibles y no comestibles), relacionados con el espacio menos próximo a la casa al ver, tocar, sobre todo comer su carne u oír su voz. Las fuentes etnográficas insisten mayormente en señalar la ingestión de la carne o de las vísceras de animales del monte (aunque se incluye también frutos del monte) como causa de la enfermedad. Un examen más atento permite incluir también la categoría de la relación comunicativa y la interacción visual con estas instancias del mundo natural. Para su curación, los Shuar registran una categoría específica de plantas curativas para cada una de las enfermedades (Mashinkish 1976: 8 ss.).

De la misma manera que este tipo de contacto atenta contra el crecimiento normal del niño, también afecta el desarrollo de algunos cultivos, como, por ejemplo, el maíz, durante cuyo crecimiento los Shuar se abstienen de ciertas comidas. El *tapimiu* puede ser causado también por el contacto del padre o de la madre con un cadáver, por la acción de matar una culebra por parte de la madre, o mediante relaciones sexuales adúlteras de los padres o demás miembros de la casa. Con ello se pretende controlar la vulnerable y ambigua condición del niño no del todo integrado a la *cultura* ni al grupo familiar y conjura la interacción con todo lo que pueda referirlo y retenerlo en la *natura*, evitando espacios no socializados, grupos sociales extraños y el contacto con formas sociales poco convencionales y ambiguas.

Con el fin de la lactancia cesa también un período de extrema vulnerabilidad del niño frente a la interacción con personas extrañas (sobre todo con hombres o mujeres solteras, de quienes se supone una mayor libertad en las conductas sexuales), considerada la causa de enfermedades clasificadas genéricamente como *napu*. El *napu* en los niños se relaciona con la interacción a través de formas de comunicación (incluida la verbal) con adultos considerados inapropiados (desconocidos, solteros, etc.), mientras que en los adultos se relaciona con la vergüenza y el impacto afectivo generado por las palabras (como veremos después).

Enfermedades *napu* de los niños son: *wainchi* ('mareo') causada por el uso indebido del habla de los adultos hacia los niños; *wairashi napu* y *wainiaru*, cuya causa es la exposición del niño a la mirada ('mal de ojo') de los adultos ajenos al entorno familiar (o con solteros que pudieran haber tenido relaciones sexuales), cuya presencia es perniciosa también durante la gestación o el momento del parto. *Nashipi napu* y *takupi napu* (también *naput*) son enfermedades de los niños causadas por la interacción (incluye comidas y chicha procedente de otra casa) con personas adultas extrañas; *wajen napu* se origina por el contacto con los viudos y *wakeramu* es una forma de *napu* causada por el afecto desmedido a un niño por parte de un extraño. Los Shuar de Bomboiza consideran que estas enfermedades pueden llegar a ser mortales si no son tratadas a tiempo.

La fiesta que Karsten denomina *Uchiauka* consistía en proporcionar al niño postlactante el alucinógeno *tsentsema* y marcaba esta primera etapa de la niñez, caracterizada por la vulnerabilidad e indis-

tinción entre madre e hijo, así como entre niños y niñas. Esta fiesta no es recordada en la zona de Bomboiza; sin embargo, se ha verificado la costumbre no ritualizada de proporcionar el alucinógeno para señalar el tránsito a otra categoría etaria y circunscribir un nuevo tipo de relaciones y estatuto de los niños de alrededor de tres años con respecto a los adultos y las niñas. Desde este momento el niño varón interrumpe su relación privilegiada y exclusiva con la madre (y con sus hermanas mayores, que frecuentemente asumen la presencia vicaria de la madre) e ingresa en el circuito de interrelaciones y comunicación preferente con el padre, hasta ahora distante, y de comunicación con los niños de su edad y adultos de su mismo sexo.

Los hombres adultos transmiten oralmente las tradiciones culturales y los cantos rituales a los niños, de la misma manera que las mujeres adultas a las niñas. A partir de los cuatro o cinco años los niños privilegian la interacción verbal con los de su mismo sexo (y edad) y adoptan ciertas formas de segregación progresiva entre niños y niñas a través de la formación de circuitos de juegos, actividades y conversaciones más o menos independientes. Los niños de ambos sexos, y por razones de edad, son excluidos de algunos escenarios espacio-temporales donde se les prohíbe cualquier tipo de relación o comunicación verbal (incluso cualquier forma de interacción visual), y adoptan, por lo tanto, conductas evitativas. Por ejemplo se les impide jugar fuera de la casa después de las seis de la tarde y, una vez dentro, no hablar en voz alta, gritar ni llorar, pues pueden ser maldecidos por la voz del zorro *mikiwa* (que les pudre el corazón) o con el trinar vespertino del ave *ikianchim*. También se les advierte que después del atardecer merodea el demonio Ujea y corre un viento maligno llamado *pasuk*, causante de daños y enfermedades. Es innegable la importancia pedagógica para los niños de los relatos amenazantes sobre los espíritus de los muertos, a fin de que respeten la horas de sueño y silencio, tengan en cuenta los límites espaciales del contorno y superen la tristeza por la ausencia paterna o materna absteniéndose de llamarlos durante su ausencia. Sobre todo, desestimulan el llanto vespertino, pues se supone que tiene el poder de convocar al *iwianch'*, el cual suplanta al niño que llora para irrumpir en el hogar y raptar o descuartizar a los niños de la casa. Los niños raptados se hacen peludos en caso de no ser prontamente rescatados. El baño con agua fría puede evitar la metamorfosis de aquellos niños en los que todavía no ha empezado y garantizar su recuperación para la sociedad.



Otro tipo de interdicciones que afectan la interlocución consiste en que los niños no pueden presenciar el parto (se los deja fuera de la casa), ni participar de las interacciones verbales de los adultos que lo presencian; cuando el *uwishin* realiza una sesión chamánica, los niños no deben hablar, lo mismo cuando alguien de la casa toma *natem* para evitar así que aparezcan en el reflejo del brebaje o en las visiones de quien ingiere alucinógenos. Ello es señal de muy mala suerte (*shimpian-ka*), muerte y desgracia (*mesekramu*). Cuando algún adulto de la casa sale de cacería, los niños no pueden preguntar ni mencionar su nombre, pues con ello ponen en riesgo el éxito de la empresa. La consigna expresa para estos casos es ¡*pachiksaip!* ('¡no menciones!').

Así como las mujeres juegan en ocasiones el rol de intermediarias y mensajeras privilegiadas y ocasionales de arreglos y negociaciones, la cultura shuar asigna a los niños varones (y en menor grado, a las niñas) una curiosa posición de delatores ante el padre de las relaciones amorosas prohibidas o no autorizadas de sus hermanas y de su madre, así como les ha conferido el rol de alarmas ante la presencia de extraños en los dominios de la unidad familiar. No obstante, se considera una falta de etiqueta acudir a los niños para transmitir invitaciones formales para trabajos comunitarios o fiestas familiares (*ipia*) y el destinatario lo puede llegar a considerar, más que como indelicadeza, una conducta inaceptable (los Shuar afirman que es una grosería) que desde el rango apropiado que tales enunciados directivos y rogativos requieren.

En sus formas menos radicales, la inhibición o restricción del discurso tiene lugar entre los adultos en relación con los niños, por ejemplo, cuando suspenden *ipso facto* las conversaciones y los chistes sexuales en su presencia (algo al parecer poco frecuente antaño, cuando tal tipo de conversación no se consideraba "mala"), o cuando las jóvenes se abstienen de hablar con sus parejas por temor a ser denunciadas por los niños. Sin embargo, a través de los mitos, los niños son iniciados con cierta crudeza (comparativamente a nuestros niños), a la vez que con muchísima naturalidad a los conocimientos sexuales y sociales del grupo.

Los niños mantienen formas de habla relacionadas con el soliloquio y los diálogos imaginarios, es decir, hablan solos en el decurso de las representaciones lúdicas del mundo de los mayores, o bien durante la representación y la dramatización verbal de eventos de pesca o cace-

ría. La personificación cinética de los animales y de los sonidos a través de yeidéticos (la voz onomatopéyica que identifica cada animal) es otra forma de interacción entre los niños y constituye quizás, uno de los mecanismos culturales para reforzar las destrezas en el manejo de los recursos fonéticos de la lengua, tal como sucede en nuestra cultura con los trabalenguas. Mashinkias (1977: 19) describe, entre los juegos verbales el de crear y enseñarse los *nampet*, así como “entrenarse” por parejas de niños varones en la ejecución del *anemat* (discurso ritual), una manera de ejercer la *lengua de cooperación* (Tanz, 1987: 175) que tiene lugar, también, en ocasión de organizar juegos grupales. No se conocen formas ritualizadas de discurso propias de los niños o de las niñas así como entrenamientos verbales de iniciación en el conocimiento de las destrezas semánticas y lexicales función que cumplen, por ejemplo, las adivinanzas y los juegos de palabras en contextos culturales de otros grupos.

Los niños reflejan a través de la conversación, en las actuales condiciones de contacto intenso, un mayor grado de interacción con niños de otras familias, a diferencia de lo reportado por Allioni ([1910]1978: 109) para los niños de Bomboiza: “Si un niño no conoce aún a los de otra familia no se junta con ellos por ningún motivo, y se cuida mucho de los hombres extraños porque lo pueden malear”. Deben, por lo tanto, expresar las tensiones y los conflictos entre sus respectivas familias a través de expresiones verbales específicas. Formas infantiles para ejercer la *lengua de disputa* (Tanz, 1987: 175) son el insulto (por defectos físicos) y el gesto de ofensa extrema contiguo al acto comunicativo no verbal de escupirse, actitud drásticamente desalentada con la amenaza de que le saldrán al ofensor bolas denominadas *suri* en la boca o en la lengua. Ambas se consideran señal de egoísmo (*suri*: ‘egoísta’; *suritkia*:- ‘mezquinar’) o de un alarmante síntoma de usar el lenguaje en sentido contrario a la conformación y el manejo de vínculos, conflictos y relaciones. Al mismo tiempo, las relaciones verbales con otros niños reproducen de cierta manera la vulnerabilidad de los menores con respecto al abuso verbal de los mayores, quienes pueden aprovecharse impunemente de los niños más indefensos con cierta permisividad e indiferencia por parte de los adultos.

Se refieren entre sí con el nombre propio (o con apodos), algo inusual entre los adultos, pero nunca por el grado de parentesco ni mediante términos reveladores de un estatus o relación específica entre los

interlocutores, trato, en cambio, usual entre adultos. Algunas veces, los adultos anulan verbalmente la distancia generacional con sus hijos y les asignan lúdicamente el trato propio de adultos mediante la designación de la categoría o rango de ‘compañero’ (*ai*), o bien mediante la figura metonímica de asimilarlo a una parte del cuerpo al llamarlo ‘escroto’ (*suki*, ver *infra*).

Desde muy pequeños son iniciados en el respeto a la distancia física durante las interacciones verbales, así como en el cultivo de una distancia cada vez mayor con las niñas de su edad. Durante las visitas de desconocidos, y al igual que las mujeres, los niños no intervienen por nada en la conversación, aunque están muy atentos y demuestran un interés muy vivo por registrar lo que se dice. En las ocasiones en que se les permite compartir el *tankamash* durante las visitas, permanecen de pie a un lado oyendo las conversaciones (Mashinkiaish 1977: 19) o bien en el lado femenino de la casa, donde se las arreglan para seguir con mucha atención las conversaciones de los adultos a través de los espacios que dejan las planchas de gadúa. Allioni (*idem*: 109) pudo observar que, durante las fiestas, los niños varones de Bomboiza formaban grupos aparte y recreaban sus propios circuitos de interacciones “tocando el tambor y bailando el *nampet* del *kunkup* cogidos de la mano”.

Los adultos dotados de poder (*kakarma*) evitan mirar o hablar muy duro a los niños pequeños, pues tanto la fuerza como los sentimientos de afecto (en este caso cuando un adulto se encariña demasiado con un niño que no es propio o de otra casa) pueden ocasionar desequilibrios graves en la salud del pequeño (*nukutma* o *wairashi*). Por ello, la actitud verbal de los niños para con los mayores es de absoluto respeto y evitan provocar disgustos que puedan acarrear la maldición, o bien se abstienen totalmente de hablar ante un grupo de mayores pues ello les puede ocasionar algún tipo de *tic* corporal. También se considera una conducta irrespetuosa y con fuerza de provocación contestar la pregunta de un adulto con la deixis conformada por el labio señalador, aunque con frecuencia, los niños desafían a los visitantes no shuar con la violación conciente de estas normas de etiqueta. En relación con sus mayores, más que interlocutor el niño es un oyente, procesador de información y receptor privilegiado de los relatos míticos y discursos normativos.

De esta manera, como suele ocurrir con otras culturas, no solamente son iniciados en la administración del acervo lingüístico shuar,

sino también a tener muy en cuenta los límites espacio-temporales y las estratificaciones de género, edad y estatus de los interlocutores. Los mitos constituyen poderosos instrumentos para que los niños asimilen las competencias lingüísticas adecuadas a su edad y respeten con enunciados adecuados el estatus propio de los interlocutores, no sin desalentar la interacción con quienes ocupan una diversa posición generacional, social o de parentesco.

Por otro lado, la pedagogía infantil insiste en el aspecto de la *cualidad* de la información, es decir, en su veracidad y oportunidad y a condicionar la *cantidad* según la posición del interlocutor. La mentira, junto al desconocimiento de la autoridad paterna y el desprecio por la comida, es una de las conductas verbales más reprobadas y desalentadas en los niños y acarrea los castigos más fuertes como ser obligado a aspirar el humo de ají. Los padres raramente reprenden con violencia verbal –y menos aún en público– a los niños por cualquier motivo, pues cualquier tipo de castigo verbal rotundo se considera inoportuno para los hijos, es decir, inadecuado para el estatus y la edad que le corresponde. Con frecuencia los jóvenes, más que los niños, reclaman si acaso son considerados adultos, desconocidos o enemigos para merecer semejante fuerza en el castigo verbal, y acuden incluso al recurso retórico de poner en duda la paternidad.

### **Tristeza, vergüenza y desequilibrios psicosomáticos relacionados con el habla**

Entre los aspectos perlocutorios, es decir, entre los efectos de los enunciados, es necesario incluir una serie de consecuencias, síntomas e incluso enfermedades causadas, por lo general involuntariamente, a través de las palabras. Un primer orden de tales efectos tiene que ver con aquella cualidad del lenguaje que podemos denominar de la manera más genérica como instrumental, según la cual se relaciona estrechamente, tal como sucede en la maldición, en la brujería o en los *ament* de la huerta, el sentido con un efecto, en tanto que por las palabras se trae o provoca aquello que nombran. Dotadas de una fuerza propia para influir en la esfera espiritual a través de la poesía y el canto, las palabras “son como herramientas”, tal como se verifica en el contexto chamánico, concepción que impregna también otras esferas de uso de la lengua, incluida la conversación cotidiana.

Un segundo orden de tales efectos provoca consecuencias no relacionadas con el sentido de lo que se dice, sino más bien con el uso inapropiado del habla o la violación de la etiqueta y del estatus a través de un enunciado con fuerza ilocutoria, por ejemplo, de burla inadecuada o broma inoportuna. Este tipo de actos causa que la “vergüenza llegue” y hasta provocar involuntariamente males físicos a la persona agraviada. La vergüenza (*natsan*) y la tristeza (*kuntuts*) son emociones cuya capacidad desestabilizadora es muy poderosa y la angustia que generan trae hondas repercusiones psicológicas para los Shuar. Están, por ello, dotadas de una fuerza cultural notable (en el sentido de Rosaldo, 1993:12 ss.) y de una entidad social muy fuerte. Ambas se vinculan estrechamente con la comunicación verbal. La vergüenza, en efecto, impide hablar y es causada por actos verbales muy concretos. Una suerte de “enfermedad de la palabra”, relacionada con la vergüenza causada por una broma inocente (*nakurustin*, “jugar”, en este caso, con las palabras) pero fuera de lugar, por ejemplo del yerno hacia la suegra, o de una persona joven a una mayor, se denomina *kujamak napu* y se manifiesta en alguno de los siguientes síntomas: dolor de cabeza, mareo, vómito y diarrea, dolor e inflamación del estómago, tensión del cuello y escalofríos. Como en los niños, los adultos también son susceptibles del *wainchi*, una forma de *napu*.

Así como *tapik* se refiere al conjunto de enfermedades provenientes de la interacción inoportuna con la natura y del contacto con formas y praxis culturales atípicas, *napu* refleja en cambio, el conjunto de otro tipo de enfermedades de origen social. Es la categoría genérica más amplia para una larga serie de enfermedades involuntariamente provocadas por cualquier tipo de interacción comunicativa entre personas: miradas, palabras, intenciones, etc., que constituyan abuso del lenguaje, falta de respeto al estatus, ‘encaramiento’ o enfrentamiento verbal y susto causado por el habla.

El *kujamak napu*, según otros informantes, provoca en los adultos que la tristeza (*kuntuts*) o la vergüenza causada por el discurso se somaticen en el malestar físico del agraviante a través de una suerte de “mal de habla para quien mal habla”. Solamente a quien previamente le hayan provocado este *mal de la comunicación* tiene la capacidad de “pasarle” a otro. La curación incluye el “soplo” (gesto ritual contiguo al habla) y la enunciación de palabras. En este caso, cuando el enfermo es el agraviante (emisor), el agraviado (receptor) debe soplar en la boca del

enfermo jugo de tabaco restaurando así, ritualmente, el orden normal de la comunicación. Cuando el enfermo es la persona agraviada, también el causante sopla en la cara y dice: *kujamak iniapmian tsuajj!* ('habiendo causado *kujamak*, ¡estoy curando!'). También se sopla el zumo del tabaco en la corona y se expresa en los siguientes términos: *wainchi tsuajj!*, *wairashi tsuajj!*, o bien *natsanta tsuajj!* ('soplo la vergüenza').

La culpabilización de un sujeto en público (y también la burla por defectos físicos) en asuntos relacionados con la moral y la ética "nombrándolo" ante los demás es un acto del habla que acarrea inevitablemente la vergüenza y puede, incluso, ocasionar el suicidio masculino entre los Awajún (Emilio Serrano, comunicación personal, 1999). Entre los Shuar, es sumamente grave y por ello es rarísimo mencionar públicamente y en presencia del aludido el nombre de quien haya infringido una norma, o que un padre recrimine ante un auditorio la falta de su hijo, precisamente por la desestabilizante capacidad de la angustia y la vergüenza cuyo poder puede, incluso, desestructurar la personalidad.

Así, muchos enunciados se consideran acciones que no solamente en razón de su significado e intencionalidad, sino por la relación entre el contexto y los interlocutores, provocan emociones desencadenantes de un profundo malestar físico y psicológico. Conviene recordar aquí el carácter *ilocutorio* de los enunciados, su valor como burla inadecuada y su carácter *perlocutorio*, es decir, sus consecuencias, entre ellas la vergüenza, la tristeza, la enfermedad y, en algunos casos, el suicidio.

## Gestos y conversación

Según testimonios etnográficos anteriores, el contacto físico entre los interlocutores adultos es nulo y la relación de distancia, una norma. El conjunto de gestos durante la conversación es muy restringido: "No acostumbran darse la mano ni besarse. El papá abraza a los niños solamente hasta cuando tienen 8 años... entre esposos, nada" (*Allioni, op.cit.*: 115). A pesar de esta primera impresión, los gestos corporales inmersos en el decurso de la conversación y las formas de comunicación corporales no verbales, pero incluidas en el flujo del proceso comunicativo, son numerosos y relacionados con el registro de emociones expresadas verbalmente por los Shuar. Incluyen movimientos de manos, posición del cuerpo y de la cabeza, expresiones del rostro y de

la mirada. Un criterio de clasificación muy simple de los gestos tiene que ver con el grado de mayor o menor relación con los eventos hablados. De este modo, encontramos gestos totalmente independientes de la palabra (de alguna manera la sustituyen) y que por sí mismos, sin integrarse totalmente al flujo verbal, constituyen un código autosuficiente, como la serie de movimientos con que el visitante achuar indica a la mujer anfitriona que no desea más chicha, al sacudir una y otra vez el pilche en dirección a ella.

Otros gestos o actos comunicativos no verbales son contiguos al habla; por ejemplo, el soplo de tabaco cuando se cura y después del cual se expresa una fórmula o cuando a la enunciación de la maldición mítica le sucede el escupitajo del ser mítico. Otros se vinculan estrechamente con el habla porque devienen simultáneamente o se superponen a ciertas palabras al apoyar el discurso o señalar partes importantes de éste. Algunos son particularmente importantes y, por consiguiente, identificados por los Shuar mediante la asignación de una terminología:

a. El chasquido de los labios (*pachikmar*- término yeidético u onomatopéyico), indicador expresivo y señal de rabia o autoridad, como respuesta al insulto (en presencia o en ausencia del agravante), o bien cuando se nombra a una persona ausente en señal de recuerdo o preocupación; es propio de hombres y mujeres y también de los niños.

b. Escupir (*usukiamu*), a veces poniendo los dedos índice y el medio entreabiertos delante de la boca (*pichik*- término yeidético u onomatopéyico, cuando 'escupir' abundantemente tiene lugar durante el diálogo entre adultos varones) es uno de los gestos contiguos y articulado con la cadena verbal más importante. Esta acción característica, pues los Shuar escupen profusamente durante la conversación coloquial y entre conocidos, así como en el transcurso de la interacción fluida entre más de dos interlocutores, puede tener las siguientes funciones: es un incuestionable apoyo de la palabra e indica el fin de la intención de una fase del discurso y el inicio de otra, al mismo tiempo que marca entre los interlocutores un momento importante de la conversación. Los Shuar lo expresan al decir que escupen para "tomar fuerzas" y constituye, por cierto, un hito marcador de bloques del discurso. En otros contextos, como los relatos míticos, los héroes civilizadores masculinos maldicen y escupen al personaje antiarquetipo (ver *infra*) acti-

tud no verificada en las observaciones. Asimismo, *usuk-ru-s* es el acto ritualizado de dar fuerzas al escupir y el acto de soplar las manos para curar (*ewején usukrar-*). Los niños, como hemos visto antes, suelen escupirse para ofender, acto desalentado con la amenaza de que le saldrán bolas en la boca o en la lengua denominadas *suri*, (*suri*: ‘que mezquina’; *suritkia-*: ‘mezquinar’). El escupir durante la conversación es propio de los hombres en el transcurso de las conversaciones prolongadas y en posición de sentados en el *tankamash*.

c. Cerrar los párpados (*pusas-*) es señal expresiva de compasión, o de sentimiento de pena, gesto que refiere en el mito la actitud compasiva de Nunkui para con las mujeres carentes de conocimiento.

d. Mirarse a los ojos durante la conversación se considera señal de desafío entre hombres y de seducción entre un hombre y una mujer, constatación generalizada, válida tal vez para los hombres durante la ejecución del discurso ceremonial *enemamu* y un lugar común que admite matices, según la relación y el entorno comunicativo entre los interlocutores. Por ejemplo, la suegra no puede mirar al yerno, pues es señal abierta de seducción, en tanto que la mirada del yerno hacia la suegra no carga la misma connotación erótica. Los Shuar miran ocasionalmente a los ojos de sus interlocutores, sin que sea interpretado como señal de hostilidad. Sin embargo, ser mirado por alguien mientras se habla puede causar una enfermedad llamada *nukutma* (del verbo *nukut-ka-*). Se sostiene, y con razón, que la mujer es muy susceptible a las formas de interacción con la mirada, especialmente con respecto a su desnudez: durante los viajes, “las mujeres andan detrás y, generalmente, se desnudan sólo al cruzar los ríos. Es mal visto que los hombres miren hacia atrás. La mujer siente demasiada vergüenza de ser vista desnuda por los hombres. Ni siquiera soporta la mirada de su propio marido durante el parto” (Pellizaro 1973: 283). Los niños, según ya se ha descrito, no pueden presenciar el parto y son excluidos de cualquier interacción visual durante su desarrollo. Karsten relaciona la pintura facial con el poder seductor de la mirada y con la fuerza para causar enfermedades a los perros, mujeres y niños de la casa. De cierta manera, la pintura de achiote es tanto un agente activo como medio de defensa contra la intención oculta de la mirada de viajeros y visitantes ([1935] 1999: 188). Otros aspectos relacionados con la mirada se considerarán con mayor detalle en el capítulo posterior dedicado a los mitos.



e. El advenimiento involuntario de síntomas corporales es señal indicativa de verdad, falsedad o presagio de éxito o fracaso de lo anunciado en la conversación, como, por ejemplo, el ruido de tragar saliva de los interlocutores (*suertukma* o también *chau*), indicativo o señal de imposibilidad del contenido o deseo referido en el discurso. En el contexto de ingestión del alucinógeno *natem*, invierte su significado y es señal premonitoria de que la visión se realizará. Igualmente, la respiración agitada (*mayairamu*) es signo de imposibilidad de la intención del discurso del emisor. Otros síntomas ambiguos incluidos dentro del proceso de comunicación verbal es el latido de la glotis (*kujapma*), el movimiento involuntario de los músculos de la pierna (*kujapru-k*) o de la parte posterior de la pantorrilla (*kujapra*), advertencia de la proximidad de alguien y del inicio de una conversación e indicativo de que lo deseable es no tener encuentros ni conversaciones de improviso (ver *supra*). Otras ‘señales’ premonitorias del cumplimiento o no de lo expresado en el discurso son *jii nukumat* (‘latido del ojo’, buena suerte) y *wené nukúmat* (‘latido del labio’, mala suerte). *Nukú* es uno de los términos que definen la buena o mala suerte, señalada por signos corporales o señales naturales. Un tropiezo o el cruce de un colibrí son eventos denominados *tukunma*, indicadores de la imposibilidad de cumplimiento de los deseos expresados verbalmente o que han tenido lugar en el “pensamiento”. La suerte o la desgracia de otros relatada durante la conversación es objeto de gestos o conductas conjurativas; por ejemplo, cuando se cuenta de alguien que fue mordido por la culebra los oyentes corren a morder un objeto de hierro para que no muera (Corbellini 1945: 233).

f. Mover el brazo de arriba hacia abajo, como quien arroja algo, acompaña enunciados terminantes que denotan una posición definitiva frente a una persona o acontecimiento y ocurre invariablemente durante discusiones, que anuncian el posible rompimiento de relaciones personales, una frase cargada de desprecio, un insulto extremo o una amenaza. Este gesto, no identificado terminológicamente, es propio de hombres y mujeres adultos.

g. Dirigirse a quien habla a otro, con un cerrar de ambos párpados (*mitsumma*), es un mensaje directivo no verbal y una señal de advertencia, de censura, para que el destinatario se abstenga de emitir un enunciado.

h. El soplo (*umpum'*) es una actitud ritual contigua al habla, que acompaña la curación o los rituales de purificación con tabaco, así como los de ingestión de alucinógenos (se sopla el *natem* y el tabaco) antes de ser brindado a la sesión y es efectuado por una persona mayor, sea hombre o mujer. El significado es doble: es una forma de transmisión de poder y una manera ritual de autorizar la ruptura o anular un tabú alimenticio al soplar la comida para que pueda ser ingerida (Pellizzaro 1973: 300). Allioni (*idem*: 115) dice que “cuando los niños se separan de la mamá, ésta les coloca las manos sobre los hombros y les sopla en la cara, desde abajo hacia arriba, pero no los besa”, de la misma manera que el padre les sopla en la cabeza cuando se va de viaje “para que no se enfermen” (Corbellini 1945: 233).

i. Actos de mostración (*deixis* que señalan o singularizan un objeto en el tiempo o en el espacio por medio de un gesto físico): los labios en forma de embudo (labio señalador), o la mano con los dedos extendidos en dirección al objeto, entre muchísimos otros.

### Actos ilocutorios de la vida cotidiana

La descripción de los actos ilocutorios (lo que se hace a través del habla) además de informar sobre aspectos importantes de cómo los Shuar conciben el carácter performativo de la comunicación, la interacción verbal y las fórmulas de cortesía social, provee de categorías importantes a la hora de elaborar una teoría etnolingüística a partir de los *actos del habla*, que merecen una adjudicación terminológica por parte de los Shuar. Además, otorga a la perspectiva etnográfica de acceso a las reglas de uso del lenguaje, considerado una actividad y una producción cultural gobernadas por normas más allá de las del buen uso de los recursos fonológicos, morfosintácticos y semánticos.

La forma primaria para referirse al destinatario de un enunciado es, sin duda, la apelación y el acto de nombrar (*anaikia-*, de *naar*: ‘nombre’), una forma mínima de acto ilocutorio que pone en juego la consideración de los nombres personales, los sobrenombres, la burla y el insulto, como diversas formas de construir verbalmente el estatuto, la posición, la distancia o proximidad social entre los interlocutores.

*El nombrar*: El acervo de los nombres tradicionales shuar tiene en cuenta la estricta separación de los ámbitos masculino y femenino.

Por ello, no existen modalidades de nombres masculinos feminizados ni viceversa. Tradicionalmente, se otorgaba al recién nacido un solo nombre. Los criterios para elegirlo de común acuerdo entre los esposos son: 1. El de un pariente difunto, pues se cree que a través del niño regresa (AA.VV., 1976: 11); 2. Según la revelación de algún sueño; 3. Para los hombres, se escogen los referentes a plantas útiles, animales codiciados por sus cualidades (aves, peces, animales de la selva como monos, ardillas, etc.), personajes mitológicos, referencias de origen étnico (*Kayap*: ‘záparo’), fenómenos atmosféricos (*Charip*: ‘relámpago’) o por “jivarización” de nombres españoles (*Panchu*) y objetos de cultura material (*Tukup*, ‘canasto cerrado’); 4. Para las mujeres se escogen nombres referentes a plantas útiles, árboles y semillas perfumados, animales u objetos femeninos, astros, personajes mitológicos y derivados del español. Para ambos, hombre y mujer, hay nombres con alusiones casuales y anecdóticas (*Yajanua*: ‘mujer de lejos’, *Nujinua*: ‘mujer de cera’, en alusión a un personaje mítico) o cualidades humanas (*Ikiam*: ‘el que presta’). Cuando el nombre deriva de una voz verbal, toma la forma lingüística de un participio (*Ikiam*: ‘el que presta’). No es raro encontrar construcciones como *Metekach* (‘medio igualito’) o *Jempekat* (medio ‘colibrí’).

Entre los Shuar adultos es muy poco frecuente el acto de nombrarse entre los interlocutores, y menos aún mediante la alusión al nombre shuar, algo más frecuente entre los niños. Por las observaciones realizadas, el uso del nombre personal para llamar parece dotado de un carácter más inofensivo entre niños y entre las personas mayores de edad para con los menores pertenecientes a la misma casa.

Los mecanismos para establecer turnos en el habla, o identificar a los destinatarios de un mensaje, no tiene en cuenta el nombre personal. El nombre es, ante todo, un identificador de ausentes y durante el discurso ceremonial, *enemamu*, el nombre tiene la función de clasificador social y parental, luego de lo cual parece perder todo valor en la conversación. Una vez clarificados estos aspectos, domina sobre los nombres la alusión al término de parentesco o a otros términos que definen relaciones de amistad y de rango (ver *infra*). Como se indicó antes, culpabilizar a alguien (por hechos que violan la moral y la ética) y mencionar su nombre se considera un hecho muy grave, generador de vergüenza e, incluso, capaz de ocasionar el suicidio masculino.

Actualmente, la Federación Shuar, a través de listas que norman la ortografía y el inventario de los nombres, ha estandarizado su uso mediante la asignación de uno paterno y otro paterno como apellido, acompañado de uno o dos nombres shuar o en español, indistintamente. No se conoce el uso de nombres secretos o rituales como sucede con otros pueblos. El morfema *-a* (sufijo) es el recurso para convertir el nombre en un vocativo.

La actividad verbal de mencionar o referirse a alguien ausente (delocutor) en el transcurso del flujo comunicativo se denomina *pachik-* ('incluir', a veces traducido como 'participar' aunque también he obtenido el sentido de 'mezclar'). Por lo general, nombrar a alguien ausente no es bien visto, así como tampoco es deseable nombrar a los difuntos ni a las personas de edad. La prohibición de nombrar a los difuntos está acompañada por la evitación de pisar los entierros en la casa (Corbellini 1946: 198) y de merodear casas abandonadas o entierros. El recuerdo, y el nombre de los vivos ausentes parece cargar la posibilidad de una 'maldición' (*mesé*); por ejemplo, recordar un pariente vivo durante los rituales extáticos o durante el sueño es señal premonitória de su muerte. De la misma manera, los *anent yupink* que se ejecutan durante los entierros tienen como finalidad prohibir al muerto nombrar a los vivos. Traer a cuento a alguien ausente a menudo es desestimulado con un *¡pachiksaip!* ('no lo incluyas') o con el giro *¡yawá pachiksatá!* ('mezcla la comida de los perros, pero no los nombres de ausentes). El ser nombrado por un *iwianch'* (aparición de un espíritu) es una desgracia (*pausak*) que debe ser conjurada por un ritual en el que interviene el tabaco.

*Apelativos cariñosos:* La familiaridad en el discurso implica la relación estrecha de parentesco. Las estrategias para construir un apelativo cariñoso (sobre una base lexical referida a la anatomía, al parentesco o a la cultura material), consisten fundamentalmente en el intento de *anular o modificar artificialmente la distancia* de edad, de estatus o de parentesco, y es la de género una diferencia que nunca se anula, salvo entre amigos solteros varones que suelen 'jugar' y poner a prueba su hombría al asignarse nombres de mujeres. Una forma es la incorporación metonímica del receptor a una parte del cuerpo del emisor, casi siempre con alusiones metafóricas a lo sexual. Así, entre hermanos, entre hijos del hermano del padre o de la hermana de la madre (*kaná yat-sur*, relación de consanguinidad entre interlocutores varones), de tío a

sobrino o de tía a sobrino, es posible llamarse *suki* (escroto). Según Pellizaro (1973: 319), la suegra puede dirigirse al yerno también con los sobrenombres de *suki* ('escroto'), *aishmanku* ('varón') y *aishru* ('mi esposo'), vocativos con los cuales su hija se dirigiría normalmente hacia el esposo. El esposo suele referirse metonímicamente a la esposa como *kuntua*, *maku* ('pierna') o *inchi* ('camote', metáfora de la vagina), etc. (cf. AA.VV., 1976: 32), o bien *intiash* ('pelo', figura equivalente a 'niña de mis ojos'), apelativo con el que las mujeres consanguíneas se mencionan entre ellas. La sustitución del nombre por metáforas referidas a cosas viejas e inservibles es otro de los recursos indicadores de proximidad y de afecto; por ejemplo, cuando el esposo se refiere metafóricamente a la esposa como *jakachur*: 'mi canasto viejo e inútil'.

Otra fórmula para anular la distancia de las relaciones afinales tiene lugar a través de la consanguinización de los términos de parentesco. Así, es posible que el yerno se refiera a su suegra como "madre" (consanguíneo) antes que como "madre de la esposa" (afín); y que el esposo, especialmente en los *anent* de amor, se refiera a la esposa como "hermana", tal como Taylor (1988: 90 ss.) lo verifica también entre los Achuar, quienes tienden a consanguinizar a los parientes afines del sexo contrario, fórmula verbal que expresa la estrategia para disminuir y "menorizar" así la carga de tensiones potenciales que implican las siempre difíciles e inquietantes relaciones de afinidad.

Llamar o nombrar mediante apelativos de cariño tiene lugar siempre y estrictamente cuando la persona "llamada" es el destinatario del enunciado ilocutivo, y es impensable que un shuar se refiera a su mujer como *kuntua* ('¡pierna!') ante terceros. Estos apelativos constituyen, de por sí, una violación aparente al principio de cooperación de Grice y específicamente de las máximas de *calidad* (diga algo que crea verdadero) y de *relación* (diga algo pertinente). En efecto, fuera del contexto y del entorno comunicativo, mencionar a la esposa como 'pierna' implica decir algo no-verdadero y no relacionado con la conversación. La implicación, o la reconstrucción por parte del emisor y del receptor del significado implícito, corrigen el sentido. La posición social entre los hablantes y el contexto comunicativo de proximidad e intimidad permiten las inferencias para la interpretación de los sobrenombres más allá de un código, o, en todo caso, mediante un código sobrepuesto validado por el contexto y la situación de los interlocutores. No encontré un término shuar para designar esta actividad verbal

de referirse al destinatario en un contexto de proximidad e intimidad, más que el genérico de *untsumka*- ('llamar').

Para la expresión de afecto existen también marcadores morfológicos; algunos de ellos son los morfemas diminutivos y los posesivos que acompañan los apelativos de cariño o los nombres, como, por ejemplo, *inchi+chi+ru+a* ('camote'+diminutivo+posesivo+vocativo).

Otros apelativos —por fuera de las categorías de parentesco y relación de cariño— reveladores de la posición social y del carácter de la relación entre los interlocutores son: *uunta* (referido a un 'mayor' en edad y prestigio); *umpa* o *ái* ('compañero', cuando la relación entre los interlocutores es de igualdad, a veces la mujer se refiere a su esposo con este término; lo usa también el abuelo para con el nieto o el padre para con el hijo mayor); *amikiur* ('amigo', entendido como un socio comercial no pariente e incluso, no shuar), que incluye también la relación de intercambio simbólico de flechas chamánicas entre discípulo y maestro. Son estas formas de referirse al interlocutor las más frecuentes y las que se convocan durante la conversación entre dos o más interlocutores adultos y suplen los nombres personales. Como hemos visto, el que los padres varones shuar confieran lúdicamente a sus niños varones el trato propio de 'compañero' (*ái*) es una fórmula vocativa que, en cambio, anula ficticiamente las diferencias generacionales y de estatus.

*La burla y la broma*: La fuerza ilocutoria de un mismo enunciado (lo que se comunica), adquiere el valor o fuerza de broma, burla o insulto, no siempre debido a su contenido referencial (lo que se dice), sino por el entorno comunicativo y la posición social entre los hablantes. La broma se refiere con dos términos: *wasurma* (de *wasur-sa*: 'bromear'; comparte la misma raíz de *wasur-ka*: 'desperdiciar') y *wishikiamu* ('lo reído'). La broma tiene lugar casi siempre por un desliz ocasional recordado una y otra vez por el auditorio. Los deslices idiomáticos—una frase desdichada en español, por ejemplo, o el uso indebido de las reglas fonéticas del shuar aplicadas al español— ocasionan una risa incontenible y su recuerdo martirizará a la víctima por largo tiempo. La imitación del modo de hablar o caminar de alguien (*nakum-ka*, 'imitar', verbo cuyo sentido se extiende también al acto de imitar gráficamente, es decir, 'dibujar', y que comparte la misma raíz del verbo jugar: *nakuru-s*), así como el gesto ridículo, ilógico e imprevisto son motivos de risa. La risa (*wishi-r*) es un condimento indispensable para la

vida cotidiana del shuar y prueba irrefutable del buen vivir (*penker pu-jus-*); una sola situación es suficiente para ridiculizar un sujeto por varios días; por ello, la capacidad (*ujún*: ‘chistoso’) de hacer reír es muy codiciada.

El chiste no acude a los relatos que por tradición se refieren a personajes ideales o estereotipados, ni a la evocación de episodios contruïdos ficticiamente. Se vinculan con acontecimientos actuales o el recuerdo de situaciones realmente acaecidas que denotan un contraste muy marcado entre los comportamientos que cabe esperar según el estatus de los personajes y su conducta real y concreta. Por lo general, aquellas situaciones inesperadas que no implican un desmentido culpable del poder y del estatus son muy celebradas y se incluyen en la narrativa. Un hombre sorprendido al cargar la *chankina* de yuca (ocupación característica de la mujer) es motivo de la risa de sus iguales, e incluso de su propia esposa; aquel personaje que al abusar del ají en una fiesta para jactarse ante las mujeres fue sorprendido mientras defecaba con mucha dificultad será tema obligado de las conversaciones y se lo recordará siempre que sea posible entre ruidosas carcajadas generales.

La burla se apoya en la ridiculización de defectos físicos y su exacerbación verbal puede generar vergüenza e inducir al suicidio entre los Awajún (Brown, *op. cit.*); cuando tales defectos son notorios, el shuar no puede sustraerse a la tentación de burlarse, aun cuando el sujeto no sea conocido. Quienes se acogen a una línea de conducta no habitual para la cultura (los que comen animales prohibidos o quienes no se casan) suelen ser blanco de burlas. Según el contexto y la proximidad social de la víctima, una burla puede ser inofensiva o adquirir la fuerza ilocutiva de un insulto (*katsekka-*). Sobrenombre burlón inofensivo es por ejemplo, *tampirush* (gusano muy colorido), para quienes se visten de muchos colores. Una densidad mayor tienen las bromas referidas a terceras personas sobre aspectos que ponen en duda su pertenencia a la cultura en asuntos no tan graves; por ejemplo, se aplica el término de *ushu* (‘glotón’) a quien tiene una dieta no habitual de serpientes, zorros o lechuzas.

Los defectos físicos se ubican en una franja intermedia entre la broma de mal gusto y el insulto, según la distancia social y el contexto que caracteriza la interacción verbal entre los interlocutores. Como ejemplo, es posible citar los siguientes: *suach’ paant* (‘pulmón clarito’) para los muy delgados; *kuchi-kuish* (‘oreja de chancho’), *tuniru* (‘torci-

do', 'contrahecho'), *yantana* ('caimán') para los de boca muy grande, etc. En contextos especiales, el insulto se convierte en broma niveladora de privilegios: cuando las presas de comida repartidas a los niños no son iguales, el afectado puede recurrir a un insulto suavizado para disminuir la razón de tal preferencia al aducir si el hermano es acaso una *waka* ('vaca', un 'tragón') y de alguna manera restablecer la igualdad.

El insulto entre adultos no es frecuente entre los Shuar; es difícil atestiguarlo y, a juzgar por la rigurosa continencia verbal cuando se trata de modelar las relaciones sociales, resulta excepcional e implica una causa muy grave. La mayoría de ellos "se dicen de otros", y casi nunca en su presencia, por lo que deben considerarse fórmulas calificadoras de las personas, propias de hombres y mujeres, niños y adultos de la misma fuerza y gravedad que lo dicho ante la faz del destinatario. Son fórmulas predicativas muy concisas, compuestas de una o dos palabras. El criterio clasificatorio de los insultos con respecto a su significado parece obedecer a una distinción esencial entre *el orden de la natura* y *el orden de la cultura*. Los defectos físicos entran dentro del orden de la natura y están incluidos dentro de la categoría genérica de *netse* (insulto extremo, algo contra natura, 'degenerado'; forma negativa de *nekás*, algo verdadero, *neká-s*: 'saber', 'conocer'; *netsewach* 'medio degenerado'. Dos plátanos unidos en un solo fruto es *netse*, anormal, no natural y, por lo tanto, peligroso y prohibido de comer, sobre todo para la embarazada). Por ello las categorías de 'verdadero' y 'natural' están entrelazadas.

Otro tipo de insulto se incluye en el orden de la cultura, especialmente aquéllos relacionados con las violaciones a los ideales culturales, sintetizados en la veracidad, el trabajo, la valentía (para hablar y para hacer) y el estoicismo. Karsten (*idem*: 287), por ejemplo, informa sobre la categoría *pasuna* extensiva a los niños, cuya deformidad era resultado de una relación prohibida o bien con un hombre de una tribu extraña. De esta manera, la 'deformidad' tiene que ver no sólo con una falla de la 'natura', sino también con la violación a los códigos culturales. Insultos de este tipo son los términos *imiancha* ('no mucho', poca cosa), *ancha* ('tonto', personaje mítico antiarquetipo), *naki* ('vago', del verbo *nakiti-a*: 'no querer'), *mején* ('apestoso'), *waurka* ('alocado'), *iniaicha* (lit. 'el que no deja de hacer', 'el que siempre trama'), *pimpik* ('cansado'); *waracham* ('incontinente'), *yajauch'* (malo, 'no vale'), *uruna* ('malo sin remedio'), *aka shuar*, ('gusano incestuoso') y *aniu* (inútil,



inservible o ‘estéril’). Pellizzaro (1973: 319) consigna que “al joven que vive con la suegra le dicen *netse* (abusivo), *áka shuar* (shuar gusano), *tuamaru* (degenerado, que se une como quiera)”. Debajo de estos significados parece flotar la idea de eficacia y el mal moral parece residir en todo aquello que la amenaza; lo peor para el shuar es no ser eficiente, ‘no llegar’ (*jeatsui*: ‘no llegó’).

Insultos hirientes como “costilla de perro” y “escroto sarnoso” (*suki turi*) implican un grado de ruptura extrema entre destinatario y emisor, y en este aspecto la mujer demuestra una fuerza especial para herir con el insulto, en las raras ocasiones en que ello ocurre. En estos casos, la intencionalidad apunta a ubicar al destinatario en el orden de lo monstruoso, donde la suciedad y el mal olor, junto a la zoomorfización, tocan fibras muy sensibles. “Culo sucio” (*chimiri wapik*) es una suerte de insulto y mecanismo verbal con el que la madre pone al niño, luego de un desplante, en el sitio que le corresponde según el estatus y la edad. *Atsan*’ (‘burla vengativa’) era, según los informes, una forma extrema de burla verbal ritualizada hacia el enemigo después de haberlo matado y haber regresado de la expedición guerrera. Tenía lugar en el patio de la casa y se relaciona con el discurso de negación (*atsánmar*).

*La crítica, el chisme, la calumnia y la mentira*: El criticar (*aujmakart-us*: ‘contar de todos’), el chisme (*timia-timia*:- ‘decir lo que se dijo’, cercano al ‘rumor’) y la calumnia (*tsanum-pra*: ‘calumniar’, *tsanu*: ‘engañado’, *tsanum*: ‘indiscreción grave’) constituyen ‘formas narrativas’ más extensas que superan la concisión lexical y el esencialismo verbal propios del carácter predicativo de la burla y el insulto. El valor ilocutorio de ‘engaño’ se especifica con el término *anán-ka* (‘engañar’) cuando, al parecer, no es fácil para el receptor separar la verdad y la falsedad o cuando las noticias socializadas lo han sido de tal manera que provocan y condicionan posibles alineamientos y alianzas. En este sentido, el término se aplica más bien al contenido intencional y a las posibles consecuencias de la noticia o rumor. El verbo *wait-ra* (‘mentir’), en cambio, parece referirse al carácter de verdad y falsedad directamente atribuible a un enunciado concreto, a lo que dice. El ‘mentir’ (*chicham yapajia*:- ‘cambiar la palabra’) es, además, un cambio de posición con respecto a un pacto o a una alianza, un ‘incumplimiento’ considerado despreciable aunque resulte frecuente entre los Shuar. La repercusión social y la fuerza movilizadora y reguladora de estos actos ilocuto-

rios es tremenda en la sociedad shuar, al punto de que se convierten muchas veces en desencadenantes de verdaderos conflictos y tensiones entre los grupos, y someten a las partes a un verdadero y constante esfuerzo de interpretación y cálculo de intenciones y consecuencias. Debemos suponer, por tanto, que los shuar conocen la manera de crear y controlar la crítica, el chisme y la calumnia, y sus normas de control y producción, conciente o inconcientemente, son transmitidas por la cultura.

*Bendecir y maldecir:* La maldición (*yuminkramu*) es propio del discurso de los ancianos y de las personas con autoridad, a quienes se les atribuye una eficacia muy especial en este sentido. También se dice que los perros de caza pueden maldecir con el pensamiento en caso de no ser bien tratados. A lo largo de los relatos míticos relacionados con los héroes civilizadores, la maldición va acompañada por actos comunicativos como el escupitajo (*kussuit!*, forma yeidética) del ser mítico superior cuando introduce el castigo. A pesar de su densidad, la maldición tiene lugar también de los padres hacia los hijos, y entre esposos, y se justifica tan sólo por la infidelidad manifiesta a los códigos culturales que regulan estas relaciones. Por su contenido, la maldición tiene la forma de un augurio funesto y de advertencia.

Las maldiciones, constituyen un tipo de enunciado que forman parte, muy a menudo, de los incidentes y episodios de los relatos míticos; a través de ellas los seres civilizadores establecen las dificultades y castigos que condicionan la existencia de los shuar y el desempeño de múltiples tareas. Están constituidas por tres niveles importantes: *a.* la ilocución, es decir, el enunciado concreto, con la forma lingüística de sanción; *b.* la fuerza expresiva (enojo, ira, frustración); y *c.* un acto comunicativo o gesto que consiste, por lo general, en un escupitajo (*jkussuit!*) que sella y refuerza la legitimidad ritual del procedimiento. La maldición mítica es, tal vez, el único tipo de acto del habla *declarativo* (según los criterios de Searle arriba expuestos), ya que establece una correspondencia entre el contenido proposicional del acto de habla y la realidad. El ejemplo:

En la vida ordinaria, en cambio, las maldiciones no tienen la fuerza ritual ni el carácter de sanción declarativa. Por el contrario, adquieren un estándar de procedimiento alejado de la norma mítica y pueden ser consideradas como actos del habla *expresivos*. Suelen ser ocasionadas por molestias casuales y descuidos, a la vez que por con-

ductas alejadas de la norma cultural que sacan de quicio a los mayores. A veces, el enojo es suficiente para desencadenar involuntariamente los efectos que se atribuyen a una maldición sin que medie enunciado alguno; otras, basta una mirada como factor desencadenante. Frecuentemente, la maldición verbal y la ira de los viejos (según informaciones recogidas en Bomboiza) se aducen como causas y factores que explican total o parcialmente las dificultades físicas e inhabilidades culturales de los adultos. Cuando la maldición es verbal, adquiere la forma de un augurio funesto y de advertencia.

Lo contrario de maldecir (*yumink-ra*) es bendecir (*yumink-sa*). El significado de la raíz compartida de ambos verbos (*yumink-*) no ha podido ser explicada por los Shuar y el campo semántico común de ambos términos puede originar interesantes reflexiones. Ni a los *uwishin* (chamanes), ni a los viejos, cuya experiencia les ha ‘cargado’ no sólo de sabiduría, sino de un poder mágico especial, se les insulta. Un *uwishin* puede responder con amenazas y un viejo con la maldición (*yuminkramu*). Como en otras culturas amazónicas, el irrespeto a los mayores puede desencadenar desgracias, pues son portadores de un poder muy por encima de las apariencias “que crece con los años” (Karsten, *idem*: 288). Tanto su pensamiento como su enojo pueden, de por sí, acarrear graves infortunios. Cabe destacar que la mitología shuar no posee figuras prototípicas que ocultan su condición de poder con la apariencia de ancianos enfermos o de condición miserable para provocar el desprecio de los humanos y, por lo tanto, su castigo, tema muy recurrente, en cambio, a lo largo de la mitología de los Quichua amazónicos.

*Avisar y transmitir*: *Etserka-* es el acto del habla mediante el cual se transmite una noticia genérica en el que no es importante un sello de responsabilidad y la identificación de la fuente. *Ujak-*, en cambio, es un aviso con sello de responsabilidad, que solicita identificar la fuente y verificar la verdad o falsedad; es una modalidad del discurso que al exigir un rol más activo del que anuncia, implica interpretar y reordenar el discurso, sus actores y significados. *Ujak-* al mismo tiempo que constituye un canto característico de la fiesta de la *tsantsa* entonado por la *ujajan-ju*, es una expresión poética propia de las mujeres cuando sus maridos iban a la guerra; una suerte de aviso anticipado de la victoria cuya función es conjurar la derrota y la desgracia, señalando la direc-

ción ideal y deseable de los acontecimientos por suceder. El contenido en el *ujamu* parece relacionarse con la segunda dimensión de la información advertida por Ochs Keenan (*cf. supra*), es decir, con las consecuencias sociales que de ella se pueden derivar tanto para quien informa como para quien oye y conoce esa información.

### El discurso normativo

La forma ritualizada de reproche y consejo es el *chichamat* o sermón matutino, mencionado anteriormente también con ocasión de las fiestas. Parte importante de su contenido consiste en saber dónde llegar durante un viaje y cuáles familias deben ser evitadas. Karsten describe las rutinas de purificación cotidianas con la infusión de guayusa que tienen lugar a la hora de levantarse que inician entre las 3 ó 4 de la madrugada (1998: 290-291) como el entorno y el contexto del discurso normativo *chichamat*:

Pero si uno está alojado en casa de un gran guerrero o chamán, podrá escuchar, para sorpresa, que él comience a dar un 'discurso' a su familia, en voz alta, mientras arregla sus 'medicinas'. 'Tal o cual shuara es mi enemigo que mató a mi padre, mi abuelo, mis hermanos, cuando yo era todavía un niño, se llevó a mis hermanas en cautiverio y quemó nuestra casa. Esta deuda de sangre no se ha cancelado todavía y el enemigo sigue amenazando a nuestra familia, ¿Acaso no fue él que hace poco embrujó una de mis esposas y mis dos pequeños niños, para que se murieran el uno tras el otro?..' Con tales discursos, que periódicamente son repetidos todas las mañanas con más o menos las mismas palabras, el jíbaro procura, sistemáticamente, crear y nutrir odio hacia el enemigo entre sus hijos jóvenes... En ninguna otra ocasión se obtiene una impresión tan fuerte de la maldición que la venganza de sangre representa en la vida de estos indios, como cuando uno escucha este extraño rezo matutino del padre de familia jíbaro, en el que, no obstante, se expresa una idea primitiva de justicia (1998: 290-291).

Allioni pudo comprobar en 1910, seguramente al referirse a Magalli (reafirmado por Karsten), que "la educación moral que reciben es el sermón diario mañanero del padre o de la madre. Se ha dicho que este sermón tiene como única finalidad excitarlos a la venganza, a la guerra. Esto tampoco es exacto. Que en tiempo de guerra hablen de guerra es natural, pero muchas veces cuentan historias de sus padres, se trata

de exhortaciones al trabajo o de correcciones para las mujeres; en una palabra, es el orden del día. [Los principios de moral]... los aprenden aun mejor asistiendo a las conversaciones y todavía con más eficacia acompañando a sus padres en las expediciones” (*idem*: 109). Por ello, es necesario considerar, entre las formas ritualizadas del habla, también la del consejo o sermón matutino (*chichamat*), cuyos patrones formales no han sido investigados todavía y cuyo desarrollo es prerrogativa del mayor de la casa (hombre o mujer), aunque éste no sea el jefe de familia.

Los mayores consideran como parte de su obligación cotidiana el ostigar verbalmente a los jóvenes mediante el consejo y el reproche, al punto extremo de llegar a causar sufrimiento y humillación. A pesar de que con el tiempo y la progresiva adquisición de madurez el reproche resulta intolerable, los shuar le reconocen una especial importancia por la carga de responsabilidad moral que asigna, la cual puede resultar decisiva para orientar la existencia. Un narrador (Uwijint, de Pajanak, 1975; en Pellizzaro 1981: 137-156) reflexiona así sobre el contenido, la frecuencia y el valor del consejo o la reprensión dirigido a los jóvenes:

¿Acaso un padre de familia no deber exigente? ¿Qué les pasará a los mayores de ahora que justifican a los recién casados diciendo: ‘los de ahora son como los colonos, pues no han recibido nuestra educación, sino la de los blancos?’ Por esa manera de educar yo cogería a los mayores por las orejas y se las arrancaría. Esta es mi idea y lo digo porque yo soy exigente. Así solían hablar nuestros mayores... Los suegros antiguamente solían decir a los yernos: ‘Hazte valiente, hazte buen cazador, aprende a trabajar la tierra y a utilizar los perros en la caza. Y ahora debe ser lo mismo, porque nuestros mismos padres levantándose de madrugada decían que el esposo que no sabe cazar hay que mandarlo de la casa. Al oír eso de los mayores, los niños tenían recelo de casarse sin estar preparados. Por esta manera de hablar de los mayores, los jóvenes tenían pánico de casarse sin haber primero aprendido a trabajar la tierra y matar cazando con la escopeta o cerbatana toda clase de aves... antiguamente nos hablaban hasta hacernos llorar, hasta dejarnos completamente humillados. Mi madre me reprochó tantas veces que yo me he casado ya entrado en años.

Los Shuar de Bomboiza consideran que esta práctica del sermón matutino se debilita paulatinamente, y algunos jóvenes consideran que

“los mayores de gana molestan temprano” con continuos consejos y reproches que hoy parecen excesivos. Otros reconocen que el *chichamat* ha perdido de vista referir información vinculada con el parentesco y las alianzas, pero ha generado una impronta ritual y discursiva vigente que caracteriza, todavía hoy, los enunciados normativos dirigidos a los jóvenes o a interlocutores de menor rango.

El escenario temporal matutino parece ser el más adecuado para el relato instructivo de los mitos integrado al *chichamat* y, por ello, un espacio privilegiado para la reproducción de la cultura. Al parecer, es el único momento que relaciona una forma verbal con la transmisión de conocimiento, ligado este último más con la observación y la experiencia que con la palabra.

Seymour Smith reporta entre los Shiwiar del río Corrientes (*op. cit.*: 176-177) el equivalente del sermón matutino al que también denomina *chichámat*, caracterizado por la superioridad generacional o de estatus de quien lo formula (tantos hombres como mujeres), así como por el carácter subordinado y de abstención total de cualquier tipo de interacción verbal por parte de quien escucha. Considera el *chichamat* como una de las formas ritualizadas y ceremoniales de hablar propia de los Shiwiar:

La forma más moderada de este fenómeno es que se usa para aconsejar o amonestar por parte de los mayores a los jóvenes o del líder a sus seguidores... Esta forma de hablar varía desde una perorata hasta una larga lista de preceptos morales e instrucciones normalizadas, incluyendo frecuentes admoniciones por ‘vivir apropiadamente’ y demás. Durante este discurso, al subordinado se le impone permanecer en silencio. Los elementos de la jerga incluyen un recordatorio de los deberes para con los propios consanguíneos y aliados. Esencialmente esta forma de hablar ritualizada puede ser considerada como una declaración de autoridad... sobre el tipo de discurso ritual que no permite al subordinado disentir, peor aún replicar, bloqueando de esta manera la posibilidad de oposición contra la autoridad (*idem*: 176).

Las mujeres también pueden ejercer este discurso, pero con modalidades distintas, según su escaso nivel de autoridad (Seymour-Smith *idem*: 176), y constituye, de hecho, el único tipo de discurso ritualizado que las mujeres shiwiar pueden expresar. Sin embargo, tal como afirmamos más arriba, para las mujeres shuar de Bomboiza se reporta que ellas pueden ejercer el discurso ritual con ocasión de la fiesta de la

*tsantsa*, también conocida como *Unt Namperi*, cuya finalidad es ensalzar al guerrero.

El consejo, como hemos visto, no implica interacción verbal, se transmite bajo la forma de monólogo bastante estereotipado, y tiene su momento privilegiado durante la madrugada (ver *supra*) pero también es una norma obligatoria antes de las fiestas, cuando el anfitrión pevie-ne mediante un discurso ritualizado –muchas veces infructuosamente– sobre la necesidad de ‘divertirse bonito’ (*shiir nampestarum!*), para que la borrachera no desencadene la pérdida del control ni provoque enojos indeseables que pueden llegar a golpizas descontroladas.

El reproche no es muy tolerado y por ello no muy común. Es casi inusual el reproche airado. La manera es siempre suave y prudente, un día o dos después de cometida la falta e implica la autoridad paterna, materna o el prestigio de una persona mayor miembro de la familia ampliada. Nunca se aconseja a extraños ni ante extraños. Invariablemente, los varones son aconsejados o reprendidos por sus mayores varones, y las jóvenes por sus madres o tías, con un amplísimo rango de tolerancia. La suegra tiene un poder especial para aconsejar o reprender a su yerno. El reproche no verbal para niños consiste en el uso del tabaco y el humo del ají y, por último, al final de la infancia, en la ingestión de alucinógenos. Es rarísimo el castigo físico con golpes. *Akatri-r* indica la acción de ‘instruir’, en el sentido preciso de impartir instrucciones puntuales para desarrollar eficazmente una actividad. Como norma general se reprocha o se aconseja mucho tiempo después de la infracción.

La discusión es rarísima en el contexto de la instrucción moral y esta variante del lenguaje se registra con el término *jia-k*, cuando no se espera respuesta, y *jianai-kia*, cuando se discute entre dos (‘discutir’; *jianiamu*: ‘discusión’, implica interacción verbal entre los interlocutores) o *kakant-ra* (‘hablar duro’)

### **Formas verbales de negociación e intercambio. Conflicto y discurso**

La referencia a las características de la organización social regida por las estructuras dravidianas del parentesco shuar ayudan a entender las funciones del discurso sobre el fondo de las estrategias sociales más profundas. El parentesco shuar es flexible y dinámico y hace posible replantear, hasta cierto punto, las posiciones de cada miembro, al

mismo tiempo que privilegia las relaciones de consanguinidad por sobre las de afinidad, cargadas éstas últimas de un potencial no deseable de conflictos y de una carga de alianzas y compromisos posibles difíciles de manejar. Al mismo tiempo, los miembros de esta cultura están en condición de reubicar, constante y a veces bruscamente, su pertenencia de acuerdo a la movilidad de las alianzas, cuya fluidez obliga al discurso a inscribirse en un escenario social dinámico, casi siempre en permanente construcción, donde cada grupo y cada persona debe negociar continuamente su posición con respecto a los otros.

La etnografía sobre los Shuar ha enfatizado su carácter conflictivo y las dinámicas cambiantes e imprevistas de los mecanismos de 'arreglo', pero la fluidez de esta sociedad no sólo implica que todos pueden ser potencialmente enemigos alguna vez, sino que también, y en algún momento, potenciales aliados. De hecho, un grupo pasa de una condición a otra con relativa frecuencia respecto al mismo grupo referencial. La función del discurso ceremonial en particular, y de la conversación en general, consiste en permitir plantear retóricamente la posición individual de manera diversa ante cada interlocutor, desconocido, visitante o anfitrión, en medio de una minuciosa evaluación de expectativas mutuas y consecuencias del discurso. Los actuantes toman en cuenta, como parte de la información pragmática, el estado actual de la relación y la doble calidad de alianza o distanciamiento que se pueda construir en el momento.

Las palabras y el discurso cubren aquel espacio que el conflicto abierto es incapaz de saldar, o emergen cuando la posición de fuerza y la resultante de la suma de compromisos imponen una negociación (una renuncia) o un 'arreglo' (*iwiara-*), con respecto a los cuales el habla desempeña un rol instrumental y se somete a las estrategias basadas en una retórica del poder y de la demostración de fuerza, o de la manipulación de intenciones contrapuesta a la retórica de la manifestación explícita de indignancia vital que se verifica en los ritos de restauración individual y en los componentes de los cantos de súplica (*anent*).

La situación de ruptura y tensión social, es decir, el conflicto en su forma extrema (una de cuyas expresiones es *meset*: "guerra") se denomina *itiurchat* ('dificultad', lit.: 'no poder hacer de una manera'), o simplemente se expresa como una realidad verbal denominada genéricamente *chicham* (palabra). Algunos *anent* a Arutam describen al enemigo como aquel "que habla detrás" y el término para indicar al ene-



migo es *nemas*, (del verbo *nema-s* o *nema-k*: ‘acompañar’), es decir, aquel ‘que acompaña’ permanentemente, que acosa sin descanso, sin hacer explícito el discurso y sus intenciones, una situación de proximidad interlocutoria poco apropiada e inquietante. De hecho, en esta sociedad portadora de una fuerte tradición guerrera, los conflictos se conciben sobre una sucesión y una cadena de hechos verbales según la cual la guerra comienza y termina con el ejercicio de la palabra, mediante eventos tales como la circulación de noticias y el despliegue de técnicas conversacionales con los forasteros para conocer las intenciones de los rivales, transmitir amenazas, acusaciones, o emprender la negociación para obtener autorización de matar y negociar una muerte, que incluyen eventos verbales de desahogo y expresión de la ira. De alguna manera, son las palabras y las noticias las que desencadenan los conflictos. Los arreglos mediante el discurso y las tratativas conversacionales para subsanar las tensiones y llegar a un acuerdo se denominan *chicham ejeratin* o *chicham iwiaratin* (‘hacer llegar’ o ‘arreglar un acuerdo’). De este modo, muchas de las formas del manejo, interpretación y de negociación de las tensiones sociales y de los conflictos pertenecen al orden del habla. La habilidad para operar el discurso en función de negociar o radicalizar las tensiones sociales es una de las cualidades más codiciadas e indicadora de poder y estatus, aún hoy cuando la capacidad de establecer alianzas para la guerra ha sido en gran parte desplazada al plano del discurso político en función de nivelar o expresar los intereses de los diversos grupos y de plantear demandas frente a los representantes del Estado y sus fuerzas políticas.

En este mismo plano se ubican las negociaciones verbales, a veces interminables, en las que los *big-men* deben negociar calculadamente las compensaciones por muertes en uno y otro bando provocadas por guerras, cuentas pendientes o chamanismo. La terminología en uso describe un proceso verbal paralelo y análogo a las tratativas de pedido matrimonial (*seamu*), concebido también como una forma discursiva de negociación e intercambio, donde se incluyen también regalos y dones compensatorios por las muertes. Muchas veces el *uunt* termina cediendo a las presiones y opta por el mal menor, es decir, ‘entregando’ (*sus-a*) al culpable (*maku*: culpable; *maku-r*: ‘culpar’) y permitiendo o ‘autorizando’ (*tsankat-ka*) su muerte sin que en lo posible se generen retaliaciones. Cuando ello no es posible, se dice que el *uunt* ‘ha mezquinado’ (*suritkiayi*), de la misma manera que un suegro potencial

se negó a atender el pedido de 'entregar' a su hija (*seamu*). De este modo, el discurso enlaza analógicamente circuitos aparentemente tan diversos como la guerra y el matrimonio, cuyas profundas relaciones han sido suficientemente consideradas por la literatura antropológica de los pueblos amazónicos. El intercambio comercial, a veces, sustituye una muerte y asume el valor simbólico de compensación por una cuenta pendiente. Según hemos visto, cuando una de las partes considera poco viable la guerra, la mujer es una excelente transmisora del deseo de un arreglo definitivo, al portar ya sea bienes comerciales o los términos del acuerdo.

Los enunciados expresivos y las manifestaciones de ira son también actos característicos durante eventos de guerra y conflictos, tanto para hombres como para mujeres. Algunas observaciones etnográficas recogidas por misioneros franciscanos y salesianos entre 1890 y 1910, relacionadas con la zona de Zamora y Bomboiza, destacan para la época un evidente estado de guerra entre los Shuar, a la vez que evidencian una desconcertante perplejidad por las cambiantes e imprevistas dinámicas regionales entre los grupos en pugna y de las expediciones guerreras.

Al mismo tiempo, estos testimonios (a pesar de revelar el desconocimiento de la gramática y tal vez por ello muy sensibles a la gestualidad y a la actitud entre los interlocutores), registran con especial sensibilidad la fuerte carga emotiva que, en contexto de guerra, se expresa en formas desordenadas y masivas de interlocución, en medio de las cuales las mujeres parecen intervenir con particular fuerza. En medio de todo este escenario bélico, el misionero franciscano Luis Torra (Izaguirre 1978:193) observaba hacia 1897 que, después de entrar a una casa shuar,

...comenzaron las conversaciones que fueron largas, muy animadas y furiosas, y también contrarias a la costumbre que tienen de hablar de dos en dos. Tibi dio principio a la explicación de cuanto había sucedido: la mujer de éste tomaba parte con frecuencia en la conversación y explicaba sus impresiones con aire y bravura mujeril, y aun con aire de consumado retórico. De vez en cuando hacía oír su voz bastante débil el anciano padre de esta mujer: luego salía con voz de trueno alguno de nuestros jóvenes jívaros y metía la cuchara en aquella indescriptible mazamorra. En fin, todos hablaban a gritos, como si estuviesen matándose, y expresaban sus ideas con tales ademanes, gestos y contorsiones,

que aun el más ignorante de su idioma podía barruntar de lo que se trataba.

Esta forma de intercambio verbal en el interior de la casa motivaba a los misioneros a dormir en su propia enramada, donde se respiraba un aire de mayor calma (*idem*: 194). De la misma manera, Mattana (1897: 171) describe que en Bomboiza el shuar Antonio Visuma, acompañado de los familiares de una víctima de homicidio, dialogaban con él de la siguiente manera en medio de una carga emotiva semejante:

‘Aquí Ramón estando, ¿por qué a muchos jívaros míos matando? ¿Qué haciendo acaso nosotros a jívaros de Ramón por matando?... Corazón de Ramón mucho malo estando pensando... Por qué así matando..’ Mientras que éste hablaba así, todos los demás también gritaban, y parecía el fin del mundo. Intenté persuadirles, con señas y palabras, que yo también estaba entristecido por lo que había pasado, que todo esto había sucedido independientemente de nuestra voluntad, y que, ni bien supe lo que sucedía, corrí al lugar tanto para impedir mayores desgracias como para ayudar a los heridos y también para llevar a los muertos a la Iglesia y sepultarlos religiosamente. Tomaron bien la cosa, me agradecieron en la mejor forma, y así calmados, les hice prometer que volverían todos el día siguiente para el funeral de Visuma. Mantuvieron la palabra, y por la mañana temprano, Naranza con sus jívaros fue al colegio. Me avisaron que había otro cadáver en la selva... lo mandé recoger y pensé hacer un único funeral.

En el marco de las relaciones interculturales, las estrategias del habla que rigen las formas de negociación y de intercambio se han desplegado en escenarios tan disímiles como el de la supuesta aceptación del mensaje religioso de los misioneros (entendido fundamentalmente como escucha, memorización y repetición de enunciados estereotipados) y en el del intercambio verbal con los antropólogos, caracterizado, aún hoy, por el formato de preguntas y respuestas. Karsten entendió perfectamente, al ser testigo en 1918 del diálogo catequístico entre el dominico León y los Shuar de Arapicos, que la aceptación aparentemente sin reservas a las enseñanzas del misionero no era más que una manifestación de la “habilidad con que han sabido adaptarse a la manera de pensar del interlocutor con quien han estado hablando momentáneamente” a la vez que constituye la “razón principal de que mi-

sioneros cristianos en todo el mundo han sido completamente engañados por los primitivos, en lo que concierne a la verdadera fe religiosa de éstos" (*idem*).

La lógica de la aceptación verbal del mensaje misionero se inscribe en una racionalidad negociadora más amplia, cuya contraparte ha sido siempre la expectativa de acceso a una serie de bienes y servicios provenientes de la sociedad mestiza garantizados por el misionero (Broseghini 1987: 97). La misma racionalidad de negociación e intercambio ha precedido a menudo el desarrollo de la comunicación con los antropólogos.

En su caso particular, Karsten interpretó la resistencia de los shuar a proporcionar información como signo de un proceso de negociación en el cual los Shuar "eran tan poco inclinados como otros indios a revelar enseguida los secretos de su tribu y a satisfacer la curiosidad del hombre blanco, la que, al modo de ver de ellos, era a menudo incomprendible. Por el contrario, era necesario ganar sus favores mediante un tratamiento apropiado, especialmente en forma de pequeños regalos" (*idem*: 288). El regalo era la contraparte del antropólogo para "sonsacarle sus secretos", intencionalidad profunda de su discurso mediante el cual, se ponían en circulación objetos y dones por información y palabras.

Es evidente que los Shuar de hoy consideran su conocimiento cultural como información valiosa y relevante, especialmente para los antropólogos, técnicos del desarrollo e investigadores. Indudablemente, son muy conscientes y críticos con respecto a las intenciones de aquellos al restringir y controlar cada vez con mayor fuerza sus aportes según una lógica combinada de intercambio y finalidades concertadas al punto que no resulta extraño el que nieguen acceso a ciertos campos de saberes (especialmente rituales) o cuestionen abiertamente la legitimidad de las investigaciones.

El *secretismo*, es decir, la negación radical de información, y el *disimulo*, no parecen gravitar entre los shuar con respecto a los no shuar, en la misma medida que ello acontece entre los awa-kuaiker quienes adoptaron ambas actitudes como componentes de una estrategia comunicativa fundamental en el contexto de las relaciones interculturales con la sociedad mestiza como una manera de reaccionar al etnocidio benevolente, tal como lo describe extensamente Ehrenreich (1989: 230-264) para este pueblo de la selva del litoral pacífico ecuatoriano-colombiano.

## El lenguaje y el medio: comunicación e imitación. Los yeidéticos

Así como la existencia cotidiana del Shuar está condicionada por el medio ambiente característico de la selva tropical húmeda, la ideología, la religiosidad y, por supuesto, el lenguaje, también tienen relación directa con este medio vivido y cargado de símbolos durante siglos de ser experimentado.

El contacto con la selva es esencial para el desarrollo de la capacidad cognitiva del niño y para la asimilación del código moral y social asociado al protagonismo mítico de los animales y las plantas (Colajanni, 1982: 54). Los Shuar “a nivel de sistema de pensamiento, encuentran en la selva el mayor número de estímulos mentales y simbólicos” (*ibid*: 78) y las particularidades del medio ambiente no sólo nutren la simbología mítica entre los shuar, sino que establecen una fundamental distinción entre la simbología shuar y achuar: “los Shuar viven en las tierras altas y están más ligados a una ideología selvático-montañosa que da mucha importancia a las cascadas de agua como lugares sagrados por excelencia. Los Achuar, en cambio, ubicados en las tierras bajas y húmedas y a lo largo de los afluentes y las riberas de anchos ríos, manifiestan a menudo una ideología acuática y ribereña, ligada al ambiente de tierras bajas” (*ibid*: 57).

El medio condiciona sobre todo la poesía (*los ánent, y námpet*), cuyas imágenes y recursos metafóricos se refieren inevitablemente al mundo botánico y zoológico de la selva. El mundo natural no sólo es minuciosamente registrado y codificado por el lenguaje sino que a su vez, el entorno es transformado en portador de mensaje y en escenario inevitable de referencia simbólica. Por otro lado, los animales, las plantas y los fenómenos naturales constituyen por sí mismos *señales* o indicadores cargados de significados por descifrar o interpretar: presagios de buena (*awet-ka, nukú*), mala suerte (*shimpian-ka*) o señal de muerte (*pasunmar-*; *mesekra-*), según un código de correspondencias duales. Como ya hemos visto, el *jempe* (colibrí) que se cruza en el camino es signo del carácter irrealizable de un deseo; el pájaro *wakan* es portador de brujería; una huerta demasiado cargada de *kenke* es señal de mala suerte (*nukú*); la presencia, visión o ingestión de ciertos animales o plantas acarrearán la ruptura de tabúes, etc..

Según la mitología, en el mundo primigenio, unitario y no diversificado, todos los seres hablaban el shuar y era posible que todos (arquetipos, espíritus, shuar y animales) se entendieran en un mismo idioma. La voz propia de cada animal es un producto secundario y desagregado del habla humana, devenido posteriormente por la maldición de los arquetipos originada por la desobediencia. Según esta racionalidad mítica, aunque el orden humano del lenguaje preceda al de la naturaleza y el lenguaje de los animales sea, a pesar de todo, un producto degradado del lenguaje humano (*cfr.* cap. 4), se reconoce una cierta incorporación de lo animal al orden de la comunicación. La naturaleza está involucrada en la comunicación también porque el shuar se relaciona con los animales mediante un lenguaje de imitación apropiado (*piatr-uk*), ya sea para domesticarlos (*amin-k*), tenderles una celada o capturarlos. Con los animales domésticos, sobre todo con los perros de cacería, la mujer ejerce un notable control con palabras y órdenes precisas o con silbidos (*shtia-i*: ‘silbar’; *tsuútr-uk*: ‘silbar para imitar’). La crianza de animales domésticos, rol de la mujer, implica una capacidad de comunicación y un alto grado de conocimiento de los hábitos y particularidades de los animales. La relación con el mundo animal, colegida a partir de la terminología, es análoga a la relación del chamán (*uwishin*) con sus poderes espirituales. En ambos casos, los animales y los poderes deben ser manipulados, esto es, convencidos, atraídos, enamorados, a través de la palabra, generalmente mediante la poesía.

El mundo espiritual y también el natural participan de una red de nexos afectivos susceptibles de ser manipulados e influenciados mediante la palabra en contextos rituales. La imitación, ‘el hablar con la voz’ propia de cada animal, es una habilidad necesaria para la domesticación de animales en el ámbito femenino y una destreza para la cacería en el ámbito masculino. La comunicación erótica también implica la destreza de ‘imitar’ a los animales, cuando, por ejemplo, el llamado del enamorado imita la voz de la torcaza o los encuentros amorosos se planifican mediante contraseñas que imitan el trino de aves o ruidos de animales reincorporando, de esta manera, la voz animal al lenguaje humano.

El idioma shuar, despojado de su ilimitada capacidad para registrar y codificar la compleja variedad de fauna y flora del hábitat selvático no sería el mismo, perdería sin duda gran parte de su riqueza y particularidad. El actual uso escrito del idioma, al mismo tiempo que lo

expande y lo vuelve funcional a nuevas necesidades, es incapaz de contener y prolongar la riqueza terminológica en torno al mundo biológico, sea porque coincide con la desaparición de la selva o con el advenimiento de una mentalidad económica productiva, o porque lo escrito está privado de la capacidad de escenificar plásticamente, mediante ruidos y movimientos, los fenómenos y entidades del mundo natural.

Estimativamente, la terminología sobre la fauna y la flora ocupa la tercera parte del vocabulario general, sin contar aquellos términos que tienen relación indirecta con el medio (sobre un total de 4.020 términos que contiene el diccionario shuar del P. Luis Bolla SDB, Sucúa 1972). A los nombres de plantas y animales hay que añadir una larga lista que corresponde a los diversos procesos biológicos y, sobre todo, un gran número de términos yeidéticos que designan *la voz específica* de cada animal y su ruido al desplazarse o efectuar movimientos característicos.

Esta forma de construcción lexical, de carácter onomatopéyico y particularmente importante en la conversación y el relato, designa además *movimientos* repentinos (a través de los sonidos que producen) y, con menor frecuencia, describe cosas y objetos según su *carácter dinámico* y cualidades actuales. A la vez que fundamenta una de las modalidades posibles de construcción lexical, expresa la modalidad verbal de imitación de sonidos, movimientos y caracteres de las cosas. Su estructura morfológica consiste en repetir al menos dos veces el sonido, el movimiento o la cualidad a ser imitados, frecuentemente acompañado por el verbo *aja-s-* (pasivo de 'hacer').

Damos a continuación algunos ejemplos de términos yeidéticos para voces de animales, movimientos, acciones y caracteres dinámicos de las cosas (*cf.* Bolla: 1972, Pellizaro 1979 y observaciones personales).

a. Voces de animales: *pishiriririr*: voz del monito *tsepai*; *shuiririr*: voz de la golondrina *shuirpip*; *táa táa táa*: voz del ave *tawai*; *wíri wíri wíri*: voz del sapito *wirisam*. A partir de algunos de estos ejemplos, se puede suponer que la construcción lexical del nombre de los animales toma en cuenta su voz respectiva (por ejemplo, *shuirpip* y *wirisam*).

b. Acciones y movimientos repentinos: *peet peet* ('pestañear'); *peperet* (movimiento rápido); *maepe maepe* ('brincar' de un lado a otro); *sharut sharut* ('chupar'), *chukui chukui* (ruido al 'exprimir' una

fruta); *kuat paket kuat paket* (ruido de abrir y cerrar la puerta); *puj pe puj pe* (dar sacudones). Algunas acciones violentas en particular se expresan mediante yeidéticos, tales como *putit tsurin* (¡tas! arrancando); *tatsut tsupiak* (¡tas! cortándolo); *tuút ajiar* (¡tas! golpeándole); *chiut achinkiam* (¡tas! desgarrando).

c. Carácter dinámico y cualidades actuales: *terét terét* ('está resbaloso'); *churú churú* (arruga de la piel).

El recurso yeidético, además, le confiere al relato y a la narración un sello inconfundible al otorgarle vivacidad e inmediatez escénica. Algunas veces, los yideófonos reemplazan verdaderos segmentos o episodios, y se consituyen, por inferencia e implicación, en la sustitución de sucesiones de hechos o eventos importantes para el relato. Un ejemplo de la frecuencia de este recurso narrativo es el siguiente, tomado de una de las versiones del mito del robo del fuego por parte del Colibrí (Pellizzaro 1979: 10):

<i>Tumakui,</i> Así haciendo él	<i>jempéka,</i> el mismo colibrí	<i>werét,</i> zas!	<i>were were were were</i> volando y volando
<i>impia impia,</i> yendo y regresando	<i>impia impia,</i> yendo y regresando	<i>tak-takui</i> tas! (cerrar)—diciendo	<i>wármanum</i> en la puerta
<i>péperét</i> zas! (moviendo rápido las alas)		<i>chat,</i> tas! (yendo a la puerta)	<i>a</i> afuera
<i>ajakmia,</i> se hizo (salió)	<i>tímiayi</i> se contó.		





## Capítulo 3

# EL DISCURSO CEREMONIAL

Las formas ritualizadas del habla vinculadas con la visita, las expediciones y las fiestas pudieran ser las siguientes: el discurso ceremonial (*enemamu*), las tratativas de asuntos relacionados con las alianzas de guerra (*chicham iwiaratin*), el pedido matrimonial (*seamu*) y la amonestación previa a las fiestas (*chichamat*). El emisor de todas ellas es el hombre adulto dueño de casa y tiene como receptor a otro u otros hombres adultos del mismo estatus. La amonestación previa a las fiestas, por su carácter normativo, es la única que no admite interacción verbal; incluye entre los receptores a toda clase de público y parecería ser una prolongación del *chichamat* o sermón matutino; las demás formas, por inscribirse en la intencionalidad de un pedido o negociación, implican, *per se*, la interacción verbal dual. El contexto espacial y temporal de emisión varía según se ejecuten en la casa (*jea*), la selva, o actualmente, en un espacio comunitario.

De todas estas formas, centraremos el análisis en el discurso ceremonial (*enemamu*), cuya matriz convencional revela su aspecto oficial y protocolar. El contenido de las diversas formas de discurso oficial no pretende sólo informar: apunta a la intención pragmática de construir el estatus y la posición social respectiva entre los interlocutores y a comprometer, involucrar, inducir a una actitud de aceptación o rechazo, aspectos todos que remarcan este evento como un hecho ilocutorio.

El discurso establece, ante todo, un posicionamiento de las partes donde predomina la *retórica del desafío y de la manifestación del poder personal*, mediante, un conjunto gestual de enfrentamiento y agresión estilizada para demostrar y evidenciar en cuanto sea posible la fuerza poseída, las visiones de poder obtenidas, y desplegar las relaciones de parentesco cuidadosamente exhibidas (y en cierto sentido manipuladas) de acuerdo al interés de las partes.

El dominio del discurso oficial y, por lo tanto, el manejo de su contexto (la visita, el encuentro fortuito en los caminos, una expedición guerrera) era esencial para los Shuar de ayer y, en gran parte toda-

vía, para los Achuar de hoy, y su aprendizaje una condición indispensable para ser considerado adulto. Cuando el joven era considerado apto para ejecutar el discurso oficial, tenía lugar una fiesta, entre los achuar, con el carácter de rito de pasaje a la edad adulta denominada *Chichám Namper* ('Fiesta del discurso protocolar'), desconocida para los Shuar contemporáneos aunque reportada por Corbellini (1945: 218), entre los Shuar, en la década de los '30 y '40.

### Testimonios etnográficos

El *enemamu* frente a un desconocido es un saludo fuerte, serio, altivo y firme, según un memorable y muy citado testimonio de Enrique Vacas Galindo ([1895] 1976: 70-71) quien en este campo aporta detalles con los cuales construye su imagen del "jíbaro" idealizado cual "Platón de la selva". Su novela *Nankijukima* ([1895] 1976: 58-59) describe el entorno comunicativo, inmediatamente anterior y posterior, que acompaña el *enemamu*:

Quando un jíbaro visita a otra casa aunque sea de pasada, por estar yendo de viaje algunas cuadras antes, se baña si hay una corriente cercana, chántase su itipi nuevo, se pinta de color rojo extraído del achio-te, circuye su frente con el tendema o corona de plumas; y anuncia su llegada haciendo sonar su cuerno, el cual en el silencio del bosque retumba como la trompeta de una locomotora. Al entrar en la casa, ni él ni nadie chista una palabra; toma el asiento que le brindan, contiguo siempre a la puerta. Entonces el dueño de casa, si no se halla con su itipi nuevo ni está pintado se lo pone con presteza y se lo coloca. Después busca el tema de conversación que ha de proponer a la visita, la cual ha pensado ya en lo que ha de decir. El silencio entre tanto continúa profundo, hasta que el dueño de casa, colocando su cutanga o asiento de palo al frente de la visita, principia con hacerle algunas preguntas acerca del punto de dónde viene y a donde va. Luego se entabla entre los dos un diálogo indescriptible, improvisado, es verdad, pero patéticamente desempeñado. El espectador cree por momentos oír a hombres poseídos de demonio, por la agitación de vehemencia y la voz atronadora con que hablan: parécele otras veces asistir a una disputa acaloradísima, en la que cada contrincante despliega un lujo de erudición y elocuencia que él mismo no puede contener. Mientras el uno declama, va repitiendo el otro: "-Si, no, ¡qué tal!, ¡qué más?..." Pero lo más notable es que hablan con tal precipitación y rapidez, que apenas se les alcanza a oír una que otra sílaba de las que pronuncian más acentuadas.

Los macabeos mismos confiesan que nunca han podido entender lo que entonces dicen los jívaros. Cerca de media hora dura este diálogo. Después sí conversan con naturalidad, y en términos inteligibles y de broma... Cuando son varias las personas que han venido de visita, terminado el diálogo del dueño de casa con la mayor de aquéllas, el resto de hombres de la familia abre conversación con las demás visitas, reproduciendo la escena anteriormente referida...

Allioni (*op. cit.*), en una muy confiable observación, amplía con su testimonio obtenido en la zona de Bomboiza la lista de elementos comunicativos contenidos en la cita de Vacas Galindo. Indudablemente, Allioni tiene frente a sí la obra de Vacas Galindo la cual complementa y corrige con expresa preocupación. Ambos se preocupan en detalles muy del gusto y en la órbita de la investigación pragmática, como la ubicación de los interlocutores, la importancia en el procedimiento reflejado en el cuidado del aseo y los adornos, el tipo de interacción verbal, precedencia, tono de voz, gestualidad, reacción y disposición del auditorio, etc.; ambos coinciden, más allá de las diferencias, en destacar la innegable ritualidad y la rigurosa normativa que preside el evento:

Cuando un jívaro está por llegar a la casa de otro, la etiqueta no le permite entrar como sea, sino que le exige que se presente con toda la dignidad; por esto él se para cerca del río que corre poco lejos de la casa y allí comienza a soltar la larga cabellera negra, para lavarla y peinarla. Después se baña todo, cuidadosamente, se hace las trenzas de las sienas y la gran trenza posterior, se ciñe la frente con el “tendém”, se pone el “tayu ukunch”, cuelga de las orejas los aretes mayores, se pone el “itip nuevo”, que llega a media pierna, coloca el gran collar doble (numpij), la cintura de pelos (akachu) y finalmente, con el espejo en la mano, se pinta la cara con achiote o con una especie de betún. Una vez terminado el arreglo, sigue adelante, abre la puerta y dice: “chai, winiajai” (yo vengo) y se para al lado de la puerta de los hombres a la derecha, apoyado en la lanza o en la escopeta. En el caso de que haya entrado por la puerta de las mujeres cruza toda la casa y va a ponerse en su sitio. El dueño de casa, o quien hace sus veces, contesta a su saludo diciendo: “Huaga” (entra) o también: “winitia” (ven), y parece que por el momento nadie preste atención al otro: cada cual sigue su trabajo, pero llega una mujer y le presenta un “kutank” para sentarse. Después viene otra que le presenta una “pinink” de chicha. El acepta, se sienta, toma, sin decir una sola palabra de agradecimiento. Si se trata de un conocido o de un amigo, todas las mujeres de la casa traen su gran “pinink”

de chicha espumosa y el visitante la toma toda sin hablar. Mientras tanto, el dueño de casa hace su aseo, se peina, se cambia de “itip”, se ciñe el “tentem”, se pinta con el achiote, y después se sienta en su “kutank”, siempre al lado de la primera cama, a la izquierda de la puerta de los hombres y comienza con las preguntas de costumbre. Si se trata de un amigo le dice:

- Maak pujam? (¿Estás bien?)
- Ee, shiir pujajai, amesha? (Sí, estoy bien, ¿y tú?)
- Maakete (Bien).

Después le pregunta del viaje, de la familia, de la mujer, de los negocios, de la guerra y la conversación se va animando. No hay interrupciones sino preguntas y respuestas rápidas, vibrantes, pleonasmos en abundancia. Repiten hasta 50 veces la misma frase. Si hablan de la guerra se quedan parados y gritan a voz en cuello, con una mano sobre la carabina y la otra delante de la boca. Cuando conversan así, se los ha comparado con tigres y leones y su lengua ha sido proclamada la más solemne y la más poética. No es correcto: a un observador superficial al comienzo puede parecerle así, pero cuando llega ya a entender algo, nota que en este caso, más que en los demás, utilizan pleonasmos y repeticiones. Se pueden escuchar cincuenta veces las palabras “ee” (cierto), “tsa” (no), “nekasa” (cierto), “tawai” (dice), “tuwaiti” (así es), “tu” (dónde), “naasha” (este), “wi” (yo), “ame” (tú), “weaji” (vamos). Es imposible dar una idea con las palabras: sería necesario un fonógrafo. Es cierto que el tono, la voz, la frase, son siempre eminentemente primitivos y hablan así por horas y horas.

Karsten ([1935] 1999: 187-188) describe un tipo de discurso de presentación relacionado con la etiqueta de las visitas y resalta aspectos colaterales como las miradas, los adornos corporales, el tono de la voz, y actos comunicativos como el escupir y el hablar con el puño cerrado delante de la boca. Lo diferencia a la vez de otro tipo de saludos ceremoniales cuando dos partidas de conocidos se encuentran en la selva.

Atribuye al *enema* (sic) el doble carácter de presentación ritual entre desconocidos a la vez que especialmente, un preparativo para la guerra cuyo rasgo en común es la amenaza ritual que subyace a las palabras y movimientos. Contrariamente a los testimonios antes citados, recalca el requisito ineludible de realizarlo de pie. La descripción del *enema* como parte de la presentación entre desconocidos es la siguiente:

Saludos ceremoniales también tienen lugar cuando dos partidas de indios se encuentran en la senda de la selva virgen, aun cuando sean bien conocidos entre ellos. Por otra parte si los indios son totalmente desconocidos entre sí la ceremonia de saludo asume la forma llamada Enéma. La Enéma es propiamente una danza y es especialmente un preparativo para la guerra, de modo que esta ceremonia peculiar será descrita en relación con las guerras de los indios. La ceremonia de saludo Enéma difiere de la danza de guerra Enéma especialmente por las palabras emitidas, aunque en el primer caso también hay siempre una amenaza detrás de las palabras y movimientos. Para cada grupo existe la posibilidad de que el otro viaje con intenciones hostiles y el verdadero objeto del saludo es averiguar si esto es así. Asumiendo una actitud tan altiva y arrogante como sea posible y mirándose unos a otros con fiereza. Los indios, en su turno y con voz tonante, se dirigen ciertas preguntas, acompañándolas con movimientos amenazadores de las lanzas. La conversación se lleva a cabo en forma muy parecida a la siguiente:

*¿Amuesha ya?* “¿Quién eres tú?”

*Wétei (Andicheiti)* “soy (mi nombres es) Andiche”

*Amínyu wikáheí,* “vengo a verte”

*Chamurstai-chamurtí,* etc. (movimientos con la lanza)

*Waritkunái-Waritkuni,* etc. (movimientos con la lanza)

*Uruka irúndra wikéima,* “¿Por qué van reunidos (en un grupo)?”

*Mésechasi,* “¿Es con el fin de hacer la guerra?”

*Tsa, tsa, méseta wikáchaheí,* “No, no vamos en son de guerra”

*Pingichicháma wikáheí,* “Venimos a hablar agradablemente con Uds.”

*Wari sumáktinyu,* “A comprar algo”

*Mésetaka nakítaheí,* “No nos gusta hacer la guerra”

*Wáriki, wáriki, wikáheí,* “Vamos solamente tras cosas (para traficar)”

*Winya éintsu ístinyu,* “A ver nuestras propias gentes”

*Seása itáheí,* “Traemos veneno de flechas (para vender)”

*Nanki itáheí,* “Traemos lanzas (para vender)”

*Seása, akáru sumáktinyu,* “a comprar veneno de flechas, revólveres, etc.”

*Maketi,* “Está bien”.

Después que la conversación va en estos términos por un rato y que las intenciones pacíficas de los extraños se han puesto de manifiesto, los indios pueden entrar en la casa y sentarse para beber cerveza de yuca, o, si se encontraron en la selva, ambas partidas siguen su camino.

Según el mismo Karsten, desde el punto de vista de evento preparativo para la guerra, la ejecución a gran escala tiene lugar entre los guerreros dispuestos por grupos enfrentados en dos filas, quienes alter-

nan sucesivamente la representación. En este caso, la finalidad consiste en un ritual grupal de fortalecimiento y envalentonamiento. Reproducimos *in extenso* su testimonio (*idem*: 213-215):

Alrededor de una semana antes de que los guerreros partan para la expedición se reúnen cada noche en la casa del jefe, quien desarrolla los planes de guerra, les da a sus hombres las necesarias instrucciones, los exhorta a tener coraje, a no temer al enemigo, no abandonar a sus camaradas, etc. Parte de estas instrucciones se dan durante la danza guerrera o los ejercicios con la lanza, que se llama Enéma o Anékma (el verbo correspondiente es *enemártingu* o *anekmártinyu*). La Enéma es un diálogo entre dos guerreros, quienes a través de ciertos movimientos del cuerpo, y especialmente de sus lanzas, dan énfasis a sus palabras. La Enéma con la lanza (o con un rifle) tiene lugar no solo como preparativo para la guerra, sino también, por ejemplo, cuando dos indios que no se conocen entre sí, se encuentran de repente mientras viajan por la selva (Pl. XXV), o cuando huéspedes desconocidos llegan a una casa. Entonces la una partida tiene que averiguar quién es el recién llegado, si viene como enemigo o como amigo, de dónde viene, a dónde va, en qué negocios anda, etc. Toda la conversación tiene un carácter ceremonial, y movimientos amenazantes con la lanza acompañan cada palabra o frase. El diálogo de la Enéma es estereotipado, siendo las palabras casi siempre las mismas y siendo repetidas varias veces. La siguiente es la conversación Enéma entre las tribus del Upano, del Morona y del Pas-taza:

*Enemártahei*, “Hablemos en voz alta”  
*Chichama hustai*, “Hablemos palabras”  
*Warita kunai*, “¿Qué vamos a decir?”  
*Waru irúrtaí*, “Reunámonos con rapidez”  
*Tumáshi akérkatai* “Vengamos el delito de sangre”  
*Kashini kanártai*, “Mañana dormiremos lejos”  
*Waru níkápsatai*, “Tomemos rápido a nuestro enemigo”  
*Waru, chichamahúomo*, “Rápido antes de que le cuenten”  
*Unta nu*, “Así dice el Anciano (El jefe)”  
*Waru wakítketai, uchitai*, “Vámonos, para regresar rápido, jóvenes”  
*Húomokki, húomokki*, “Rápido, rápido”  
*Manyáhei*, “Hemos estado peleando”  
*Mahei* “Hemos matado”  
*Tumáshi ayambuamákahei*, “Hemos vengado la sangre”  
*Muka tsupiktai*, “Cortemos la cabeza (del enemigo)”  
*Hukitai* “Llevémosla con nosotros”

*Enemártinyu, enemártahei*, significa “hablar con voz alta”, lo que se relaciona con el hecho de que los indios no hablan en voz ordinaria sino que gritan al realizar la conversación Enéma. Cada frase es fuertemente contraída en su pronunciación, de modo que consiste solo de dos o cuatro sílabas, lo que naturalmente hace que la conversación sea completamente ininteligible al que no conoce las palabras. En compensación la frase emitida de ese modo es repetida dos veces, en correspondencia con los movimientos del cuerpo. Así, por ejemplo, el comienzo de la conversación:

*Chichama hustai*

*warita kunai*

*Waru irurtai*, etc.

asume la forma:

*Chamurstai, chamursti,*

*Waritkunai, waritkuni,*

*Warurtai, Warurti,*

y así sucesivamente.

Al comienzo de la conversación los dos guerreros se encaran entre sí, con la lanza sobre el hombro derecho cada uno. Hablan por turnos. El indio que habla pronuncia la frase en voz alta, sosteniendo su mano sobre su boca con el brazo derecho, sobre el cual descansa la lanza, hace simultáneamente un movimiento como para dar énfasis a las palabras, pero al comienzo él no balancea la lanza y no se mueve de su sitio. A la vez, en la segunda repetición o en la última parte de la conversación el siguiente movimiento tiene lugar. El indio que tiene que hablar da un paso hacia su oponente, empezando con el pie izquierdo, simultáneamente levanta el brazo derecho con la lanza y la deja caer vibrante sobre el hombro; inmediatamente después él regresa a la posición original, al mismo tiempo que de nuevo balancea la lanza sobre su hombro. Esta serie completa de movimientos es realizada con rapidez y a su tiempo, acompañando la frase pronunciada; *chamurstai, chamursti, etc.* Uno de los indios que conversa después de realizar estos movimientos varias veces con sus frases correspondientes, se detiene y permanece inmóvil, mientras el otro comienza a hablar. Toda la conversación Enéma dura alrededor de quince minutos. Cuando se prepara una expedición de guerra en la cual muchos indios toman parte, la Enéma es representada en gran escala. Los guerreros se organizan en dos filas, cada una opuesta a la otra, de modo que en la ceremonia conversan por parejas. Si su número es, por ejemplo, 40, 20 integran cada fila. La Enéma es entonces representada simultáneamente por todos los guerreros



de una fila, mientras que los de la otra fila permanecen inmóviles con las lanzas sobre sus hombros, acompañando los movimientos y palabras de la otra parte con gestos ligeros de los brazos. Habiendo ejecutado la Enéma por algunos minutos, los hombres de la primera fila guardan silencio y los de la segunda fila hablan, etc. La conversación Enéma, como hemos visto, implica una exhortación mutua hacia la guerra y el futuro curso de combate a seguirse, al cual se desea un resultado exitoso. Es claro que no estamos tratando aquí con un ejercicio de armas ordinario. Toda la cuestión es una ceremonia mágica por la cual los Jívaros creen que pueden asegurar la victoria sobre el enemigo. Por la representación de la Enéma el guerrero jívaro se supone que gana fortaleza, valor y confianza para la pelea que se avecina. La danza de guerra, además, se cree que lo capacitará para escapar de las lanzas y balas del enemigo en el combate. Además, como consecuencia el enemigo está confiado en su seguridad de modo que no se dará cuenta del peligro que lo amenaza, y será sorprendido por los asaltantes. Sin la Enéma entre los preparativos se cree que ninguna expedición de guerra resulta favorable. De aquí que también, cuando una casa es saltada por los enemigos durante la noche, sus defensores se apresuran a representar la Enéma con cada uno de los otros antes de ir al encuentro del enemigo intruso.

Harner (1978: 170) describe el discurso ceremonial en ocasión de una expedición guerrera y destaca, asimismo, su carácter de 'demostración de fuerza' cuyo uso ritual puede darse aún entre conocidos. Su valor consistiría en reafirmar las alianzas y encender el ánimo colectivo antes de emprender la expedición. Los testimonios de Karsten y Harner son muy consistentes con la mitología de los Huambisa reportada por Rendueles (1996: 142 ss., mito de origen de los Paki; *idem*: 158 ss., mito de Tunchim y Urik) según la cual, cuando los wampisa llegaban a saber que un grupo hostil realizaba el *enemamu* lo consideraban como señal irrefutable de ataque. Según Harner (*idem*: 170), luego de reclutarse los aliados para una guerra, se construye una casa que servirá para la ceremonia previa.

Finalmente todos los miembros del contingente de guerra, de ordinario en número de treinta o cuarenta, llegan a la casa del wea. Mientras cada uno entra en la casa, se detiene a gritar un canto (*enenmartin*) con el wea (anciano que precide las celebraciones). Durante el canto, cada hombre patalea alternadamente adelante y atrás, alzando su escopeta en ritmo, como amenazando al otro interlocutor. Este canto está enfo-

cado principalmente en demostrar el poder sobrenatural de los interlocutores.

Seymour Smith (1988: 176-177) describe, para los Shiwiar del río Corrientes, tres niveles de énfasis (fuerza expresiva) y duración del discurso ceremonial según la distancia social y geográfica de los interlocutores: “En las visitas a las comunidades o a las casas de parientes más distantes, el diálogo ceremonial toma forma más fuerte y se lo mantiene por más largo tiempo antes de empezar a hablar normalmente otra vez. En el otro extremo, una visita a la casa de un consanguíneo cercano o de un vecino puede estar marcada solamente por los saludos frecuentes más breves”.

Seymour califica el diálogo como un intercambio de saludos y de información sobre las familias y comunidades de cada uno y que “hay algo de competitivo en este diálogo ceremonial, cuyo arte es hablar rápidamente y sin pausas por tanto tiempo como sea posible” (idem). Este diálogo tiende a favorecer el liderazgo de los más hábiles, quienes a través del “discurso fuerte” revelan su prestigio y autoridad al mismo tiempo que desplaza a los menos hábiles y a las mujeres; asimismo, el discurso ceremonial sella o anticipa ritualmente los arreglos obtenidos durante las conversaciones informales. Es interesante el que tal tipo de discurso entre los Shiwiar no puede ser ejecutado por cualquiera: lo ejercen shamanes y líderes políticos, quienes ocasionalmente son llamados por otros para que lo ejecuten vicariamente y en representación de sus intereses, una observación que contrasta con la percepción generalizada de los Shuar contemporáneos, para quienes dicho discurso debía ser ejecutado por todos.

En otras áreas, esta norma de intermediación vicaria tiene lugar también entre los Shuar a la hora de pedir ser representados debidamente y con la autoridad suficiente –por ejemplo, para pedir una mujer– y es posible que también esta “vicaría verbal” haya tenido lugar para el *enemamu*. El misionero salesiano Corbellini (1945: 219) reconoce que, al parecer, no todos eran capaces de ejercerlo y los menos capaces pedían a otros que ejecutaran en su representación el discurso oficial.

Mercedes Ujukam, joven achuar, en información personal (1997) aporta la visión femenina de un acto verbal privativo de los hombres:

Nuestros mayores eran muy guerreros. Cuando hacían el *enemamu*, querían demostrar la fuerza que tenían. Primero tocaban el cacho a lo lejos, y los de la casa mandaban a un niño para que identifique al visitante. Cuando el niño regresaba para informar de quién se trataba, los hombres se disponían a arreglarse para recibir la visita, es decir, se ponían el *itip*, se pintaban y se ponían los adornos. Las mujeres se escondían todas en el *ekent*, porque pensaban que el visitante venía a pedir mujer. Desde adentro seguían la conversación muy atentas. Primero, comenzaba el discurso afuera, en la puerta de la casa, eso era propiamente el *enemamu*, con el cual cada uno contaba su historia, sus visiones, haciendo movimientos con los pies, la lanza o la escopeta. Se tapaban la boca con el puño cerrado mientras hablaban de esta manera, un gesto que tal vez los mayores puedan explicar correctamente, y escupían frecuentemente para hacer ver su poder y lo mucho que se valoraban a sí mismos. Con este discurso también se tranquilizaba al dueño de casa de que no existía engaño (*anank*), que no le visitaba para hacerle descuidar y atacarlo de improviso. Una vez que esto terminaba venía una segunda parte llamada *yaitias chicham*, es decir, el ‘hablar despacio’. Allí desaparecían las formas rígidas del discurso y mientras se tomaba chicha se conversaba tranquilamente, sobre todo, para explicar bien los parientes, de dónde venía y el asunto de la visita. Desde ese momento, el dueño de casa se dedicaba todo el tiempo a conversar pero el momento más importante era luego de levantarse a la madrugada, a las dos de la mañana para tomar guayusa. Entonces venía una tercera parte de conversación donde los mayores hablaban largamente y regateaban hasta el amanecer, para definir el arreglo. Ambos regateaban mucho, pero volvían una y otra vez a tratar de nuevo el asunto hasta llegar a un acuerdo, si no en ese día, en los siguientes, siempre después de la toma de la guayusa. Nuestros mayores sabían hablar bastante de madrugada, lo necesario hasta quedar conformes. Ahora, algunos mayores mandan de su casa a los jóvenes que los visitan porque no saben presentarse como corresponde, sin hacer el *enemamu*.

El testimonio es muy importante porque clarifica que el *enemamu* no es un evento aislado y que tiene sentido en sí mismo; se enlaza necesariamente con diversos tipos de discurso (el *yaitias chicham* y el ‘arreglo’) y contextos comunicativos sucesivos (luego de la toma de la guayusa hasta el amanecer, o cuando se toma chicha), en los cuales subyace un asunto pendiente, largamente tratado, durante el cual los interlocutores ‘regateaban’ el acuerdo final una y otra vez hasta quedar conformes. Al mismo tiempo, refuerza la exclusión de la mujer de actos in-

terlocutorios y la autopercepción de ser ellas meros objetos “en un sistema de prestaciones o signos al interior de un sistema de comunicación” (Seymour Smith, *idem*: 179). Advierte muy claramente la funcionalidad del *enemamu* y, por lo tanto, su valor ilocutorio: un recurso retórico inicial protocolar de mutuo posicionamiento entre los interlocutores, que pone de manifiesto el poder personal y el estatus, a la vez que despeja la incógnita de un posible engaño. Mediante ese recurso verbal, cada interlocutor administra y proyecta su propia imagen y gana, en cierto modo, el derecho a conversar con toda calma y tranquilidad del caso sobre el crucial asunto que motiva la visita.

Algunos detalles importantes mencionados de paso dan cuenta de ciertos aspectos interesantes de la ejecución del *anemat*, durante el cual “el jívaro no se distrae; aunque pasara delante de él el Presidente de la República, no interrumpiría su discurso...”. El mismo Corbellini (1945: 218 ss.) es la única fuente que destaca entre los Shuar la fiesta del *Chicham Namperi* (fiesta de la palabra o fiesta de la conversación), hoy ciertamente desconocida, la que compara a una suerte de ‘fiesta de graduación de la universidad’ en medio de la cual “el joven, vestido con todos sus adornos, es el rey de la fiesta y conversa con todos” (*idem*), se supone, ejecutando el *anemat*.

Otros informes sobre los Aguarunas de Perú (Emilio Serrano 1999, información personal), recalcan que no siempre la ejecución del *enemamu* es impecable, lineal y continua; con frecuencia los interlocutores se sentían inmersos en lagunas y pausas provocadas por la perplejidad de reconstruir convenientemente una relación y de encontrar un punto de contacto entre ellos.

### **Variantes y características lingüísticas del discurso ceremonial**

Con las frases fuertemente ritmadas y, según el tipo de discurso, acompañadas de movimientos de los pies y de la lanza o escopeta al hombro, el discurso oficial tiene toda la apariencia de una danza, cuyo carácter fundamental es la solemnidad. Otros gestos que acompañan el discurso son los escupitajos o mantener el puño cerrado sobre la boca. Las características rítmicas y el tono de voz hacen del discurso oficial un género intermedio entre el habla y el canto (Belzner, 1981).

Gnerre (1986: 307) establece, entre otras, las siguientes características del discurso oficial o ceremonial: 1) predominio de los aspectos

formales, principalmente prosódicos y rítmicos; 2) interacción verbal de un sujeto a otro sujeto; 3) variantes de duración, contenido y situación espacial, sujetas a la situación social existente entre los interlocutores; 4) el discurso consiste en un “continuum” cuyos componentes esenciales son: *a.* La distribución de los silencios y los períodos del discurso; *b.* La posición del cuerpo y la dirección de la mirada; *c.* El ritmo y la prosodia del diálogo; *d.* La cantidad y la cualidad de la información comunicada. Añadimos que, con respecto a la prosodia y al ritmo, estos elementos son tan esenciales y marcados, que los Shuar definen culturalmente la ‘declamación’ de la poesía en español con el término *anemamar-*, propio del discurso ceremonial, antes que con uno proveniente de las formas poéticas shuar. Los movimientos del cuerpo constituyen otro de los elementos característicos, al punto de que Karsten define al discurso como “danza de guerra” (*idem*: 567).

Entre los Shuar se reconocen algunas modalidades de conversación relacionadas con el discurso oficial solemne o ceremonial, compuestas, a su vez, y según las circunstancias, de otros subtipos menores (Luis Bolla SDB, comunicación personal e INBISH, 1985):

**Enemamu:** es el discurso ceremonial entre los miembros de una expedición guerrera o ante un desconocido, en calidad de saludo protocolar. Se denomina también *anemamu*. Ambos términos (Gnerre, *ibid.*: 339) son causativos del verbo *nema-s* o *nema-k* (‘acompañar’, ‘ir juntos’), cuyo significado es ‘causar una unión’, ‘hacer ir juntos’ o ‘convocar una alianza’. También es posible plantear otros significados tales como el de ‘hablar fuerte’, reportado por Karsten (1999: 188) o el de hablar para ‘alertar el ánimo’, según comunicación personal de Santiago Utitaj (1999).

Como saludo ante un desconocido, se desarrolla en dos momentos (INBISH, 1985): primero el dueño de casa recibe al forastero en la puerta principal y realiza ademanes con las manos y la lanza (la escopeta) en dirección de la cara o del cuerpo del desconocido a la vez que flexiona las piernas. El dueño de casa pregunta entonces las relaciones de parentesco del extraño y éste devuelve la pregunta y realiza los mismos ademanes. Posteriormente, se interrumpen los ademanes con las armas y se realizan otros con la cabeza o con el cuerpo, se tapan la boca con la mano y lanzan escupitajos para informarse mutuamente sobre el motivo de la visita y darse a conocer ligeramente las novedades.

Todo el discurso se realiza de pie, mientras los miembros de la casa permanecen alertas y, en ocasiones, salen a vigilar los caminos por temor a alguna emboscada.

**Aujmamu:** significa ‘conversación’ (del verbo *aujmat-sa*). Este tipo de discurso es una forma menos elaborada y más sencilla y sobreviene al *enemamu*, después de que las dos personas se sientan a conversar. Los Achuar denominan a la conversación normal después del *enemamu* como *yaitias chicham* (‘hablar despacio’). El *aujmamu* consta generalmente de una primera parte llamada *ya-ya chicham* (*ya*: ‘quien’), que equivale a un discurso de presentación, donde los interlocutores alternadamente se comunican sus relaciones de parentesco. Luego se procede al discurso de bienvenida y, oportunamente, al de despedida. Hasta aquí, el rasgo predominante es la solemnidad, para dar paso a una forma menos elaborada y más sencilla: el *ja-ja chicham* (*ja*: interjección de aceptación o admiración durante la conversación). En cada una de las diferentes fases hay una parte recitada por el huésped y otra por el anfitrión. Al turno de escuchar, el oyente retroalimenta a su interlocutor e interpone breves interjecciones de admiración (*¡jai!*, *¡chuwa!*...), aceptación (*¡nekasa!*, *¡ee!*) u otras de carácter participativo (*¡jenta!*, *¡jm!*) (Gnerre, *op. cit.*: 311).

**Atsá chicham:** discurso de negación o rechazo (*¡atsá!*: ‘no’) con el que puede concluir el discurso frente a un desconocido o pronunciado frente a alguien identificado inmediatamente como enemigo. Equivale a una declaración formal de guerra; se le repite al interlocutor la orden: *¡weta, ¡weta!*: ‘¡vete!, ¡vete!’ Según informes obtenidos en Bomboiza, los Shuar identifican con el nombre de *atsamartin* una variedad de discurso ritualizado que consiste en una burla o amenaza verbal proferida por el guerrero y dirigida al enemigo vencido y ejecutado. Tiene lugar fuera de la casa después del regreso de una expedición guerrera. La finalidad es reafirmar discursivamente la victoria y culminar ritualmente la expedición antes de proceder a los ritos purificatorios de adquisición del espíritu Arutam. Es posible que el discurso reportado por Pancheri para los Shuar de Bomboiza (1894: 89) durante la celebración de la *tsantsa*, mediante el cual el *wea* despreciaba discursivamente al individuo a quien pertenecía la cabeza, sea una forma de *atsamartin*: “Todos se colocan alrededor (de la *tsantsa*), en actitud casi de veneración. El sacerdote pronuncia un discurso, que es una especie de

panegírico del matador, diciendo que es un jívaro valiente que sabe vengar las ofensas, etc.; luego viene otro discurso lleno de desprecio por el individuo a quien pertenecía la cabeza”. Los huambisas reconocen el *atsamartin* como un discurso de ‘envalentonamiento’, apto para tomar coraje. Sin embargo, no se han encontrado registros ni transcripciones del mismo.

**Yaunchata chicham:** discurso frente a un conocido y puede efectuarse durante el día o de noche y dentro de la casa. *Yaunchata* significa ‘¿y?’, ‘luego...’, ‘también’, y el discurso así denominado tiene la finalidad de informar novedades o planes futuros. Es de carácter familiar y menos formal que los anteriores y mantiene las mismas fórmulas duales de interacción verbal.

\* \* \*

El *anemat*, que en el transcurso de la investigación hemos denominado también *enemamu* o *anemartin*, constituye un evento que ha marcado la identidad shuar con respecto a los no Shuar y constituye, por así decirlo, una suerte de carta de presentación por la cual se los reconoce como diversos con respecto a otros pueblos amazónicos de la Amazonía ecuatoriana. A diferencia de estos últimos, los Shuar han sido considerados portadores de una especial tradición por la cual, más allá del mito y de la poesía, han cultivado con esmero el manejo de los discursos ritualizados y, en forma especial, el *anemat*. A pesar de que nunca ha sido comprendido en profundidad por las primeras fuentes etnográficas, se lo señala con frecuencia como un evento especial, difícil o imposible de entender, signo de una manifiesta y poco común elocuencia, al mismo tiempo que expresión de fuerza y correlato verbal del “carácter guerrero del jíbaro”. El testimonio más preciso que enlaza la imagen que los Shuar proyectan de sí mismos hacia los otros a través del dominio de las formas del habla relacionadas con el discurso ceremonial, pertenece al misionero franciscano Fernando Jaramillo (1931: 161); se refiere a los Shuar de Zamora, vecinos de los de Bomboiza, y como ellos miembros de la sección denominada *yakiya shuar* (‘shuar de arriba’). Jaramillo, a pesar de los poquísimos elementos gramaticales que le permitían acceder a la lengua, y seguramente influenciado por la fascinación de sus contemporáneos por el complejo verbal y gestual desplegado durante el *anemat*, pudo reconocer que:

Del idioma jíbaro que se habla desde Zamora hasta el río Tigre, han dicho hombres de estudio que lo han conocido más o menos a fondo, que es superior al castellano y al latín por la riqueza de términos, su concisión, energía y precisión; tal vez sea ésto exagerado. Sea de ello lo que fuere, no podemos menos de darle al idioma jíbaro una grande importancia no sólo por la bundancia de términos que posee en los reinos vegetal y animal, sino también bajo el punto de vista de su riqueza general: es un lenguaje sonoro, imperativo, guerrero y elocuente por excelencia; es de oírlo en esas como asambleas jíbaras, cuando tratan de la paz o de la guerra, de sus glorias pasadas o presentes, de sus alianzas, de sus temores, de su inocencia, de la injusticia de sus enemigos, o cuando peroran en defensa de sí propios, de sus intereses o de sus tribus. Sin exagerar puede afirmarse que los jíbaros son los mejores oradores del mundo: oírlos hablar en alta voz hasta dos y tres horas seguidas, accionando con la cabeza, sacudiendo los cabellos, con los ojos, las manos, los pies, con todo el cuerpo, hasta con la única prenda de vestir que tienen (agitándola), es cosa que a uno le tiene en suspenso, aún sin entender su idioma. Y no es de extrañarse porque las más de las veces tratan cuestiones de vida o muerte para sí, su mujer, sus hijos y sus tribus.

La destreza verbal y el cuidado por los procedimientos discursivos han funcionado como rasgos identitarios de los Shuar frente a otros pueblos, y constituyen aspectos que han alimentado la imagen de nación soberbia, altiva y refractaria a toda forma de dominio por lo cual Karsten no dudó en afirmar que “el indio jívaro es un maestro en la conversación; para él, ... la conversación ha tomado la forma de un genuino arte. ¡Qué diferencia no había en este aspecto, también, entre los semicivilizados y cristianos pero inusualmente simplones indios de la sierra y estos salvajes de la selva!” ([1920-1921] 1998: 288).

Actualmente, las formas tradicionales de discurso oficial casi han desaparecido entre los Shuar y es probable que otro tanto acontezca con los Achuar, entre quienes se encuentra todavía vigente. Sin embargo, el *enemamu* forma parte de los temas culturales favoritos y una carta de presentación inevitable siempre que se representan ante sí y ante los extraños en sus reuniones organizativas, en los actos escolares o en los videos que las diversas agencias de desarrollo y productoras realizan para dar a conocer a esta cultura amazónica. Los jóvenes, al parecer, si bien no incluyen esta forma de habla en su vida cotidiana, conocen las reglas y los procedimientos verbales y gestuales para ejecutar el *enemamu*. El discurso ceremonial es, por lo tanto, un evento porta-



dor de una honda carga de identidad y significado cultural, cuyas racionalidad y funciones han encontrado contextos diversos de reproducción y de pervivencia a través del tiempo.

El misionero salesiano Tallachini (1895: 285) relata de manera muy gráfica y curiosa un episodio revelador de la fuerza cultural del *anemat* como evento verbal configurador de identidad para los Shuar de Bomboiza. En 1893, el primer obispo del Vicariato Apostólico de Méndez (Mons. Costamagna) se encontró con algunos de ellos durante una excursión a Bomboiza, mientras “casi cuarenta jívaros” ejecutaban por parejas el *anemat*, seguramente en preparación a la guerra. Intentó en vano interrumpirles diciendo: “¡Bien, jivaritos, viva!”, ante lo cual “no contestó absolutamente nadie; al contrario, ninguno de ellos se movió”. Conforme la sesión de discurso avanzaba, y tal como solía ocurrirles a los primeros misioneros que tenían la ocasión de presenciarlo *in situ*, interpretó el hecho como una pelea verbal de grandes proporciones y preámbulo de una inminente y descomunal gresca entre los interlocutores (cfr. Mattana 1899: 188). En medio de la comprensible ignorancia de lo que sucedía, decidió intervenir y, de manera decidida, interrumpió los discursos para colgar en sus pechos unas medallas de la virgen María, actitud difícil de imaginar e imposible de ser comprendida por los Shuar. El relato finalmente refiere que “quería continuar, pero el fuego de la batalla se había prendido de nuevo. En ese momento, uno de los oradores se acercó al Padre y muy gravemente le susurró al oído: ‘Si quieres ser jívaro, debes sostener la lanza y hacer muchos discursos.’”

La habilidad formal de desarrollar un discurso impecable sin casi interrupciones, el claro manejo de la intencionalidad y la innegable capacidad de adaptación al auditorio, constituyen ejes que rigen y fundamentan la lógica profunda de estas formas. Lejos de disminuir su importancia, la técnica verbal que hizo posible el *anemat* encuentra nuevos ámbitos de expansión. La expresión pública en reuniones comunitarias desarrolladas según patrones retóricos establecidos, el respeto por el procedimiento, así como el carácter meticuloso que envuelve el desarrollo gestual y verbal de los discursos de las autoridades, revelan hasta qué punto el discurso oficial ha marcado su impronta en la sensibilidad por formas estereotipadas que se prolongan, incluso, hacia expresiones escritas como el *oficio de solicitud* a las autoridades o en las versiones castellanizadas de acostumbrados discursos ante las autori-

dades y funcionarios no shuar. A través de ellas hacen gala de apego y dominio irrestricto hacia las normas, cuanto más rígidas más eficaces, para entablar formas de interacción verbal (y escrita) relacionadas con el estatus y la demarcación de una posición de necesidad o prestigio.



## Capítulo 4

# MITO (YAUNCHU CHICHAM) Y LENGUAJE

El contexto del relato mítico corresponde al del discurso normativo, denominado a lo largo de este estudio ‘sermón matutino’ (*chichamat*), el cual tiene lugar durante la madrugada cuando el mayor de la casa, o alguien de autoridad de cualquiera de los sexos, instruye, corrige o aconseja a los más jóvenes. Por ello, el mito pareciera un componente que forma parte del evento verbal más amplio del *chichamat* aunque no siempre se acuda a él para fines normativos. Los hombres relatan los mitos correspondientes a la esfera masculina y las mujeres los que son propios de su área cultural. Sin embargo, a la hora de requerir informaciones a unos y otros, ambos sexos parecen dominar a la perfección las variantes y los detalles episódicos de la totalidad de los mitos.

Desde un punto de vista más general, el relato mítico shuar comparte las características de las expresiones propias de las culturas orales primarias. La caracterización de Ong (1997: 44 ss.), cuyos rasgos son los siguientes, se aplican con algunas reservas<sup>1</sup> a las expresiones míticas shuar:

1. Acumulativas antes que subordinadas (*estilo oral aditivo*), caracterizadas por la presencia de la conjunción “y” al inicio de cada oración. La comprensión de su contenido depende más de la pragmática que de la sintaxis o de la interpretación de la estructura misma del discurso, tal como ocurre en la interpretación del relato producido a través de la escritura.

2. Acumulativas antes que analíticas, con tendencia a totalizar, a no dividir y a incluir la explicación de un detalle en un conjunto global más amplio.

3. Redundantes y copiosas ya que deben conservar cerca del foco de atención mucho de lo que se ha tratado y que no se encuentra tan fácilmente disponible en la memoria. De esa manera, dan tiempo a que el pensamiento procese los datos.

4. Conservadoras y tradicionalistas. El recuerdo frena, de alguna manera, la especulación. Los ancianos portadores de una tradición son los relatores de mayor prestigio y quienes legitiman las novedades como ajustadas al pasa-

do. Prima el recuerdo de un orden del mundo antes que el conocimiento de las artes como un cuerpo autosuficiente y abstracto.

5. Cercanas al mundo humano vital, con poca o nula distancia de la experiencia vivida. La reflexión se sitúa sobre sucesos inmediatos y conocidos en un contexto de acción.

6. De matices agonísticos, donde los eventos se presentan a menudo como realmente vividos. El saber se incrusta en un contexto de lucha, de relaciones interpersonales marcadas por las contradicciones y antagonismos entre los personajes. Ello explica el gusto por la exterioridad, por lo cruento y los detalles truculentos en desmedro de la interioridad.

7. Empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas de los intereses reales del auditorio ya que tienden a crear identificación comunitaria con lo sabido y a reaccionar con el alma ante lo transmitido.

8. Homeostáticas, es decir, la situación actual impone su propia economía a los recuerdos del pasado los cuales se resignifican según las necesidades del presente. En otro sentido, las expresiones se ajustan y sintonizan con las necesidades del auditorio, de manera distinta y diversa cada vez.

9. Situacionales antes que abstractas. Cercanas al mundo humano y vital; poco afectas al autoanálisis, al pensamiento clasificatorio y a explicar analíticamente el detalle. Lo que no interesa no tiene nombre.

## 1. El mito como estructurador simbólico de la realidad

Ong (1997), en su obra ya citada (*Las tecnologías claves de la palabra en las culturas orales primarias*), también identifica las funciones de las expresiones orales en relación con el pensamiento y la memoria. Para este autor, la función intelectual del relato consiste en proporcionar recursos mnemotécnicos para *recordar aquello que vale la pena recordar*, es decir, garantizar el recuerdo al convertir en *memorable* lo que las culturas consideran esencial para la supervivencia. La expresión oral “es la manera como el pensamiento adquiere permanencia y provoca el recuerdo” (*idem*: 41), de tal forma que “la estructura intelectual de su naturaleza engendra figuras de dimensiones extraordinarias, es decir, figuras heroicas...: para organizar la experiencia en una especie de forma memorable permanentemente. Las personalidades incoloras no pueden sobrevivir a la mnemotécnica oral” (*idem*: 73 ss.). Además, las formas verbales del relato proporcionan elementos que conforman por sí mismos sistemas de memoria, cuyas necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis.

Entre otros elementos importantes de su análisis y perfectamente aplicables a los mitos shuar, cabe destacar los siguientes: 1. La oralidad crea condiciones específicas de tiempo, ritmo y disponibilidad de lo pensado según la modalidad auditiva (no escrita) del sonido, de por sí efímero en el tiempo, diversas de las condiciones exigidas por la escritura que se fundan en el carácter de permanencia y constante disponibilidad visual del rasgo escrito; 2. La necesidad de recordar implica siempre el concurso de la comunicación verbal y, por lo tanto, de un interlocutor ya que resulta casi imposible recordar para uno mismo: “en una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación” (*idem*: 40) a tal punto que lo que no se repite en voz alta y para otro desaparece.

Luego de considerar la mitología shuar de la manera más amplia y global posible, se debe reconocer que, si bien aspira a la totalidad, su rol es muy definido con respecto al conjunto de la economía cognoscitiva. De hecho, privilegia un nivel de saber circunscrito a explicar y explicitar narrativamente las *relaciones, jerarquías y vinculaciones* entre las instancias que conforman la naturaleza y la sociedad. Por lo tanto, no es posible esperar de ellos el desglose detallado de diversas técnicas, a manera de guías de procedimiento o “manuales del usuario” (Ong, *idem*: 72). Este conocimiento ‘técnico’ y operativo se despliega y transmite mediante otras formas de obtención y organización de saberes: la observación, la experiencia y los rituales anexos a otras expresiones verbales relacionadas con la poesía (los *anent*).

Sin embargo, el mito, la observación, la experiencia y la poesía suelen integrarse para establecer entre sí relaciones de contigüidad, de tal manera que los relatos – y los rituales – justifican la importancia y significado para el estatus y el género respectivo de prácticas tales como la cacería, la guerra, la horticultura o el chamanismo, al dotarles de referencias rituales y religiosas que condicionan su eficacia, o bien, al relacionarlas con el sentido de identidad masculina o femenina. El conocimiento de las técnicas y procedimientos pertinentes, no obstante, si bien implican el concurso de la palabra, se relacionan primariamente con la observación y la experiencia. El primado de la curiosidad, de la mirada, de la pulsión por mirar lo prohibido son temas recurrentes en la mitología shuar. Ver algo resulta irresistible pues es condición del conocimiento: se mira y se observa para conocer. Las prohibiciones míticas, no insisten tanto en el tocar, cuanto en el ver. Por ello, es posible afirmar que el recurso de la palabra apunta no tanto a la obtención del

conocimiento operativo cuanto a establecer la densidad significativa de cada práctica y sus conexiones con un orden comprensivo más amplio y abarcante.

Los mitos shuar, son complejos, susceptibles de muchas lecturas a la vez (polilógicos) y no todos son portadores de la misma densidad de significado. Pero no se debe olvidar su carácter fundamental, es decir, el ser ante todo un relato; una explicación de la realidad que distingue, señala y relaciona sus diversos aspectos sucesiva y linealmente, incluyéndolos en el episodio de una historia, en el producto de un suceso o en el desenlace de una narración.

La sucesividad del mito, que convierte la diversidad de lo real en un momento del relato, es inherente al carácter oral de la cultura shuar y tiene diversas funciones, además de las señaladas. A nivel cognoscitivo, la sucesión episódica constituye una de las formas para organizar la reflexión y articular dos actitudes mentales integradas e inseparables de aprehender la realidad que están presentes en otros pueblos amazónicos (Diegues, 1996: 56): Una primera actitud es empírica, técnica, racional, que tiende a acumular un complejo bagaje de saber botánico, zoológico, ecológico y tecnológico (hoy objeto de la etnociencia). Ella permite rastrear en los rasgos distintivos capturados por cada incidente, el acervo de categorías culturales que organizan las distinciones taxonómicas recogidas por la experiencia. Entre los recursos narrativos propios de esta mentalidad, cabe mencionar las enumeraciones e inventarios que se adosan a los episodios e incidentes. Por ejemplo, en el mito huambisa de Chuwi y Sukuyá (García Rendueles 1996: 57 ss.) el narrador elenca un repertorio de 140 variedades de carne de monte comestibles a la vez que despliega un inventario que proporciona la identificación yeidética de 120 voces de animales de cacería.

La segunda actitud mental, de cuño simbólico, mitológico y mágico, se concentra en los aspectos más profundos y englobantes de la existencia, tales como los relacionadas con la inmortalidad, la percepción del mal, o los condicionamientos culturales del deseo individual. En la mitología shuar, ambas actitudes no siempre están separadas y con frecuencia se integran.

\*\*\*

Morin (1986: 151; citado por Diegues, *op. cit.*: 55) establece con razón que “en las mitologías antiguas o en las mitologías contemporáneas de otras civilizaciones, las rocas, montañas y los ríos son biomór-

ficos o antropomórficos y el universo está poblado de espíritus, genios, dioses, presentes en todas las cosas o por detrás de todas las cosas. Recíprocamente, el ser humano puede sentirse de la misma naturaleza que las plantas y los animales, tener relación con ellos, metamorfosearse con ellos, ser habitado o poseído por las fuerzas de la naturaleza”. La continuidad *bio-antropomórfica* de la realidad y de los seres míticos se manifiesta en la mitología shuar a través de uno de los recursos ‘plásticos’ más frecuentes y privilegiados que consiste en establecer realidades paralelas y mundos correlativos cuyos contornos difusos e intercambiables, se describen mediante el recurso frecuente de la “mimesis”. Así, cada mundo es un espejo que reproduce la imagen del otro mediante el procedimiento de la correlación y los paralelismos por inversión, los animales, las plantas o los objetos, se consideran personas (*aents*) y ellos consideran a las personas como “animales” (Pellizzaro, 1976: 39); los *iwianch*, espíritus de los muertos, refieren entre sí que los humanos son muertos; el mito shuar según el cual, en los tiempos primordiales, los hombres tenían pene de perro y los perros como el de los hombres, remite a esta misma lógica de inversión. En el mundo acuático de Tsunki las anacondas son los puercos; los peces, sus gallinas; los caimanes, sus perros y las rascabalzas, cucarachas. Según el ciclo mítico de Nun-kui, ella vive en lo profundo de la tierra en un espacio doméstico paralelo, donde objetos culturales y animales sustituyen y se corresponden a los de la cultura shuar. Estos mundos son diversos y distintos a la vez. Diversos por el tipo de objetos, animales y elementos que los conforman; idénticos, porque reproducen una lógica de organización que corresponde a la lógica cultural y social de los Shuar.

La presencia de tales paralelismos y correlaciones especulares acercan y emparentan el mito con la poesía pues, a pesar de que los relatos se rigen según las estructuras lingüísticas de la narración caracterizadas por la progresión y sucesión episódica así como por la supremacía de las relaciones sintagmáticas entre sus elementos, asimilan y trasuntan, a su modo, el recurso poético fundamental de los paralelismos poéticos, en este caso, de tipo semántico, que conforman sistemas paralelos de relaciones. Poseen, por ello, aunque parcialmente, un cierto grado de *unidad* y de *permanencia*, rasgos fundamentales de la poesía (Levin 1983: 21 ss.). Tal como ocurre con la poesía, es posible analizar el mito como totalidad a partir de la cual establecer e identificar algún grado de relación y equivalencia entre sus elementos (relaciones paradigmáticas).



Además de consistir un sistema de memoria *per se*, los mitos se revisten de un cierto grado de estabilidad cada vez que son narrados. Si bien la relación entre forma y contenido no es tan rigurosa como en la poesía, exige ser recordado con algún grado de integridad y plantea al narrador la necesidad de atenerse, aunque de manera no siempre igual y en permanente sintonía con auditorios cambiantes, a un cierto orden pre-establecido de los episodios. Por ello, los relatos se actualizan una y otra vez con un alto rango de estabilidad sujeto siempre a variables personales, pero nunca según el criterio de ‘palabra por palabra’. La actualización es diversa según el contexto y la situación comunicativa que determinan la selección de un episodio o la omisión de otros, de tal manera que resulta difícil acceder a ‘versiones canónicas’ de los mitos.

## 2. Elementos lingüísticos

La categoría shuar que engloba las diversas formas de relato y ‘narración’ es la de *aujmathsa-*, también aplicada al evento de ‘conversar’. Su campo semántico incluye, actualmente, el evento de ‘leer’ (*aujsa-*), en el sentido de referir una narración o relato contenido en la escritura<sup>2</sup>. Otras formas conversacionales narrativas incluidas en la misma categoría son algunas de las identificadas en nuestro análisis de las formas del habla, como por ejemplo, el ‘chisme’ y la ‘calumnia’, comprendidas en el término *aujmat-kart-us-*, esto es, ‘contar de todos’.

Hendriks (1990: 50) distingue dos clases fundamentales de narrativa shuar: *a.* la que se refiere a relatos tradicionales (mitos) que consisten en una serie de episodios (narración multiepisódica) contados en forma de monólogos, con escasa o nula interacción verbal con el auditorio; *b.* la narrativa que se refiere al relato de experiencias personales, consistentes en un solo episodio narrado en forma de un diálogo (estructura diádica) entre el narrador y su interlocutor, quien mantiene el ritmo del relato retroalimentando al narrador mediante respuestas puntuales.

Tanto los relatos tradicionales, o mitos, como los relatos de experiencias personales se estructuran según una secuencia cronológica. Para la misma autora, los relatos tradicionales se dirigen a los niños y ello explica su forma característica de monólogo; el relato de experiencias, en cambio, se dirige a un público adulto, lo cual determina su forma más cercana al diálogo. El *episodio* es la unidad discursiva de más alto nivel y “consiste de un grupo de estrofas caracterizado por la uni-

dad de escenario, en especial del marco temporal y por la presencia de un conjunto específico de participantes principales” (*idem*), en tanto que *incidente* es una unidad menor al episodio.

Estos elementos se articulan sobre la base de otra dicotomía fundamental advertida por Gnerre (1983: 15) que precede la organización de los enunciados míticos de manera más amplia y general: las *constataciones* del que narra y el *relato* de acontecimientos de los cuales el narrador no es testigo: “La narración toda está compuesta de breves enunciados. El contenido de cada uno de ellos o es una constatación o es de argumento mitológico. En ningún enunciado están mezcladas las constataciones con las narraciones”. La narración se distingue de la constatación por el tipo de frase en la terminación del fragmento, como *timiai* (‘se dice’), *tíniu ármiai* (‘solían decir’), cuya función es remarcar el carácter de testimonio transmitido. La constatación, en cambio, es libre, y alude a alguna aplicación presente.

El desarrollo de los episodios es de carácter ‘agónico’, es decir, basado en un juego de oposiciones absolutas y contrastes marcados entre los protagonistas. Esta exterioridad conflictiva explica la tensión dramática y la necesidad interna de una resolución o desenlace. La narración convoca abundancia de gestos, modulación de voz y “un considerable despliegue emocional” (Stirling, 1938: 123). Además, el carácter dinámico del relato es remarcado por el uso abundante de onomatopeyas y yeidéticos, recursos que aportan una buena dosis de inmediatez y plasticidad escénica.

Según Hendriks (*idem*), los elementos lingüísticos que contribuyen a estructurar el mito o el relato de experiencias y a “definir sus niveles de organización” son los siguientes: *a*. Pausas del orador y respuesta del interlocutor (*aa, jai, jm, ja...*) que proveen de marcadores para identificar líneas; *b*. El contorno de la entonación y la presencia de un verbo final, identificadores de versos; *c*. Partículas que introducen nuevos eventos dentro del episodio (*tuma asamtai...* ‘así siendo’), o también pronombres demostrativos indicadores de tiempo o lugar como identificadores de estrofa; *c*. El uso del discurso indirecto mediante el verbo *ti-* para referir el discurso de los protagonistas (‘dijo’, ‘diciendo...’) y la calidad de relato recogido por la tradición (‘se dijo’, ‘se contó...’), en contraposición con el verbo *chicha-s* (‘habló’, ‘hablar...’).

Además de estos elementos, hemos identificado otros relacionados con los sistemas de cohesión textual, de secuencia entre los episodios e incidentes y con las características lingüísticas de las conclusiones del narrador. De cada uno de ellos ofrecemos una explicación:

1. El relato comienza, aunque no siempre, con deixis temporales para referir la antigüedad de la narración en el marco de una temporalidad indeterminada: *Yaunchuka...* ('antiguamente'). Otra modalidad de inicio consiste en anteponer contrastivamente los protagonistas principales: *Shuar saentin armia timiaja; kujanchmajai Uunt yawa* ('se contó de Shuar cuñados: zorro Kujancham y tigre Uunt Yawa').

2. Los conectores son elementos iniciales de un enunciado que permiten relacionar de distintas maneras los enunciados anteriores y posteriores y marcar las señales para identificar el inicio de un nuevo episodio o incidente. Un narrador se atiene, por regla general, a un grupo determinado y bastante definido de ellos a lo largo de todo el relato sin embargo de lo cual, hemos comprobado que su uso es bastante estereotipado. Aquellos identificados a lo largo del mito de Etsa e Iwia (Pellizzaro, 1985) se clasifican en dos categorías fundamentales:

*a. Conectores de adición:* Enlazan el discurso por venir con lo anteriormente referido; por lo tanto constituyen deixis en el sentido de que son elementos del texto que señalan o refieren otros, en este caso, a episodios o incidentes completos. Su función es establecer relaciones de orden y secuencia. Ejemplos: *turamu* ('así sucedido'); *tumai* ('así haciendo'); *tuma asamtai* ('así siendo'); *kame* ('entonces'); *turuna* ('así haciendo'); *tu tai* ('así al decir'); *turamunmaya* ('así desde cuando hacía'); *nuinkia* ('en eso mismo, 'después mismo'); *nui* ('en eso, 'después'); *nuyanka* ('después mismo'); *turamka* ('así sucedido también')

*b. Conectores de subordinación:* Estos conectores enlazan los enunciados aliviando la relación de contraste del episodio o incidente anterior con el que vendrá luego. Ejemplos: *tumakuish* ('aunque así fuera'); *antsu* ('más bien'); *turayat* ('aunque así haya sido'). O bien, establecen relaciones de consecuencia o causalidad. Ejemplos: *wari* ('porque'); *ma* ('de veras').

Otro tipo de conectores marcan el inicio de episodios o incidentes mediante formas de deixis elípticas que omiten la mención del sujeto. Ejemplo: *juka* ('este/a mismo/a'); *nuka* ('esa/e misma/o'); *nuna turamtai* ('ese así haciendo'), etc. En otras ocasiones las elipsis sustituyen formas nominativas. Ejemplo: *puján* ('al que estaba'); *tamán* ('a la dicha (mujer)'); *jurumkim* ('a la que llevó'); *maataj tamán* ('voy a matar a la dicha'), un recurso muy frecuente que implica otra manera de relacionar y encadenar los componentes argumentales del relato.

3. Las fórmulas verbales propias de las conclusiones, constataciones y reflexiones del narrador, identificadas distintivamente del argumento episódico, con frecuencia adquieren la forma retórica de interrogación según la pauta cultural muy frecuente por la cual un enunciado de fuerza ilocutiva normativa o constatativa casi siempre adquiere la forma de un enunciado directivo interrogativo. Ejemplos (Pellizzaro 1985: 26, mito de Etsa e Iwia; Pellizzaro 1979a: 84, mito de Kunchikiai; Pellizzaro 1980a, mito de Tuwa):

- 1) *Ma*                      *ejámkeka*                      *michátchatainkiait*  
De veras                      amaneciendo                      no es frío?
- 2)... *ma kame uchi:*                      *-winiaja surúsianu, winiája ukaim*  
... de veras pues los niños:                      -a mi también dame esa,                      a mi también regando tú
- surustá, nukúal- tichak ainia? ... Imiá seámtainkiait?*  
dame, mamá!- que no dicen son?                      ...¿Mucho de pedir es?
- 3) *Nu turunátaj- tsar, wakérutainkiaít?*  
Eso así he de hacer                      -diciendo,                      es de querer ?  
(¿Acaso es de hacer eso (incesto) por deseos que vengan?)

4. La conclusión denota el carácter verdadero e irrefutable de la narración al referir algo aprendido de los mayores (*tau timiaja*: 'así se dijo'; *tau tiniu armiayi*: 'así suelen decir') sancionando así la calidad inapelable de la fuente. Para los Shuar, el mito es portador de una verdad indiscutible e inalterable que debe ser transmitida con toda fidelidad: "Si así me han contado los viejos, ¿qué otra cosa les puedo decir? Por eso les digo así... Uno no puede agregar nada a lo que ha escuchado contar a los viejos. Cuando nosotros hemos escuchado a los viejos, no podemos inventar nada. Por eso yo les cuento como me lo conta-

ron” (Chumap y Rendueles , 1979, I: 231). Apela constantemente a la autoridad de los mayores (*uunt*), a quienes se les atribuye la capacidad de escrutar y transmitir la verdad de los tiempos antiguos: “¿Acaso nuestros mayores no solían pensar todo?” (Pellizzaro, 1983: 189). De esta manera, en el mito, al igual que en el *chichamat*, prima la *calidad* de la información sobre las restantes máximas identificadas por Grice (cantidad, pertinencia y modalidad). Ambas, son las únicas formas discursivas idóneas para expresar y remitir a una verdad considerada absoluta y valedera para todos los miembros del grupo, no sujeta a las fluctuaciones e imprevistos de los arreglos ni de las negociaciones de rigor cuando se median conflictos.

### 3. Las representaciones míticas sobre la comunicación y el lenguaje

Los mitos, en efecto, no aspiran a conformar un depósito de saberes operativos orientado a explicitar procedimientos; por lo tanto, no cabe esperar de ellos el despliegue detallado de la normativa o los instructivos relacionados con el lenguaje. A la vez, es necesario reconocer que proporcionan no pocos elementos y reflexiones simbólicas sobre la naturaleza del habla y las formas de comunicación verbal.

Una primera observación preliminar consiste en que, a lo largo de la mitología shuar, muchas de las formas del habla descritas en el *Capítulo 2* (nombrar, ordenar, instruir, regañar, mentir, protestar, amenazar, recomendar, etc.) no son definidas o nombradas según la terminología explícita, sino más bien, como aspectos del acto genérico del ‘habla’ (*chicham*) o del ‘decir’ (*ti-*). Así, la fuerza ilocucionaria de cada enunciado debe ser inferida por los oyentes. Además, el mito incluye episodios que hacen posible comprender la función de diversas formas ritualizadas de discurso y normas de etiqueta verbal ya que con notable frecuencia, se detienen en la descripción más o menos pormenorizada de la maldición de los seres míticos (*yuminkramu*) y suelen destacar con especial cuidado el discurso instructivo y normativo (directivos) de los héroes civilizadores.

Otras formas de discurso, en cambio, pasan casi desapercibidas: el *enemamu*, por ejemplo, un discurso ritualizado de vital importancia para los shuar, apenas es mencionado, salvo en el mito de Machai (Pellizzaro 1976: 82 ss.). La mitología huambisa recogida por García Ren-

dueles despliega tan solo dos relatos sobre el *enemamu*, algunos de cuyos episodios consisten en describir su ejecución como ‘discurso de envalentonamiento’ y acto preparatorio para la guerra (1996: 141 ss. y 168). Por lo tanto, no parece existir un mito cuya expresa finalidad consista en explicar el origen de esta forma de discurso tan importante ni que exponga las condiciones de su eficacia tal como sucede con las técnicas del telar, de la construcción de la casa y de las canoas. Cabe suponer que este tipo de desarrollo detallado sobre las formas verbales son más frecuentes, en cambio, en las secciones donde el narrador explica su visión de las cosas y aporta sus reflexiones al auditorio.

Mucha más atención han merecido las diversas formas poéticas (*anent* y *nampet*); en relación a ellas, los relatos señalan con mayor detalle el origen (casi siempre no humano), circunscriben minuciosamente el contexto del incidente que dio lugar a su interpretación original y, cuando es el caso, remarcan su posesión como condición indispensable de poder. A gran parte de los *anent* y *nampet* se les atribuye un origen mítico que justifica su posición privilegiada en la jerarquía de las formas del habla, la razón de su estabilidad a lo largo del tiempo y la necesidad de repetirlos siempre de la misma manera.

Los relatos cumplen otro tipo de funciones relacionadas con el lenguaje. Una de ellas consiste en reforzar la asignación de roles comunicativos según la edad, el poder y el género. Algunos de ellos han sido revisados como, por ejemplo, el que los adultos con poder (hombres y mujeres) pueden maldecir, ordenar e instruir. Con frecuencia, insisten en el papel delator de los niños con respecto a las mujeres y hermanas mayores de la casa, a la vez que los considera víctimas de una irrefrenable curiosidad; o bien, establecen la necesidad de mantener discreción y respetar los límites espacio-temporales en las interacciones verbales con adultos desconocidos. Es interesante constatar que a lo largo de los mitos la mujer asume con frecuencia los roles de intérprete de las realidades espirituales vinculadas con el poder y el reordenamiento de los discursos profundos, y de instructora de los procedimientos del discurso al explicar las normas de interacción verbal que no necesariamente pertenecen a su área cultural. El mismo papel instructivo que asume la mujer Tsunki (*cfr. infra*) al introducir al shuar protagonista en la etiqueta de presentación propias del mundo acuático es el que corresponde a la mujer Machai (Pellizzaro 1976: 82 ss.) quien desempeña la misma función: dotar a los hombres de explicaciones e instrucciones, ésta

vez con respecto a los rituales de posesión de espíritus Arutam y la normativa del ayuno y abstinencia ritual para acceder a las visiones de poder. Con respecto a los actos del habla, la mujer Machai también instruye a los shuar sobre la etiqueta de presentación, de saludo y convocación al instruir a los penitentes sobre el uso del saludo ritual *anemamu* (definido en el mito como 'saludo con la lanza') y del tambor *tuntui* con el cual convocar a los espíritus para la guerra.

Al mismo tiempo que proporcionan un elenco interminable de actos comunicativos relacionados con la gestualidad cotidiana y ritual, con la mirada y las modalidades de interacción y encuentro, los mitos proveen de las *estrategias mayores* que preceden el 'saber hacer' y los modelos de acción aplicables a todos los órdenes, incluido el del lenguaje. Algunas de las estrategias mayores, parte integrante de las normas profundas que preceden los actos del habla y de alguna manera mencionadas a lo largo de nuestra investigación, se relacionan con las consideraciones culturales sobre los requisitos del 'buen desempeño' y la discreción.

En tal sentido, la efectividad se relaciona no solo con los resultados, sino también con el 'saber' que hace posible la elegancia y la velocidad, ingredientes claves que rigen el desempeño de cada acción y criterios muy importantes para medir la eficacia (*cf.* Made, 1998: 86 ss.). Así, el mito (Pellizzaro: 1979b: 28 ss.) condena no solo la nula productividad de Yakakua en el tumbé de la selva sino también el excesivo ruido y ostentación, modelo de acción que contrasta con la productividad silenciosa y elegante de Jempe (*cf.* Made, 1998: 86 ss.). Según este paradigma fundamental de la cultura shuar modelado a partir de las actividades hortícolas, el saber discursivo solicita además de la capacidad de transmitir un mensaje, el 'buen desempeño', un 'saber decir' adecuado, apegado a normas y procedimientos que implican no solo la efectividad, sino también la elegancia y la justa proporción entre forma y contenido.

La otra pauta, explícitamente vinculada con la comunicación verbal y reiterada una y otra vez por los mitos, es la de evitar toda forma de jactancia verbal, esto es, de adelantar los resultados antes de que se verifiquen en la realidad. Los mitos de la rana Kaka (jactancia sexual, Pellizzaro 1979a: 116 ss.); de Ancha (castigado por revelar la razón de su eficacia en la pesca, *idem*: 180 ss.), y el de los Tijjui (Pellizzaro 1979b: 28 ss.) proponen como tema de fondo la norma deseable de no expre-

sar las intenciones para no entorpecer su cumplimiento. Este paradigma pone de manifiesto un punto de partida muy importante para comprender las limitaciones, condicionamientos y variantes culturales del principio de cooperación de Grice.

### *Códigos y actos del habla en los mundos míticos*

Los 'tiempos antiguos' (*yaunchu*) se caracterizan por la continuidad bio-zooantropomorfa entre los seres, las cosas y los hombres, en un escenario de constantes metamorfosis. Para entonces la comunicación tenía lugar según las modalidades humanas, es decir, mediante el idioma shuar, preexistente a cualquier otro código de comunicación verbal; incluso los animales usaban la lengua shuar. En el contexto de la reflexión sobre la diversidad cultural que persigue desestimular las relaciones de alianza con grupos no-shuar, los mitos pasan por alto las explicaciones sobre las diferencias lingüísticas con otros pueblos. Al destacar con especial cuidado las incompatibilidades matrimoniales (referidas a la alimentación) y los malentendidos cotidianos que estas relaciones interculturales pudieran acarrear, se abstienen de incluir episodios vinculados con una reflexión más ecuménica de la comunicación verbal y del lenguaje de otros grupos.

En cambio, en relación a la constelación mítica de mundos paralelos y en simbiosis, los relatos proveen información sobre los respectivos códigos lingüísticos de los seres míticos que los habitan y dan cuenta de algunos elementos propios de este lenguaje de los orígenes, recalcando, siempre sobre la base de una identidad esencial con respecto a los elementos morfo-sintácticos propios del shuar, la diversidad de códigos lexicales y de criterios taxonómicos que rige a cada clase de 'seres'. De alguna manera, es importante para el narrador poner en evidencia que estos seres se explayaban según un *argot* propio, antiguo y actualmente fuera de uso y, frecuentemente, se detiene a explicar y relieves la particularidad lingüística ('así hablaban ellos'). Algunos ejemplos, presentes también en la mitología huambisa y awajún, ilustran la atención e importancia que los mitos conceden a este rasgo curioso de especificidad lingüística: 1. Según la mitología huambisa (Rendueles 1996: 177) los buitres *chuag* (*chuank* para los shuar) clasifican a los muertos y cadáveres con una terminología específica distinta a la de los shuar actuales. Así, denominan *muitagka* a los cadáveres frescos y *jajaraj* a los cadáveres hinchados.; 2. En los tiempos primige-



nios, para referirse a la ‘madre’ se usaba el término *egkach* (*idem*: 244) en lugar del actual y de uso corriente (*nukú*); 3. Los espíritus *iwianch* nombran de manera diferente al mono *washi* ahumado, es decir, *daetak* (Rendueles 1979 II: 629); 4. El mito shuar de Etsa e Iwia (Pellizzaro 1985), también recoge términos específicos y pre-culturales para aljaba (*namaj*) y bodoquera (*wachi*), distintos a los usados en la actualidad (*tunda*: ‘aljaba’ y *um*: ‘bodoquera’).

Además, los relatos relieván diversos actos comunicativos y del habla a través de los cuales los seres míticos traen a la existencia elementos del paisaje (ríos, montañas y accidentes geográficos) y de la naturaleza (selva secundaria, especies vegetales) en un sentido muy diverso con el que usualmente se concibe la ‘palabra creadora’. Algunos ejemplos, entre muchos otros posibles, darán cuenta de la diversidad de actos comunicativos inmersos en este proceso vinculado con actos verbales como el ‘nombrar’ (*anaikia-*) y el ‘elencar’ (*nekapmar-*: ‘enumerar’):

1. La distinción entre plantas domésticas comestibles y sus respectivas variedades “salvajes” no útiles es registrada en el mito de Taakent, una suerte de niño o gnomo entregado por Nunkui a los shuar para que mediante su palabra vengan a la existencia los cultígenos, con la expresa prohibición de reirse de él a pesar de su comicidad. Las variedades útiles y no útiles se consideran producto de un episodio en el que intervienen actos comunicativos como el nombrar, la burla, la risa y el enojo. Los cultivos fueron traídos a la realidad por este “gnomo chistoso” con sólo nombrarlos; las variedades paralelas no útiles resultaron del enojo de Taakent provocado por la risa de una mujer y la agresión de los niños que le lanzaron ceniza en los ojos, dando lugar a que Taakent transforme las plantas domésticas en “salvajes” (Pellizzaro, 1978: 57 ss.). El episodio concluye con la desaparición de Taakent en lo profundo de la tierra.

2. En el mito de Wee (Pellizzaro 1980: 16 ss.), el relato se refiere a la adjudicación de la nomenclatura, es decir, a la atribución de los nombres de las cosas, un acto verbal tan importante como traer a la existencia cada nuevo aspecto de la realidad. En un contexto de venganza que evoca el conjunto ritual de la fiesta de la *tsantsa*, el mito marca el inicio de una forma poética específica (los *anent* de la danza *wai-*

*mianch*) y del nombre de los ríos. El anciano Wee (Sal), para vengarse, reunió a todos los hombres que le habían robado las mujeres por él curadas mediante la orina y los invitó a la fiesta de la danza *waimianch* (componente del ritual de la *tsantsa*). Mientras danzaba en círculos tomando a todos de la mano, entonaba *anent* nombrando los ríos conocidos por los shuar: *Tuinki pujuatai* ('en dónde he de vivir..?') / *Mankusash pujuátaja* ('en el río Mankús he de vivir..') y así por el estilo hasta nombrar a cada uno de los ríos conocidos por los shuar. La danza circular se volvió tan intensa que cuando se nombraron todos los ríos, las mujeres lloraron de susto y se abrió la tierra tragándose a todos los hombres. Finalmente, Wee pudo irse con todas las mujeres que había curado.

3. En diversas ocasiones, los seres míticos realizan acciones acompañadas de enunciados narrativos (en presente indicativo) mediante los cuales describen contemporáneamente el desarrollo de su propia acción, según un patrón muy frecuente en los poemas *anent* y el canto chamámico que relaciona palabras y acciones. Mediante tales enunciados, aparentemente constatativos, los seres transforman la realidad o instauran otras nuevas de tal modo que la palabra condiciona y precede la intencionalidad y la eficacia de los actos que se ejecutan en cada momento. Algunas variantes del mito de la rana *kaka* (Pellizzaro, 1979a: 136 ss.) narran las incidencias de un shuar que por copular con ella en circunstancias de prohibición ritual, le creció desmesuradamente el pene en forma de boa. Los manatíes, connotados chamanes que despliegan actos verbales tan disímiles como instruir, reprochar, maldedir y castigar, lo curaron cortando el pene en pedacitos hasta reducirlo a su medida normal. Luego, tomando los pedazos cortados procedieron a arrojarlos en distintas partes del río a la vez que mencionan el nombre de los diversos tipos de boas y de remansos que cada una ocuparía: 'ahora este pedacito de pene formará el hondo de la anaconda de la oscuridad; este pedacito caerá en donde habrá el remanso de la anaconda Etsa; éste, en el hondo de la anaconda fuego, etc.'

### *Relaciones entre el 'habla humana' y 'habla animal'*

En el relato, la interacción entre humanos y animales o plantas es constante e intensa, aún luego de haberse establecido las distinciones entre cultura y naturaleza; los temas recurrentes son: el vampirismo de

los animales exterminadores; el extravío, confinamiento y el trabajoso proceso de recuperación y rescate de algunos shuar primigenios que han podido compartir - no sin peligro - los hábitos, estructuras sociales y códigos de comunicación propios de los animales; el mimetismo de animales que insisten en mantener relaciones sexuales con mujeres shuar; la guerra de los Shuar contra los animales exterminadores, entre muchos otros.

En el orden del lenguaje, un segundo momento de diversificación y transformación mítica consiste en el pasaje del habla humana a la voz animal, según el proceso de evolución que parte del enunciado y concluye con el sonido inarticulado propio de cada especie. Los relatos explican cómo tuvieron lugar las diversas voces de animales, no siempre producto de la maldición proveniente de los héroes civilizadores sino también de eventos contingentes y, algunas veces, arbitrarios. De esta manera, las voces animales resultan un desagregado del habla humana y se ubican en el estadio evolutivo inmediatamente inferior y jerárquicamente subordinado con respecto a ella. Sin embargo, a lo largo de los mitos las vinculaciones entre habla animal y humana son mucho más complejas y no siempre se limitan a establecer relaciones de procedencia o degradación.

En algunos casos, la transformación se debe a incidentes verbales como el 'conversar' inadecuadamente ('conversando así se han transformado'), por ejemplo, al violar la discreción necesaria y atentando, por ello, contra la eficacia (mito de Chiarmach y Sumpaish, Pellizzaro 1976: 9 ss.). En un mito, el personaje Ancha (Pellizzaro 1979: 182) desconoce la prohibición de Tsunki de abstenerse de 'avisar' la razón de su eficacia al matar los peces y, en consecuencia, es castigado con la maldición que dificultó para siempre la pesca con barbasco. El ciclo de Shakaim también provee de una larga serie de mitos donde la jactancia verbal y la ostentación del trabajo antes de disfrutar de los resultados ('solo después de saborear la chicha dirás que los *tijiui* te ayudaron', Pellizzaro 1979b: 72) son actitudes reprobadas y castigadas y, por lo tanto, motivo de la transformación y del pasaje del lenguaje humano al animal.

No son pocas las narraciones referentes a los castigos y despropósitos de seres primordiales que, al querer hablar como humanos, 'hablaron como animales que son' (Pellizzaro 1979b: 131). Los ejemplos son numerosos y responden al siguiente formato característico: cuando el ave *yantsé* fue castigada por Shakaim, quiso decir *jajaul*, enuncia-

do expresivo propio de los shuar, sin embargo dijo *kakakaka*, voz con que se la identifica actualmente (Pellizzaro 1979b: 37). Otros mitos, en cambio, arrojan detalles nuevos e insólitos relacionados con la comunicación animal y la configuración anatómica. Así, algunos rasgos eran permutables y los personajes podían intercambiarse el timbre de la voz (mito de Basu y Chup, García Rendueles 1979 II: 481) a la vez que partes anatómicas como el pene (*idem*: 482, mito de Pancui y Kunjup).

Finalmente, algunos mitos, además de narrar las incidencias que detallan el paso del lenguaje humano a los sonidos animales, explican el código que rige el sistema de señales, presagios y significados asociados con algunas voces animales que se experimentan en la vida cotidiana o mediante el sueño. Así por ejemplo, explican por qué el ave *kayuk* maldice con el canto a quien lo escucha (García Rendueles 1996: 204-205) y la necesidad de abstenerse de enviar a los hijos fuera de casa cada vez que se escucha el ave *kuwa* (*idem*: 107 ss.); o bien, la razón por la cual la voz del ave *pancha* es portadora de mala suerte si habla al filo de la huerta (*shamkartak chichawai*: 'trayendo mala suerte habla'. Pellizzaro 1979: 41). En otras ocasiones, las voces animales remiten a asociaciones taxonómicas de diverso orden. Una variante del mito de los hermanos gemelos Etsa y Nantu (Pellizzaro, 1982: 88) explica que cuando la mujer que celaban ambos hermanos se convirtió en la lechuga Auju por la maldición de Etsa, su canto anuncia la presencia de diversas clases de arcillas para la alfarería. De este modo, cuando canta *aújuuuu, tintiu tintiu*, está parada sobre buena arcilla: Cuando en cambio canta *aújujuju... su su su*, está parada sobre arcilla mala.

Debido a su importancia para la sobrevivencia, la interacción con el perro, el más 'humano' de todos los animales desde el punto de vista de la comunicación, adquiere una relevancia muy especial. Ellos también son capaces de maldecir con su enojo y, tal como sucede entre los Shuar, necesitan de alucinógenos para restituirse al orden de la eficacia y del poder. De la misma manera que los niños de la casa, mientras los adultos toman el alucinógeno *maikiwa*, los perros no pueden 'hablar' para evitar aparecer fatalmente en las visiones (señal de desgracia). Según un mito huambisa (García Rendueles 1996: 56 ss.), los *ya-wá* ('perros') son capaces de cantar *anent*, aunque aparentemente solo se escuchan ladridos, y poseen un espíritu Arutam con el poder específico de adormecer y descuidar a sus dueños con el fin de lograr montar a la perra en celo. La fuerza erótica de este *anent* mítico es de tal magnitud que quien lo conozca puede enloquecer a las mujeres.

*Los arquetipos y la comunicación verbal*

Los arquetipo más importantes de la mitología shuar son Etsa, Nunkui y Tsunki, los cuales articulan, al mismo tiempo, una visión tripartita del cosmos (aire, tierra y agua) y las representaciones sobre los géneros (hombre, mujer y el erotismo) y sus respectivos roles sociales.

Etsa, arquetipo masculino, fundamenta las representaciones que hacen posible concebir la actividad masculina como predatoria (matanza de animales) en un ámbito natural no transformado por el hombre, la selva, (Descola, 1985: 99), siempre en el contexto de la relación hombre-fauna. En el plano de la actividad predatoria de la guerra, vinculado con las creencias alrededor de la muerte y la vida (Pellizzaro, 1980), y en el contexto de las actividades masculinas de la roza, el tumbé y de la construcción de casas y canoas, Etsa es asimilable a Ayumpum y Shakaim respectivamente (Pellizzaro, 1980b; 1979b). Este ciclo es muy importante para la justificación y comprensión de los rituales iniciáticos con tabaco y los tabúes propios de cazador. Desde el punto de vista del lenguaje, se relaciona con una serie de actos del habla primordiales como los *anent* de cacería, del telar y las maldiciones (*yu-minkramu*), fuente, éstas últimas, de las dificultades y obstáculos actuales de los shuar en los ámbitos de la cacería, el tejido, la construcción de cerbatanas y las caminatas por la selva.

Sin embargo, el ciclo de relatos más rico para las reflexiones entorno al habla regulada por la astucia es el que recoge el conflicto con el antropófago primordial Iwia ('el que vive'; Ajaimp y Uya para la mitología wampisa). En ellos, desde una relación de *hijastro-prisionero-servidor*, Etsa se venga de la muerte de su madre a manos de Iwia mediante una serie de argucias y engaños que culminan en la ejecución de la esposa del ogro llegando al punto de servirle su cabeza como comida.

La oposición Etsa-Iwia (el niño y el 'ogro' irracional y antropófago), responde a la oposición diurno-nocturno, astucia-ingenuidad, habilidad-torpeza, racionalidad-irracionalidad; civilizador-exterminador; en suma, la normatividad frente al desenvolvimiento espontáneo y no determinado de la vida y, por lo tanto, del habla.

Los diversos episodios del relato (Pellizzaro 1985: 12 ss.) ponen de relieve algunos detalles importantes para nuestro análisis. En primer lugar, cabe anotar la capacidad e iniciativa de Etsa de regular y provocar los encuentros y el poder de anticipar y dominar los escenarios pa-

ra modelar a su antojo las interacciones verbales de acuerdo a una intencionalidad precisa. En diversos incidentes, sorprende de improviso a Iwia durante cada evento que delata su acción criminal (Iwia descuartizó a la madre de Etsa fecundada por Patu): ya sea mientras Iwia tocaba el cacho con el cráneo de la madre de Etsa, o mientras charolaba las ollas con los ojos lagrimeantes de ella. Al mismo tiempo que es capaz de evaluar perfectamente el significado de cada situación, el héroe obra de tal manera que vuelve imposible toda sospecha, actitud que los shuar denominan con la paráfrasis ‘hacer descuidar’. Buena parte del buen desempeño en la comunicación pasa por la capacidad de ‘no hacer ruido’, de escuchar ‘para darse cuenta’ e interpretar correctamente el alcance de cada situación. Al mismo tiempo, el ciclo pone de manifiesto la importancia que conceden los shuar al carácter performativo de la interacción verbal, inscrita en fines e intencionalidades muy precisos que superan ampliamente el informar o el comunicar: la interacción apunta, en este caso, a generar las condiciones que hagan posible la venganza. En un contexto de máxima proximidad social (el enemigo no necesariamente es el otro lejano), la comunicación y el lenguaje asumen una función estratégica que permite simular, sustituir o crear una realidad al mismo tiempo que instauro la suspicacia y la simulación como destrezas comunicacionales necesarias para la sobrevivencia.

Con respecto a Iwia, el tema de fondo es su torpeza para controlar el espacio doméstico y regular el advenimiento de los interlocutores así como su incapacidad para condicionar el curso de la conversación hacia áreas no comprometidas y reveladoras. En segundo lugar, es evidente la condena cultural, a través del ridículo, de la docilidad e ingenuidad de Iwia, de la ausencia de cualquier atisbo de suspicacia o sospecha, una carencia comunicativa que los shuar consideran imperdonable e indigna de cualquier grado de compasión. El ‘ogro’ es así, la representación más cabal de la docilidad ante la iniciativa e instrucciones proveniente de otros. De esta manera, es posible comprender hasta qué punto, para los shuar, la docilidad es reveladora de debilidad e inhabilidad para enfrentar la vida social.

El ciclo mítico aporta algunos detalles y características de los intercambios e interacciones verbales que tienen lugar en el espacio doméstico. En un marco donde predominan las acciones, los gestos y las miradas, los diálogos son muy concisos, totalmente carentes de prolongados desarrollos autoexpresivos y limitados a informar escuetamente

sobre las actividades a realizar y los lugares donde ir: el referir información relacionada con los movimientos y las actividades que cada quien realiza denota la importancia, para los shuar, del control del espacio doméstico y de sus actores. Así, el mito destaca las fórmulas estereotipadas a través de las cuales se supone que la mujer debe avisar desde la chacra para dar a conocer a un interlocutor lejano sobre las tareas que desarrolla, o los breves enunciados de Etsa mediante los cuales informa a Iwia sobre las actividades que emprenderá. De esta manera, la cotidianidad está marcada por relaciones previsibles y, por lo tanto, no parecen deseables las sorpresas e imprevistos así como tampoco los encuentros no programados.

A través de las formas de interacción entre Etsa e Iwia, el relato destaca algunos actos comunicativos habituales de los adultos para con los niños; por ejemplo, gestos de cariño acompañados de enunciados expresivos (v.g.: 'acariciar' *majuta-*); o bien la tendencia ya expuesta a consanguinizar los apelativos como señal de cariño a la vez que algunos episodios (*idem*: n. 194) destacan el llanto ritual. Ambos personajes están dotados del poder mítico de otorgar la capacidad de hablar a los artefactos culturales y elementos naturales e impartirles órdenes e instrucciones, poder verbal compartido también por Iwia quien al igual que Etsa, puede ordenar que aparezcan diversos aspectos de la realidad, como las montañas y las peñas escarpadas (*idem*, n. 232 ss.).

La interpretación de otros aspectos puntuales del ciclo mítico relacionados con la comunicación es más compleja y merece, por lo tanto, un examen más detenido. Entre ellos, llama la atención una serie de oposiciones y continuidades que vinculan partes del cuerpo relacionadas con la comunicación (la cabeza de la madre muerta de Etsa y sus ojos con lágrimas, por un lado; la cabeza de la esposa de Iwia servida como comida y los pendientes de sus orejas, por otro) con artefactos culturales también relacionados con la comunicación. En efecto, Iwia usa el cráneo de la madre de Etsa como un artefacto cultural de convocación (un cacho o trompeta de llamado) y la esposa de Iwia las esferas de los ojos como barniz decorativo de cerámica. Las lágrimas de los ojos advierten al héroe sobre el significado y alcance real de la situación. Ambos, el cráneo y los ojos no articulan lenguaje alguno y conforman mensajes en tanto señales y síntomas.

El nudo de relaciones complejas entre partes del cuerpo y artefactos culturales, se desarrolla en otro incidente posterior durante el

cual Etsa consume su venganza pidiéndole a Iwia que cierre los ojos para tener la ocasión de servirle un plato especial que consistía, nada menos, que en la cabeza cocinada de la esposa del ogro. Iwia se da cuenta del engaño por el ruido de los adornos para las orejas en forma de cascabel colocados en el cráneo que delata, la situación. En cambio, en otros episodios, artefactos culturales no asociados con la corporalidad, como por ejemplo el *pinchu* (palo de labranza para sembrar maíz, que en el mito habla por orden de Etsa en sustitución de la esposa de Iwia, ya muerta), o la planta *tsekemur* (se usa como champú natural; en el mito engaña a Iwia por orden de Etsa) adquieren la capacidad de articular palabras e integrarse de una u otra manera en el lenguaje humano.

Así, estos episodios vinculan a través de la corporalidad y la comunicación humana, artefactos culturales como el *cachu*, el barniz decorativo y los adornos corporales, aunque privados de lenguaje, dotados, eso sí, de la capacidad de incorporar sentidos<sup>3</sup>. Esta serie de oposiciones permite clasificar los productos culturales según dos órdenes distintos: de un lado, aquellos artefactos relacionados con la corporalidad, dotados de sentido y que remiten a significados pero que carecen de la capacidad de articular palabras. De otro, la mitología destaca aquellos productos culturales no relacionados con la corporalidad, pero que en cambio pueden articular enunciados y asumir el lenguaje hablado (*chicham*).

Ambas categorías revelan la presencia de concepciones que permiten incluir los artefactos en el orden del lenguaje y la comunicación, al mismo tiempo que hacen posible entender el lenguaje humano como un producto cultural. Así, pareciera que para los shuar, el lenguaje humano es una realidad contigua y, por alguna razón, estrechamente vinculada con la producción y creación de artefactos culturales y su correspondiente fase de ornamentación y decoración en la que se incluyen también los adornos corporales. Como la palabra hablada, las manufacturas también son signos sensiblemente aprehensibles dotados de sentidos, alusiones y señales a la vez que organizados entre sí según un código establecido. La mitología shuar concede amplios espacios que permiten considerar la cultura como una realidad que participa del lenguaje, en tanto que las manifestaciones culturales constituyen significantes que se articulan entre sí según un sistema socialmente establecido de códigos, señales y significados.



Nunkui es el arquetipo femenino. A veces se le atribuye un sentido colectivo, es decir, “mujeres bullangueras” que viven “en casas como los Shuar” (Pellizzaro, 1978: 31) cuyo hábitat es el mundo subterráneo habitado por Nunkui significa literalmente “en la tierra” (*nunka*: tierra). La valencia femenina atribuida a la tierra se manifiesta en la raíz común de las palabras ‘tierra’ (*nunkui*), ‘arcilla’ (*nuwe*) y ‘mujer’ (*nua*) cuya relación ha sido percibida tempranamente por Karsten ([1935] 1988: 215 ss.). Es la fuerza germinativa y donadora de eficacia en tareas que implican la transformación de la naturaleza en un ecosistema artificial (horticultura-cocina; cfr. Descola, 1985: 99). Introduce los cultivos comestibles, el conocimiento de la alfarería (“dueña de la arcilla”: Pellizzaro, 1978: 120) y las técnicas de cocina, sobre todo de la elaboración de la chicha de yuca (*nijiamanch*), producto que hace posible la visibilidad femenina en contextos en los que debe callar, es decir, durante las conversaciones sociales masculinas. Al mismo tiempo, la elaboración de la chicha se relaciona profundamente con el significado de ‘felicidad’ (*penker pujus-*) tal como la entienden los Shuar.

De su figura emanan los *anent* relacionados con las tareas femeninas mencionadas, los cuales como en ningún otro caso, preceden la eficacia real de las acciones. Los mitos relacionados, también mencionan la *compasión* (‘mirar con pena’) como ingrediente de relaciones socialmente constructivas y productoras de conocimiento entre mujeres.

En el mito principal se relata que cuando los Shuar eran recolectores, las Nunkui les entregaron una niña con el poder de traer a la existencia plantas de horticultura, comida y ollas mediante el acto verbal de ‘nombrar’. Debido a la agresión de unos niños, se introdujo en la tierra por el interior de una caña de guadúa. Su alejamiento provocó la degradación de los bienes, artefactos y comestibles traídos a través del acto del habla de nombrarlos.

**Tsunki:** Es el arquetipo de los chamanes (‘Curador’, del verbo ‘curar’: *tsuakratin*). Estructurador y “dueño” del mundo del agua, es un personaje colectivo que vive en lo hondo de los ríos, mundo acuático paralelo al humano. A veces tiene apariencia de mujer hermosa “de pelo negro muy largo y vestido negro” (Pellizzaro, 1979a: 21), perfumada y de grandes genitales, capaz de copular con un tapir, (*ibid*: 94). Personaje de signo sexual ambivalente, también es un hombre, el padre de la mujer Tsunki la cual se comunica con un shuar que camina por la ori-

lla de los ríos en un contexto nocturno y mediante el sueño. No obstante su ambivalencia sexual, en la poesía chamánica se nombra a Tsunki siempre como instancia masculina. Rige el mundo de la fertilidad, de la reproducción (mediante la aplicación de la hierba *piripri* que engrosa el tamaño del pene y regula la fertilidad) y del cuidado medicinal de los niños a través del conocimiento de las normas que evitan las transgresiones de tabúes que inhiben su crecimiento. Por otro lado, es el primer chamán que entrega las flechas mágicas (*tsentsak*) a una mujer.

Según el mito (Pellizzaro, 1979a: 9-85), la mujer Tsunki se transforma en serpiente coral (*titink-napi*) durante el día a fin de no ser descubierta por las esposas del protagonista; de noche, adquiere el semblante de mujer resplandeciente que copula con el shuar. Al ser descubierta, es quemada con tizones y sobreviene un diluvio que extermina a los Shuar del cual logran sobrevivir sólo el protagonista y su hija al subirse a lo alto de una palmera. Tsunki, al mismo tiempo hombre y mujer, es un símbolo de conjunción y articulación (y por lo tanto de comunicación) entre los planos e instancias masculino-selvático (Etsa) y femenino-terrestre (Nunkui) de la misma manera que el agua es el elemento natural que en forma de lluvia une cielo y tierra. La pesca en los ríos es una actividad predatoria y recolectora donde participan indistintamente hombres y mujeres; al mismo tiempo, el agua posee una intensa connotación erótica para los Shuar. La significación de Tsunki como conjunción de los planos femeninos y masculinos es evidente tanto por su carácter acuático como por el simbolismo chamánico de la serpiente (asociada con el arco iris) omnipresente en muchos pueblos amazónicos, ya que es capaz de reptar por la tierra a la vez que de elevarse por los árboles (de Carvalho, 1987: 47). La ambivalencia constitutiva del *uwishin*, al mismo tiempo *tsuakratin* ('curador'; cuidado por la vida, aspecto femenino) y *wawekratin* ('maleador'; predator, aspecto masculino), expresa perfectamente la entidad dual y fronteriza del chamán shuar. El personaje Tsunki es paralelo al Yacu-Huarmi (mujer de la laguna) de la mitología de los Quichua amazónicos, invocada por el Yacchaj y que adquiere la forma de una boa (Chango, 1985: 35).

Tsunki hace posible ordenar simbólicamente las normas de la vida matrimonial (espacio común del hombre y de la mujer), las relaciones entre yerno-suegro y los requisitos de la matrilocalidad. El mito principal destaca la importancia del *enemamu*, discurso ritual de pre-

sentación entre desconocidos, en este caso, entre el shuar protagonista y Tsunki y de actos comunicativos muy precisos referidos a la relación yerno-suegro. Relieva también actos comunicativos propios del mundo espiritual, como el silbido (*shuiit!*), considerado un llamado de los espíritus (*untsu-*). El conjunto mitológico de Tsunki tiene elementos comunes con el personaje Wee (sal), ya sea por su carácter acuático como por su alusión a las costumbres de etiqueta relacionadas con el pedido matrimonial y visita a casa de una persona de mayor rango.

El mito de Tsunki (Pellizzaro, *idem*) destaca muy bien los mecanismos de mediación entre mundos simbólicamente correspondientes: el acuático de Tsunki y el propio del shuar protagonista. En una de sus versiones, la mujer Tsunki se manifiesta ‘llamando’ al shuar durante el sueño mediante un acto comunicativo poco cotidiano como el silbido, y en medio de un escenario ritual y penitencial (‘andar en el monte’) cargado de ambigüedad y posibilidades de restauración de poder. La mujer mítica asume la función de intérprete de sueños (*mesekra-*) y de eventos no ordinarios al reordenar los discursos, los actores y su respectivo significado, a través de una acción verbal más profunda que la instrucción: la interpretación y la explicación (*ujak-*: traducido usualmente como ‘avisar’). La mujer Tsunki introduce al shuar en el mundo acuático de su padre, inaccesible e incomprensible para el shuar, y hace patente los códigos de correspondencia, las normas y modalidades de la visita ante al ‘dueño’ (sentarse frente al suegro ocupando un tipo de asiento adecuado al rango). De esta manera, el shuar accede al nuevo orden, fundamentalmente no solo por la palabra explicativa de la mujer (*ujak-*) sino por la observación, mirando alrededor y ‘hechando ojo’ (*tsupias*). Cuando en cambio la mujer Tsunki accede al mundo cotidiano del shuar y se introduce en su hogar, durante el día se transforma en una serpiente coral, pierde la palabra y queda inmersa en otro código mientras que de noche, recobra su figura humana y copula con el shuar.

\*\*\*

Los antiarquetipos son los transgresores de las normas y de las indicaciones dejadas por los héroes civilizadores y, por lo tanto, los “introdutores” de la dificultad desde los tiempos primordiales; aunque ausentes, son un punto de referencia con el que se ‘juzga’ a los “transgresores” actuales, mediante su asimilación al ridículo, lo grotesco y lo

cómico. Las faltas primordiales y la maldición de los héroes crean un mundo de degradación (los culpables son transformados en animales o en plantas) que explican la ambigüedad moral y la dificultad características de la existencia cotidiana. La inobservancia de los transgresores introducen la dificultad en el campo ritual, en el dominio de las técnicas de la cultura material y en la convivencia humana. La falta no siempre tiene un carácter moral; a veces responde arbitrariamente a la necesidad interna del relato para resolver la tensión argumental del mito. Si bien este tipo de personajes son numerosos, el prototipo es, sin lugar a dudas, el zorro Kujanham para el ámbito masculino, e Ipiak y Sua para el femenino.

**Kujanham**, zorro mítico, es definido como 'el que todo lo dañó' (*imiankas emeskait*, Pellizzaro, 1976: 37), 'ser despreciable' querido por mujeres bonitas y necias (*ibid*), dañino, temerario y 'estropeador' maldecido por Etsa. Es el causante de la homosexualidad (Pellizzaro, 1982: 91 ss.) y la dificultad en la cacería por no respetar la prohibición de comer el fruto *numpi* causando la pérdida de puntería y eficacia absolutas en el uso de la bodoquera (*ibid.*: 9 ss.). Debido a que Kujanham usó las alas de cera dadas por Etsa para pavonearse ante las mujeres y desobedeció la indicación de no usarlas durante las horas del sol (*ibid.*: 45 ss.), los hombres ahora deben caminar duramente. Mujeriego y ladrón de mujeres ajenas, es traspasado por un vengador (Pellizzaro, 1976: 37); las manchas de la luna son las marcas de sus dedos quemados al querer obsequiársela a Auju, mujer de Nantu (Pellizzaro, 1982: 53). Paradójicamente, en el contexto de los mitos de Arutam, es un guerrero invencible, de carácter positivo y paradigmático (Pellizzaro, 1976: 39 ss.).

Las características del zorro, algunas de ellas relacionadas con la comunicación, explican por qué ha servido de símbolo para la conducta antiarquetípica masculina; es apestoso, contraviniendo las normas de limpieza corporal muy importante para los hombres; de noche le brillan sus ojos (no sabe esconder sus intenciones), es jactansioso y se pavonea de sus proyectos antes de cumplirlos, actitudes reveladoras de una indiscreción comunicativa imperdonable para los Shuar regidos por el autocontrol, el secretismo y la *cooperación* conversacional condicionada. Además, es ladrón goloso de gallinas y papayas, incapaz por tanto, de asumir la ética de privación tan importante para la configuración del poder personal. Si la eficacia es el valor fundamental de los

arquetipos, la torpeza, la incontinencia verbal y la temeridad, conforman la otra cara de la moneda muy bien representada por Kujancham.

**Ipiak y Sua.** El mito (Pellizzaro, 1979b), por otra parte muy extendido entre los pueblos amazónicos, narra las andanzas de dos mujeres totalmente desprovistas de suspicacia, incapaces de comprobar lo que les dicen y dispuestas, en primera instancia, a una total e incondicionada cooperación conversacional con cada uno de sus interlocutores. Deciden abandonar su casa para ‘andar’ por su cuenta, algo imposible para los Shuar acostumbrados no sólo a la matrilocalidad, sino al hecho de que las mujeres nunca deben viajar solas. El ciclo plantea las funestas consecuencias de esta conducta anticultural e insólita, posible tan solo en los tiempos míticos, que resulta en un cuadro social de poliandria sucesiva y vínculos maritales ocasionales, en un contexto de encuentros fortuitos, formas de interacción y eventos conversacionales carentes de cualquier tipo de ritualidad y fórmulas de control del espacio. A través de la narración de aventuras sexuales, de abuso y peligros a los que las mujeres se exponen por el vínculo casual y la unión con personas extrañas, el ciclo pone de manifiesto la importancia de la fórmulas de mediación, arreglo y negociación entre grupos cuya cabeza visible son los hombres.

A la vez, el ciclo mítico de Ipiak y Sua revela una extraña condición de la sociedad pre-cultural shuar donde las unidades residenciales no están conformadas por matrimonios poligínicos presididos por hombres fuertes, sino por madres solas en una suerte de cómplice convivencia con hijos solteros de condición inquietante, cuya apariencia de humanos corrientes oculta una faceta anormal vergonzante, de inhabilidad cultural o de carácter monstruoso que estas madres encubren y contribuyen a sostener. En una segunda instancia, la curiosidad, la observación y la astucia de estas mujeres, les otorga la posibilidad de superar, en parte, sus infortunios. Algunos episodios dan buena cuenta de la sensibilidad y susceptibilidad femenina hacia los juicios de otros y de las formas de vergüenza ocasionadas por el habla. Al mismo tiempo, evidencian la tremenda fuerza de la burla femenina hacia cualquier forma de ineptitud masculina. El mito concluye con las transformación voluntaria de ambas mujeres en las plantas homónimas, condición que escogen en virtud de que, por su utilidad (*sua* o *genipa*, al igual que *ipiak*, achiote, son plantas de la que se extrae pintura corporal) no serán motivo de que la posteridad les avergüence tachándolas de inservibles.

*El mundo de los espíritus y el lenguaje*

En la mitología shuar se manifiestan las complejas concepciones sobre el mundo de los espíritus entendidos según la situación de lejanía o cercanía con respecto a los vivos y su capacidad de proteger o amenazar la vida humana. Un primer eje distintivo es aquél que separa los espíritus de los humanos difuntos, en sus diversos estadios, de los espíritus y seres selváticos que presiden la naturaleza y controlan jerárquicamente la fauna selvática (dueños de animales de cacería), a pesar de los rasgos y formas de interacción con los humanos que les son comunes.

Los espíritus de los muertos, que los shuar denominan genéricamente *iwianch'* (lit. 'no viviente'), se dividen en dos grandes categorías: la primera conformada por los *arutam*, espíritu de los ancestros fallecidos que han alcanzado su estadio definitivo, susceptibles de ser recuperados y reintegrados a la sociedad mediante los rituales y formas del habla que persiguen la restauración y apropiación de poder. La segunda, se refiere a los espíritus de los muertos recientes, que no han alcanzado su estadio definitivo y deben, por su condición amenazante, ser alejados de la sociedad. Son objeto, por lo tanto, de rituales que incluyen actos del habla con el carácter de conjuración. Frecuentemente, estos espíritus asumen apariencias que hacen posible la comunicación y la interacción verbal y visual con los humanos a través de sueños o encuentros fortuitos. El estado que les permite interactuar y comunicarse con los humanos se denomina *wakan'* ('fantasma' o 'imagen' que hace visible a los espíritus). Revisamos las representaciones más importantes de los espíritus relacionadas con la comunicación y las formas del habla.

**Arutam** (*arut*: 'viejo', 'antiguo') es el espíritu de los difuntos ancestrales, protector y donador de fuerzas vitales que hacen posible enfrentar adecuadamente las amenazas de guerra y la inseguridad existencial. Es la instancia espiritual más importante de la religiosidad shuar que garantiza la fuerza (*kakarma*) y el conocimiento (*imía*: visión) necesarios para enfrentar y conjurar cualquier tipo de amenaza vital y garantizar el poder personal. El ciclo mítico correspondiente (Pellizzaro, 1976 y 1980b) informa acerca del ritual de adquisición de Arutam y sus respectivos tabúes, así como sobre la necesaria *ética de privación* (ayuno y abstinencia sexual) para preparar convenientemen-

te la ingestión de alucinógenos (*natem*, *maikiwa*, *tsaank*). De esa manera es posible obtener visiones positivas durante el éxtasis, según un modelo religioso de adquisición, conservación y recuperación de espíritus adicionales, paralelo al que preside la adquisición e incremento de espíritus auxiliares chamánicos.

Arutam posee una amplia gama de manifestaciones visuales metafóricas, reveladoras de diversos estados del alma: en forma de animales predadores (por ej., *yawa*, ‘tigre’), fenómenos meteorológicos (*paniar*, ‘centella’), árboles y miembros del cuerpo (por ejemplo, *ewejo* o *uwejka* ‘mano’, cabeza o fémur, correspondientes, a veces, a los nombres de algunas constelaciones). Estas manifestaciones son interpretadas según un código cultural que establece la correspondencia de la visión y del mensaje la respectiva área de eficacia y poder personal. En algunos casos, su manifestación asume la forma de comunicación verbal directa (*chicham*: ‘mensaje’), es decir, de enunciado que despliega declarativamente el futuro.

Su hallazgo tiene lugar en la cascada (*tuna*), en el sueño (*kará*) o mediante manifestaciones fortuitas. Luego de su manifestación, durante el trance y en medio de un escenario agónico, los shuar deben vencer, tocar o enfrentar a Arutam para obtener su fuerza. En relación con su manera característica de hablar, se dice que algunos Arutam “hablan rápidamente” (Pellizzaro 1980b: 164). El Arutam Uwejka, por ejemplo, hace crujir sus dedos como señal de fuerza, crea el pánico cuando habla y maldice a quienes le temen (*idem*: 172). El ritual de adquisición implica la ejecución de los cantos *anent* de súplica, la única ocasión en la cual los shuar manifiestan verbalmente su situación de indigencia vital. Por otro lado, las visiones de poder no pueden ser comunicadas a otros a no ser que se hayan cumplido. Ello explica que durante el relato de historias de vida, los ancianos y ancianas incluyan episodios sobre sus visiones de Arutam, un eje que estructura la narración y permite comprender global y coherentemente la historia personal centrada en el cumplimiento de las visiones y experiencias espirituales de poder.

**Iwianch’** (literalmente: ‘no viviente’) es la categoría más amplia de espíritu aplicable a toda forma de vida humana más allá de la muerte, distinta o separada del cuerpo humano. En tal sentido, los Arutam también son *iwianch’*. A lo largo de la mitología, no obstante, con este término se alude a los espíritus revestidos de connotaciones agresivas y

peligrosas porque expresan la inquietante y ambigua situación de los muertos “recientes”, no lo suficientemente alejados y diversos con respecto al mundo de los vivos. Es evidente que la creencia alrededor de los espíritus de los difuntos en tránsito tiene funciones pedagógicas (dar forma al tiempo y al espacio, por ejemplo prohibiendo a los niños salir solos fuera de la casa o hablar de noche) y ecológico-sociales a través de la limitación de la presencia humana en zonas de refugio de la fauna (hábitat de demonios agresivos) o favoreciendo la creación de espacios neutros entre dos territorios familiares. Desde el punto de vista de la taxonomía vegetal, los episodios dan lugar a diversas categorías clasificatorias de variedades no domésticas de ciertos cultígenos asociados con los espacios de selva secundaria.

La figura de los *iwianch'* es muy importante para la administración de la ética y de la culpa moral pues suavizan las sanciones que merecen las conductas sociales inapropiadas y los extravíos en la selva al considerarse, eventualmente, producto del rapto de un *iwianch'* y, por lo tanto, no imputables a ningún tipo de responsabilidad personal.

Entre los rasgos psicológicos que permiten trazar el perfil de estos espíritus y entender muchas de sus estrategias comunicativas, destaca, en primer lugar, la irrefrenable y agresiva envidia por el mundo de los vivos debido a la cual molestan y amenazan persistentemente con actitudes de acecho, merodeo e irrupción repentina en la vida cotidiana de los vivientes. La *envidia* configura su pulsión por recrear las actividades del mundo de los vivos más significativas y placenteras, tales como tener relaciones sexuales ('las mujeres muertas se unen con quien quiera en los caminos'), comer carne o tomar chicha hasta agotar las existencias. Si bien buscan evitar las interacciones verbales con adultos, son muy creativos y oportunos para irrumpir y encontrar la ocasión de hablar y conversar con los niños, por quienes sienten una especial predilección; disfrutaban de tal modo su presencia que 'se gozan de pasar con ellos' y los seducen en medio de una ambivalente situación de extrañeza y familiaridad. La envidia es el fundamento de actitudes imprevisibles y caprichosas que fluctúan entre la caricia a los niños, el rapto o agresiones abruptas a través de las cuales llegan a descuartizarlos. Así, por ejemplo, la incontinencia de Kapiskua *iwianch'* era de tal naturaleza que miraba sus largas uñas mientras observaba al niño para agarrarle (Pellizzaro 1980<sup>a</sup>: 40 ss.).

La *vergüenza*, que deviene de su condición no humana por haber experimentado la muerte, es el segundo rasgo vulnerable de su per-



sonalidad. En efecto, los *iwianch'* delatan una extrema sensibilidad a la mirada de los humanos cuando son sorprendidos y reconocidos como tales. La vergüenza modela una estrategia de interacción basada siempre en la simulación, en la alteración de la apariencia y en el ocultamiento de su real condición. Por ello, su aspecto es ambiguo, a veces encubierto, y no siempre es posible percatarse de su verdadera condición pues en algunas ocasiones “se parecen en todo a los Shuar” (Pellizzaro, 1980a: 84 ss.); en otras, son deformes y se parecen a los monos (*ibid.*). En cuanto les sea posible, intentan pasar desapercibidos y evitan ser vistos por los vivos quienes pueden llegar a reírse de ellos mirándolos a los ojos, forma extrema de burla. Cuando las mujeres se burlan de ellos les resulta insoportable y se dan a la fuga desapareciendo para siempre, proyectando tal vez la vulnerabilidad de los hombres por la burla femenina.

Algunos rasgos propios de los diversos estados de metamorfosis de que son capaces aluden a elementos profundamente relacionados con las concepciones culturales sobre la comunicación. En efecto, además del aspecto humanoide (entre mono y hombre) puede adoptar la forma de *Japa*, ‘venado’, que por su significado religioso es un tabú alimenticio (Pellizzaro, 1980a, pág. 7 ss.). *Japa* es el estado más común de los familiares difuntos, sobre todo de las mujeres; debido a que el venado merodea las chacras y la vegetación secundaria cercana a la casa, da lugar a la suposición de que en realidad se trata de los dueños desaparecidos que visitan sus antiguos dominios y buscando la manera de raptar a los niños. La mariposa nocturna *Wampanku* es otra de las metamorfosis posibles (*ibid.*: 35-55) que al igual que *Nuka Iwianch'* (*idem*: 60 ss.), insecto doméstico en forma de hoja (según el mito, gusta de tomar toda la chicha de la casa y conversar con los niños enfermos), merodea constantemente los rincones ocultos de los hogares. Según la mitología, *Wampanku* es un espíritu raptor de niños y, al parecer, tiene cachos. Es ahuyentado con fuego y así se transforma en la mariposa homónima. Al encenderse nunca se consumía y las llamas que emanaba mientras huía dieron origen a la vegetación negra de la selva. El búho *Ampush* es otra de las formas que pueden adoptar los muertos, caracterizado por su presencia merodeadora oculta y cercana a la casa, delatada tan solo por su voz considerada de mal agüero.

El mito de *Iwianch' ji* (‘espíritu ojo’) aporta algunos elementos que permiten acercarnos a la comprensión de los rasgos corporales co-

munes entre el venado, la mariposa nocturna *wampanku* y el búho *ampush*, animales que parecen compartir caracteres comunicativos relacionados, particularmente, con la vista y la mirada. El mito cuenta que los ‘espíritus ojo’ (*idem*: 65 ss.) espiaban constantemente el hogar de un shuar para encontrar la ocasión propicia de irrumpir en él. Una vez que los shuar van a la huerta, los espíritus encuentran la ocasión de acabar con todas las provisiones de carne y yuca. En la siguiente ocasión, uno de los shuar, intrigado, se queda a espiar escondido encima de la repisa. Allí observa que estos espíritus se sacan uno de sus ojos para salar la comida meciéndolo entre los alimentos y depositándolo al lado del fuego, tal como los shuar acostumbran con la sal. El shuar, entonces, pincha con una pértiga el ojo y lo arroja al fuego. Cuando ello sucede, el ojo grita mientras se quema. En la siguiente ocasión, cuando una de las ancianas de la casa regresa de la chacra aterida de frío, el espíritu que quedó sin su ojo le roba el suyo a la anciana, poniéndole en su lugar una pepa de *kumiank*, semilla perfectamente circular cuyo interior es totalmente negro. Cabalmente, los ojos del búho, del venado y los grandes diseños en forma de círculo en cada una de las alas de la mariposa nocturna *wampanku* tienen la misma forma y color que la semilla de *kumiank*, figura que denota la mirada peculiar de los muertos a tal punto diversa de la mirada de los humanos y un rasgo comunicativo lo suficientemente importante como para ser expresamente individualizado por los mitos. Los ojos de los *iwianch*, como sucede con otros seres míticos, son considerados puntos vulnerables. En el mito (*idem*: 12 ss.), la mujer mata el espíritu *ampush* tapándole los ojos con cenizas y ají.

Cabe destacar, de paso, el paralelismo evidente entre el ojo de la madre muerta de Etsa (usado como charol de las ollas de la mujer de Iwia), cuyos componentes simbólicos se describen más arriba, y el ojo de los espíritus *ji* (sal para las comidas) que los convierte en mitemas equivalentes. El juego de equivalencias remite al contraste entre las lágrimas de los ojos de la madre muerta de Etsa (ver *supra*) y el grito del ojo de los espíritus *ji* cuando se quema. Ambos ‘ojos’ asumen un rol que permite asignarles la misma posición con respecto al proceso de elaboración de los respectivos artefactos culturales al intervenir en la fase de ‘acabado final’, en el primer caso, como barniz de los productos de alfarería destinados a la comida, y en el segundo, como saborizante (las lágrimas son saladas) de la comida ya preparada y a disposición para el consumo. De alguna manera, una olla de alfarería mal terminada, sin el

charolado final que la vuelve no solo útil sino vistosa, se parece a un plato de comida sin sal, tal vez necesario, pero no sabroso.

En ambos casos resultan patentes, una vez más, las continuidades y vinculaciones que los shuar presienten entre comunicación y manufacturas, entre palabras y arte y, a nivel más general, entre lenguaje y cultura, relaciones inscritas simbólicamente, más implícita que explícitamente, en los mitos y lo suficientemente advertidas por la literatura antropológica reciente. De este modo la cultura, y por lo tanto sus producciones, no solo responde y se despliega entorno a la necesidad, sino que articula otras demandas igualmente urgentes, como las dimensiones estéticas de lo bello y 'lo bien acabado' que trascienden el carácter de lo meramente útil. Esta percepción toca de lleno también las consideraciones sobre el lenguaje. Desde una perspectiva más específica, es indudable la importancia que estos relatos confieren al acto de comer (especialmente, al tomar chicha de yuca) y su densidad simbólica a la hora de condicionar la producción de artefactos y de diseños, así como de constituirse en uno de los escenarios fundamentales de la conversación y la comunicación interpersonal. Las concepciones relacionadas con el mundo de los muertos, especialmente con la mirada, se vinculan con este tipo de concepciones englobantes y abarcadoras de la comunicación humana cuya práctica trasciende y se proyecta más allá de lo útil, es decir, sobre la dimensión estética.

Además de su carácter vampiresco (cuando los *iwianch'* sustituyen a los hijos llorones, pueden chupar la sangre de las madres a través del seno) y, a veces, su antropofagia, los mitos destacan algunas propiedades muy peculiares propias de la anatomía de estos espíritus vinulado con la comunicación con el medio. Al parecer algunos no tienen articulaciones y otros no poseen ano y, por lo tanto, no pueden ventosear (García Rendueles 1996: 637), desventaja que experimentan como una privación insufrible; también, poseen una sangre viscosa, morada, como la planta de escancel (Pellizaro, *idem*: 90 ss.). Otros rasgos, si bien denotan la reflexión de los shuar sobre el deterioro de la condición humana que supone la muerte, asumida como desmembración y pérdida de la totalidad corporal y social, permiten relacionar la corporalidad con el lenguaje. En efecto, así como los *iwianch'* poseen la capacidad de poder retirar sus ojos de los cuencos, también son capaces de desmembrar sus extremidades mediante el concurso de la palabra, a través de una orden a tal punto que el *Kunturí iwianch'* ('espíritu brazo', *idem*: 90 ss.), al ser sorprendido mientras masturbaba a una mujer que dormía,

ordenó a su extremidad que se desprenda para poder escapar. Al igual que en el mito del *iwianch' ji*, que recuperó su ojo quitándoselo a una anciana, era crucial para este espíritu recuperar su brazo. De esta manera, se lo arranca a un niño y le ordena que se hable la articulación para poder calzárselo. Al constatar que no le coincide, lo bota.

A pesar de su anatomía 'desprendible', el conservar la totalidad a toda costa implica solicitar la convocación del poder especial de la palabra. La mitología wambisa (García Rendueles, 1996: 644) corrobora la capacidad de los *iwianch'* de disponer de las extremidades, y señala que, además, pueden cambiar sus miembros de lugar, substituirlos por otros y usarlos para fines muy dispares. La versión wambisa del mito correspondiente es más explícito al detallar que el *iwianch'* colocó su pene en lugar de uno de sus dedos para abusar de la mujer.

Es posible, a partir de los rasgos corporales de los 'iwianch', obtener elementos que nos permiten completar una suerte de etnografía de la comunicación verbal del mundo de los muertos recientes. Los *iwianch'*, a la vez que conocen las etiquetas conversacionales de los humanos, se comunican entre sí con sonidos inarticulados (García Rendueles, *idem*: 634) y están provistos de los mismos poderes 'lingüísticos' de los seres míticos pues como ellos, pueden ordenar a los palos para que sustituyan la voz de los humanos o disponer que ejecuten una acción. También, comparten con ellos la capacidad de maldecir ('las maldiciones de *iwianch'* se cumplen siempre', *idem*: 634) entre cuyas consecuencias se les atribuye el poder especial de hacer extraviar a los shuar (Pellizzaro, *idem*: 42). Otra de las maldiciones produce la disecación de la lengua en las madres de los hijos llorones; el espíritu *mikiua*, al igual que el espíritu *ikiamchim*, cuando contesta a los hombres que hablan de noche con su peculiar voz (*chikiua!*: 'que coge') es capaz de pudrirles el hígado y el corazón. Cuando los shuar duermen, los *iwianch'* hablan entre sí; cuando en cambio los shuar hablan entre sueños, se callan y bailan (García Rendueles, *idem*: 625). En algunas ocasiones se dirigen a los humanos con una sonrisa amplia y nerviosa que permite ver sus dientes brillantes (¿el rostro de la vergüenza?). El carácter audible de la voz de los *iwianch'* no guarda relación con la distancia pues cuando hablan, aunque sea a lo lejos, se oyen como si estuvieran cerca (García Rendueles *idem*: 636). Mientras agreden emiten chillidos y, a veces, pueden imitar la voz de ciertas aves, como la lechuza *pumpuk*. Además, suelen cantar a la luna sentados en troncos (los árboles son su morada).

Asimismo, y como vimos más arriba, asignan categorías específicas poseen un argot según el cual a las realidades humanas de tal modo que los *iwianch' ji* (Pellizzaro, *idem*: 70) denominan *iwianch'* a los vivos, y a diferencia de ellos, asignan categorías clasificatorias propias o insólitas tales como *kasach'* ('robado') para la comida desabrida, y *mitiap'* para la comida sabrosa.

Estos espíritus, además, a la vez que muestran predilección por las apariciones nocturnas, suelen asumir poses y actitudes corporales y comunicativas inusuales e insólitas para los vivos, como quedarse colgados en lo alto de la casa, o entrar bailando de espaldas en las fiestas. El canto ('en las fiestas cantan como búhos') y el baile, pues a veces raptan a los humanos y a los difuntos recién llegados para incorporarlos en sus interminables fiestas, parecen ser las actividades cotidianas favoritas de los *iwianch'*. Por ello y a pesar de todo, viven bien. La mitología aprovecha de su simbolismo para explicar el origen de algunos *nampet* festivos, de los cantos de la ronda *waimianch'* (fiesta de la *tsantsa*) y de adornos corporales como la corona y los aretes, atribuido al *iwianch'* Ampush ('lechuza').

\*\*\*

Hoy, la narración de los mitos se ha reorientado drásticamente en sus formas, funciones y relaciones entre emisores, oyentes y auditores relacionados con nuevos escenarios espacio-temporales tales como las prácticas litúrgicas del cristianismo católico, la educación formal oficial y, por último, con los discursos públicos de los líderes en el contexto de las relaciones interculturales. Este proceso, que a primera vista aparece como una ampliación de fronteras y expansión del mito, es de carácter ambigüo y difícil de ser evaluado; sin embargo es posible afirmar inicialmente que ha relativizado la oralidad pues tanto el auditorio como los aspectos situacionales que desencadenaban el relato asumen caracteres complejos a la vez que más genéricos e impersonales.

El culto católico, por ejemplo, intenta recuperar el mito confiéndole una periodicidad tal vez inédita de actualización al incluirlo casi semanalmente en la "liturgia de la palabra" donde el auditorio está conformado por los adultos y miembros de la familia ampliada pertenecientes al 'Centro shuar'; allí se pretende que la narración revalorice las normas culturales que, a manera de antesala, preceden los nuevos contenidos éticos y religiosos del cristianismo. Este contexto solici-

ta nuevos actores y roles legitimantes (el catequista shuar, el sacerdote no shuar) y actos comunicativos inéditos como la *lectura* en shuar de un texto mítico “canónico”, predeterminado y fijo. Si bien el nuevo contexto religioso favorece la prolongación de la forma tradicional del ‘consejo’ (antiguamente asociado con la narración mítica) asumida ahora por el catequista o el sacerdote en lugar del anciano de la casa, se verifican algunas rupturas. Una de ellas consiste en el desvanecimiento del poderoso papel de la mujer como narradora y consejera familiar al convertirse el mito en un evento suprafamiliar y social, contexto comunicativo en el que no puede ejercer directamente su rol; otra ruptura muy importante consiste en que los adultos, y con frecuencia los ancianos, se ven compelidos a formar parte de un auditorio destinatario de formas de consejo cercanas al ‘reproche’, otrora destinado a los niños y jóvenes.

De la misma manera, la narración cotidiana de los mitos se incluye en los textos escolares del Sistema Radiofónico a través de los diversos programas radiales de educación formal; a través de ellos, no obstante conservar aún la forma de narración oral, la actualización tiene lugar en medio de situaciones comunicativas radicalmente nuevas que no implican la proximidad ni contigüidad física entre emisor/es y oyente/s, algo totalmente impensable para la mentalidad de un narrador.

Por último, en el marco de las relaciones interculturales, el mito se ha constituido en el recurso retórico privilegiado de comunicación – escrita o verbal – a través del cual los líderes shuar explican autorizadamente los aspectos fundamentales de su cultura en los foros públicos y, en algunos casos, ante los requerimientos de información de los investigadores, tradición, ésta última, que se remonta a las primeras épocas de contacto. En tal caso, el mito funciona cada vez con mayor frecuencia como elemento distintivo ante los *otros* y se constituye en un factor clave para establecer las debidas distancias con respecto a las interpretaciones exógenas y no autorizadas sobre su cultura. Así, los shuar oponen terminantemente la inmediatez de sus símbolos míticos a las abstracciones ‘teóricas’ de los académicos o a las imágenes pre-establecidas y clichés con que la sociedad menos especializada los han identificado.

Si bien el contexto, las relaciones comunicativas y las formas de comunicación de la narración mítica se han transformado dramáticamente, parece ser que, de una u otra manera, persiste el mecanismo de

apelar al carácter de voz autorizada del narrador así como la tendencia a fijar su contenido en formas cada vez más estereotipadas que toman como punto de partida las versiones escritas. De esta manera los relatos persisten vinculados a nuevos tipos de actos comunicativos verbales y escritos, a riesgo de perder su tinte agónico y capacidad de empatía con el auditorio.

## Notas

1. Las distinciones de Ong constituyen un trasfondo sumamente útil sobre el cual identificar las características específicas de los relatos míticos shuar. En primer lugar cabe destacar su estabilidad y cierta fijeza temática y episódica que resultan evidentes no solo al comparar entre sí las transcripciones de mitología shuar sino al revisarlas en paralelo con las versiones recogidas provenientes de grupos diversos de la misma familia lingüística, fundamentalmente awajún y wambisa. Ello no impide, a la vez, reconocer una gran flexibilidad que permite variaciones ocasionadas por la adaptación del relator a la situación y expectativas del interlocutor y del auditorio; por ello, los mitos resultan casi siempre adaptables y modificables en su extensión y detalles, llegando incluso a seleccionar y a extenderse en aspectos muy parciales de acuerdo con la situación y la necesidad del momento.

Resulta evidente que de entre todas las características señaladas para las expresiones orales, la que se verifica con mayor fuerza en la mitología shuar es el carácter agónico del relato según el cual la reflexión sobre el mundo, el cosmos y la sociedad, decurre invariablemente como resultado de eventos que contraponen y contrastan personajes en permanente conflicto y lucha de intereses. El mito shuar es pura y simple acción a través de episodios, desenlaces y resoluciones que se suceden y se desencadenan continuamente en escenarios de una 'exterioridad casi esquizoide'. La verbalidad de los personajes, es siempre enfocada en relación a un interlocutor, en el sentido de que se habla y se actúa siempre en función de otros.

Sin embargo, debemos señalar que la lectura atenta del corpus mitológico shuar plantea como reparo más profundo a la caracterización de Ong un cierto olvido del carácter simbólico del relato, lo cual acarrea, en la aplicación de su análisis, el riesgo de polarizaciones innecesarias y contrastes exagerados entre las formas de pensar de las culturas orales y aquellas consideradas exclusivas de las sociedades caligráficas. En efecto, la utilidad mnemotécnica de lo *maravilloso* no agota la profundidad de los personajes y eventos: antes bien, es necesario tener muy en cuenta que los símbolos míticos son, ante todo, significantes polivalentes, vale decir, polisémicos, símbolos con la capacidad de sistematizar y de contener simultáneamente aspectos y

niveles disímiles del cosmos, de la sociedad y de la existencia. De estructura compleja, los símbolos míticos están cargados de un enorme potencial analítico; si bien es cierto, sustentan visiones globalizantes del cosmos, posibilitan al mismo tiempo un tipo de reflexión no del todo ajena al pensamiento analítico e individualizante de las cosas. De hecho, el mito shuar proporciona todos los elementos para pensar analíticamente al dar lugar a una visión del mundo en primera instancia unitario que, gradual y progresivamente, se va diferenciando (y tal vez degradando) conforme se desarrollan los episodios.

Por el mismo motivo, también resulta cuestionable el excesivo acento e importancia unilateral que se pueda atribuir al recuerdo del pasado en desmedro de la reflexión del presente de tal modo que la asimilación de la novedad resulta posible tan sólo si las culturas orales la asimilan y encuadran en el molde de la tradición, situación que el manejo de las relaciones interculturales y el desarrollo político de los pueblos indígenas desmienten por sí mismos. Otra de las tentaciones dualistas y polarizantes a las que puede inducir un análisis poco atento sustentado en el paradigma contrastivo de Ong, y que contribuye a reforzar una vez más la imagen de estas culturas como carentes de perspectiva histórica, de visión de futuro y ancladas en lo concreto, consiste en enfatizar el alcance situacional del pensamiento, alejado por lo tanto, de la consideración de los aspectos más profundos de la existencia. Nosotros consideramos que el mito proporciona también este nivel más profundo de reflexión abstracta relacionada con el deseo, el destino, la felicidad, o bien con las categorías más amplias que permiten ordenar el mundo. De esta manera, la caracterización de Ong es válida en tanto permita tener en cuenta que el símbolo mítico es de por sí una categoría que permite pensar en abstracto. Además, debemos preguntarnos hasta qué punto es posible hoy aplicar a los pueblos indígenas el carácter absoluto de *culturas orales primarias*, es decir, que no han conocido la escritura. En todo caso, la oralidad favorece acentos y tendencias y no tanto moldes que atan y condicionan el pensamiento y la reflexión.

2. En la zona de Bomboiza se recuerda todavía hoy la experiencia de un shuar que viajó a Roma allá por la década del '30, llevado por los salesianos como evidencia de la eficacia de la acción misionera. Le debió haber impactado sobremanera la cantidad de clérigos que transitaban los pasillos del Vaticano con el devocionario debajo del brazo a tal punto que, una vez de regreso, decidió adoptar al pie de la letra la misma actitud entre los suyos. Al encontrarse con él, los Shuar le preguntaban invariablemente: "¿Qué te cuenta el libro?" Con la ironía que los caracteriza para los sobrenombres, decidieron para él *Papich*, es decir, 'Librito', con el cual todavía se lo recuerda.



3. Sin duda alguna, estas concepciones remiten al nudo conceptual que rodea la *tsantsa* (cabeza reducida para cuya preparación es menester sellar los ojos y adornar las orejas) y a las mutaciones propias del mundo de los muertos (cuando Etsa le corta la cabeza a la esposa de Iwia, ésta se transforma en venado), que pone de manifiesto la importancia y la complejidad del significado de los ojos y la mirada no solo para la comunicación, sino también como punto focal que articula las concepciones sobre la corporalidad y las representaciones culturales sobre la persona y el espíritu.

## Capítulo 5

# CATEGORIAS DEL HABLA

Después de concluir el análisis del entorno y contexto cultural de las formas de discurso, resulta imprescindible identificar y analizar brevemente algunos conceptos o categorías mayores relacionadas con las concepciones de los Shuar sobre el lenguaje y la comunicación. La primera de ellas es la función de ‘indicar’ (*iniakma*), que incluye otro tipo de códigos además del lenguaje. En el orden estricto del lenguaje, son muy importantes los conceptos *chicham* (‘el habla’) y *ti-* (‘decir’). Las categorías que organizan las formas poéticas (*anent*, *nampet*, *ujaj*, *uwishin kantu*) no se tomarán en cuenta.

### La función de ‘indicar’ (*iniakma-*) y de ‘representar’ (*nakumka-*)

El ‘habla’ (*chicham*) incluye todas las modalidades de lenguaje, entendido como cualquier forma de comunicación verbal de mensajes, sujeta a un sistema de codificación y decodificación, y que implica el concurso de un emisor y destinatario, real o potencial, presente o ausente, con quien se establece o no algún tipo de interacción comunicativa. El término que parece recoger todos estos elementos propios de la comunicación, tales como sistema de signos, señales y símbolos, es el de *iniakma-* (‘indicado’, del verbo *iniakma-s*: ‘indicar’, ‘señalar’, ‘mostrar’). Los diversos sistemas de señales auditivas, visuales y hasta el lenguaje de imitación de los animales, junto al habla, son, por lo tanto sistemas de signos incluidos en la función de ‘indicar’.

Los códigos de señales son muy variados. Las señales visuales y auditivas se utilizan en casos de destinatarios ausentes y se basan en pocos elementos que conforman un código de interpretación restringido y estable relacionados dualmente con significados fijos. El contexto espacial de las señales visuales es la selva (Bianchi 1982: 445 ss.) y los lugares de paso, con la intención de señalar el camino (una estaca sobre un palo que apunta a la dirección que se vaya a tomar), advertir sobre la prohibición de pasar por un sitio (bejuco que cuelga en forma de

horca), informar sobre la muerte de una persona (una estaca sobre dos horquetas o un paquete de hoja envuelta, alusión directa a cómo se dispone el féretro o el cadáver). Como se puede ver, el sistema de signos se construye mediante el paralelismo de imitación, que relaciona el significante directamente con el significado mediante el recurso de analogías muy evidentes.

Las señales auditivas se transmiten fundamentalmente mediante el tambor *tundui* y el *kunku* ('caracol'), también mediante un código dual, fijo y restringido sobre el que las fuentes etnográficas han dado cuenta oportunamente (Allioni, 1987: 93 y también Karsten). El *tundui* combina dos modalidades de sonidos percusivos de "altura" diversa, con diferente duración y distancia entre ellos, que forman secuencias de 10 o más golpes con los cuales se construyen los siguientes mensajes: llamado y anuncio de llegada a la casa por parte de un forastero, guerra o amenaza, toma del alucinógeno *natem*, muerte o enfermedad. El *kunku*, imitado también con el puño cerrado, funciona como anuncio de presencia y aviso de convocatoria.

Los *iniakma* relacionadas con los símbolos incluyen también signos visuales rituales, cuya relación con el significado es mucho más compleja, sujeta a un proceso de decodificación multívoco (no dual, síntesis de muchos significados y referencias) y más profundo. En tal caso, más que ante un sistema de señales, nos hayamos en presencia de un sistema de símbolos ubicados en un contexto verbal, es decir, relacionados con los *anent*. En el orden de códigos visuales más complejos y flexibles, basado en correspondencias no estrictamente duales, se inscriben los recursos estéticos que presiden el uso de formas, diseños lineales y colores en la alfarería, en los adornos, pinturas y tatuajes corporales, en la vestimenta y en los productos de cultura material en general. A Karsten ([1935], 1988) le debemos una sensibilidad etnográfica muy particular, al intentar desvelar el código subyacente del uso de colores y diseños en la alfarería y el que rige la interpretación de las frecuencias del espesor y del color de las líneas de la falda masculina (*op. cit.*: 115 ss.), relacionados con una clara intención 'mágica'. Las visiones oníricas y las provocadas por los alucinógenos son también *iniakma* no verbales, regidos por un sistema estándar de decodificación y relacionados con una forma de discurso y relato específica: el *kara atiamu* ('hacer decir un sueño'). En este sistema se deben incluir también los presagios y signos corporales y exteriores que codifican la anticipación

del cumplimiento o no de un deseo, una intención o una meta revisados en la investigación.

Como sucede con los *iniakma* visuales, existen conjuntos de signos auditivos más complejos, y que constituyen verdaderos lenguajes simbólicos. Se deben incluir aquí la función y el significado de cada uno de los instrumentos musicales (cfr. Napolitano, 1987), así como de los *anent*. Los *iniakma* relacionados con los símbolos incluyen también signos visuales rituales, cuya relación con el significado es mucho más compleja, sujeta a un proceso de decodificación multívoco (no dual, síntesis de muchos significados y referencias) y más profundo.

En la búsqueda de otras categorías más amplias, he podido identificar la de 'imitación' (*nakum-ka-*: 'imitar'), término genérico aplicado primariamente al hecho de 'reproducir' los movimientos o la peculiaridad de expresión verbal de alguien así como a la repetición de un canto, o enunciado proferido por otro. Con el contacto cultural, el uso del término se amplía a la 'imitación' visual, es decir, a la 'figuración' y a las formas estéticas de *representación* lineal de la realidad ('dibujar'). La categoría no incluye el registro de diseños pre-establecidos para la cerámica, la pintura corporal o para cualquier otro producto, donde la 'representación' adquiere un alto grado de idealización y conceptualización convencionales que trascienden, mediante una estilización lineal esencialista, la 'reproducción' exacta de la forma. La fotografía, en cambio, es para los Shuar una imitación figurativa, es decir, *nakumkamu*.

Como hemos anticipado, el término define en primer lugar las formas de imitación verbal y cinestésica de un animal o de la manera de caminar de una persona, pero sobre todo se refiere a la acción de representación o 'imitación' verbal cuando se reproduce el timbre de su voz o su peculiar forma de usar el lenguaje. No por nada los alumnos de las escuelas y los colegios bilingües traducen con este término la acción de representación teatral. El concepto de *nakumkamu* ('lo representado') constituye una entrada clave para desentrañar la estética shuar relacionada con la lógica de lo lúdico y lo cómico, ya que imitar a una persona en su hablar o en su forma de caminar resulta, en todos los casos, cómico, basado en el principio de repetición. Al mismo tiempo, revela el aspecto de inquietante o peligroso que entraña la reproducción figurativa de una persona o un espíritu, ya que la figura contiene el *wakani*, aquella parte de la persona contenida en su imagen y, por lo tanto, sujeta a manipulaciones.

Es posible además, que el término comparta el mismo campo semántico del verbo *nakur-us*: 'jugar', entendido el juego casi siempre como la representación y la 'repetición' simuladas de la vida real, es decir, como la reproducción lúdica de aquellas actividades consideradas claves para la vida: se juega con imitaciones de bodoqueras o lanzas pequeñas, o se cantan *anent* y sobre todo *nampet* para que los niños asimilen las formas y retengan los procedimientos de su ejecución.

Esta categoría nos introduce en el lenguaje de imitación de los animales, considerada también una forma de comunicación verbal, no articuladora, es decir, que no implica una locución pero sí la imitación 'figurativa' del sonido o voz propia de algún animal. El término más genérico de esta forma de comunicación es el de *amin-k* ('imitar' el sonido de los animales), explicitado con un verbo específico para la imitación de cada animal. La 'imitación' puede lograrse con la voz o con instrumentos como silbatos u hojas que vibran con las emisiones de aire. En sentido estricto, tanto la 'voz' de los animales como su imitación no forman parte del habla o de la categoría *chicham*, exclusión que denota la distinción entre el carácter no-articulatorio de *amin-k* y articulatorio de *chicham*.

### El 'hablar': *chicham*

El 'habla' (*chicham*) es un *iniakma* verbal que participa de ambas modalidades comunicativas. Como sistema que implica la articulación de fonemas y morfemas y el uso de elementos como el ritmo, la prosodia y la entonación, puede ser considerado un *iniakma* auditivo. Por el componente gestual que acompaña cada una de las emisiones de enunciados, según una gramática paralela y más fluida, se lo puede considerar *iniakma* visual. Ejemplo paradigmático de la confluencia necesaria de los elementos orales y gestuales del habla es, sin duda, el discurso ceremonial (*enemamu*), donde al desarrollo del discurso le corresponde la evolución progresiva de un libreto gestual paralelamente sincronizado.

Sin embargo, toda el habla está atravesada por esta dualidad de palabra y gesto que abraza las formas rituales, ceremoniales y, hasta incluso, conversacionales, como sucede con el guión cinematográfico, donde a cada enunciado le corresponde una acción, un entorno y una posición de los interlocutores.

El 'habla' (*chicham*) forma parte de otros sistemas simbólicos, como los sueños (*karar*) y las visiones inducidas por alucinógenos (*waimmia*: 'encontrado'), los cuales incluyen mensajes visuales y verbales (enunciados), interpretados también según un código estable y dual.

Respecto a la comunicación verbal, la categoría más englobante es *chicham*, 'palabra', cuyo significado es extensivo también a 'lenguaje', pues con ella los Shuar definen el 'habla shuar' (*shuar chicham*) como el sistema de signos verbales y la totalidad de los recursos lingüísticos que les son propios. El *shuar chicham* constituye un rasgo de distinción identitaria muy fuerte y, más que cualquier otro, les permite distinguirse y separarse de los Achuar y de los Awajún, no obstante su proximidad lingüística y cultural. Esta investigación ha dado cuenta globalmente de las diferencias con respecto al uso del habla, según la posición social y la situación de género, al incluir en ésta última el uso del habla según la edad.

La categoría *chicham* incluye otro tipo de significados asociados con la comunicación verbal y excluye de su campo semántico cualquier otro tipo de 'lenguaje' o 'códigos' no verbales. *Chicham* incluye también las siguientes nociones, según los distintos niveles de análisis lingüístico:

a. Se refiere a la modalidad verbal articuladora de la comunicación, es decir, al lenguaje verbal o hablado, así como a la capacidad de hablar de los humanos. Denota, sobre todo, la acción de articular vocal y verbalmente los sonidos propios de la comunicación verbal, susceptibles de ser captados auditivamente.

b. Específicamente, designa el 'hablar' (*chichas-*), de los Shuar (*shuar chicham*) en oposición a otras formas de habla de los diversos pueblos, incluidos los de su propia familia lingüística.

c. Desde el punto de vista de la fonología y la morfología, *chicham* se refiere también a la emisión completa de un lexema (o 'palabra') y no designa por separado los fonemas y morfemas que lo componen, pues, como advierte Ong (1994: 76), las culturas orales no distinguen elementos menores a la palabra. Las categorías etnolingüísticas de los Shuar no registran la distinción de estas unidades mínimas de sonido y sentido, más abajo de la distinción genérica de 'lexema' conte-

nida en el término *chicham*. Los Shuar tampoco registran distinciones terminológicas para cualquier modalidad de combinación sintáctica.

*d.* *Chicham* es el término que usan los Shuar cuando refieren en el relato que alguien ‘habla’ o ‘habló’ sin aludir expresamente el enunciado, es decir, que denota el simple ‘acto de hablar’ o ejercicio de la capacidad de lenguaje. También, en el decurso del relato, *chicha-s* suple genéricamente la denominación de actos del habla con la fuerza ilocutiva de insulto, consejo, amenaza, pregunta, etc., rara vez aludidos con la terminología específica.

*e.* Desde el punto de vista semántico, el término *chicham* está asociado a ‘significado’, ‘argumento’, ‘asunto’, ‘mensaje’, ‘opinión’, tanto de la palabra como del enunciado, o del discurso en su sentido más amplio.

*f.* Desde la perspectiva de las modalidades del habla, *chicham* se refiere al conjunto de interacciones verbales que tienen lugar cuando grupos rivales canalizan, a través del discurso y del intercambio verbal, algún conflicto o diferencia mediante tratativas de guerra y negociaciones entre los grupos. En tal contexto, *chicham* equivale tanto a la situación general de malestar generada por los conflictos, como a las modalidades del discurso encaminadas a su negociación, denominadas específicamente *chicham iwiara-tin* (‘componer un asunto’ o ‘dificultad’), o bien, *chicham ejera-tin* (‘hacer salir un acuerdo’). Tanto la ‘dificultad’, o tensión social, como el ‘acuerdo’ alcanzado están incluidos, al parecer, en el término.

*g.* Al mismo tiempo, comprende formas de discurso normativas o instructivas, sin interacción verbal, que implican un emisor de estatus y edad calificados, es decir, las diversas modalidades de *chichamat*, ya sea el sermón matutino o los consejos que anteceden una fiesta o reunión.

### El ‘decir’: *ti-*

Otro tipo de nociones tiene que ver con la primera gran distinción dentro del lenguaje y que tienen lugar cuando se relaciona el término *chichas-* (‘hablar’) con el *ti-* (‘decir’). *Ti-* aparece cuando en el

curso de un relato: 1. Se reproduce un enunciado emitido por alguien en una situación comunicativa, es decir, como acto concreto de enunciación; 2. Cuando cualquier acción se describe bajo la modalidad de un discurso indirecto; 3. Cuando sustituye un sujeto u objeto.

Los ejemplos que damos a continuación ayudarán a entender estas modalidades:

1) - <i>Ame janchú iyuk,</i>	<i>kame iwiáku aenti-</i>	<i>tímia, tímiai</i>
Tú, machín vete a ver	pues vivo estaría -	dijo, se dijo

En este ejemplo, tomado del mito de Esta e Iwia (Pellizaro 1978: 75), la formas verbales *tímiai*, *tímia* ('lo dicho'), *tu tai* ('al decir'), o simplemente *tímiayi* ('dijo'), refieren enunciados definidos, emitidos por un emisor identificable, en una situación concreta. Por ello, *ti-* responde muy bien a la definición del concepto pragmático de *enunciado* en oposición a los conceptos gramaticales de oración o locución ideal. Específicamente, el significado de *timia* ('lo dicho') es muy cercano al concepto pragmático de *evento*, como modalidad cualquiera del habla o expresión concreta. El 'decir', al contrario que el 'hablar', incluye también los enunciados (*timia*) tal como se dan, sean correctos o no.

2) En los relatos y en los enunciados conversacionales, las diversas formas verbales de *ti-* también refieren una acción bajo la modalidad de discurso indirecto. Un ejemplo 'escolar' muy presente en los manuales de aprendizaje del shuar es la frase *sumaktaj-tsan weajai*: 'a comprar-diciendo voy', o bien, 'diciendo que compraré - voy'. Dicha fórmula estaba muy presente en el shuar de contacto hablado por los macabeos y se usaba siempre que los hablantes no shuar, los criollos, debían acudir al infinitivo, una forma verbal no muy frecuente. Por lo que a mi respecta, casi nunca he podido constatar el uso de este tipo de fórmula durante las conversaciones mantenidas por los mismos shuar. También la fórmula *tu tai* ('así al decir') es muy frecuente en los mitos y relatos inmediatamente antes de una acción que tendrá lugar al finalizar un enunciado. Ej. (*idem*: 74):

<i>...atakesh</i>	<i>achírninkiáit?</i>	- <i>tu tai,</i>
De nuevo también	casi que me coge es?	- así al decir
<i>tserén</i>	<i>akuptúkmiái,</i>	<i>timiai.</i>
al mono Tseré	le mandó	se contó.



3) *Ti-*, en su forma de participio pasado se convierte a menudo en una fórmula elíptica para suplir el sujeto u objeto de un enunciado. Esta forma de sustituir el nombre, es muy común en el relato. Ej.: *maataj-taman* ('a la dicha' voy a matarla); *tamajai yajauch najáncha ainia-wai* ('con la dicha' el mal que no hacen son).

4) Por último, los términos *chicha-s* y *ti-*, en sus diversas modalidades, muy a menudo aparecen emparejados en los relatos para construir enunciados del tipo 'hablando... dijo', fórmula frecuente que en los mitos denota una fuerza de sanción normativa.

\*\*\*

*Chicha-s* ('hablar') y *ti-* ('decir') son los verbos de base según la clasificación de Verschueren (citado por Bertucceci Papi, 1996: 285 ss.), es decir aquellos que describen cualquier tipo de acción lingüística cuando se interpretan en sus significados genéricos de 'usar la lengua' o 'expresarse lingüísticamente'. Otro tipo de verbos identificados por este tipo de clasificación son los nucleares (conversar, contar, preguntar/pedir) los periféricos (nombrar, contar) interactivos (responder) de costumbres sociales (agradecer, saludar) los cuáles no han sido tenidos en cuenta en nuestra investigación.

Los eventos relacionados con la asignación de un valor ilocutorio de los enunciados (*timia*), es decir, aquellas acciones o "actos verbales" que se realizan cuando 'algo se dice', son reconocidos por los Shuar mediante una terminología específica, no obstante lo cual y según hemos visto, casi siempre aparecen encubiertos en el relato con la denominación genérica de *chicha-s*.

Del análisis de la conversación, hemos identificado algunas ilocuciones que constituyen, según nuestro entender, verdaderas formas de habla, pues la intención pragmática de cualquier modalidad del discurso implica una forma lingüística pertinente. Estas formas o ilocuciones conversacionales (o acciones verbales), casi todas ellas descritas sumariamente en este estudio, las hemos organizado según los criterios de clasificación de Searle corregidos por Leech, advertidos ya en el marco teórico:

ILOCUCIONES EN EL PLANO DEL DISCURSO	Asertivo	Directivo	Comisivo	Expresivo	Rogativo
• <i>Etserka</i> :- ‘transmitir’, ‘avisar’	x				
• <i>Ujak</i> :- ‘avisar’	x				
• <i>Anaikia</i> :- ‘nombrar’, ‘llamar por el nombre’		x			
• <i>Utsumka</i> :- ‘llamar’, ‘convocar para la fiesta’		x			x
• <i>Ipia</i> :- ‘llamar’, ‘convocar para el trabajo comunitario’		x			x
• <i>Wasursa</i> :- ‘bromear (discursivamente)’				x	
• <i>Atsan</i> ’:- ‘discurso de burla por el enemigo vencido’ (también: ‘contradecir’, enfrentarse verbalmente)			x	x	
• <i>Katsetka</i> :- ‘insultar’				x	
• <i>Aujmakartus</i> :- ‘chismosear’ (literalmente: ‘contar de todos’)	x			x	
• <i>Timia - timia</i> : ‘chismosear’ (lit.: ‘decir lo dicho’)	x			x	
• <i>Tsanumpra</i> :- ‘calumniar’	x			x	
• <i>Ananka</i> :- ‘engañar’ (no estrictamente mediante un acto verbal)	x			x	
• <i>Waitra</i> :- ‘mentir’	x			x	
• <i>Chicham yapajia</i> :- ‘cambiar la palabra’, ‘cambiar la opinión’			x		
• <i>Jiak</i> :- ‘discutir’		x		x	
• <i>Akatrir</i> :- ‘instruir’, impartir intrucciones precisas	x	x			
• <i>Kakantra</i> :- ‘hablar muy duro’		x			
• <i>Yuminkra</i> :- ‘maldecir’				x	
• <i>Yuminksa</i> :- ‘bendecir’				x	
• <i>Susa</i> :- ‘conceder’, ‘aprobar’, ‘permitir’			x		
• <i>Sea</i> :- ‘pedir’		x			x
• <i>Suritkia</i> :- ‘mezquinar’ verbalmente (no permitir)			x		
• <i>Tsankatka</i> :- ‘autorizar’, ‘conceder’			x		
• <i>Tsankur</i> :- ‘perdonar’			x	x	
• <i>Makur</i> :- ‘culpar’	x			x	
• <i>Juruk</i> :- ‘conducir’ una negociación verbal		x	x		
• <i>Chicham iwiaratin</i> : ‘componer una dificultad’		x	x		
• <i>Chicham ejeratin</i> : ‘hacer salir un acuerdo’		x	x		
• <i>Chichamat</i> : ‘aconsejar’		x			
• <i>Aujmatsa</i> :- ‘conversar’, ‘relatar’ o ‘contar’	x				
• <i>Aujsa</i> :- ‘conversar’					
• <i>Amás</i> :- ‘preguntar’		x			x
• <i>Anemar</i> :- hacer el discurso ceremonial				x	
• Llanto ritual femenino				x	

### El relato y la conversación: *aujmatsa-*

En el orden del ‘decir’ se incluyen todas las formas de relato que implican alguna modalidad de interacción verbal entre los interlocutores (*aujsa-*) y, por supuesto, todo género de conversación con interacción verbal (*aujmatsa-*). Desde el punto de vista del relato (*aujsa-*), pertenecen a la categoría *aujmamumu*:

1. Relatos tradicionales o mitos : *yaunchu aujmamumu*  
(‘relatos antiguos’)
2. Relatos de cacería
3. Relatos de guerra
4. Historias de vida
5. Revelación de sueños (*kará atiamu*)

Otras formas conversacionales, caracterizadas por la negociación verbal, más o menos ritualizadas, que solicitan el concurso de interlocutores calificados del mismo status son:

1. El pedido de mujer (*seamu*)
2. Las diversas formas de ‘tratativas’ y negociación de conflictos entre los grupos (*chicham ejeratin*)

### El *enemamu* (*anemat*)

Para definir otras variables del discurso, se debe establecer que la línea divisoria entre las formas discursivas (conversación, relatos, historias, discursos ceremoniales, sermones y relatos míticos) y las formas poéticas es la que separa, al mismo tiempo, el ‘habla’ (*chicham*) y el ‘canto’ (*anent* y *nampet*), según el criterio clasificatorio de William Belzner (*cf. supra*). Un género intermedio entre el ‘habla’ y el ‘canto’ está constituido por las diversas variantes del discurso oficial o protocolario, debido a sus elementos verbales y gestuales sincronizados según la prosodia y el ritmo. Las correspondientes sub-clases de ambas formas, como hemos visto, son:

- *Enemamu* o *anemartin*: Específicamente, discurso ceremonial entre desconocidos. También hemos comprobado que es el discurso ritual entre guerreros para envalentonarse previo a una

expedición (*inpinma*). Designa genéricamente el discurso oficial o protocolar en todas sus formas, cuyos actos comunicativos asociados son:

- *Atsamamu* ( o *atsanmar-*): discurso de rechazo o negación (*at-sá*: ‘no’); o bien, el poco reportado y casi desconocido discurso de envalentonamiento luego de matar al enemigo;
- *Ya ya chicham*: discurso de presentación (*ya*: ‘quién’);
- *Ja ja chicham*: discurso de aceptación (*ja*: ‘bueno’, ‘y...’);
- *Yaunchata chicham*: discurso sobre planes futuros (*yaunchata*: ‘y luego...’);
- *Aujmamum*: la conversación que sigue al protocolo del discurso ceremonial.

\*\*\*

La revisión de las formas discursivas del habla shuar ha puesto de manifiesto algunos principios que rigen el ejercicio de la interacción verbal. Los más importantes son: 1. La intencionalidad del discurso se relaciona muy estrechamente con su forma verbal, y ello se expresa en la actitud de apego absoluto a las normas de ejecución y cuidado por el procedimiento; 2. Ningún discurso es independiente de las variables de rango, estatus, género y edad de los interlocutores, y sobre todo, de los roles que presiden las formas masculinas y femeninas del habla. Al mismo tiempo, éstas variables resultan fundamentales para entender los límites culturales específicos del principio de cooperación de Grice. Según hemos visto a lo largo del análisis, tanto en la mitología como en el desempeño de los actos de habla cotidianos se considera importante para la eficacia, la abstención de la comunicación de las intenciones, paradigma fundamental que atraviesa el ejercicio de la interacción verbal.

En el marco de un riguroso control de los espacios y las precedencias a la hora de las interacciones verbales, se ha identificado, entre otras estrategias, la subordinación del discurso a la administración de la evolución fluctuante e imprevista de los conflictos sociales y la necesidad de asegurarse de que ningún requerimiento podrá ser negado antes de formular un pedido o emprender una negociación. Asimismo, resulta muy importante para los shuar la norma de cortesía que permite adaptarse en un primer momento a las expectativas del interlocutor,

absteniéndose de los discursos de ruptura o confrontación. Otras modalidades menores de estas normas y paradigmas conversacionales son: las formas de representación vicaria mediante las cuales los shuar con estatus y poder reconocidos pueden ejercer por otros y ante otros el discurso ceremonial (*anemat*) y de pedido, *seamu*, ya sea para conseguir esposa o negociar la autorización de venganzas.

Entre las funciones o identificación de la fuerza ilocutoria propia de los actos del habla, destacan, entre muchas otras: 1. La fuerza normativa y de reproche, la fuerza de negociación y pedido, la expresión de poder y autoridad personal y afirmación del rango para los hombres, entre quienes predomina el manejo de los escenarios públicos y sociales; 2. Las mujeres, si bien comparten formas discursivas normativas con los hombres, prevalece en ellas la fuerza expresiva y el condicionamiento indirecto de la toma de decisiones así como una aparente mayor riqueza en el manejo de formas poéticas. Hemos visto que la mitología parece otorgarles un rol especial en la explicación y discernimiento de los símbolos relacionados con los rituales de adquisición de poder. Los testimonios etnográficos de la zona de Bomboiza y las observaciones personales, permite aseverar que la mujer adulta ejercía autorizadamente el discurso destinado a ensalzar al guerrero en la fiesta de la *tsantsa* al mismo tiempo que puede llegar a presidir rituales y fiestas, como por ejemplo, la de *uwí* (fiesta de la chonta).

Las formas del habla y los diversos tipos de discurso identificados no constituyen realidades aisladas y autosuficientes. Más bien, se compenetran unas con otras. De este modo se ha constatado que el mito, a pesar de constituir un evento episódico (*relaciones sintagmáticas*), comparte con la poesía un cierto nivel de paralelismos (sujetos al análisis de las *relaciones paradigmáticas*) que le confiere, a su manera, unidad y permanencia. Desde el punto de vista de la relación con la temporalidad, se ha mencionado de paso que tanto la forma poética *ujaj*, como la narración de los sueños para interpretar los presagios antes de emprender una expedición guerrera (*kara atiamu*), constituyen una excepción del principio de no expresar y manifestar públicamente deseos o intenciones. Ambos, se proyectan hacia el futuro, y constituyen por lo tanto, al lado del sueño y las visiones de poder, formas verbales que le dan forma. Dichos eventos parecen contradecir la norma y parte de la explicación, al parecer, tiene que ver con el carácter metafórico, sustitutivo y figurado con que se menciona el futuro, además del contexto ritual que configuran ambas situaciones comunicativas.

El análisis más detenido sobre la observación y la mirada nos ha permitido establecer las relaciones de la palabra con respecto al conocimiento y al poder. Así, la palabra se relaciona con la memoria a través del mito, y con la eficacia presente a través de la poesía *anent*. Al mismo tiempo, no cabe duda que la observación es una condición fundamental para obtener el conocimiento a través de la experiencia, y por ello, no dudamos en afirmar, en este aspecto particular, el primado de la observación sobre la palabra. En el mito, se ha constatado la preminencia de la mirada y de los ojos como símbolos cargados de hondos contenidos conceptuales, que aluden, por ejemplo, a los vínculos que enlazan la palabra con los productos culturales, la comunicación con el arte y con las concepciones sobre la corporalidad y la vida espiritual. En el fondo, estos elementos constituyen formas de representación que permiten comprender la cultura en estrecha relación con el lenguaje y viceversa.

Para culminar esta sucinta relación de resultados obtenidos, cabe mencionar que junto a las concepciones sobre la corporalidad y la gestualidad, la investigación planteó la necesidad de considerar un conjunto de sentimientos y afectos que intervienen y modelan la cultura comunicativa de este pueblo amazónico, en especial, la tristeza, la vergüenza y la envidia, pilares que determinan profunda e inconscientemente la pragmática del lenguaje. No obstante, a pesar de que el desarrollo de estas intuiciones dejan mucho que desear y tan solo trazan pistas para investigaciones futuras, no podemos dejar de reconocer que resultan claves para entender los constreñimientos propios de la cultura shuar que preceden y condicionan el uso y su peculiar manera de poner en acto el lenguaje.

### **El habla y el orden de la eficacia**

La respuesta al interrogante de cómo se relacionan los aspectos del habla descritos con los principios fundamentales que ordenan y dan coherencia a las concepciones más profundas de los Shuar resulta crucial para entender el vínculo entre lengua y cultura. Porque estos principios y estrategias generales que norman la vida social, las expresiones religiosas, la producción de objetos, condicionan también el lenguaje. La eficacia y el 'buen vivir' (Made, 1999; Descola, 1996) son, a nuestro parecer, los ejes fundamentales que articulan, en niveles profundos, casi todas las expresiones culturales de los Shuar.

La eficacia, idea constitutiva de su *ethos* cultural, se asocia con la necesidad de asegurar los valores vitales en campos muy concretos y cercanos a la vida cotidiana, como la agricultura y la recolección, la cacería y la guerra, la enfermedad y la reproducción y, por supuesto, el habla. La eficacia no siempre implica una constante y radical eficiencia: se da por descontado un rango normal de falta de resultados (y de fracasos), que hace de la *dificultad* un elemento constitutivo de las acciones y del horizonte de la existencia. La excesiva eficiencia o la eficacia absoluta induce a la sospecha y se considera anormal; como tal, es una abstracción propia del tiempo mítico primero, no real y ausente, previo a la cultura. Son los arquetipos culturales (personajes ausentes, con más entidad lógica que real) los que hacen gala de una *performance* inalterable y total.

Como contraparte, son ellos mismos los que con su ‘maldición’ *ab origen* (*yuminkramu*), introdujeron la ‘dificultad’ (*itiurchat*), con la que necesariamente hay que contar y atraviesa todos los órdenes de la vida. Curiosamente, aquella suerte de ‘faltas iniciales’ adoptan muchas veces la forma de un ‘exceso de eficacia’, cuya lógica profunda parece fundamentarse en el principio ‘ecológico’ de que el perfil de los resultados nunca debe sobrepasar el de la necesidad. El exceso de eficacia y las pretensiones sobre la línea de la necesidad constituyen un abuso intolerable y son producto del ‘alocamiento’ (*waurka*), minan el sentido mismo de la acción y la proyectan hacia el ‘sinsentido’ y la ‘sinrazón’ (*antran*).

Desde entonces, lo *normal* consiste en que la eficacia y la seguridad penden de un hilo, constantemente se ven amenazadas y, por ello, es necesario restaurarlas siempre, una y otra vez. Un complejo mecanismo de tabúes y prohibiciones, que no siempre se quebrantan voluntariamente, así como el peligro latente atizado por complejos entramados de presagios y presentimientos funestos, algo así como una suerte de segunda naturaleza adherida a todo lo existente, se ciernen sobre la conciencia colectiva de los Shuar y cada una de las acciones que se emprendan. Su resultado es la sensación y presentimiento de una fatalidad a punto de desencadenarse, de precario equilibrio y acoso, a veces proveniente de las palabras de otro (la maldición del viejo, el hechizo del *uwishín*, una burla fuera de lugar), que laten en cada recodo de la existencia. La palabra que parece expresar esta experiencia es la de *itiurchat* (‘no hay cómo hacer’, ‘dificultad’), a la que le sucede la sensación de an-

gustia (*kuntuts*), síntoma genérico e inequívoco de la necesidad de emprender los diversos rituales de restauración. *Itiurchat* es una cualidad tanto de los quehaceres tecnológicos como de los avatares del individuo y de la sociedad. Al mismo tiempo, es un poderoso focalizador y convocador de energías y motivaciones vitales en constante dialéctica con el otro polo que organiza la cultura: ‘el buen vivir’, *penker pujustin* (‘estar bien’), categoría inestable y huidiza, que debe ser siempre reinstalada y recuperada. Sin *itiurchat*, es imposible instaurar el *penker pujustin*; sin dificultad y sin los aportes para vencerla, no parece existir felicidad para los Shuar. La vida se considera un escenario para ‘probar’ (*nekapsa-*, ‘conocer’) y enfrentar las dificultades y las amenazas, antes que un limbo para detenerse en la contemplación de la abundancia, la armonía y la ausencia de problemas.

La eficacia aparece conectada con la idea de ‘privación’ y ‘sufrimiento’, cuyo concurso más que inevitable es necesario. El sufrimiento (*waitsa-*), el ayuno y la abstinencia sexual (*nijiar-*), a la vez que requisitos inseparables de los rituales de restauración y elementos basales de la actitud ritual, garantizan la obtención de la ‘fuerza’ (*kakarmari*) que asegura la vida y la ‘suerte’, a través del ‘hallazgo’ visionario del trance (*waimmia*) mediante alucinógenos. Entre *itiurchat* y *penker pujustin*, median el ‘arreglo’ y la ‘compostura’ ritual (*iwiamu*), restauración y sanación de raíz –sufrimiento de por medio– que se verifica, en última instancia, en el mensaje, es decir, en la palabra emitida por la visión.

Los Shuar hacen gala de una ‘ética de la privación’ y del sufrimiento cargada, en el contexto del lenguaje religioso de los *anent*, de una indigencia retórica impensable en el ejercicio de las formas discursivas públicas y sociales. La racionalidad poética de estos *anent* apuntan a asegurarse la ‘compasión’ y la concesión de fuerzas. Así, la norma informativa deseable del discurso parece marchar a contrapelo de la poesía: mientras en el contexto poético es posible manifestar explícitamente las privaciones y la situación de indigencia, en el discurso y en las formas de interacción interpersonal resulta del todo inconveniente y atentatorio contra el status y la situación de poder. Del mismo modo, si en el contexto ritual de la poesía la norma consiste en poder manifestar el futuro deseado de las cosas (por ejemplo, la poesía femenina *ujaj*) en el discurso la manifestación del deseo atenta contra la eficacia.



Así entendida, la eficacia permea al modo de una gramática profunda y, de manera general, las formas y estrategias del habla sobre todo aquellas que rigen y condicionan las restricciones, limitaciones y violaciones culturales del principio de informatividad tal como lo describimos en el marco teórico; la opción por el uso calculado y preciso o la abstención del discurso expresan muy bien la norma de oro de no sobrepasar la barrera de la necesidad. La actitud de 'privación' en función de la eficacia se refleja también en el habla: cuanto menos discurso, incluso mejor si se lo interrumpe, mayor eficiencia. Habíamos visto que no sólo la discreción verbal, incluso la no comunicación de sueños, visiones, intenciones y la norma de no comunicar trabajos en curso, resultan requisitos indispensables para asegurar los resultados. En estos contextos (guerra, cacería, actividades y artesanías), la indiscreción y la 'jactancia' discursiva espanta los resultados. Así, la comunicación verbal es sometida a un cierto 'ayuno' y 'abstinencia', como si se tratase de un plato prohibido o un deseo sexual inoportuno, a riesgo de que su aparición diluya las fuerzas contenidas que se intentan convocar. Por otro lado, el nexo místico y afectivo, esa suerte de éter que une y comunica los seres y las cosas, manejado e influido por el recurso poético, multiplica el número de potenciales, no deseados e involuntarios interlocutores, que pueden constituirse en amenaza latente. De este modo, la eficacia no puede ser sorprendida por haber sido advertida. El lenguaje calca, así, las estrategias de la cacería, y las de la guerra: es necesario que la presa delate sus movimientos y es la 'espera' (*nakas-*), es decir, el silencio o la imitación (la mimesis verbal y la renuncia a las propias palabras) la actitud más oportuna para el cazador y el guerrero. La señal, la advertencia y, en última instancia, los discursos excesivos, son señales que delatan y definen a la presa y no al cazador.

Las normas de 'privación' también actúan cuando el discurso y la interacción verbal son convocados explícitamente para el 'arreglo' de tensiones sociales, el pedido de esposa, el discurso ceremonial y la conversación durante las visitas, en las cuales planea una cierta manipulación y manejo de la posición social y de las intenciones de cada interlocutor, con la expectativa de que se obtendrá lo deseado, o al menos, de que una negativa acarrea graves consecuencias.

A la par que son eventos que revelan la peculiar orientación performativa del habla, y que tienen lugar bajo el supuesto casi seguro de una confluencia de intereses como parte de la información pragmática

de los interlocutores, su interpretación se ha orientado unilateralmente hacia la opinión común y extendida de que la estrategia que administra la interacción verbal consiste en la suspicacia, una suerte de hipócrita y nada sincera adaptación a los puntos de vista del interlocutor, y señala, además, que, para el caso de los Shuar, la expresión extrema de esta retórica consistiría en el acto de ‘engaño’ verbal a los enemigos para ‘descuidarlos’ y eliminarlos en el momento oportuno. Tal suposición alimentó por mucho tiempo la imagen genérica, traspuesta al uso del discurso del ‘indio traicionero’ y, por ello, poco confiable ya sea por servil sumisión (en el caso de los andinos) o por engaño homicida (en el caso de los amazónicos y de los Shuar en particular).

Desde el punto de vista de la eficacia ligada a las actividades cotidianas, ella implica, en cada una de las áreas vinculadas con la reproducción biológica y cultural, el dominio de dos ámbitos fundamentales: el primero tiene que ver con el *conocimiento de y destreza en las técnicas*, los procedimientos y las reglas aprehendidas a través de los diversos mecanismos de socialización, observación y aprendizaje por la experiencia. El segundo de estos ámbitos tiene que ver con el complejo ritual añadido que acompaña y condiciona la eficacia de cada una de las actividades emprendidas. Así, saber y conocer técnicas y procedimientos no es suficiente; es necesario también conocer los ritos —y los *anent* respectivos— que aseguran un buen resultado y su referencia e inscripción en la tradición continuada de símbolos y valores. El ‘buen hacer’ (*penker najana-*) implica no sólo ‘conocer’ (*neka-s*), sino también un ‘decir’ ritual (*anentru-a*).

Los trabajos etnográficos nos informan abundantemente sobre las técnicas que se deben dominar y sus correspondientes complejos rituales sobre las áreas culturales relacionadas con la reproducción cultural, sin que entre ellas se destaquen con la misma fuerza las áreas del lenguaje y el habla. Debemos reconocer que los Shuar no distinguen el dominio del habla tan claramente como circunscriben otras áreas de la cultura. Reconocen que es un dominio sujeto a la destreza y a la habilidad sobre el cual es necesario conocer normas y reglas, pero no le asignan un complejo ritual específico que condiciona su eficacia así como ocurre en los demás órdenes de actividades.

A pesar de que los Achuar y Shuar realizaban la fiesta del *chicham namper* (‘fiesta de la palabra’) para cuando el joven era capaz de ejecutar el discurso ceremonial, entre los Shuar no existe para el habla

—o al menos no lo he podido identificar— un arquetipo mítico ni un conjunto de *anent* que regulen expresamente la ejecución de cada una de las formas de discurso. Podemos encontrar *anent* para obtener una buena siembra o para afianzar las condiciones de un buen perro cazador, hasta obtener una lista tan interminable de *anent* cuantas sean las actividades cotidianas, sin que existan, en cambio, *anent* que aseguren un buen discurso ceremonial o presidan el buen desarrollo del consejo matutino. Si bien en el mito, como hemos visto, es posible identificar alusiones parciales sobre formas del habla relacionadas sobre todo con la poesía, el ‘habla animal’ y muy pocas referidas al discurso; no obstante ser una actividad sujeta a normas y una evidente reguladora del prestigio, como todas las demás, el habla no goza de una consideración tan específica y explícita, tal vez por ser un *orden* entre los *órdenes* de la cultura que atraviesa, condiciona y está presente, de una u otra forma, en todos los segmentos de acciones.

Resulta incuestionable, entonces, que el usar bien del lenguaje, hablar bien y conocer los pormenores del lenguaje ritual, son atributos que contribuyen a reforzar la posición de prestigio y a determinar cada uno de los roles configurados culturalmente. El uso adecuado del habla es un factor clave, por tanto, para asegurar la continuidad del grupo y reconocer a sus miembros.

Finalmente, no nos queda sino reconocer que el ‘habla’ shuar es, sin duda una de las esferas culturales que, como las demás, requiere de usos y formas regulados y estandarizados lingüísticamente y, como hemos manifestado en la *Introducción*, conforman aspectos privilegiados que un shuar debe poseer para adaptarse a su entorno social. El dominio de estas formas se extiende no sólo a lo que, desde una perspectiva de la crítica literaria, coincide con los géneros mayores de la literatura: el mito y la poesía. El arte verbal shuar atañe muy de cerca y rige, también, el manejo de las formas conversacionales y de los eventos del habla cotidiana.

Los cambios culturales, es cierto, explican que muchas de estas formas no tengan hoy vigencia. No obstante, al mismo tiempo fundan una lógica y una manera de usar las formas contemporáneas de discurso que sigue muy de cerca la intencionalidad profunda que determina el uso tradicional del ‘habla’ entre los Shuar.

# BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (Bottasso, Juan, ed.)  
1976 *La familia y la vida social*. Ed. Abya Yala.
- AIJ, Juank  
1984 *Pueblo de fuertes. Rasgos de historia shuar*. Ed. Abya Yala y Federación de Centros Shuar, Quito.
- ALMEIDA, V., José  
1995 *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Serie Pueblos del Ecuador, n. 4, Ediciones Abya Yala, Quito.
- ALLIONI, Miguel *et al.*  
1978 [1910] *La vida del pueblo Shuar*. Abya Yala, Quito.
- AMODIO, E.  
1988 "Introducción" a *Shuar y anent*. Abya Yala, Quito.
- AUSTIN, Jhon L.  
1982 *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Ediciones Paidós, Barcelona y Buenos Aires.
- BAYLON, Christian y Xavier Mignot  
1996 *La Comunicación*. Ed. Cátedra, Madrid.
- BERLIN, Brent  
1977 "Primera Expedición etnobotánica del Alto Marañón", en *Amazonía Peruana*, 1(2): 87-110, CAAAP, Lima.  
1978 "Bases empíricas de la cosmología botánica Aguaruna-Jívaro", en *Amazonía Peruana*, 2(3) 187-198, CAAAP, Lima.
- BELZNER, William  
1981 a "Transcripción de la música Shuar". Instituto Otavaleño de Antropología (fotocopiado).  
1981 b Documento de la *Conferencia* en el Museo del Banco. Central, Quito (18 págs., fotocopiado).  
1985 "Música, modernización y occidentalización entre los Shuar de Macuma" en *Amazonía Ecuatoriana, la otra Cara del Progreso*. Ed. Abya Yala, Quito.
- BERTUCCELLI PAPI, Marcella  
1996 *Qué es la pragmática*, Paidós, Barcelona.
- BIANCHI, César  
1983 *Hombre y Mujer en la Sociedad Shuar*. Ed. Abya Yala, Quito.
- BOLLA, Luis  
1972 *Diccionario Terminológico Shuar*. Sucúa, (Mimeo).
- BOTTASSO, Juan  
1976 *La Celebración de la Culebra* (fotocopiado).  
1993a (Compilador). *Los salesianos y la Amazonía. Tomo I: Relaciones de Viajes, 1893 – 1909*. Ediciones Abya Yala, Quito.

- 1993b (Compilador). *Los salesianos y la Amazonía. Tomo II: Relaciones etnográficas y geográficas*. Ediciones Abya Yala, Quito.
- BROSEGHINI, Silvio  
 1987 *La evangelización del pueblo Shuar*. Mundo Shuar, Sucúa.  
 1996 *El pueblo Achuar* (mecanog.).
- BROWN, Michael  
 1982 "The dark side of progress: Suicide among the Alto Mayo Aguaruna", 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, ponencia del simposio "Inter-ethnic relations and cultural adaptation among the shuar, achuar, and Canelos Quichua". Trad. En *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*, op. cit., pp. 76 ss.
- COLAJANNI, Antonio  
 1982 "Gli Shuar", en *Homini e re*. Laterza, Roma-Bari.
- CHANGO, Alfonso  
 1984 *Yachaj Sami Yachachina*. Ed. Abya Yala, Quito.
- CHINKIM', Lorenzo  
 1995 "El Pueblo Shuar". En Almeida V. José, op. cit., p. 47-78.
- CHUMAP Lucía, Aurelio; García Rendueles, Manuel  
 1979 *Duik múun. Universo mítico de los Aguaruna*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima, Perú (dos tomos).
- CHUMPI, M.A.  
 1986 *Los Anent: Expresión religiosa y familiar de los Shuar*. Abya Yala, Quito.
- CHINKIM, Luis; Petsein, Raúl; Jimpikit, Juan  
 1987 *El Tigre y la Anaconda: Universo Espiritual del Shuar*. Coedición Abya Yala- INBISH.
- CHIRIAP, T., Antonieta  
 1986 "Rito de Nua Tsankran". Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza (fotocopiado, 165 págs).
- CHIRIAP Incht, Víctor Hilario  
 1986 *La experiencia Chamánica en el Pueblo Shuar*. Instituto Normal Bilingüe de Bomboiza. (Fotocopiado, 134 págs).
- CONDE, Tomás, OFM  
 1987 [1931], *Los Yaguarzongos. Historia de los Shuar de Zamora*. Ed. Abya Yala, Quito. Segunda edición.
- CORBELLINI, Telésforo  
 1945 *Apuntes sobre los jívaros*. En Bottasso, Juan 1993b. *Los salesianos y la Amazonía. Tomo II: Relaciones etnográficas y geográficas*. Ediciones Abya Yala, Quito, p. 193 ss.
- COSTALES, Alfredo  
 1996 *Historia colonial del Gobierno de Macas*. Casa de la Cultura de Macas y Ed. Abya Yala, Macas.
- DE CARVALHO, Silvia María  
 1979 *Jurupari, Estudios de mitología brasileira*. Ed. Atica, Sao Paulo.

- DESCOLA, Philippe  
 1985 "Del hábitat disperso a los asentamientos nucleados: un proceso de cambio socioeconómico entre los Shuar", en *Amazonía Ecuatoriana, la otra cara del Progreso*. Ed. Abya Yala (Quito).
- 1996 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Serie Pueblos del Ecuador, n. 3, Ediciones Abya Yala, Quito. Tercera edición.
- DIEGUES, Antonio Carlos  
 1996 *O mito moderno da natureza intocada*. HUCITEC, São Paulo.
- EHRENREICH, Jeffrey D.  
 1989 *Contacto y conflicto. El impacto de la aculturación entre los Coaiquier del Ecuador*. Ed. Abya Yala – IOA, Quito.
- FOLLETTI-Castegnaro  
 1985 *Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos*. Abya Yala, Quito.
- GARCIA-Rendueles, M. Chumap, L.  
 1979 *Duik Míuun: Universo Mítico de los Aguaruna* (2 tomos) CAAP: Lima.  
 1996 "Yaunchuk...". *Universo mítico de los huambisas*. CAAAP, Lima. Tomo I.
- GHINASSI, Juan  
 1946 Apuntes sobre los jívaros. En Bottasso, Juan, 1993b *Los salesianos y la Amazonía. Tomo II: Relaciones etnográficas y geográficas*. Ediciones Abya Yala, Quito, p. 206 ss.
- GNERRRE, Maurizio  
 1983 "Presentación" a *Celebración de la vida y de la Fecundidad* (Pellizzaro, Si-ro) Ed. Abya Yala, Quito.  
 1984 "Shuar de contacto y Español de Contacto: dos reflejos lingüísticos de las relaciones interétnicas" en *Relaciones Interétnicas y adaptación Cultural*. Ed. Abya Yala, Quito.  
 1986 "The decline of Dialogue and Mithological Discourse among the Shuar and Achuar" en *Native South American Discourse*. Joel-sherzer, Geg. Urban, editores. Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin. Mouton de Gruiter.
- GUALLART, José María  
 1970 "Poesía mágica y poesía lírica entre los Aguaruna". Manuscrito inédito, 1970, Lima.
- HARNER, Michael  
 1978 *Shuar, Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Ed. Abya Yala, Quito.
- HENDRICKS, Janet  
 1989 "La manipulación del tiempo en una sociedad amazónica: Género y evento entre los Shuar", en: Basso-Sherzer editores. *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*. Colección 500 Años N. 24, Ediciones Abya-Yala, Quito, pp. 47 ss.
- HILL, Jane H.  
 1987 "Women's speech in modern mexicano", in *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Studies in the Social and Cultural Foundation of Language, n. 4. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 121-162.

- HUDELSON, Jhon  
1989 *La expansión del quichua en la Amazonía ecuatoriana*. Ed. Abya-Yala, Quito.
- INBISH (Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza)  
1985 "El saludo Shuar". (Fotocopiado).
- IZAGUIRRE, Bernardino, OFM  
1978 [1925?] *Los shuar de Zamora y la Misión franciscana*. Ed. Mundo Shuar, Quito.
- JARAMILLO, Fernando  
1931 "La lengua de los jívaros", en CONDE, Tomás, *Los Yaguarzongos. Historia de los Shuar de Zamora*. Ed. Abya Yala, 1988, p. 161-164.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto  
1941 *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Editorial Ecuatoriana, Quito, cuatro volúmenes. Edición facsimilar digital (1997), Ediciones Abya Yala, Quito.
- JIMPIKIT, Angel  
1986 El motivo de los viajes entre los shuar. INBISH, Bomboiza (fotocopiado).
- JUNCOSA, José  
1996 Atlas etnolingüístico de la Amazonía ecuatoriana. Quito. ORSTOM, en prensa.
- KARSTEN, Rafael  
1922 "The religion of the Jibaro Indians of eastern Ecuador". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol IV-No 10 y 11 (Quito).  
1998 [1921-1922] Entre los indios de las selvas del Ecuador. Ediciones Abya Yala, Quito.  
1935 *The Head Hunters of Western Amazon*. Univ. Helinsfords. Versión en español por Ed. Abya-Yala, 1988, dos volúmenes; segunda ed. en prensa, ediciones Abya Yala.
- KELEKNA, Pita  
1981 *Sex Asymetry in Jivaroan Achuar Society: a Cultural Mechanism Promoting Belligerence*, The Univ. of New Mexico, Albuquerque, New Mexico.
- LEECH, Geoffrey  
1997 *Principios de Pragmática*. Universidad de la Rioja, Servicio de publicaciones. Logroño.
- LEVIN, Samuel R.  
1983 *Estructuras Lingüísticas en la Poesía*. Ed. Cátedra, Madrid, 4ta. edición.
- LEVINSON, Stephen C.  
1990 *Pragmática*. Editorial Teide, Barcelona.
- MADE, Elke  
1997 "Waimiakú: las visiones y relaciones de género en la cultura shuar", en M. Perrin y Marie Perruchon eds., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Biblioteca Abya Yala n. 43. Quito.  
1999 *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar*. Ediciones Abya Yala, Quito.
- MASHINKIASH, Rafael  
1977 *La educación Shuar*. Abya Yala, Quito.

- MATTANA, Francisco  
 1893-1906 *Relaciones de viajes*, en Bottasso, Juan, 1993a, *op. cit.*, p. 119 ss.
- MORIN, E.  
 1986 *O método: o conhecimento do conhecimento*. São Paulo: Europa-América (Bibl. Universitaria).
- MURATORIO, Blanca, editora  
 1994 *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Serie Estudios-Antropología. FLACSO, Quito.
- NAPOLITANO, Emanuela  
 1988 *Shuar y Anent: El Canto sagrado en la Historia de un pueblo*. Abya Yala, Quito.
- NANKAMAI Piruch, Rita Angélica.  
 1986 “La Celebración de Nua Tsank”. Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza (fotocopiado, 110 págs.).
- OCHS KEENAN, E.  
 1976 “The universality of conversational postulates”. *En Language in society* (Journal) 5, p. 67-80.
- ONG, Walter J.  
 1994 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- PANCHERI, Jacinto  
 1893-1894 “Relaciones de viajes”, en Bottasso, Juan, 1993a, *op. cit.*, p. 29 ss.
- PELLIZZARO, Siro  
 1973 Técnicas y estructuras familiares entre los shuar. En Bottasso, Juan, 1993b. *Los salesianos y la Amazonía. Tomo II: Relaciones etnográficas y geográficas*. Ediciones Abya Yala, Quito, p. 245 ss.  
 1976 *Arutam: Mitos de los Espíritus y ritos para propiciarlos*. Abya Yala, Quito.  
 1977 *Cantos de amor de la esposa achuar*. Ed. Abya Yala, Quito.  
 1978 *Nunkui: Modelo de la Mujer Shuar*. Abya Yala, Quito.  
 1979 *Tsunki: El mundo del agua y de los poderes fecundantes*. Abya Yala, Quito.  
 1979 *Shakaím: Mitos de la Selva y el desmonte*. Abya Yala, Quito.  
 1980 *El mundo de los muertos*. Abya Yala, Quito.  
 1980 *Ayumpum: Reducción de las cabezas cortadas*. Abya Yala, Quito.  
 1982 *Etsa El modelo del Hombre Shuar*. Abya Yala, Quito.  
 1983 *Uwi: Celebración de la vida y de la Fecundidad*. Abya Yala, Quito.  
 1985 *Etsa e Iwia: La lucha eterna*. Abya-Yala, Quito.
- PELLIZZARO, Siro; Broseghini, S. y Arnalot, J.  
 1978 *La Muerte y los entierros*. Abya Yala, Quito.
- PERRIN, Michel  
 1988 “Formas de comunicación chamánica” en *Lenguaje y palabras chamánicas* (Simposio del 45 Congreso de Americanistas, Bogotá COLOMBIA, 1985), Abya Yala, Quito.
- PERRUCHON, Marie  
 1997 “Llegar a ser una mujer-hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los shuar”, en M. Perrin y Marie Perruchon eds., *Complementariedad*



entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia. Biblioteca Abya Yala, n. 43. Quito.

- PHILIPS, Susan U.  
1987 "Introduction, Part I", in *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Studies in the Social and Cultural Foundation of Language, n. 4, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-25.
- PHILIPS, Susan U.; Susan Steele y Christine Tanz  
1987 *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Studies in the Social and Cultural Foundation of Language, n. 4, Cambridge University Press, Cambridge.
- PIERRE, Francois, OP  
1989 [1889]. *Viaje de un misionero dominicano entre las tribus salvajes del Oriente Ecuatoriano*. Ed. Abya Yala, Quito.
- PRATT, M. L.  
1977 "The ideology of speech act theory". *Centrum* (nueva serie), 1:1 (primavera 1981: 5-18).
- RIVET, Paul  
1910 "La langue jívaro ou Siwora". *Anthropos*, vol. IV y V, Viena.
- ROSALDO, Renato  
1993 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Beacon Press, Boston.
- ROVERE, Franco  
1977 *El peinado y las posiciones corporales*. Ed. Abya Yala, Quito.
- RUEDA, Marco Vinicio  
1987 *Setenta Mitos Shuar*. Abya Yala, Quito. Segunda. Edición.
- SAVILLE-TROIKE, M.  
1982 *The Ethnography of communication: An Introduction*. Basil Blackwell, Oxford.
- SCANDELL-VIDAL, M. Victoria  
1993 *Introducción a la Pragmática*. Anthropos, Barcelona.
- SCARMATO, Christina  
1997 *I bambini jívaro dell'Amazzonia occidentale*. Ed. Abya Yala, Quito.
- SCHIEFFELIN, Bambi B.  
1987 "Do different worlds mean different words?: an example from Papual New Guinea", in *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Studies in the Social and Cultural Foundation of Language, n. 4, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 249-262.
- SEARLE, John, R.  
1980 *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte  
1984 Estrategia e identidad: transformaciones en la sociedad jívaro peruana, en *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural*. Ed. Abya Yala, Quito.
- 1988 *Shiwiari. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*. Ed. Abya Yala, Quito, y CAAAP, Lima.
- SHERZER, Joel  
1987 "A diversity of voices: men's and women's speech in ethnographic perspective", in *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Studies

- in the Social and Cultural Foundation of Language, n. 4, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95-120.
- 1988 “El arte verbal de los cantos shamanísticos Cuna” en *Lenguaje y Palabras Chamánicas*. (Simposio del 45 Congreso de Americanistas, Bogotá, COLOMBIA, 1985). Ed. Abya Yala, Quito.
- 1990 “Introducción” a *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*, Abya-Yala, Colección 500 Años, n. 24, Quito.
- 1992 *Formas del habla Kuna*. Colección 500 años, n. 54, Abya-Yala, Quito.
- SPINELLI, Joaquín
- 1926 Etnografía de los jívaros. En Bottasso Juan, 1993b. *Los salesianos y la Amazonía. Tomo II: Relaciones etnográficas y geográficas*. Ediciones Abya Yala, Quito, p. 162 ss.
- STIRLING, M. W.
- 1938 *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 117, Washington.
- TALLACHINI, Felix
- 1902-1905 *Relaciones de viajes*, en Bottasso, Juan, 1993a, *op. cit.*, p. 299 ss.
- TANZ, Christine
- 1987 “Introduction, Part II”, in *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Studies in the Social and Cultural Foundation of Language, n. 4, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 163-177.
- TAYLOR, Anne-Christinne
- 1994 “Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los jívaro en las representaciones occidentales”, en Muratorio, Blanca, editora, *op. cit.*, p. 75-108.
- 1984 “La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jívaro, achuar, aguaruna y huambisa”, en *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*, *op. cit.*, p. 90 ss.
- TSAMARAINT, A.; Mashumar, B.; Pellizzaro, S.
- 1978 *Cantos de Amor*. Ed. Abya-Yala, Quito.
- URIARTE, Luis M.
- 1984 “¿Reductores reducidos? Fronteras étnicas de los jíbaro-achuara”, en *Relaciones interétnicas y Adaptación Cultural*, *op. cit.*, pp. 16 ss.
- UTITIAJ, Luis
- 1998 Formas de construcción lexical en el shuar. Tesis de grado. Instituto de Pedagogía Indígena, UPS, Quito.
- VACAS Galindo, Enrique, OP
- 1979 [1895] *Nankijukima. Usos y costumbres de las tribus salvajes del Oriente*. Mundo Shuar, Sucúa, Quito.
- VALLEE, Lionel y Robert R. Crépeau
- 1984 “La guerra entre los shuar (jívaro): la búsqueda del poder”, en *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*, *op. cit.*, pp. 172 ss.
- VARGAS C., Luis A.
- 1995 “La nacionalidad achuar del Ecuador”, en: Almeida V. José, *op. cit.*, p. 23-46.

WAMPASH, Manuel

1987 *La celebración de la culebra*. INBISH (Bomboiza) fotocopiado).

WHITTEN, Norman

1990 *Sacha Runa*, Ed. Abya-Yala, Quito.

44 Congreso Internacional de Americanistas

1984 *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. Ed. Mundo Shuar, Quito.

#### Archivos consultados

- Centro de Documentación de Abya-Yala (Quito)
- Centro de Documentación del Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza (Morona Santiago-Ecuador)
- Archivo de la Procura Salesiana, Quito
- Materiales del Centro de Documentación Achuar de Wasakentsa (Morona Santiago-Ecuador)