



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

ISSN: 2539-472X

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

Favaron Peyón, Pedro Martín

La fuerza de la palabra: reflexiones lingüísticas a partir de la etnografía shipibo-konibo

Revista Colombiana de Antropología, vol. 60, núm. 1, 2024, Enero-Abril, pp. 127-149

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.2539>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105077901006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La fuerza de la palabra: reflexiones lingüísticas a partir de la etnografía shipibo-konibo

*The Power of Words: Linguistic Reflections
on Shipibo-Konibo Ethnography*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2539>

Recibido: 01/10/2023 • Aprobado: 09/06/2023 • Publicado: 01/01/2024

Artículo

Pedro Martín Favaron Peyón

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

pfavaron@pucc.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Resumen

Aunque cada vez son más abundantes los estudios de antropología lingüística en la Amazonía, pocas veces se reflexiona sobre la comprensión de la lengua desde la perspectiva de las naciones amerindias. Este artículo propone que es posible rastrear ciertas concepciones amerindias de la lengua mediante la interpretación de las prácticas medicinales y de algunas narraciones ancestrales. Desde el punto de vista de los *onanyabo* (médicos visionarios de la nación shipibo-konibo), la palabra puede tener una potencia vibratoria y realizativa, capaz de materializar lo nombrado, lo que anula la distancia “metafísica” entre el significante y el significado. De esta manera, es posible trazar algunos principios para empezar a pensar una *etnoteoría shipibo-konibo del lenguaje*, que podría ser parte de una conceptualización más general sobre una lingüística amerindia.

Palabras clave: ontologías amazónicas, etnolingüística amazónica, filosofía indígena, saberes ancestrales, metapragmática de los cantos medicinales

Abstract

Although studies of linguistic anthropology in the Amazon are increasingly abundant, scholars rarely reflect on the understanding of language from the perspective of Amerindian nations. This article proposes that it is possible to trace certain Amerindian conceptions of language through the interpretation of medicinal practices and some ancestral narratives. From the perspective of the *Onanyabo* (visionary doctors of the Shipibo-Konibo nation), the word can have a vibratory and realising power, capable of materialising the named, annulling the “metaphysical” distance between the signifier and the signified. In this way, it is possible to trace some principles to start thinking

about a “Shipibo-Konibo ethnotheory of language”, which could be part of a more general conceptualisation of Amazonian and Amerindian linguistics.

Keywords: Amazonian ontologies, Amazonian ethnolinguistics, indigenous philosophy, ancestral knowledge, Amazonian orality, healing chants metapragmatic

Introducción

Uno de los principales retos que encuentra el investigador etnográfico al entrar en contacto con las naciones indígenas de la Amazonía proviene de las propias lenguas nativas y de la dificultad de traducción de ciertos conceptos al castellano o a otros idiomas indoeuropeos. Según ha escrito Maureen E. Smith (2004), académica del pueblo oneida de Norteamérica, hay un vínculo profundo entre las lenguas y la espiritualidad de las naciones amerindias; las lenguas llevan implícitas ciertas nociones epistémicas y ontológicas que muchas veces resultan difíciles para la traducción académica (123), ya que no siempre tienen equivalencia en las lenguas dominantes. Para Anne Waters (2004), en las lenguas indígenas subyacen maneras distintivas de ser en el mundo y de relacionarse con los seres vivos (106)¹. Para hablar de las sabidurías amerindias, entonces, parece necesario penetrar en los saberes vegetales de la lengua².

De la misma manera, para poder hallar los saberes ancestrales³, es necesario realizar un acercamiento a las narraciones amerindias a partir de una sensibilidad nutrida de las propias lenguas indígenas, que permita captar los matices de las historias contadas, y las reflexiones ontológicas y cosmogónicas de los antiguos que se encuentran implícitas en los relatos. Los propios intelectuales

-
- 1 Estas concepciones acuñadas por académicos indígenas se acercan a la propuesta de Duranti, quien, desde la antropología lingüística, entiende que las lenguas signan maneras distintivas de estar y de relacionarse con el mundo (1997, 5).
 - 2 La expresión *saberes vegetales de la lengua*, de clara raigambre poética (más que meramente conceptual), trata de evocar que las lenguas indígenas de la Amazonía, en general, no pueden ser pensadas de forma ajena al diálogo que los sabios indígenas han sostenido de antiguo con las plantas medicinales.
 - 3 La categoría de *ancestral* (tal como se usa en este trabajo) designa saberes, relatos y prácticas que, desde una perspectiva imaginativa, se atribuyen a los ancestros y que, a partir de esta autoridad, adquieren su dignidad. Puede decirse que, en este caso, “la tradición es un esquema regenerativo, no un repertorio fijo y ordenado” (Fausto, Franchetto y Montagnani 2013, 51); es evidente que las sociedades orales manifiestan una concepción de la tradición “inevitadamente flexible y adaptativa, aunque se crea que es una tradición inalterable” (Tambiah [1968] 2008, 7).

indígenas suelen enfatizar la pedagogía implícita en las narraciones ancestrales. Para Beatriz Umaña, académica asháninka, estos relatos son “ejemplos de enseñanza, la educación propia para la conservación de la naturaleza, que muestra el respeto a los seres invisibles y las personas, permite una buena convivencia en la familia y comunidad, [y] además mantiene la memoria cultural” (2021, 162).

¿Qué es lo que estas narraciones indígenas pretendían salvar del olvido? Según la artista sihipibo-konibo Chonon Bensho (conversación personal, septiembre de 2022), hasta hace unos pocos años, cuando a su propia comunidad (Santa Clara de Yarinacocha) todavía no habían llegado la luz y la televisión, las familias se reunían en las noches a escuchar las historias de los mayores. Estas narraciones juntaban a los parientes, reforzaban los vínculos de parentesco, activaban la relación con los ancestros y recordaban que las familias de una misma nación compartían un origen común, que estaban vinculadas por hondos sustratos culturales, lingüísticos y espirituales, y que seguirían juntas, incluso, después de la muerte. Pero también hacían recordar que los humanos deben establecer relaciones con otros seres del territorio de forma adecuada, respetando la vida de los animales del monte, de las aves, de los peces y de los seres espirituales⁴. Muchas narraciones dan cuenta de la necesidad de convivir bien con la red sagrada de la vida y donan principios vitales para garantizar el fino balance que debe guiar las relaciones entre los mundos y los seres.

No conviene descartar el componente reflexivo de las narrativas ancestrales, a pesar de que este no se presente mediante conceptos unívocos, sino de forma simbólica e implícita. El pensamiento de los sabios indígenas se expresa a partir de las imágenes poéticas y las tramas narrativas. Esto, por supuesto, no convierte su pensamiento en una forma de filosofía primitiva o burda, aunque sí se trata de una filosofía primigenia, en el sentido de cercana a las dinámicas fundamentales de la racionalidad⁵. La psique metafórica “es la mente de los humanos más antiguos.

4 En los contextos culturales de la Amazonía indígena, los relatos son parte de un fino entramado (que incluye prácticas iniciáticas, cantos, ingesta de plantas y experiencias oníricas) que favorece el encuentro con las realidades suprasensibles y con los seres espirituales, así como la comprensión de otros seres vivos como portadores de agencia y afecto.

5 Lo filosófico no se entiende acá como una disciplina académica, sino que hace referencia a una necesidad más innata y propia de la condición humana, inclinada a realizar ciertas preguntas fundamentales (Jaspers 2013): ¿qué es la vida?, ¿de dónde venimos?, ¿por qué las cosas son tal como son?, ¿cómo podemos obtener una mayor sabiduría? Se ha decidido utilizar ese término, reconociendo las posibles confusiones que pueden provocarse, debido a que las narraciones ancestrales llevan implícitas ciertas dimensiones ontológicas, epistémicas y éticas que dan cuenta de la hondura de las reflexiones amerindias.

Esta mente tiene la capacidad de englobar más procesos que lo racional, es decir, lo racional está contenido en la mente metafórica” (Arévalo 2013, 73). Cuando los sabios transmiten sus reflexiones con la narración, permiten que cada oyente, según sus propias aptitudes y el grado de su realización personal, interprete el relato desde su perspectiva y aprenda de él lo que su sagacidad le permita. No existe, por lo tanto, ninguna homogeneidad interpretativa ni se pretende llegar a una cosmogonía concluyente y definitiva. Sin embargo, resulta posible hallar, en ciertas narraciones y prácticas culturales, rastros que posibilitan plantear algunas reflexiones amazónicas de carácter metalingüístico.

En este artículo se analizará, en primer lugar, una narración sobre el origen de la cultura, recolectada por la Fundación Cultural Shipibo-Conibo (a cargo de Glorioso Castro). Se trata de un texto escrito por un dirigente indígena alfabetizado con base en lo que escuchó de sus padres. Por lo tanto, la interpretación no se preocupará por el contexto enunciativo que pudo tener este relato en la esfera oral, sino que se limita a dar cuenta del contenido que presenta en la transcripción; a pesar de las evidentes transformaciones provocadas por este paso de la oralidad a la escritura, la narración conserva, de manera implícita, una reflexión amerindia sobre el lenguaje. Luego, se analizará un canto recogido durante mi trabajo de campo. Siguiendo la recomendación de Pedro Cesarino en su tesis doctoral, se hace necesario abordar estas poéticas con recursos que provienen de otras áreas, allende la etnología, como la crítica literaria, la lingüística y la filosofía (2008, 13). Al final, se desarrollará una reflexión especulativa y comparativa, lingüística y ontológica.

Es posible entender este artículo como un aporte a la lingüística antropológica de la Amazonía, en tanto se propone pensar las potencialidades realizativas⁶ de la lengua shipibo-konibo y, al mismo tiempo, reflexionar sobre ciertas preguntas antropológicas a partir de las prácticas semióticas (de forma específica, a partir de las narraciones ancestrales y los cantos curativos). Esta propuesta se alía a perspectivas teóricas centradas en los hablantes (Rojas-Berscia 2021), que tienen una particular importancia en la antropología lingüística (Duranti 1997). Se busca reconocer la agencia reflexiva (en un nivel metapragmático) de los propios hablantes⁷,

6 El término *realizativo* proviene de los aportes teóricos de Austin ([1962] 2008), quien plantea que las palabras no son meramente descriptivas, sino que también es posible realizar cosas con ellas.

7 El hecho de que nociones como *morfemas* y *fonemas* no tengan sentido alguno para la mayoría de los hablantes indígenas (salvo los que han recibido entrenamiento lingüístico) no significa que ellos no lleven a cabo reflexiones metalingüísticas. Si bien se reconoce, junto con Silverstein ([1981] 2001), los límites de esta consciencia, parece bastante claro, al menos en el caso shipibo-konibo, que la

para, a partir de ello, empezar a esbozar una teoría amazónica del lenguaje. Esta propuesta tiene cierta filiación con el enfoque pragmático⁸ de la antropología lingüística (Silverstein [1981] 2001, 401).

La palabra fuerte en las narraciones ancestrales

La historia recogida por la Fundación Cultural Shipibo-Conibo cuenta que, en los tiempos antiguos, “el sol, la luna y las estrellas hablaban y todos los seres de la tierra tenían un solo lenguaje [con el] que se entendían entre ellos y con la humanidad” (1998, 64). En este espacio-tiempo primordial, todos los seres del cosmos compartían una misma condición vital y tenían una misma lengua (*joi*); se trataba, por lo tanto, de un contexto ontológico en el que todos los seres hablaban como si fuesen gente. Sin embargo, esta era inicial estaba signada por la carencia y la ignorancia: los relatos de los abuelos (*moatian joi*) cuentan que los antiguos shipibo no conocían el fuego y no podían cocinar sus alimentos; ignoraban las plantas cultivables y la ropa. Esta época terminó cuando un personaje arquetípico, llamado el Inka bueno (*jakon Inka*), transmitió a los seres humanos algunos saberes civilizatorios⁹; desde esta perspectiva, la cultura amerindia no sería fruto de la propia evolución humana, sino un don recibido por los seres humanos a partir de una transmisión de saberes foráneos.

Cuando nuestro Padre Sol creó a la humanidad, los Shipibos no sabíamos nada, no vivíamos en casa, comíamos sin cocinar, no teníamos vestidos, por todo esos sufrimientos que pasaban sus hijos, el Padre Sol envió a su hijo el Inca.

.....
mayoría son conscientes de que las palabras de los médicos tradicionales tienen la agencia suficiente como para curar a una persona que sufre determinadas enfermedades.

- 8 Esta línea pragmática se preocupa, ante todo, por investigar y reflexionar sobre la manera en la que “las formas discursivas son usadas como acciones efectivas en contextos culturales específicos” (Silverstein [1981] 2001, 382). Las traducciones de las citas tomadas de textos en inglés son mías.
- 9 Se utiliza acá la palabra *civilizatorio* no en el sentido étnicamente restringido que suele tener en los discursos de la modernidad hegemónica, sino en uno amerindio; es decir, como aquellos saberes y prácticas que permiten que el ser humano sea lo que es, en un sentido considerado legítimo y propio de la humanidad (aquello que los shipibo llaman *jonikon*).

En la primera era, el Inca hacía con su poder toda las necesidades que tenía el hombre, para esto solo era necesario hacer una indicación como debía hacer para que una y otra cosa sea creada o hecho realidad.

Para que pueda tener casa donde dormir el Inca indicaba: —Prendan palitos en forma rectangular y duerman allí. Al siguiente día en todos los sitios donde habían puesto los palitos ya había lindas casas de palma de shebón y sus horcones muy bien talladas y diseñadas. Después de esto dijo otra vez —Ahora váyanse al monte a hacer una trocha, en forma rectangular. Y así cumplieron. Al día siguiente era ya una enorme chacra de plátano, yuca, sachapapa, y los paucare volaban de uno y otro lado a picotear a las papayas maduras. Existía todo lo que la gente necesitaba para su alimentación.

Cuando quería tener canoa, iban al monte a escoger el árbol que más le gustaba y simplemente bastaba con hablar: —Quiero que este sea mi canoa. Al siguiente día su canoa ya estaba en el puerto, no necesitaban que estén trabajando en construir.

De igual manera pasaba con las mujeres, cuando querían hacer cushma de su esposo, solo tenían que recoger un poco de algodón de su tronco y poner en el patio por las tardes y hablar: —Quiero que este algodón sea cushma de mi esposo, entonces al salir muy temprano recogía lo que está hecho, de igual manera hacía cuando la mujer quería su pampañilla [falda]. Cuando todas estas cosas hacía el inca con su poder nadie faltaba nada, y no era necesario trabajar todos los días para conseguir lo que necesitaban.

Pero un día un hombre desobediente desobedeció diciendo: —Cuando quiero algo, a pesar que he hablado sin querer ya está hecho, así ya estoy aburrido, dijo. Al día siguiente después de haber hablado el hombre quiso hacer algo. Al día siguiente muy temprano lo vio como de siempre, pero al verlo no había sucedido como siempre era. Por eso actualmente si uno trabaja para hacer algo nunca se realiza por sí solo. (Fundación Cultural Shipibo-Conibo 1998, 71-72)

El relato tiene indudables elementos de origen cristiano¹⁰. Por ejemplo, cuando se afirma que el Sol (Papa Bari) creó a los humanos, Glorioso Castro está incorporando un elemento que era ajeno a las racionalidades narrativas de los antiguos

10 Glorioso Castro, recopilador de estos relatos, está adscrito a diversas iglesias cristianas shipibas.

shipibo: la creación de la nada (*ex nihilo*). Sin embargo, aún es posible rastrear en el relato algunas concepciones de la lengua propias de las racionalidades ancestrales. Al principio, los humanos vivían una existencia signada por la carencia de los elementos fundamentales de la cultura, aquellos que permiten la realización plena de la condición humana (*joni kon*): vivían desnudos y comían sus alimentos crudos, como los jaguares y las huanganas. La humanidad legítima es inseparable del manejo del fuego, ya que el fuego es el agente transformador que convierte los productos de la huerta y del bosque en alimentos propios del ser humano. Debido a este estado de carencia, el Sol envía a su hijo, el Inka. Este no crea a la humanidad de la nada (a la manera del Dios bíblico), sino que se acerca a estos seres preexistentes (protohumanos) y les transmite los conocimientos necesarios para que puedan alcanzar una nueva condición existencial. Las enseñanzas solares del Inka inauguraron un mundo nuevo (*bena nete*) en el que los antepasados empezaron a vivir bien (*jakonash jati*): adquirieron el fuego, el vestido y las costumbres (*axebo*) propias de la humanidad, las cuales fueron desde entonces enseñadas a las siguientes generaciones.

Mientras el Inka convivió con los shipibo, ellos vivieron con plenitud y armonía: “nadie vivía peleando, todo era tranquilidad, se amaban entre ellos. / En esos tiempos también eran obedientes, hacían lo que el Padre Sol ordenaba” (Fundación Cultural Shipibo-Conibo 1998, 64). La palabra humana (*non joi*) era fuerte (*koshi*) y podía materializar lo deseado. El Inka irradiaba su fuerza espiritual y psíquica (*koshi shina*) sobre el lenguaje humano; la agencia transformadora de la palabra (*joi*) provenía del corazón (*jointi*) del Inka. Gracias a esta palabra fuerte (*koshi joi*), las personas no carecían de nada, sino que todo lo conseguían sin esfuerzo. La palabra tenía, por lo tanto, una potencia realizativa, en el sentido de que era capaz de materializar objetos. Sin embargo, por la desobediencia de un hombre insatisfecho que “habló por hablar”, la lengua perdió su potencia originaria. El mal pensamiento (*jakoma shina*) y la palabra negativa (*jakoma joi*) dañaron el vínculo que existía entre el Inka y la humanidad; desde entonces, el Inka se apartó, se fue a vivir al mundo suprasensible (*jakon nete*) y, debido a esta lejanía, la palabra humana se empobreció, con lo cual se abrió una grieta entre el nombre y lo nombrado. Según la racionalidad implícita en el relato, la “degradación” del lenguaje causó que los seres humanos tuvieran que hacer grandes esfuerzos para construir sus casas, tallar una canoa, abrir una huerta en el monte, tejer la ropa, o esperar a que crezcan y maduren las plantas. La desobediencia del primer hombre, este “hablar por hablar” de forma imprudente e insensata, sembró una desconfianza en el lenguaje. Es como si desde entonces se hubiera abierto una zanja amplia entre los signos y la existencia.

La fuerza realizativa que este relato atribuye a la palabra es algo más que un mero tema narrativo; es también una posibilidad que puede reactivarse cuando el relato del tiempo primordial vuelve a ser narrado.

El mito es ante todo un habla plena, original, un habla fundadora y reveladora del ser íntimo de una comunidad [...]. Por ello, el mito no está hecho de un habla cualquiera, y por ello no habla una lengua cualquiera. Es la lengua y el habla de las cosas mismas. (Nancy 2000, 89)

Nuestra condición vital y nuestra comprensión de la existencia son indesligables de las narraciones que cuentan sobre el origen de nuestra propia humanidad. La humanidad nace “en la producción del mito —la humanidad propiamente *mitante*, y, en esta *mitación*, propiamente humana—” (84). La narrativa permite a la comunidad reflexionar sobre sí misma, sobre sus orígenes y sobre su particular naturaleza; pero también recuerda al ser humano aquello que, al inicio, era compartido por todo lo existente. Los relatos cosmogónicos de los abuelos fundan, de esta manera, la consciencia comunal: por un lado, los humanos son únicos y particulares, se han separado de un estado de indiferenciación (en el que todos los seres vivos hablaban y eran gente), y ahora tienen sus propias costumbres y su propia lengua¹¹; sin embargo, no pueden olvidar que están ligados al cosmos y que comparten un mismo origen con todos los seres.

La fuerza de los cantos medicinales

Desde el punto de vista indígena, la pérdida de la fuerza realizativa de la palabra no es pensada como algo del todo irreversible. A pesar de que el relato citado señala que la lengua se “degradó” debido a la transgresión ancestral, ella aún conserva algo de esa potencialidad primigenia. Según me manifestó Chonon Bensho (conversación personal), sus abuelos le enseñaron que la palabra es delicada y que una persona legítima tiene que ser responsable al emitirla. No se puede “hablar por hablar”, sino que hay que ejercer un recato lingüístico. La palabra, desde una perspectiva indígena, puede ser portadora de vida y de salud, pero también de enfermedad y maldición; mientras la palabra de los sabios y médicos tradicionales

11 Conviene recordar acá que, según Arias, “la ruptura con la mítica indistinción de la humanidad primordial se opera, entre los matsigenkas, mediante la enunciación” (2015, 56).

(*onanyabo*) cura a los enfermos y procura devolver los equilibrios perdidos, la del brujo (*yobe*) es portadora de conflictos, de opresión, de violencia y de muerte¹². ¿Qué concepción de la lengua permite pensar la posibilidad de que un médico indígena cure con su palabra y que un brujo maldiga o mate con la suya? Es evidente que, si pensamos que el signo es algo arbitrario, estas concepciones no son más que meras supersticiones. Para que las palabras puedan tener un efecto sobre la materia, debe concebirse que los signos lingüísticos, lejos de meramente “representar o reflejar una realidad externa”, tienen el potencial de producir acciones (Suniga 2016, 3). Ciertas reflexiones ontológicas, implícitas en las propias prácticas culturales, posibilitan la convicción indígena sobre la potencia transformadora de la palabra.

Esta potencia del lenguaje se manifiesta con especial intensidad en los cantos medicinales (*rao bewabo*). Las palabras de los cantos, desde la perspectiva indígena, son capaces de expulsar del cuerpo enfermo las sustancias patógenas (*jakoma niwebo*) que afectan la salud. Aunque los médicos indígenas pueden servirse de otros elementos para llevar a cabo esta acción (como el humo de tabaco, por ejemplo), el papel central es llevado a cabo por los propios cantos: “El canto es la medicina por excelencia de los shipibos-conibos [...] Sería la misma vibración de la voz la que produce una acción benéfica en las estructuras íntimas del cuerpo humano” (Caruso 2005, 250). Las vibraciones vocales de los *onanyabo* “apuntan a resonar armónicamente con el cuerpo agitado por el sufrimiento del enfermo” (261). Estas frecuencias medicinales deben penetrar hasta lo más hondo del cuerpo del paciente (*yorashama*) e, incluso, de sus pensamientos y emociones (*shinashama*); y, profundizando en la anatomía física y psíquica, pueden limpiar todo aquello que provoca la enfermedad. El canto del médico expulsa las sustancias (sutiles, pero dañinas) de la brujería y los “malos aires”. En la racionalidad amerindia, según se manifiesta en las prácticas curativas, se concibe que, cuando el médico dice en su canto que está limpiando el cuerpo de un paciente o expulsando el “aire” de la brujería, efectivamente lo está haciendo. No es un mero enunciado descriptivo, sino que realiza lo que enuncia. Cito a continuación un breve extracto de un canto medicinal que la *onanya* Leonilda Pangoza, natural de la comunidad de Junín Pablo, ejecutó en una maloca del asentamiento humano Rao

12 Según afirma el investigador italiano Giuseppe Caruso, “el canto cura, pero el canto mata si es usado por el *yobé* [brujo]: con el canto los *yobé* embrujan a los enemigos de sus clientes. El canto, como toda expresión o cualidad, no moviliza esencias sino disposiciones” (2005, 262).

Nita (distrito de Yarinacocha, región Ucayali), durante una sesión medicinal que tuvo lugar en febrero del 2017, para curar a un paciente shipibo¹³:

<i>Xawen yorashamabi</i>	[En lo] profundo del cuerpo del hombre (tortuga)
<i>Nokon bewa abano</i>	Estoy haciendo mi canto
<i>Bewa bewa bainkin</i>	Me estoy encaminando con mi canto
<i>Maya maya bainkin</i>	Estoy avanzando circularmente
<i>Yorashama kanoni</i>	Creando un vínculo con la profundidad del cuerpo [del paciente]
<i>Jakonmabo niwebo</i>	[para conjurar] sus malos aires,
<i>Shitana niwebo</i>	Los aires nocivos de la brujería,
<i>Soa soa bainkin</i>	Limpiando y limpiando me encamino.

Las expresiones poéticas del canto se hacen, por lo general, en la primera persona del singular (*ea*) y la voz es activa: “yo canto, yo me encamino, yo limpio”. Los cantos, no pocas veces, enfatizan que el cantante es un médico legítimo (*ea riki onanya*), con la autoridad suficiente y la preparación adecuada para curar con su palabra. El discurso medicinal, entonces, cumple (al menos) tres funciones de forma simultánea: 1) hace una descripción de lo que el *onanya* ve en sus visiones y da cuenta de sus desplazamientos espirituales¹⁴; 2) al mismo tiempo, manifiesta las intenciones del cantante, quien quiere curar a su paciente, y los enunciados se dirigen hacia este; 3) finalmente, ejecuta con sus palabras la acción terapéutica que se enuncia¹⁵. Las vibraciones del canto entran girando (*maya*) y se encaminan (*bainkin*) hasta lo más profundo (*-shama*¹⁶) de la biología para curar al enfermo.

13 En esta traducción se ha optado por una interpretación poética que sea capaz de expresar las ontologías y sentidos implícitos en la lengua original. A diferencia de otros especialistas (como Cesarino 2008), se ha decidido incluir, en la versión meta, artículos y conectores de los que carecen los cantos shipibo, considerando la necesidad literaria de crear una nueva versión estéticamente solvente, sin dejar por ello de ejercer una transformación sobre el castellano.

14 Esto quiere decir que los cantos son improvisados e irrepetibles, puesto que responden a las particulares visiones del médico. Para profundizar en este tema, puede revisarse Favaron y Bensho (2022).

15 Estas tres funciones del discurso medicinal se acercan a lo que John Austin ([1962] 2008) llamaba el acto locucionario, el acto ilocucionario y el acto perlocucionario, respectivamente.

16 Se ha decidido traducir el sufijo *-shama* como profundo, ya que ese parece ser el sentido más afortunado en este contexto medicinal; en el shipibo coloquial tiene, más bien, un sentido aumentativo y, generalmente, de connotaciones positivas.

Cuando el médico nombra los “malos aires”, “los aires nocivos de la brujería”, los está conjurando; nombrar, en este caso, es atrapar, como cuando una flecha cae en el cuerpo de la presa o como cuando un pez muerde el anzuelo. Y, cuando afirma que limpia (*soa*) los “malos aires”, su palabra abre un camino (*bai*) para expulsarlos (*piko*) del cuerpo. Otra fórmula poética común entre los *onanya* es *piko piko bainkin*, que significa: “me encamino expulsando [las enfermedades del cuerpo]”.

Pero las palabras no solo penetran en la biología y el pensamiento del enfermo, sino que también pueden envolverlo: “el cuerpo enfermo es acogido, casi pudiera decir rodeado, por las palabras y música de los cantos” (Caruso 2005, 253). En un siguiente momento del canto citado, la *onanya*, luego de purificar el cuerpo del paciente y liberarlo de la brujería, empezó a cantar *min yora abano / bene yora abano / inin kewe abano / metsa yora keweya*, lo que significa: “estoy haciendo tu cuerpo / estoy haciendo [para ti] un cuerpo nuevo / estoy bordando [sobre tu cuerpo] unos diseños perfumados / [estoy haciendo] un hermoso cuerpo bordado de diseños *kene*”. El canto dibuja los diseños de la curación sobre el cuerpo del paciente. Desde la perspectiva indígena, entonces, la palabra no es un mero signo inmaterial, sino que tiene una grafía y deja una huella geométrica (los diseños *kene*) sobre el cuerpo que recibe el canto. El hecho de que este diseño bordado por el canto no pueda verse con los sentidos corporales no niega su realidad; lo importante es el efecto que tiene sobre el cuerpo y la vida del paciente, quien, gracias al tratamiento, asegura sentirse bien, rejuvenecido, hermoseado (*metsa*), más alegre (*raroshama*) y con ganas de vivir.

¿De dónde viene la fuerza anímica que posibilita que la palabra del médico ejecute estas acciones? Según la pedagogía ancestral del pueblo shipibo-konibo, el *onanya* debe realizar arduas abstinencias y purificaciones durante los procesos iniciáticos (*sama*) para, poco a poco, vincularse con los Dueños espirituales (*ibo*) de la medicina e, incluso, con los Inka eternos (*Inka keyeyosma*). Estos seres viven en un mundo suprasensible conocido con diversos nombres: *jakon nete* (mundo bueno), *ani nete* (mundo infinito), *metsa nete* (mundo hermoso). Gracias a que, durante su iniciación, el *onanya* establece un vínculo afectivo con estos seres extraordinarios, es recibido por ellos y ellos le transmiten sus conocimientos; de esta manera, sus palabras recuperan parte de la fuerza primordial de la lengua. Una vez completada la iniciación, el *onanya* será capaz de reactivar este vínculo con sus cantos. Por ejemplo, cuando canta *ani nete kepenkin*, está afirmando que mediante su palabra puede abrir (*kepen*) el mundo infinito de la medicina; o cuando dice *rao nete kanoni*, afirma que se vincula con el espacio-tiempo suprasensible del que surge la fuerza medicinal que puede curar a los pacientes. La poética de los cantos

medicinales shipibo-konibos realiza, de esta manera, un retorno rítmico que reactiva las potencialidades primordiales de la lengua y la vinculación de los mundos (*netebo*). La fuerza de la palabra, entonces, depende de la capacidad del médico para entrar en relación con la intensa alteridad de los mundos suprasensibles. Esto indicaría que los cantos se realizan a partir de una concepción trascendente de la percepción que permite al *onanya* ver las realidades suprasensibles y entrar en relación dialógica con ellas. La perspectiva extraordinaria del cantante es, así, la que hace que estos mundos “se hagan visibles y cobren vida semiótica” (Nakassis 2023, 6). Por lo tanto, la perspectiva ampliada del *onanya* y el canto medicinal (la visión y la voz, digamos) se implican mutuamente, ya que es el cambio de perspectiva el que posibilita el vínculo semiótico con los mundos que otorgan fuerza al canto medicinal¹⁷.

La lengua de los cantos no es el habla cotidiana; por el contrario, es semejante a la palabra del espacio-tiempo primordial (*moatian nete*), cuando el Inka habitaba junto a los ancestros. Se trata de un shipibo poético¹⁸, en el que cada palabra resuena con fuerza propia y en el que se manifiesta un alto sentido metafórico y analógico. Las palabras cantadas actualizan “una lengua arcaica, mítica, y los tiempos en los que el hablar era más poético y repleto de figuras retóricas (las figuras que muestran las sintonías entre los sentidos y las palabras)” (Caruso 2005, 252). Por ejemplo, en el canto citado, al hombre se lo llama metafóricamente *xawen*, palabra cuya traducción literal es “tortuga”, pero que en el canto hace referencia a un paciente de sexo masculino. Sería, entonces, un “lenguaje evocativo distinto al cotidiano y exclusivamente reservado a las sesiones terapéuticas” (255). Este lenguaje poético y arcaico, el canto medicinal, a un mismo tiempo, narra los desplazamientos espirituales y las visiones del *onanya*, y ejecuta acciones medicinales. La narrativa poética de los cantos da cuenta de las visiones que está teniendo el médico visionario, tanto del cuerpo, del pensamiento y del alma del paciente, como de los mundos espirituales con los que tiene que enfrentarse o vincularse

17 Podría decirse que, en un nivel semiótico, el canto y la visión mantienen “interacciones e interdependencias” (Nakassis y Weidman 2018, 113).

18 A partir de la extendida comprobación de que la lengua de los cantos no es la misma que se habla cotidianamente, ciertas ramas de la antropología amazónica han hecho hincapié en que “la comunicación ritual está caracterizada por una opacidad semántica constitutiva” (Gutiérrez Choquevilca 2016, 19). Sin embargo, conviene matizar esta posición, al menos con respecto al caso shipibo-konibo; en algunas ocasiones (según se ha podido comprobar en el propio trabajo de campo y mediante el propio conocimiento de la lengua) los pacientes indígenas “no-iniciados” llegan a entender pasajes de los cantos.

para curarlo. “El canto muestra el recorrido de la enfermedad y las acciones que el *onanya* realiza para rescatar la salud de su paciente” (262). El médico se desplaza por distintas geografías suprasensibles: algunas de ellas son peligrosas y llenas de amenaza (*onsa netebo*), en las que fragmentos de las almas (*kayabo*) de los pacientes han sido capturados por los aliados espirituales de los brujos o por seres del territorio; otras son resplandecientes (*biri nete*) y vibrantes (*sanken*), habitadas por seres generosos y medicinales (*chaikonibo*), quienes otorgan a los *onanya* su asistencia, su agencia curativa y su sabiduría para enfrentarse a las entidades hostiles y restablecer la salud.

Las palabras excepcionales de los cantos medicinales surgen en un estado existencial de alta intensidad, en el que nuestro mundo (*non nete*) entra en relación con los mundos suprasensibles. Se trata de una operación delicada y no exenta de riesgos¹⁹. Las acciones que ejecuta el canto del *onanya* suceden en el espacio en el que tiene lugar la sesión curativa (generalmente una maloca); pero, al mismo tiempo, también acontecen en los mundos suprasensibles, en los que el *onanya* tiene que enfrentarse a seres hostiles (*yoxinbo*) y a las fuerzas desatadas por los brujos, fuerzas que, según las racionalidades indígenas, tienen el potencial de arrebatarse el alma del médico, de enfermarlo e, incluso, de asesinarlo. La narrativa extrema de estos desplazamientos no solo se manifiesta en lo que el canto describe, sino que va adquiriendo distintos timbres dramáticos en el tono del poema medicinal: “La voz del *onanya* con frecuencia se hace incierta, ahogada, sufrida, grave; asume, en otras palabras, todas las tonalidades permitidas por la extensión de la voz humana” (Caruso 2005, 250). Las coloraciones que adquiere la voz del sabio cantante corresponden a las que mejor connotan la sensibilidad de cada una de las acciones terapéuticas; la agencia física de la palabra también tiene relación con la performatividad del médico visionario, incluyendo “el tono, el timbre, el ritmo de la respiración” (Pitarch 2021, 1233). Podría decirse, de este modo, que la poesía de los *onanya* “no es una experiencia que luego traducen las palabras, sino que las palabras mismas constituyen el núcleo de la experiencia” (Paz 1998, 157). En este caso, habría que resignificar lo que entendemos por *palabras*, ya que las palabras medicinales son fuerzas vibratorias y acciones intencionadas capaces de repercutir en la materia. Esta agencia

19 “La palabra se hace trámite y metáfora comunicativa, entre cuerpos empeñados en experiencias al límite de la humanidad: el cuerpo del *onanya* dedicado a los viajes en los mundos de los espíritus y el cuerpo del enfermo que intenta mantenerse aferrado al mundo de los humanos escapando a las amenazas de la enfermedad. El riesgo para ambos es grande: ambos se mueven peligrosamente en el umbral que separa la vida de la muerte” (Caruso 2005, 262).

lingüística sería indesligable, así mismo, del contexto de enunciación del canto, de los ritmos vocales y de la presencia del cuerpo del médico y del enfermo en el espacio en el que se está ejecutando el tratamiento.

Para llevar a cabo la lucha contra la brujería y la enfermedad, el *onanya* convoca con su canto a los Dueños espirituales (*ibo*) de las plantas y de los árboles medicinales (*rao jiwibo*). El conocimiento y las potestades de estos espíritus maestros se manifiestan a través del canto. No es necesario que el paciente tome una determinada corteza o una raíz medicinal, sino que el canto vehiculiza las potencias curativas y suprasensibles ligadas a las plantas; les da materialidad (en las frecuencias vocales) y las dirige hacia el paciente. La fuerza suprasensible y curativa de las plantas se manifiesta en el canto; esta medicina (*rao*) y la sabiduría (*onan*) de los vegetales están en conexión con la totalidad cósmica: en las plantas se manifiestan las potencias curativas de la tierra, del agua, del viento, del sol, de las estrellas y de los Dueños espirituales. Según las enseñanzas ancestrales, la sabiduría territorializada de las plantas permite al ser humano vincularse con el flujo anímico de la existencia. Los influjos medicinales del poema ancestral no pertenecen (en un sentido de expropiación egoica) al *onanya*, sino que provienen de sus vínculos con el territorio, con el cosmos y con los espíritus. Las potestades curativas se manifiestan en el momento mismo de la enunciación del canto, en el aquí y ahora (*rama*) de la acción terapéutica (*benxoan*), cuando la lengua del médico-poeta se desenvuelve. La palabra medicinal brota de la punta de la lengua del *onanya* (*nokon jana rebonbi*) en respuesta a una intuición trascendente, capaz de captar los mensajes que emiten el cuerpo del paciente y los propios Dueños de la medicina.

Mediante sus cantos, el *onanya* puede dialogar con lo más íntimo de las plantas medicinales (*raoshama kanoni*) y con los espíritus maestros que viven debajo de los ríos (*ani paro jone jonibo*). Puede también solicitarle al colibrí (*pino*) que le preste su túnica (*pinon tari keweya*), para elevarse y quedarse suspendido en lo más profundo del cielo (*naishama pani*). La lengua de los cantos, entonces, es compartida por todos los seres vivos del territorio (aunque no todos los seres humanos puedan decodificarlos de forma consciente)²⁰. Estas posibilidades lingüísticas manifiestan que el espacio-tiempo (*nete*) de las narraciones ancestrales no ha desaparecido para siempre en la sucesión incesante de los días, aniquilada por

20 Algo semejante afirma Esteban Arias en relación con el caso de la “tradición ritual” *matsigenka*: “Los cantos que constituyen nuestro objeto son, a un mismo tiempo, complejas estructuras intencionales de comunicación sonora y vehículos de la acción (*agency*) que transita de lo no-humano a lo humano” (2015, 54).

una supuesta temporalidad lineal, cancelatoria e irreversible (tal como la concibe la historiografía moderna); persiste, más bien, en una dimensión suprasensible, a la cual se puede acceder en ciertos estados acrecentados de consciencia. El canto medicinal, entonces, vuelve a zurcir a los seres y los mundos, a los *onan-yabo* shipibo y a los Inkas, a la humanidad y al cosmos. “La repetición rítmica es invocación y convocación del tiempo original. Y más exactamente: recreación del tiempo arquetípico” (Paz 1998, 63). Los versos reiterativos vinculan la palabra con el tiempo primordial y enfatizan sus efectos sobre la materialidad densa de nuestro mundo (*non nete*)²¹. Las tonalidades mántricas y las sonoridades alargadas y repetitivas del canto medicinal se vinculan con la rítmica poética de la lengua primordial, para así recuperar, al menos, una parte de su potencia convocatoria. Las concepciones indígenas del canto expresan la reminiscencia de un origen que permanece latente, a la espera de ser invocado. Esta poética curativa debe ser entendida como un ejercicio rítmico que supone un regreso al tiempo-espacio primordial; la propia naturaleza de la lengua de los cantos, diferente al habla cotidiana, sería un índice de la recuperación de la fuerza original de la palabra²². O, como afirma Octavio Paz, sería un regreso “al tiempo en que hablar era crear. O sea: volver a la identidad entre la cosa y el nombre” (1998, 35), entre la palabra y la acción. La poesía medicinal del pueblo shipibo-konibo logra, mediante una suerte de alquimia poética, que decir sea hacer, en un sentido fuerte del término.

Conclusiones

Si la antropología lingüística se preocupa, ante todo, por investigar “aquello que es realizado por las palabras” (Duranti 1997, 7), resulta necesario preguntarse, desde la perspectiva de los propios hablantes amerindios, acerca de las posibilidades de las palabras. La fuerza realizativa otorgada a cierto tipo especial de enunciados (considerados como “palabra ritual”) ha sido constatada desde la consolidación de la antropología moderna. El propio Malinowski desarrolló “una teoría etnográfica del lenguaje emanada directamente del trabajo de campo” (Tambiah [1968]

21 “Es a partir de esta repetición ritual que la performatividad consigue su efecto de materialidad” (Suniga 2016, 9).

22 Esta idea me fue sugerida por el lingüista Luis Miguel Rojas-Berscia (conversación personal, mayo de 2023), para quien “este estilo poético sería un índice (en un sentido ampliado del uso laboviano del término) de la recreación del tiempo arquetípico. Mediante el habla, el agente recrearía el mundo de entonces, cuando aún la palabra era acción”.

2008, 1), que prestaba atención al hecho de que los trobriandeses le daban a la lengua la capacidad de modificar la realidad material. Aunque Malinowski pensaba que tal agencia era falsa y supersticiosa, inauguró un enfoque pragmático (de gran relevancia para posteriores acercamientos) que consideraba que “el lenguaje no era solo un medio para expresar ideas, conceptos o categorías, sino para lograr efectos prácticos” (Tambiah [1968] 2008, 10). Al tratar con los pueblos indígenas de la Amazonía, las potencialidades que se atribuyen a la fuerza realizativa de la palabra desbordan los límites ontológicos de la modernidad hegemónica. Tomar con seriedad las afirmaciones de los sabios amerindios nos exige reflexionar sobre las dimensiones epistémicas y ontológicas que ellas llevan implícitas.

La fuerza potencial de las palabras, desde la perspectiva amerindia, proviene de la vinculación con los mundos suprasensibles. La capacidad del *onanya* de “interpretar y oponerse a las desgracias humanas emana de sus palabras y depende de su capacidad de comunicar con el *otro mundo*” (Caruso 2005, 255). Los ritmos del canto se sintonizan con el fluir anímico de los espacios-tiempos suprasensibles y convocan a los seres del territorio para vehicular sus potencias anímicas. Según ha escrito Octavio Paz, “el ritmo no solamente es el elemento más antiguo y permanente del lenguaje, sino que no es difícil que sea anterior al habla misma” (1998, 68). En este sentido, la palabra cantada se alía con el aliento rítmico de la lengua primordial y es, gracias a esa operación, capaz de generar transformaciones en la materia. Es posible intuir, entonces, que el lenguaje primordial del que dan cuenta las narraciones de los abuelos era el canto, era poesía, y que este canto poético del origen respondía a una rítmica que aunaba a la totalidad de los seres vivos, que nos vinculaba en el origen mismo de la palabra y de los seres, de la consciencia y de la respiración. La vinculación de los mundos que realiza el *onanya* mediante sus cantos da cuenta de que, a pesar de las diferencias y separaciones, hay una necesaria continuidad entre los diversos mundos y seres; para que el ser humano pueda corregir los desequilibrios y sanar las enfermedades, tiene que volver a vincularse con la palabra del origen. No existe, por lo tanto, la posibilidad de vivir bien y de manera legítima sin realizar estos desplazamientos visionarios y vinculaciones cósmicas.

Estas fuerzas curativas y agencia performática que los *onanyabo* atribuyen a sus cantos están ligadas a las reflexiones ontológicas y lingüísticas implícitas en los relatos de los abuelos. En este sentido, resulta difícil que puedan ser compartidas por quienes no han sido criados por la pedagogía de esas narraciones y, más bien, lo han sido por el paradigma positivista de la modernidad hegemónica. Sin embargo, si se escucha con respeto la convicción con la que los *onanyabo* aseguran

que su palabra es capaz de curar (y se ponen entre paréntesis, aunque sea por un momento, las concepciones fundantes de la lingüística moderna, al menos en su versión hegemónica), pueden surgir algunas preguntas de hondo contenido ontológico que no conviene descartar con apresuramiento irreflexivo. No puede olvidarse que los testimonios de los pacientes de los médicos tradicionales, que aseguran liberarse de los males que los aquejan gracias al influjo terapéutico de los cantos, parecen confirmar que hay un cierto grado de eficacia en sus técnicas; no es dable suponer que estos métodos terapéuticos, que se han transmitido (aun modificados) de generación en generación, y que todavía persisten (en medio de las antinomias de la modernización), sean meras supercherías primitivas.

¿Cuáles son los límites de lo que podemos hacer con las palabras? En todo caso, es evidente que, a partir de las cosmogonías amerindias, las palabras pueden hacer más cosas de las que son consideradas posibles según el paradigma hegemónico de la modernidad. Si la vibración de la palabra, como afirman los *onanyabo*, tiene la potestad de purificar el cuerpo de un paciente, esto necesariamente implicaría que la materia misma, incluso en su estructura molecular y celular, participa de cierto grado de consciencia, y que es capaz de verse interpelada y modificada por las palabras de los cantos medicinales (es decir, que puede decodificar, de alguna manera, sus enunciados y reaccionar a ellos). Y esto, necesariamente, nos llevaría a tener que desmontar el dualismo cartesiano entre consciencia y materia, para abrirnos a una suerte de pansiquismo amazónico. Así mismo, la materia tendría que ser pensada de una forma menos cristalizada y más dinámica de lo que fue concebida por el positivismo decimonónico y el mecanicismo newtoniano; para que la lengua pueda afectar y reconfigurar la materia, es necesario aceptar que la materia no es algo impermeable (un bloque cerrado), sino algo más parecido a una configuración dinámica de campos de frecuencias, susceptibles de ser alterados en su interacción con otros campos vibratorios (como lo son las frecuencias vocales de los cantos).

Es evidente que este intento filosófico de tomar en serio las afirmaciones de los *onanyabo* no puede dar respuestas que, en sí mismas, resulten válidas desde un punto de vista científico estricto; pero sí abre ciertas preguntas ontológicas que, posiblemente, en algún momento, los nuevos avances científicos se hallen en una mejor disposición de acoger con hospitalidad. De lo que se trata, por el momento, es de reflexionar sobre estas posibilidades de una manera ampliada, en la que los saberes amazónicos superen los estrechos límites de las comprobaciones etnográficas y puedan acercarnos a preguntas ontológicas fundamentales. Al menos en ciertos puntos, algunas de las reflexiones implícitas en las prácticas de los

onanyabo no son del todo ajenas a determinadas concepciones poéticas de otras tradiciones culturales (incluyendo las de algunos disidentes occidentales de la modernidad hegemónica). Octavio Paz afirmó que “el ritmo poético no deja de ofrecer analogías con el tiempo mítico; la imagen con el decir místico; la participación con la alquimia mágica y la comunión religiosa. Todo nos lleva a insertar lo poético en la zona de lo sagrado” (1998, 117). Hay algo en la lengua poética que escapa a nuestras estructuras clasificatorias. Las concepciones demasiado rígidas o técnicas de la lengua pretenden dominar y calificar el irreductible misterio de las palabras y las posibilidades vibratorias de la oralidad poética. Convendría, por lo tanto, mantenerse más cercanos a un “paradigma dinámico” del lenguaje (Rojas-Berscia 2021, 19). No deja de haber un poco de despropósito y de soberbia en el intento de asir las lenguas y de reducirlas a sus funciones utilitarias o a las meras convenciones sociales. Las metodologías reduccionistas no pueden dar cuenta de la insubordinable potencialidad de las lenguas; resulta necesario, entonces, aplicar procesos de doble cognición que, sin desconocer los aportes del positivismo lingüístico, puedan abrirse, mediante una episteme y sensibilidad poética, al ser mismo que agita la vida de las palabras.

El lenguaje humano, si bien tiene evidentes particularidades que lo distinguen de otras formas de comunicación, no puede ser pensado como algo completamente ajeno a la semiótica de la vida. Ni nuestra palabra, ni nuestro propio ser ni aun nuestra consciencia son ajenos al cosmos, ya que el cosmos nos ha engendrado. El lenguaje humano es posible, justamente, porque surge de una agencia comunicativa que es inherente a todos los seres vivos. Según la artista Chonon Bensho (conversación personal), cuando un picaflor viene a visitar una huerta familiar, la avecilla está anunciando que llegará una visita agradable; cuando el búho canta de cierta forma especial, indica que la familia recibirá visitas al día siguiente. De acuerdo con estas intuiciones amerindias, las aves no solo portan mensajes que son pertinentes para nosotros, sino que además poseen una facultad profética, ya que nos anuncian lo que aún no ha sucedido, pero que, potencialmente, ya parece plausible. Aunque resulta difícil que la ciencia pueda validar las dotes oraculares de las aves, la posibilidad de que los animales posean lenguaje, cierta capacidad de representación y de anticipación de sucesos venideros, empieza a ser considerada cada vez con mayor seriedad. El antropólogo Eduardo Kohn, por ejemplo, con un pie en las teorías semióticas de Charles Peirce (1839-1914) y el otro en las reflexiones del pueblo runa de la Amazonía ecuatoriana, afirma que “los humanos no somos los únicos que hacen cosas a favor de un futuro que nos representamos en el presente. Todos los seres vivos hacen esto de una

manera u otra. Representación, propósito, y futuro están en el mundo” (2013, 41). Según Kohn, el lenguaje simbólico de los seres humanos es una emergencia formal que depende del proceso biosemiótico del que participan, de forma diferenciada, todos los seres vivos.

Debido a que las teorías modernas solían considerar que las propiedades simbólicas eran distintivas de nuestro lenguaje, parecía “bastante fácil relegar ese fenómeno a la mente humana. Y esto nos alienta a optar por posiciones nominalistas. Nos alienta a pensar en las formas como algo que los humanos imponemos sobre el mundo” (Kohn 2013, 158). Los pueblos amerindios, en cambio, suelen concebir lo semiótico como inherente al cosmos y a la totalidad de la existencia. El lenguaje humano, según esta concepción, estaría íntimamente enlazado, a pesar de sus particularidades, con “un proceso semiótico que emerge y circula en el mundo vivo de los no humanos” (158). De esta manera, nuestras lenguas no son una mera excentricidad probabilística en un mundo enmudecido, sino parte de un flujo semiótico mayor (que, en los términos metafóricos y poéticos de las reflexiones narrativas de los ancestros, podríamos llamar *la lengua primordial*). De ser así, las representaciones simbólicas del lenguaje humano estarían en constante interrelación con los flujos comunicantes del cosmos; por lo tanto, el lenguaje nos separa de los otros seres, pero al mismo tiempo nos vincula, ya que nuestras diversas lenguas provienen de una matriz dialógica que es común a la vida. De esta manera, podemos entender que “nuestros distintivos pensamientos humanos se levantan en continuidad con los pensamientos del bosque debido a que ambos, de una manera u otra, son productos de la semiótica intrínseca a la vida” (Kohn 2013, 50). El lenguaje humano, y nuestra consciencia-perspectiva característica, serían una manifestación particular, entre muchas otras, de la consciencia semiótica del cosmos.

Esta reflexión amerindia del lenguaje y, sobre todo, la acción terapéutica que los *onanyabo* atribuyen a los cantos medicinales tienen cierta cercanía (al menos tangencialmente) con la propuesta de John Austin (1911-1960) sobre los actos de habla y la fuerza realizativa del lenguaje. Para este autor, las palabras no son meramente descriptivas o constataativas, sino que algunas de ellas producen acciones; estos enunciados no estarían, entonces, subordinados a la acción, sino que serían también un hacer. Según señala en *Cómo hacer cosas con palabras* ([1962] 2008), es posible llevar a cabo actos performativos mediante el lenguaje: decir algo sería hacer algo, y no solo decirlo. Esta agencia de la palabra dependería, de acuerdo con Austin, del cumplimiento de procedimientos enunciativos culturalmente delimitados, en los que se “debe incluir la emisión de determinadas

palabras y la existencia de circunstancias y personas que deben ser las apropiadas para ese caso particular” (Suniga 2016, 3). En las prácticas medicinales amazónicas, el contexto que posibilitaría la agencia enunciativa, por lo dicho antes, es claro: las palabras determinadas son las de la lengua poética y ancestral de los cantos; la circunstancia propiciatoria sería la sesión de trabajo medicinal, y las personas legítimas que pueden emitir estas palabras fuertes y transformadoras son los *onanyabo* (quienes, gracias a sus arduos procesos de iniciación, tienen la autoridad para vincularse con los Dueños espirituales del territorio, con las plantas medicinales y con los mundos suprasensibles). Así mismo, “Austin considera la presencia consciente de la intención del sujeto hablante respecto de la totalidad de su acto locutorio como un elemento central” (Suniga 2016, 3); esto, por supuesto, también se cumple en el caso de los *onanyabo*, quienes en efecto son plenamente conscientes de que la fuerza de su palabra tendrá un efecto curativo en el paciente y cantan con la explícita intención de curar. Los cantos medicinales, como otros actos de habla, son un intento consciente de modificar el mundo.

Según lo planteado por Austin, la fuerza realizativa de la palabra depende de las convenciones estabilizadas de los contextos enunciativos; por lo tanto, las condiciones de producción de los actos de habla serían relativas a cada cultura (lo cual es consistente con las afirmaciones de la antropología lingüística). En este sentido, la acción curativa de los cantos de los *onanyabo* estaría restringida al conjunto cultural de la nación shipibo, en el que las prácticas medicinales tienen una historicidad estabilizadora y reciben una efectividad plenamente reconocida. Pero cabría preguntarse si, por el contrario, no es posible pensar que la performatividad de la palabra de los *onanyabo* tiene una agencia en sí misma, que trasciende, al menos de cierta manera, los límites (culturales, históricos y cosmogónicos) de las naciones amazónicas. Esta pregunta es relevante porque la agencia realizativa del canto de los *onanyabo*, según el propio punto de vista de los especialistas amerindios, no depende de que otro sujeto humano pueda interpretar un mensaje racionalmente (como en el caso de los actos de habla a los que se refiere Austin); es el cuerpo de la persona tratada el que responde a los cantos y se ve modificado por ellos, sin que el paciente tenga que entender (de forma consciente, al menos) lo que el canto ha dicho ni la acción terapéutica específica que está siendo ejecutada. La transformación, en este caso, no dependería de una convención arbitraria y social, sino de una semiótica primigenia; es decir, de una condición de posibilidad ontológica y lingüística que, en determinados contextos enunciativos (cuando los diferentes mundos se reencuentran mediante el canto del *onanya*), emerge desde su posición subyacente y vuelve a manifestar su potencialidad.

La vida, en términos indígenas, es inseparable del pensar, del comunicar, del percibir; no hay ningún ser vivo que no participe de la consciencia. El cosmos es en sí mismo un organismo reflexivo y dialógico. La convicción de los *onanya* acerca de las dimensiones performáticas de la palabra, más que un residuo de un pensamiento “primitivo”, postula (sin la necesidad de enunciarlo de forma explícita) una ontología alterna al paradigma hegemónico de la modernidad: en un cosmos consciente y dialógico, es posible que la palabra humana, en ciertos estados excepcionales, logre vincularse de forma íntima con un flujo primordial de plena potencia semiótica; y, debido a esta conexión, las resonancias verbales de los *onanyabo* llegarían a repercutir sobre la materia. La fuerza de la palabra, en sí misma, ejerce la transformación del cuerpo. Esto parece dar cuenta de que la materia es capaz de decodificar la intencionalidad enunciativa del *onanya* y de responder a la percusión del canto. Las palabras no carecen de materialidad, y esta materialidad vibratoria de la voz sería capaz de reconfigurar (*abano*) otras materialidades. De esta manera, la palabra del *onanya* no intenta crear materias de la nada (*ex nihilo*), pero sí lograría producir transformaciones sobre las sustancias existentes, modificando las materialidades semióticas del cosmos.

Referencias

- Arévalo, Gabriel Andrés.** 2013. “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación”. En *Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y multiplicidad*, editado por Gabriel Andrés Arévalo e Ingrid Zabaleta Chausstre, 51-78. Bogotá: Asociación Cultural Mundo Berriak.
- Arias, Esteban.** 2015. “Las turbulencias del lenguaje: mimesis inter-específica y autodiferenciación en los cantos rituales matsigenka”. *Estudios Indiana* 8: 53-67. https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002850
- Austin, John.** (1962) 2008. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Caruso, Giuseppe.** (2005). *Onaya Shipibo-Conibo. El sistema medico tradicional y los desafíos de la modernidad*. Ecuador: Abya-Yala.
- Cesarino, Pedro.** 2008. “Oniska. A poética da morte e do mundo entre os marubo da Amazônia ocidental”. Tesis de doctorado, Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, Museo Nacional, Río de Janeiro. <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/teses/oniska-a-poetica-da-morte-e-do-mundo-entre-os-marubo-da-amazonia-ocidental/>

- Duranti, Alessandro.** 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fausto, Carlos, Bruna Franchetto y Tommaso Montagnani.** 2013. “Las formas de la memoria: arte verbal y música entre los kuikuros del Alto Xingu”. *Cuadernos Intercambio* 10 (12): 49-75. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/12352/11607>
- Favaron, Pedro y Chonon Bensho.** 2022. “Rao bewa: los cantos medicinales del pueblo shipibo-konibo”. *Literatura: Teoría, Historia, Crítica* 24 (2): 1-27. <https://doi.org/10.15446/lthc.v24n2.102082>
- Fundación Cultural Shipibo-Konibo.** 1998. *Non requeimbaon shinan, el origen de la cultura shipibo konibo*. Lima: Arteidea Editores.
- Gutiérrez Choquevilca, Andrea-Luz.** 2016. “Máscaras sonoras y metamorfosis en el lenguaje ritual de los runas del Alto Pastaza (Amazonía, Perú)”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 45 (1): 17-37. <https://doi.org/10.4000/bifea.7779>
- Jaspers, Karl.** 2013. *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*. Vol. 1. Madrid: Tecnos.
- Kohn, Eduardo.** 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Nakassis, Constantine.** 2023. “Seeing, Being Seen, and the Semiotics of Perspective”. *Ethos*, 6 de febrero, 1-19. <https://doi.org/10.1111/etho.12386>
- Nakassis, Constantine y Amanda Weidman.** 2018. “Vision, Voice and Cinematic Presence”. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 29 (3): 107-136. <https://doi.org/10.1215/10407391-7266494>
- Nancy, Jean Luc.** 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Universidad Arcis; Lom Ediciones.
- Paz, Octavio.** 1998. *El arco y la lira: el poema, la revelación poética, poesía e historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, Pedro.** 2021. “Action and Seduction”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 11 (3): 1231-1234. <https://doi.org/10.1086/717488>
- Rojas-Berscia, Luis Miguel.** 2021. *Pre-historical Language Contact in Peruvian Amazonia: A Dynamic Approach to Shawi (Kawapanan)*. Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Silverstein, Michael.** (1981) 2001. “The Limits of Awareness”. En *Linguistic Anthropology: A Reader*, editado por Alessandro Duranti, 382-401. Malden, MA: Blackwell. Originalmente en *Working Papers in Sociolinguistics* 84 (junio).

- Smith, Maureen E.** 2004. "Crippling the Spirit, Wounding the Soul: Native American Spiritual and Religious Suppression". En *American Indian Thought: Philosophical Essays*, editado por Anne Waters, 116-129. Malden, MA: Blackwell.
- Suniga, Natali.** 2016. "Actos de habla, iteración y poder: la teoría butleriana de la acción performativa". Ponencia presentada en el IX Simposio de Sociología de la UNLP, 5 a 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8811/ev.8811.pdf
- Tambiah, Stanley.** (1968) 2008. "El poder mágico de las palabras". Traducido por José de Jesús Cruz. https://www.academia.edu/37810987/El_poder_m%C3%A1gico_de_las_palabras_St Stanley_J_Tambiah. Originalmente "The Magical Power of Words", *Man*, nueva serie, 3 (2): 175-208. <https://www.jstor.org/stable/2798500>
- Umaña, Beatriz.** 2021. "Narrativa de los seres espirituales: cosmovisión y cultura asháninka". *Amazonía Peruana* 17 (34): 149-164. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.270>
- Waters, Anne.** 2004. "Language Matters: Nondiscrete Nonbinary Dualism". En *American Indian Thought: Philosophical Essays*, editado por Anne Waters, 97-115. Malden, MA: Blackwell.