

IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS  
Y CHAMANISMO ENTRE LOS  
INDÍGENAS YUKUNA-MATAPÍ\*

LINGUISTIC IDEOLOGIES  
AND SHAMANISM AMONG  
THE YUKUNA-MATAPÍ INDIGENOUS PEOPLE

*Camilo Alberto Robayo\*\**

Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia

Artículo de investigación. Recibido 23-08-2012, aceptado 15-11-2012

---

\* Esta investigación, financiada por la División de Investigaciones de la sede Bogotá (código 8005044), se hizo conjuntamente con Uldarico Matapí. Agradezco al doctor Carlos Alberto Rodríguez, director de la Fundación Tropenbos, su generosidad al poner a disposición de esta investigación parte del tiempo de este colaborador.

\*\* carobayor@unal.edu.co

### Resumen

La concepción del lenguaje de los hablantes de la lengua kamejeya, los yukuna-matapí del Amazonas colombiano, se estudia con base en información etnográfica y lingüística. Se presenta el enfoque de los planteamientos sobre el lenguaje del coinvestigador indígena Uldarico Matapí y luego se discute el concepto de ideología lingüística, desde la perspectiva de M. Rosaldo (1982) y A. Duranti (1993), para reflexionar sobre los supuestos que subyacen a cualquier concepción del lenguaje, incluida la de los antropólogos lingüistas. Una vez examinadas las particularidades de ciertas representaciones sobre las formas de comunicación en la región amazónica, se retoma la idea de *animismo* de Ph. Descola (1996) para entender la importancia de la perspectiva chamanística del mundo de los hablantes kamejeya. Se sostiene que el sentido de la vista proporciona unas metáforas para el saber y el poder del chamán, donde el lenguaje proporciona el armazón.

**Palabras clave:** *etnolingüística, lenguas amazónicas, yukuna, ideologías lingüísticas, chamanismo.*

### LINGUISTIC IDEOLOGIES AND SHAMANISM AMONG THE YUKUNA-MATAPÍ INDIGENOUS PEOPLE

### Abstract

The article studies the conception of language of the speakers of the Kamejeya language: the Yukuna-Matapí peoples of the Colombian Amazon, on the basis of ethnographic and linguistic information. It starts out by presenting the approach to language of indigenous co-researcher Uldarico Matapí, and then goes on to discuss the concept of linguistic ideology from the perspective of M. Rosaldo (1982) and A. Duranti (1993), in order to carry out a reflection on the assumptions underlying any conception of language, including that of anthropologists-linguists. After examining the particularities of certain representations of forms of communication in the Amazon region, the paper takes up Ph. Descola's (1996) idea of *animism* in order to understand the importance of the shamanistic perception of the world of Kamejeya speakers. The paper defends the view that the sense of sight provides metaphors for knowledge and for the shaman's power, which would thus be framed within the structure of language.

**Keywords:** *ethnolinguistics, Amazonian languages, Yukuna, linguistic ideologies, shamanism.*

## Contextualización

LOS YUKUNA MATAPÍ son un grupo indígena de la cuenca amazónica colombiana. Están asentados sobre las orillas del río Mirití-Paraná, afluente del bajo Caquetá — Departamento del Amazonas—. Suman unas mil quinientas personas, organizadas políticamente en ACIMA —Asociación de Capitanías indígenas del río Mirití Paraná-Amazonas—. Los esfuerzos por conseguir reconocimiento oficial para sus proyectos han llevado a que la organización adelante importantes actividades educativas, en el campo de la salud y la gestión, y hoy goce de reconocimiento en el contexto político del Departamento del Amazonas. Gracias a la participación del autor en proyectos de educación bilingüe de ACIMA, la comunidad ha participado y se ha beneficiado del trabajo lingüístico y etnolingüístico del que esta investigación es una muestra (Robayo, 2006).

De las prácticas comunicativas que tienen nombre en kemejeya, sus características, las referencias y explicaciones que ofrecen los mitos y el arte verbal de yukunas y matapís, analizados e interpretados por Uldarico Matapí, se pueden distinguir unas ideas estructuradoras sobre la esencia, la forma y las funciones del lenguaje. En tales concepciones, se puede reconocer una visión unificada del lenguaje en la que priman sus efectos prácticos —la perspectiva del lenguaje como acción viene de Austin, 1970— y en segundo término, se destaca una visión nominalista de la realidad, una que toma literalmente el poder representacional de los signos y los proyecta sobre entidades y hechos.

Las representaciones y prácticas indígenas relativas al lenguaje que vamos a encontrar se pueden caracterizar como concepciones chamanísticas del mundo (Pandian, 1993) y como un tipo de antropomorfización del mundo, desde lo que Descola (1996) ha reelaborado como “relación animista entre sociedad y naturaleza”. Ambas modalidades de interpretar la realidad son típicas de numerosos pueblos sin escritura, si bien los mismos principios y actitudes no son extraños al pensamiento presente en las sociedades urbanas modernas (Fericgla, 1998).

Esta investigación se desarrolló con la asesoría de Uldarico Matapí, quien actuó como coinvestigador y redactó la mitad del informe de investigación presentado a la División de Investigaciones de la Sede Bogotá de la Universidad Nacional de Colombia (Robayo & Matapí, 2009). El presente escrito elabora el análisis etnolingüístico presentado por el autor en dicho informe. Desde el principio del trabajo, las afirmaciones de Uldarico dejaron ver una tendencia por poner en paralelo la ciencia con el conocimiento indígena. Es así como él tomó términos técnicos del estudio del lenguaje y los interpretó de acuerdo con las líneas de su cultura.

### **Acercamiento al estudio del lenguaje por Uldarico Matapí**

Uldarico trabajó hasta 1998 en investigaciones biológicas y antropológicas durante más de cinco años en colaboración con su padre, don Carlos Matapí, conocido chamán y antiguo líder en el río Mirití-Paraná. Con respaldo de la Fundación Tropenbos y la cooperación de su director, el biólogo Carlos Alberto Rodríguez Fernández, ellos exploraron y transcribieron saberes tradicionales sobre la conformación del mundo selvático. Digo “tradicional” para remitir a la interpretación que los mismos indígenas daban a su herencia cultural en el momento de poner su voz en casetes y, luego de debates sobre traducción y presentación, la llevaban al papel o exponían sus resultados en conferencias divulgativas ante público urbano —ver las aclaraciones que proporcionan Rodríguez y Van der Hammen sobre el trabajo de recopilación, traducción y elaboración de textos orales para el libro sobre la historia del grupo Upichía (Matapí & Matapí, 1997)—.

Esas versiones escritas de la “tradición”, preparadas en un formato distinto al del uso local, es justificada por los autores indígenas como una tarea de salvamento, como un tipo de rescate de ese saber y de promoción de sus implicaciones morales, importantes para los descendientes del grupo. Por último, en ese trabajo se reelabora la “tradición” en dos sentidos: se acomoda a unos significados y pautas lingüísticas del español y se presenta ante nuevos interlocutores (Gillespie & Chambers, 2000). El modo de comunicación escrito, separado de cualquier antecedente y/o contexto situacional, hace parte de nuevas prácticas discursivas, no ya de socialización o de curación, sino de unas prácticas académicas, científicas, con otro sentido de validez.

Los investigadores no deben dar por descontados los sesgos que produce la relación de colaboración entre el investigador indígena y el investigador de ese conocimiento. Como sucede en el proceso de entrevista, la presentación e interpretación del saber suele llevar al narrador a hacer ajustes discursivos sobre su conocimiento, realzar aspectos convergentes con las expectativas temáticas, desdibujar o enfatizar las divergencias que pudieran surgir.

Para enfrentar esa situación, separé el trabajo con Uldarico en dos fases. Una primera recolección la hizo él a partir de la pregunta muy general ¿de dónde viene y cómo es el lenguaje para los hablantes de kamejeja? Una vez que él desarrolló con toda autonomía su respuesta, empezamos la segunda fase con entrevistas dirigidas. Para la primera, él elaboró un escrito (cerca de 50 páginas) donde aparece su versión del conjunto de temas que relaciona con el lenguaje. Allí, no solo delimita temáticas: las interconecta y luego las articula con historias, géneros, formas de uso y de transmisión; también deja ver un intento de compromiso entre el saber

tradicional, sus intuiciones sobre el lenguaje y lo que él considera la “perspectiva científica”. El escrito fue elaborado en español, si bien trae fragmentos, listas y categorías en lengua kamejeja.

Buena parte de la terminología que contribuye a darle estructura a su texto incluye palabras que apuntan a acepciones técnicas, que con claridad obedecen a interpretaciones desde su perspectiva: *filología*, *anfibología*, *etimología*, por ejemplo. Tal acercamiento lo entiendo como respuesta a la tendencia antes señalada de valorar y reinterpretar sus saberes desde una proyección de validez y legitimidad acorde con el contexto académico de la investigación. A continuación, analizo algunas de las interpretaciones de Uldarico sobre el lenguaje, en las que asoma, a mi parecer, su búsqueda de reducir las “diferencias” con lo que él entiende que son afirmaciones de la “ciencia”.

Él consiguió, como referencia para organizar su informe, una serie de tecnicismos de procedencia diversa: *filología*, *palabras míticas y alegóricas*, *paleologismos*, *neologismos*, *fervor sobre el dialecto*, etc. La significación que él les da no se relaciona necesariamente con el saber académico, y si él no proporciona ninguna fuente, sí recoge una tendencia al cultivo del lenguaje, a través de la cual se revela, sin embargo, el modo de interpretación de su perspectiva cultural.

*Filología*: “historia [...] acerca de la eclosión y el funcionamiento de palabras”. Uldarico relaciona la historia de su lengua a través de uno de los símbolos que remiten al origen: la eclosión del huevo del que habrían de salir los antepasados del grupo. Al pensar en esa *historia*, él agrega la idea de “funcionamiento de las palabras” que, sin embargo, no remite a los mecanismos gramaticales, sino que va a tratar de las condiciones situacionales de uso, la adecuación contextual socio-cultural. El término *alegórico* aparece para calificar los tiempos míticos y heroicos del origen. Es una terminología de origen retórico tomada de los hispanistas cultores del idioma, de quienes también toma el “fervor sobre el dialecto”. Esa alegoría y fervor están en su texto para calificar los esfuerzos de unos héroes por rescatar algo de la lengua materna upichía/matapí, que desapareció hace muchas generaciones por asimilación a la kamejeja, lengua propia de sus cuñados, los yukuna.

La búsqueda de una *filología* para la lengua y la cultura indígena la desarrolla tomando como referencia el eje secuencial derivado de las narraciones míticas. Uldarico identifica la “primera época”, donde actúan los primeros héroes primordiales, los karipulakena, cuya misión es perfeccionar el mundo para sus herederos. Ellos, además de inteligencia y valentía, detentan el poder por excelencia: *lawichú*, la brujería. La “segunda época” la inaugura el surgimiento de *Ka'mari*, el ancestro que

inició las generaciones sobre el mundo actual; con él aparece el lenguaje ordinario, *pura'kalo*. Derivada de esa presentación, él propone la siguiente categorización del lenguaje en tres formas/etapas:

- *palabra antigua*, propia de los tiempos míticos, de donde se genera lo que él llama *paleologismos*,
- *palabra nueva*, después de que emerge el primer antepasado sobre este *nuevo mundolépoca*. De ahí que proponga, en contraposición con la fase anterior, la era de los *neologismos*; y por último:
- *dialecto*, el habla cotidiana que es la última y en la que estamos.

*Anfibología*: designa a los discursos y a las expresiones mixtas, que reinterpreta Uldarico como una capacidad cultural específica, a partir del modelo biológico de los anfibios. En los mitos se mezclan la pertenencia de personajes al cielo y a la tierra, o al agua y a la tierra, a lo material y a lo espiritual, a lo salvaje y a lo humano. Para tratar esas combinaciones, él construye un nivel o una categoría: “este hombre en sí se llamó *Ka'mari*. La historia interpreta [...] que es una historia anfibológica, en el sentido humano inhumano”. Esto significa que el héroe tiene atributos de dios, pues no nace de padres humanos. Sin embargo, se desarrolla, procrea y muere aferrado a su cuerpo humano. Esta naturaleza es estratégica, pues esa ambivalencia es un atributo del chamán, cuyo espíritu se puede convertir en animal.

Los puntos de encuentro entre chamanismo y ciencia occidental, según Uldarico, señalan con claridad un paralelismo entre el conocimiento *indígena* y el *occidental*. En ambos, tenemos la distinción entre “conocimiento popular” o no especializado y “conocimiento experto”. Esa clasificación corresponde a unas estrategias de transmisión del saber que construyen diferencias sociales (Taylor, 1996). El segundo tipo de conocimiento no solo está respaldado en ambas sociedades por procesos de legitimación social —la ciencia de un lado, el chamanismo del otro—, sino que se le atribuyen los mayores índices de eficacia para intervenir en la realidad.

Ese paralelismo es precisado por Uldarico cuando caracteriza esos saberes por sus lenguajes distintivos. Según su mirada, a través de las claves taxonómicas, el biólogo tendría acceso a un plano de la “realidad verdadera” —como caracteriza Geertz (1982) el discurso sagrado—: el nombre/identidad de cada especie, su lugar entre las demás; es lo que abre paso a la referencia directa al ejemplar de muestra que yace en el museo; se trata de relaciones que él conoce directamente por su trabajo con los zoólogos y botánicos. Por su parte, el modo como el chamán actúa sobre el mundo se basa, en buena parte, en su conocimiento y posibilidad de interacción

con grupos de *seres espirituales*, de acuerdo con la jerarquía de estos seres y a partir de las clasificaciones chamanísticas —ver, por ejemplo, la clasificación de los seres acuáticos que hace Chápune el chamán yukuna, según Van der Hammen (1992, p. 262)—. Los chamanes saben el origen mítico de cada una de las especies, conocen las historias y lugares donde surge cada uno de sus antepasados. Ese conocimiento mitológico sirve de contexto para las oraciones *rimanána*, secuencias ordenadas, bien delimitadas y exhaustivas de nombres de especies, de lugares, de genealogías, etc. (Van der Hammen, 1992). Según esa mirada, la objetividad y la sistematicidad del acercamiento científico en taxonomía consisten en el conocimiento de las denominaciones de las especies y subespecies. Esa designación permite vincularlas sin ambigüedad con las descripciones anatómicas, hábitos y nichos, con los que el indígena suele estar familiarizado.

Semejante analogía entre esos dos saberes encierra una doble extensión del significado: se proyecta científicidad sobre el chamanismo y se atribuye chamanismo a la biología académica. Estas asociaciones se apoyan en una evidencia lingüística adicional y legitimadora: el lenguaje cotidiano se contrapone al latín de las taxonomías, como el lenguaje profano *pura'kalo* —el habla— al lenguaje esotérico del chamanismo: *lawichú*. Las formas de habla cotidiana no tocan la identidad ni refieren a la esencia de los seres o las cosas, el lenguaje del chamanismo sí, como lo hacen las taxonomías —y el ritual católico en la forma en que llegó a esta región—.

### Oralidad y escritura

El reconocimiento de un saber sobre la “esencia del mundo”, materializado en el lenguaje del chamanismo, está insertado en una red de concepciones y prácticas comunicativas. Poner este conocimiento en acción “abre la puerta” a una intervención sobre la realidad, la cual consiste en entrar en contacto con los seres que controlan un aspecto del mundo, los *Riminána* de tal enfermedad, o de tal recurso, sus *dueños* (Robayo, 2006). La manifestación oral, la referencia a la autoridad y mediación de un ser poderoso, el modo reglamentado de propiciar su eficacia transformadora o performativa —en el sentido pragmático de Austin (1970)—, y las condiciones para enseñar ese saber, caracterizan al lenguaje religioso (Pandian, 1993).

Los aprendices de la tradición oral saben que la eficacia de los textos sagrados depende de su fidelidad al original; ese es un propósito temprano que resuelven los sistemas de escritura (Goody, 1987). De allí que los yukuna matapí y algunos de sus vecinos cuenten, desde hace décadas —antes de que los lingüistas propusiéramos alfabetos—, con transcripciones de sus oraciones y cantos. Por esa vía, se entiende

también la importancia que dan los indígenas a la *versión correcta* y a la legitimidad del *narrador autorizado* que respalda cada escrito *tradicional*. El trabajo de Uldarico encuentra justificación desde esa perspectiva: como reconocido experto tradicional, él ha tomado, desde hace varios años, la disciplina de escribir, que, además de responder a sus compromisos de investigador, re-legitima y es evidencia del valor de su conocimiento.

Por cuanto proviene de uno de los linajes mayores de los matapí, Uldarico afirma que algunos textos sobre el origen del lenguaje transcritos por otros autores indígenas, no corresponden a la herencia que él recibió o que simplemente están distorsionados, a pesar de que hubieran sido redactados colectivamente y con participación de varios mayores matapí y yukuna —ver introducción al *Diccionario kamejeja* publicado por la organización ACIMA (s.f. b)—.

### Planteamientos teóricos

Woolart y Schieffelin (1994) presentan el área y los intereses del estudio de las:

[...] concepciones culturales sobre el lenguaje, su naturaleza, estructura y uso —y concepciones del comportamiento comunicativo en cuanto puesta en acción [*enactment*] de un orden colectivo mediador entre estructuras sociales y formas de habla—.

[...]

Las ideologías del lenguaje son significativas para el análisis social tanto como para el lingüístico, puesto que no solamente tratan sobre el lenguaje. Adicionalmente, tales ideologías enfocan y activan lazos entre lenguaje e identidad de grupo o personal, entre el lenguaje y lo estético, lo moral o la epistemología. A través de tales enlaces se apuntalan instituciones sociales. [...] La desigualdad entre grupos de hablantes [...] se proyecta en la ideología lingüística con amplia resonancia (1994, pp. 55-56) [Traducción propia].

Vamos a considerar los muy oportunos planteamientos de Francisco Queixalos (1990) sobre las teorías lingüísticas de los indígenas americanos. Luego, contextualizaremos ese acercamiento dentro de una noción de ideología que, además del *objeto* investigado por el lingüista o el antropólogo, incluye su punto de vista en cuanto miembro de una sociedad con representaciones sociales sobre el lenguaje. Enseguida, revisaremos los supuestos sobre el lenguaje en cuanto acción social (Duranti, 1997), para introducir las afirmaciones sobre el lenguaje en las culturas

amazónicas de la región conocida como “noroeste amazónico”. Voy a detenerme luego en los análisis del antropólogo Stephen Hugh-Jones (2002), quien ha tratado muy de cerca las concepciones y prácticas rituales de los tukano. Estos análisis servirán de marco para entender nuestros datos.

En su trabajo pionero “Las concepciones lingüísticas de los indígenas americanos”, Queixalos (1990) hace un extenso recorrido en la literatura etnográfica de la América indígena para buscar episodios, actuaciones, planteamientos y elementos del lenguaje que tematizan la comunicación verbal; componentes como mensajes, códigos, canales, referentes, emisores, receptores; unidades como vocales, consonantes, sílabas, tonos, entonaciones, morfemas, palabras y/o estructuras; patrones sonoros, morfológicos y oracionales; correlaciones sociolingüísticas y situaciones de interlocución. Su primer objetivo es explorar la manera como los elementos encontrados son puestos en escena. De allí, anota el tipo de tratamiento que reciben, considerándolos como un principio del análisis lingüístico —en qué medida hay un reconocimiento de las unidades, de los niveles a los que pertenecen, de las posibles correlaciones entre forma y contenido—; o como un principio de análisis sociolingüístico —relaciones entre forma lingüística y grupo social, identidad social, modos de ejecución—. Su pregunta es si los principios que están en la base de esas asociaciones, unidades y modos, esas que podemos llamar *teorías populares*, se pueden vincular con nociones de las teorías lingüísticas occidentales.

Cuando ilustra y analiza las formas como los amerindios representan y manejan la forma y el uso del lenguaje, Queixalos observa que ninguno de los grupos referidos ha elaborado un modelo sofisticado del lenguaje (1990, p. 46). Con ello, se refiere a algún grado de conocimiento metalingüístico que vaya más allá del hecho mismo de hablar sobre el habla, es decir, las reflexiones conscientes que apuntan a elaborar instrumentos conceptuales para identificar, analizar y entender la especificidad de las lenguas, del lenguaje, de sus distintos modos de ser y usos. Precisamente, para señalar que por incipiente que sea, una representación siempre es la semilla para la reflexión, el autor hace la siguiente observación epistemológica:

Es probable que el uso que una sociedad hace del lenguaje influya sobre su concepción del lenguaje, así como su concepción del lenguaje influirá a su vez sobre el uso del lenguaje. De ahí que se pueda imaginar que en una coyuntura dada —totalmente independiente de una preocupación de orden científico—, el efecto virtualmente acumulativo de esa retroalimentación se amplifique y dé lugar a un verdadero metalenguaje. Nuestra *gramática* no se inició de otra manera, hace cerca de veinte siglos (Queixalos, 1990, p. 46).

En otras palabras, él afirma que las concepciones sobre el lenguaje van a estar en algún tipo de correlación con las representaciones y usos lingüísticos del grupo. La mutua dependencia entre prácticas y teorías locales, etnoteorías o *teorías folk* (D'Andrade, 1995) apunta a que el *sentido común*, los supuestos, creencias, racionalizaciones y las elaboraciones están asociadas a modos particulares del uso del lenguaje (Woolard & Schieffelin, 1994).

Una de las investigaciones que pone de relieve las concepciones lingüísticas nativas y que, a la vez reflexiona, sobre las implicaciones de la ideología popular en la que está inmersa la misma comunidad académica se debe a A. Rumsey (1990), con su trabajo *Wording, meaning and linguistic ideology*. En contraste con las afirmaciones de Queixalós (1990), que dan por supuesto un acuerdo entre lingüista e indígena sobre la materialidad y objetividad formal del lenguaje, Rumsey (1990) plantea que no hay tal acuerdo:

Cuando de manera inocente pregunté por el significado de cierta palabra u oración, la primera reacción de la gente no fue la de darme algún equivalente referencial de la palabra o locución, sino más bien hablar sobre varios contextos situacionales en los cuales la(s) palabra(s) podía(n) ser usada(s), o proporcionarme otra suerte de locuciones que podrían ser usadas en la misma situación (p. 12).

Para entender la situación, Rumsey se enfoca en las diferencias entre el inglés y la lengua *ungarinyin* en cuanto a las formas de citación del discurso. Resulta que los mecanismos para citar y aquellos para mantener la coherencia textual en inglés —y en numerosas lenguas europeas— exhiben estrategias muy sistemáticas, pero ninguna expresión comparable se encuentra en *ungarinyin* —ni en otras lenguas indígenas australianas—. Rumsey (1990) explora esa diferencia y muestra una interesante correlación entre la presencia y ausencia de esas estrategias lingüísticas, y los hábitos y creencias sobre la exterioridad y materialidad del lenguaje. A diferencia del sentido común *occidental*, para aquellos indígenas no hay identidad *natural* entre la forma de un mensaje y su significado, ni entre una forma lingüística y su referente en el mundo (Rumsey, 1990, p. 12). Si nosotros distinguimos una palabra *en sí misma* y podemos definirla y explicarla, allá no es el caso. Para ellos, cuando se inicia una reflexión metalingüística del estilo: *¿esto qué significa?* o *¿cómo se dice tal...?*, lo primero que surge es la integración concreta entre contexto y texto, es decir, los usos del término o expresión. De entrada, se sitúan en alguna relación social donde puede darse la expresión en cuestión; luego, van rastreando otros usos para mostrar los cambios de efecto y las implicaciones de la enunciación.

## Ideologías lingüísticas

La idea de que las palabras guardan una relación de contenedor a contenido con su significado (Lakoff & Johnson, 1982) es una manifestación de teoría popular o, si se sitúa en un contexto con implicaciones políticas, se trata de una ideología lingüística. La antropología ha mostrado, desde la obra de Malinowsky (Firth, 1982, p. 112), las limitaciones de ese acercamiento para entender prácticas comunicativas como la magia o la cortesía. La teoría lingüística ha avanzado en la comprensión de numerosos fenómenos, tanto de las lenguas europeas como de las no europeas, gracias a las interpretaciones funcionales que tienen en cuenta una perspectiva comunicativa más allá de la función denotativa o referencial del contenido (Givón, 1982).

Otra creencia sobre el lenguaje señala la dependencia del significado con las intenciones de los hablantes. Lewis Carroll pone ese tema en boca de los personajes de *Alicia en el país de las maravillas*, como cuando la Duquesa le dice a la niña: “cuida el sentido y los sonidos cuidarán de sí mismos” (2003, p. 108). En esa misma dirección apunta la etnografía del habla (Schieffelin, 1986) y la antropología lingüística (Duranti, 1993), cuando muestran que es sobre la conciencia del hablante donde se ha querido fundamentar la semántica, y en conexión con sus intenciones como se ha buscado sustentar el sentido de los actos de habla (ver Duranti, 1993).

En dirección contraria, las investigaciones de Duranti (1993, 1997) y las de M. Rosaldo (1982) cuestionan aquellas teorías del significado y del sentido, fundadas en el contenido y en la subjetividad del hablante. Esos autores muestran las debilidades de ese acercamiento, destacando la necesidad de buscar criterios y bases materialistas y objetivas en el conjunto de la situación de comunicación para fundamentar el sentido y eficacia de los actos de habla. Ellos ilustran sus planteamientos con análisis de eventos comunicativos y de usos del lenguaje en sociedades no occidentales. Por ejemplo, a partir de las estrategias discursivas de las discusiones públicas *fono* en Samoa (Duranti, 1993), o a partir del estudio de las disputas y los actos de habla entre los ilongotes (Rosaldo, 1976, 1982). Para esos pueblos, lo dicho toma sentido y llega a ser verdadero a partir de sus efectos concretos, en función de, por un lado, las consecuencias reales y públicas que producen los señalamientos o las afirmaciones del emisor, y, por otro lado, de la estructura social, los roles y los mecanismos sociales de legitimación. Por ejemplo, para participar en los debates *fono* o en los enfrentamientos verbales de los ilongotes, las intenciones y sentimientos privados de los hablantes no tienen ningún valor argumental. El sentido, la validez y lo dicho son interpretados a partir de negociaciones, debates y construcciones públicas, es

decir, desde una política de la eficacia de la retórica y a partir de los efectos y de las acciones de reparación de las consecuencias de lo dicho.

Michelle Rosaldo (1982) sostiene que, para los ilongotes, el lenguaje tiene una vocación inseparable de la acción. Pero no se trata de un ejercicio de poder, sino de la manifestación de los deberes, expectativas y obligaciones asociadas a cada rol social, género, rango de edad y conocimiento atribuido a cada uno. Su análisis confirma la diferencia de ideología que Rumsey anota entre estas sociedades y occidente: en vez de reconocer *naturalmente* que hay un contenido y una intención subjetiva para ser puestos en palabras, ella encuentra que lenguaje y acción son inseparables:

[...] la mayoría de los lingüistas occidentales han sido impresionados en primera instancia por el lenguaje en cuanto *recurso* que puede representar al mundo —y que el individuo puede luego *utilizarlo* como herramienta para discutir, prometer, criticar o mentir—, el caso de los ilongotes apunta hacia una visión más bien diferente del lenguaje y del significado. Para ellos, las palabras no están hechas para *representar* la verdad objetiva, puesto que toda verdad es relativa a las relaciones y las experiencias de aquellos que se supone que *saben* [...] Pienso que para los ilongotes, son las relaciones, no las intenciones lo que viene de primero. Los ilongotes carecen de nuestro interés por la sinceridad y la verdad; sus vidas los llevan más bien, a centrarse en los lazos sociales y los significados derivados de la interacción (Rosaldo, 1982, p. 210).

Según la autora recién citada, para entender la ideología y las concepciones del (mundo y del) lenguaje, resulta indispensable analizar la estructura social, el tipo de *personas sociales*: estatus, derechos y obligaciones (Foley, 1997, p. 263), articuladas a las reglas de interacción comunicativa en las que se desenvuelven. El concepto de *persona social* —*personhood*, en la literatura anglosajona—, propuesto inicialmente por Marcel Mauss (1938), se considera a la vez como condición —el marco desde donde se identifica al otro para interactuar con él o ella—, desde donde se evalúa la respuesta que se recibe.

Los análisis etnográficos de la etiqueta (Ochs, 1976) o de los saludos (Irvine, 1974) en sociedades de Melanesia y África muestran que las formas lingüísticas siguen las líneas del estatus de los interlocutores. El enunciador está frente a una serie de posibilidades predefinidas de acuerdo con su posición social en el grupo e, igualmente, frente a un margen de maniobra para manejar sus intereses. Esos modos de comportamiento lingüístico están inscritos en normas culturales que, a su vez, están ancladas en la estructura social (Foley, 1997).

### Modos de comunicación entre grupos y especies en la Amazonia

Un artículo de referencia obligada sobre el tema de la *persona social* en las tierras bajas amazónicas se debe a Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979), que apunta a dar importancia a las formulaciones simbólicas con contenido sociológico y político, como factor de igual importancia que las categorías de la organización social. Una pauta para ese tratamiento se encuentra de forma ejemplar en Christine Hugh-Jones (1979), quien trata las categorías y relaciones de parentesco Barasana para llegar luego a sus dimensiones simbólicas respectivas, asumidas desde la perspectiva femenina: socialización/producción de los nuevos miembros de un grupo. Ella pone en evidencia el paralelo entre la *domesticación* del recién nacido y la transformación de la yuca amarga en alimento comestible. La metáfora de la cacería —cazador/presa— expresa que las unidades exogámicas se *alimentan* de personas *cazadas* por fuera de su mismo grupo.

Las metáforas que se proyectan sobre las especies no humanas proporcionan guías simbólicas para modelar y expresar la interacción social. Esa antropomorfización Descola (1996) la ha llamado *animismo*, y no la plantea como una ilusión engañosa, sino como un modo eficaz de concebir y dar forma a la interacción entre sociedad y naturaleza. Esta ideología es inseparable del chamanismo, modo de intervención de los humanos en el mundo, que genera pautas e interpretaciones para intermediar simbólicamente y activamente con las fuerzas externas (Fericgla, 1998).

Al tener en cuenta la importancia de la relación ecológica de depredación, el animismo y las mediaciones chamanísticas en los grupos amazónicos, Viveiros de Castro (1998) ha formulado una teoría sobre la visión del mundo de estos grupos: el perspectivismo amerindio. Cada grupo se reconoce a sí mismo como la *verdadera gente*, las verdaderas *personas*, mientras proyecta sobre aquellas que están por fuera de ese círculo, la imagen de *presas o de predadores*, siguiendo el modelo de las relaciones ecológicas en la selva húmeda. Las identidades de los grupos están asociadas a especies naturales a la manera totémica: los matapí y los letuama descienden o pertenecen a la misma anaconda. Por eso, tales matrimonios son muy escasos y mal vistos (Schakht, 1989, p. 146), mientras que los tanimuka, que provienen de un tigre, se casan preferencialmente con letuamas.

Las relaciones de cacería aparecen en primer plano como modelo para los intercambios matrimoniales y para los rituales: “nosotros somos gente de *x* y establemos relaciones con ustedes, gente *y*”. Los nombres de grupo que predominan en la región amazónica traducen *gente*, *persona*, lo que corresponde a proyectarse, presentarse como sujetos orientados al intercambio lingüístico, matrimonial y

comercial. En consecuencia, Viveiros de Castro (1998) propone que, en esta región, la identidad social no se expresa según el modelo de la significación referencial de los sustantivos —“yo soy esto, esta es mi sustancia”—, sino, más bien, a la manera de los pronombres: desde un ejercicio fundador del diálogo, donde se promueve la alternancia *nosotros/ustedes*.

Esas prácticas sociales revestidas en ritual y chamanismo, en cuanto modos *supremos de comunicación*, van a fundamentar un aspecto de las concepciones del lenguaje. Los elementos simbólicos que toman quienes asumen el rol de emisores lo muestran. Stephen Hugh-Jones (2002) lo describe en el artículo *Os nomes Tukanos*:

[...] identidad y posición social se presentan, legitiman y reafirman recitando/cantando [...] las historias de cómo los antepasados las adquirieron [...] aunque en los rituales [los adultos ya iniciados] no revelan sus nombres secretos, sin embargo actúan como pájaros, [...] visten sus cuerpos con ornamentos, [sus nombres se] tocan en las flautas y los entonan en sus cantos y músicas” (p. 6) [Traducción propia].

La identidad social —pertenencia a clanes— y la identidad personal —roles, como el de especialista ritual ligado al espíritu de un ancestro— son rasgos esenciales, en cuanto pertenecen a la esfera de lo sagrado; e íntimos, pues los nombres sagrados de persona solo se manifiestan en escenarios muy restringidos. Los nombres sagrados de persona reciben su calidad esencial por seguir el patrón de las onomatopeyas:

Este lazo entre los nombres y los ornamentos [...] siendo probablemente significativo para ellos el hecho de que los pájaros cuyas plumas son utilizadas para la confección de los ornamentos, también dicen sus nombres cuando gritan (Hugh-Jones, 2002, p. 14).

S. Hugh-Jones (2002) sostiene que los nombres secretos o chamanísticos condensan la *esencia* del ser en cuestión: las propiedades visuales, sonoras y expresivas, inseparables de la fuerza y cualidad específica que se les atribuye a esos seres. Esa proyección se entiende como el *espíritu*. Por ejemplo:

Las flautas sagradas y las trompetas o *jurupari* —lengua geral—, los huesos del ancestro, también son hijos, en sí mismos personas, seres espirituales —*hee*— [a medio camino] entre los verdaderos ancestros y los verdaderos humanos. Ellos no

tienen carne ni sangre, pero sí tienen almas, [timbres de] voz y nombres sagrados (Hugh-Jones 2002, p. 5).

Las cualidades del lenguaje que hemos visto en los grupos tukano las sintetiza S. Hugh-Jones (2002) sosteniendo que el lenguaje es una manifestación de la esencia y potencia de cada grupo (p. 4). Como apoyo, ofrece los siguientes cognados: 1) el significado de *oka* ‘idioma’, asociado con otras raíces, remite a *fuerza, protección, poder defensivo, impetuosidad*; 2) a un nivel más abstracto, denota *comportamiento, cualidad, disposición*; y 3) la palabra *wame*, que “significa tanto ‘nombre’ como ‘cosa’ y *wame-ro* que en lengua tukano significa ‘fuerza’” (p. 4).

Para entender los datos de la lengua kamejeja, una primera diferencia con lo anterior es significativa: el lenguaje cotidiano *pura'kalo* —equivalente a *oka* en los grupos tukano— no es reconocido por su poder, pero sí lo es *lawichú*, el lenguaje del chamanismo. En segundo lugar, la cualidad permanente que confiere poder a *lawichú* viene de que es el lenguaje de los *espíritus* y del tiempo/época mítico-ritual. Los mitos cuentan cómo el chamán puede hablar con los animales y los espíritus. Pero lo común al habla y al chamanismo es lo que los yukuna-matapí traducen como *pensamiento: ripechu* (*ri-pechu*: 3 sg. ‘pensamiento/emoción de algo/alguien’). El lenguaje oral es uno de los productos secundarios o derivados de *ripechu*, que consiste en las representaciones mentales, intenciones y emociones (tema desarrollado en Robayo, 2007), todas expresiones que derivan en última instancia de un modelo metafísico del universo, donde el nombre y la cosa que designa son unívocos.

*Pura'kalo*, el lenguaje cotidiano, tiene como función comunicar, y así participa de las manifestaciones *superficiales* y actuales de la dinámica del mundo. A partir de *ripechu* ‘pensamiento/emoción’, sostienen los kamejeja (ACIMA, s.f. a), se concibe el *pechuji* —*pechu-ji* ‘pensamiento/emoción’-sufijo de absolutivo/abstracto— el *pensamiento del mundo*, la corriente formada por las fuerzas e intenciones que ha recorrido y se mantiene surcando el mundo a la manera de los ciclos climáticos y astronómicos, y que tiene incidencia en los acontecimientos que viven los hombres y la naturaleza.

### **“Visualizar y hacer aparecer”, para los ancestros poderosos**

En el relato de origen del lenguaje que cuenta Uldarico Matapí, dice que, en el comienzo, los seres poderosos se comunicaban telepáticamente. El caos externo es lo propio de ese estado primigenio. Para comenzar a darle orden al mundo, los

héroes tienen que visualizar cada nuevo fenómeno o bien cultural, y luego buscan la estrategia para traerlo a la realidad material. El fundamento de sus poderes, que se reafirma en todos los relatos, consiste en el conocimiento chamanístico *lawichú*. Primero, a través de un ejercicio de visualización, y luego, apoyados en las oraciones, consiguen materializaciones de las esencias de ese mundo metafísico.

Retomo aquí unos análisis iniciados en Robayo (2007). Veamos dos fragmentos del mito de los cuatro héroes Karipulakena, los nietos de Kari. La historia sucede al comienzo del mundo, cuando los cuatro héroes volaban por el espacio y no había un lugar apropiado donde pudieran asentarse las futuras generaciones. El texto proviene de Fontaine (2002). En el enunciado (50), uno de los héroes da o trae —*no'chá* ‘yo/dar’— la tierra, el suelo. En (51), el mismo personaje les dice a sus hermanos que ahora lo que han de traer o dar al mundo serán los *nietos*, los descendientes de los héroes. En vez de mencionar solo *dar tierra* o *traer nietos*, encontramos, en ambos casos, un segundo sustantivo *pu'huacaje*. Veamos cómo lo analiza y traduce Fontaine (2002, p. 542). Con el verbo *dar* en (50), dice: ‘di la tierra’ y en (51) ‘hagan aparecer’ a los nietos.

(50) *Caja no'chá pu'huacaje te'ri,*  
 ya yo he dado ? tierra  
 “Les he **dado** la tierra,”

(51) *Chuhua a'á pu'huacaje hualaquena.*  
 Ahora hacer/dar ? nuestros nietos  
 “Ahora haced **aparecer** a nuestros nietos” (Traducción propia).

Para comprender el sentido de *pu'huacaje*, veamos otra escena del mismo mito, esta vez en la versión publicada por el ILV (Schauer & Schauer, 1978). En un episodio míticamente posterior al citado más arriba, los héroes buscan otro bien para el mundo: la noche. En el proceso que se describe en (212), el héroe dice que él sabe de la existencia de la noche. Luego, en (213), propone a sus compañeros: 1) ‘sabremos’, 2) ‘para ver donde está él/eso’.

(212) *Re lapí nubue'pi, que rimíchaka.*  
 hay noche yo sé como él dijo  
 “Hay noche, yo lo sé, así dijo él”.

- (213) *Chubua huahue'pjjica, huamácaloje mere que ricá.*  
 ahora vamos a pensar para nosotros **ver** donde como él  
 “Ahora vamos a **pensar**, para que **veamos** donde está eso”.  
 (Schauer & Schauer, 1978 —Resaltado propio).

En un enunciado posterior (239), el héroe resume su intención, común a todos esos casos, de consecución de algo inexistente hasta entonces, él afirma: **pu'ubuakaje a'akaná** que Schauer & Schauer (1978) traducen como ‘dar revelaciones’.

- (239) *Yuwaná penaje lojé nuwata pu'ubuakaje a'akaná.*  
 niños finalidad para yo quiero ? yo doy  
 “Yo quiero dar revelaciones para los descendientes”.  
 (Schauer & Schauer, 1978).

El análisis morfológico de la palabra **pu'ubuakaje** muestra que está construida sobre el adverbio **pu'ubuaká**, que significa ‘visible’, ‘perceptible a la vista’.

- Kaja ijamani japicha, **pu'huaká** nakajé amáko.  
*ya humareda fue visible cosas verse*  
 “Ya pasó la humareda, todo quedó visible”.  
 (Uldarico Matapí, comunicación personal).

En (239), se describe parte del procedimiento chamánico para hacer los prodigios **pu'ubuakaje**: 1) saber de la existencia de un objeto, 2) visualizarlo y 3) ‘traerlo a este mundo’.

### El espejo, la luz y la captura

Atentos a los hechos de la visión, se tratará ahora la importancia de los ojos para el chamanismo. Según el análisis de varios episodios míticos desarrollado en Robayo (2007), el robo de los ojos es una agresión que le sustrae los poderes al chamán. Cuando los mismos héroes Karipulaquena dejan salir de su empaque mágico a *la noche* y caen profundamente dormidos, el *dueño* de la noche viene y les roba los ojos. Al despertar, ellos siguen en la oscuridad y sin capacidad para usar sus poderes. Como el hermano menor había anticipado el peligro, durmió con

unas cáscaras sobre los ojos, por ello se sobrepone a la agresión y puede curar a los otros, que estaban en total indefensión.

En el mito del huérfano *Kari'rimi*, vuelve el tema de la pérdida de la visión. El abuelo del héroe es un poderoso chamán que ha tomado forma de boa y vive sumergido en un lago desde que le robaron sus ojos. Cuando el huérfano y el abuelo se encuentran, este último le promete ayudarlo si recupera sus ojos. El nieto sigue las instrucciones del viejo y pone una trampa al ladrón, el abuelo de los gavilanes. El arma guardiana del gavilán es un espejo mágico *kaná*, que se quiebra cuando ya no puede defender a su dueño. En ese mismo momento se produce un rayo. En efecto, un trueno anuncia que el gavilán ha caído en la trampa, entonces el héroe va a buscar la bolsa donde el gavilán guardaba sus herramientas de poder: ojos de varias clases. “Ese *matirí* —bolsa— es el corazón de él”, aclara el abuelo-boa.

Cuando el abuelo se pone sus ojos, recupera sus poderes de inmediato, y, al ver a su nieto desnutrido y sucio, lo manda a que vaya a bañarse antes del amanecer, para que así crezca y se fortalezca. Pero el joven tiene miedo, porque encuentra en el río unos peces que hablan y amenazan devorarlo —fortalecerse es la finalidad del ritual de Yuruparí y supone cambiar de cuerpo, que es lo que sin anuncio está a punto de enfrentar el nieto—. La situación se repite muchas noches y el joven trata de engañar al abuelo. Una noche el viejo, transformado en tigre, literalmente ‘dentro de tigre’ *yawi chu*, ve al muchacho en la orilla, lo ‘agarra’ *ripatiako* y lo bota al agua. A continuación, ese episodio es relatado por Rodrigo Yukuna:

*Yawi chu ramichako e ripatiako rikhá.*  
 Tigre entre él vio entonces él **iluminó/agarró** él  
 “Con ojos de tigre él **miró** y lo **agarró** [al nieto] de atrás”.  
 (Yukuna, 2003)

En el *Diccionario* de Schauer y Schauer (2001), el verbo *pata-* aparece como dos palabras distintas: la primera es ‘agarrar’ y la segunda, ‘iluminar’. Pero siguiendo la pista de las lenguas tatuyo<sup>1</sup> y wasohik —lenguas amazónicas sin relación filogenética, pero sí con afinidades culturales panamazónicas—, iluminar y matar son una misma palabra. Tiene sentido pensar que se trata de una raíz polisémica en vez de una homofonía casual, y unos datos etnográficos apuntan en esa dirección.

1 Comunicación personal de la doctora Elsa Gómez-Imbert y del doctor J. Mario Girón.

Hay un verbo que designa una forma de cacería con luz: *kanakaje*, una derivación morfológica del sustantivo *kaná*, ‘espejo’. Según Uldarico Matapí, en su origen mitológico *kaná* es un cristal de cuarzo que usaban los chamanes para poner en sus ojos y ver a través de los obstáculos. Dice él que con los cuarzos que quedaron en este mundo se fabricaba otro *espejo* de resina negra, que los chamanes curaban para ver a distancia.

*Kaná* ‘espejo tradicional de breo’  
*Kanakaje* *v.t.* ‘alumbrar con linterna o antorcha —para la pesca o cacería—’  
 (ACIMA, 2001, p. 11).

*Ri'ijnaké lapí ka'alaja riñe'eré jakú kanaje.*  
 Él fue noche cada él-puerto dentro alumbrar para  
 Él iba cada noche a su puerto para alumbrar (peces)  
 (Schauer & Schauer, 2001, p. 26).

El último ejemplo hace referencia a la técnica nocturna de cacería, que se basa en el uso de la luz para encandilar y matar a las presas, práctica que vincula en un solo término las nociones de ‘iluminar’ con ‘cazar’. Según el mito, los ojos de los chamanes pueden conseguir el efecto de agarrar, como se ilustró para el abuelo boa que *miralagarra* a su nieto; mientras que el chamán agresor del mismo abuelo roba los ojos y los usa contra los demás. El mito de *Majnori* cuenta que una antorcha era el instrumento con que el jaguar *Je'ri* fue a cazar al héroe que lloraba en un pozo. Esa luz “tenía un poder de atracción como de un imán”, cuenta el narrador Arturo Yukuna (2004). Fue *Majnori* quien inventó la oración que neutraliza el poder de esa luz. La lengua kamejeja cuenta con estas dos palabras que remiten a la idea de la mirada embrujadora, común en Suramérica.

### Conclusiones

Las ideologías lingüísticas están presentes en nuestra mente y comportamientos, tanto en el hombre de la calle como en el lingüista. Mientras que la escritura y los diccionarios nos hacen pensar que el significado es el contenido de las palabras sin más, la relación entre pensamiento, palabras y mundo viene de la historia y la convención social. Entre los kamejeja, se considera que hay varias *capas* en el lenguaje, que están dispuestas de lo superficial a lo profundo, y esa última llega a

constituir lo más real y permanente. Con esto, se constituye una especie de universo metafísico poblado por las esencias de los seres y las entidades.

El habla *pura'kalo* es un comportamiento que no encierra ningún valor social, pues corresponde al mundo de lo común, las apariencias y lo efímero. Por el contrario, el lenguaje valioso es el que remite al conocimiento tradicional: las historias, *yukuna*, los discursos ceremoniales *yukupereji*, los cantos rituales *yáleji* y, por sobre esos, la brujería o chamanismo, *lawichú*. Esos saberes son transmitidos con reserva dentro del grupo familiar, y se manifiestan en desafíos públicos, donde se fundamenta el estatus tradicional entre estas comunidades. Pero en los eventos sagrados y solemnes o en las situaciones críticas de la vida, el chamanismo es el conocimiento por excelencia, que aparece como la intervención humana que puede afectar el curso de los acontecimientos del mundo, por ser el lenguaje de la esencia, de lo más real.

Para los hablantes de kamejeya, en el origen los primeros chamanes ‘pensaron’ *napechu* para obtener visualizaciones *pu'wakána*. A través de ellas, fueron anticipando y materializando este mundo y los bienes culturales que necesitarían las generaciones posteriores. Tal poder de construir la realidad asocia el lenguaje, el pensamiento/emoción, la visión, la captura, el fuego y el rayo; representaciones mentales, fuerzas emocionales y símbolos que encuentran diversos modos, prácticas, rituales y discursos para legitimarse. Esta concepción corresponde a una proyección metafísica del lenguaje, apoyada en emociones e imágenes de poder, que encuentra apoyo en un aspecto de biología occidental, al que identifica con ese *lenguaje verdadero*, reflejo sistemático de la realidad: los inventarios latinos de las taxonomías biológicas.

## Bibliografía

- ACIMA (2001). *Pura'kalo la'matakeja. Palabras corregidas y ordenadas kamejeya. Asociación de Capitanes del Miriti-Apaporis*. Bogotá: Fundación Gaia.
- ACIMA (s.f. a). *Aprender en yukuna y español*. Bogotá: Fundación Gaia.
- ACIMA (s.f. b). *Kamejeya pura'kalo lama'takeja. Palabras kamejeya ordenadas. Diccionario kamejeya español*. Bogotá: Fundación Gaia.
- Austin, J. (1970). *Quand dire c'est faire*. París: Presse Universitaires de France.
- Caroll, L. (2003). *Alicia en el país de las maravillas*. Madrid: Edimat Libros S. A.
- D'Andrade, R. (1995). *The development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En P. Descola & G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives* (pp. 82-102). New York: Routledge.

- Duranti, A. (1993). Intentions, Self, and Responsibility: An Essay in Samoan Ethnopragmatics. En J. Hill & J. Irvine (Eds.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse* (pp. 24-47). Cambridge: Cambridge University Press.
- Duranti, A. (1997). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Fericgla, J. (1998). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Quito: Serie Pluriminor. Abya-yala.
- Firth, R. (1982). La lingüística de B. Malinowky. En E. Leach (Ed.), *El estudio del hombre. La obra de Bronislaw Malinowsky*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foley, W. (1997). *Anthropological Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Fontaine, L. (2002). *Paroles d'échange et règles sociales chez les indiens yucuna d'amazone colombienne*. Tesis doctoral, Université de Paris III, París, Francia.
- Geertz, C. (1982). *Conocimiento local*. Paidós: Barcelona.
- Gillespie, D. & Chambers, R. (2000). *Colonial theories and local knowledge*. (Manuscrito).
- Givón, T. (1982). *Syntax*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamin Publishing.
- Goody, J. (1987). *The Interfase between the oral and written*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones C. (1979). *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. Recuperado de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)
- Irvine, J. T. (1974). Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting. En R. Bauman (Ed.), *Explorations in the Ethnography of Speaking* (pp. 167-191). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1982). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Tecnos.
- Matapí, C. & Matapí, U. (1997). *Historia de los upichía*. Bogotá: Tropenbos.
- Mauss, M. (1938). Une catégorie de l'esprit humain: la notion de Personne celle de "moi". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, 263-281.
- Ochs, E. (1976). The Universality of conversational postulates. *Language and Society*, 5, 67-80.
- Pandian, J. (1993). *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice Hall College Div.
- Queixalos, F. (1990). Les conceptions linguistiques des indiens Américains. En S. Auroux (Ed.), *Histoire des idées linguistiques* (pp. 45-64). Bruxelles: Mardaga. Recuperado de <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Omv4ySGz-kwJ:qxls.free.fr/QxlsProf/ConceptLing.pdf+&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=co>

- Robayo, C. (2006). El lenguaje, la escritura, la escuela y el proceso de unificación de la lengua kamejeva en el río Mirití (Amazonas). En O. Garzón (Ed.), *Experiencias educativas en la Amazonia colombiana* (pp. 215-235). Bogotá: Fundación Gaia.
- Robayo, C. (2007). *Die auffassung der person inau'ké und des "pensamiento" bei den yukuna-matapé*. (Tesis doctoral no publicada, Philipps Universität Marburg.)
- Robayo, C. & Matapé, U. (2009). *Las concepciones lingüísticas de los hablantes kamejeva*. Informe final de investigación. División de Investigaciones de la Sede Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Rosaldo, M. (1976). *Knowledge and Passion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, M. (1982). The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy. *Language in Society*, 11(2), 203-37.
- Rumsey, A. (1990). Wording, meaning and linguistic ideology. *American Anthropologist*, 92(2), 346-61.
- Schakht, J. (1989). Rango y alianza entre los yukuna de la Amazonia colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, XXVII, 138-157.
- Schauer, J. & Schauer, S. (1978). Yukuna. En ILV & DIGIDEC (Coord.), *Folclor indígena de Colombia* (Tomo 1, pp. 256 -333). Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Gobierno de la República de Colombia.
- Schauer, J. & Schauer, S. (2001). *Diccionario yukuna-español*. (Manuscrito).
- Schieffelin, B. (1986). The acquisition of Kaluli. En D. Slobin, (Ed.), *The Cross-Linguistic Study of Language Acquisition* (pp. 525-593). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Seeger, A., da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. B. (1979). A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 3-18.
- Taylor, A. C. (1996). The souls body and it's states: an Amazonian perspective on the nature of been human. *Journal of the Royal Anthropological Society*, 1, 201-215.
- Van der Hammen, M. C. (1992). *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Association*, 4, 469-488.
- Woolart, K. A. & Schieffelin, B. B. (1994). Language Ideology. *Annual Review of Anthropology*, 23(1), 55-82.
- Yukuna, A. (2004). *Comunicación personal*.
- Yukuna, R. (2003). *Comunicación personal*.