

# *Rezar, soplar, cantar: Análisis de una lengua ritual desde la etnografía de la comunicación\**

por

OMAR ALBERTO GARZÓN CHIRIVI\*\*

Maestría en Lingüística

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA



Desde la etnografía de la comunicación, el estudio de una lengua requiere una mirada de las condiciones sociales y culturales bajo las cuales ésta se realiza. De allí se desprende la necesidad de delinear las fronteras teóricas y metodológicas que acompañen la realización de este tipo de estudios. Teóricas porque implica el abordaje de campos conceptuales simultáneos como el de la lingüística, la antropología, la sociología, y la etnología, entre otros. Y, metodológicas porque reclaman la selección de una serie de instrumentos (como resultado de la reflexión teórica) para acercarse a situaciones comunicativas particulares en las cuales se emplean las lenguas. Frente a estas disyuntivas, la etnografía de la comunicación se presenta como una herramienta teórico-metodológica, mediante la cual se puede acceder a la caracterización de estos puntos de cruce que se dan en el campo de la comunicación. Este artículo mostrará cómo esta perspectiva teórica es aplicada al estudio de una lengua ritual empleada por una comunidad de médicos tradicionales en Sibundoy (Alto Putumayo). Aquí se describe la manera en que dicha lengua se estructura, su articulación –en términos sociolingüísticos– al sistema general de la lengua kamsá, el marco social y cultural en el cual se emplea y las implicaciones de su uso.

**Palabras clave:** Sociolingüística, discurso ritual, etnografía del habla, Yage, Kamsá.

## ASPECTOS GENERALES DE LA SOCIEDAD KAMSÁ

Una presentación del estado actual de la sociedad kamsá, considera los siguientes aspectos: su situación lingüística y sociolingüística, su ubicación geográfica, su organización social y política y su historia.

\* Este trabajo hace parte del informe final de la investigación llevada a cabo en el municipio de Sibundoy (Alto Putumayo) con una comunidad de médicos tradicionales, realizada en el marco de la Maestría de Lingüística con énfasis en estudios de lenguas aborígenes y criollas de la Universidad Nacional, entre 1999 y 2001.

\*\* oalberto18@utopia.com

En cuanto al primer elemento, se puede afirmar que los kamsá atraviesan por un momento en el cual se realizan intentos por adelantar un proceso de revitalización lingüística, buscando darle la importancia social, cultural y política a su lengua, de la cual se afirmaba - y se afirma – que es de difícil pronunciación. Dicha aseveración es hecha por los mismos hablantes. Hoy la sociolingüística nos muestra que este tipo de opiniones, tiene que ver más con actitudes lingüísticas y de identidad del grupo frente a su lengua que con situaciones de orden fonológico, sintáctico o semántico. Estos intentos de revitalización son notorios en espacios públicos como la escuela, el colegio bilingüe y el cabildo, desde donde se trata de llevar la reflexión a los hogares<sup>1</sup>.

En el segundo aspecto es relevante decir que su ubicación fronteriza, le da unas características particulares al grupo, el cual ha tenido que establecer una serie de vínculos tanto con otros grupos indígenas como con población mestiza, relaciones que históricamente han colocado al grupo en situaciones desventajosas. El pueblo kamsá se localiza en el piedemonte amazónico, en las estribaciones de la cordillera de los Andes, en lo que se conoce como el Valle de Sibundoy.

El último aspecto tiene que ver con algunas situaciones históricas ocurridas al pueblo kamsá que dieron lugar a condiciones lingüísticas particulares, como la adopción de una lengua ritual proveniente de los ingas, a la adaptación de un saber medicinal mediante el empleo del yagé el cual está atravesado por elementos culturales y religiosos indígenas y no indígenas y al establecimiento de unas relaciones de familia con sus vecinos los ingas. Estas situaciones han tenido que ver con su ubicación geográfica en zona de frontera; región que ha sido lugar de paso obligado entre Andes y selva, con los procesos migratorios, de colonización y un tipo particular de evangelización.

## LA LENGUA RITUAL DEL YAGÉ

La lengua del yagé<sup>2</sup> es una lengua ritual empleada por los médicos tradicionales de algunas comunidades indígenas del país, para la realización de curaciones en donde se usa el yagé<sup>3</sup>. Las características de esta lengua están determi-

<sup>1</sup> El kamsá se caracteriza como lengua aglutinante que no pertenece a ningún tronco lingüístico. Un estudio importante de la lengua se puede encontrar en el trabajo de José Narciso Jamioy: *Tiempo, aspecto y modo en kamentsa*. Universidad de los Andes.

<sup>2</sup> Esta es la denominación endógena que uno de los usuarios – taita Martín- le da a la lengua.

<sup>3</sup> Esta es una planta que crece en las selvas de la Amazonía. Su uso dentro de la sociedades amazónicas data de aproximadamente 4.000 años antes de nuestra era. Es una planta con propiedades curativas que los indígenas han sabido explorar durante varios siglos.

nadas por las condiciones – contexto – en las cuales se emplea y por los fines para los cuales se usa. Esto hace que el tipo de análisis que se haga de la misma, deba ser contextual. Si bien es cierto que ésta presenta unas regularidades (como la musicalidad), su realización en contexto presenta variables que deben ser consideradas para su comprensión.

La misma hace parte de unas redes comunicativas que delimitan un cierto espacio social. Esto es importante en la medida en que las lenguas no se presentan como sistemas homogéneos, sino que al interior de las mismas se dan sistemas de redes comunicativas o redes lingüísticas como las caracterizó Fishman (1972). Según este autor “[...] rasgos estructurales de una red de interacciones pueden faltar en otra red: un hablante puede hablar la lengua x como lengua materna y la lengua y como segunda lengua sin que la coexistencia de los dos sistemas gramaticales diferentes tenga alguna influencia sobre su visión de mundo.<sup>4</sup>”

A estas afirmaciones de Fishman cabe agregar que no sólo se presentan sistemas distintos dentro de una misma lengua, sino que ocurren casos en que se adoptan otros sistemas de lenguas, que reflejan parte de la estructura social y cultural de los pueblos. Frente a esto es importante mencionar los casos de alternancia, mezcla de lenguas, bilingüismo, multilingüismo, y sincretismo lingüístico tan frecuentes en situaciones de frontera geográfica, como es el caso de los kamsá con los inga. Esta situación en la cual se emplea una lengua diferente a la lengua materna, con unos fines específicos, la podemos caracterizar como una situación de bilingüismo funcional. Se emplea esta lengua únicamente en situaciones rituales que involucren prácticas medicinales relacionadas con el yagé.

Algunas características de esta lengua, serían las siguientes. Por una parte, es lengua inga. Frente a este aspecto, el análisis no mostró rasgos lingüísticos que efectivamente pudieran ser considerados como pertenecientes al inga, salvo algunas palabras que pueden tener origen en el quechua, las cuales no son muy frecuentes. Lo que si aparece son palabras en español, situación que puede ser explicada como prestamos que se hacen del inga al español o del kamsá al español. De cualquier manera esta situación puede ser entendida como parte del proceso de sincretismo lingüístico y cultural de estos dos pueblos y que se traduce en la lengua.

<sup>4</sup> Fishman, J.A. *The sociology of language. An interdisciplinary approach to language in society*, Newbury House. 1972.



Igualmente se presentan rasgos de carácter paralingüístico comunes como la música, las inflexiones de voz, los soplos y los silbidos, elementos estos que constituyen una de las características principales de la lengua y que se alternan con el empleo reiterativo de algunas palabras usadas para llamar o pedir. Esta situación explica en parte por qué el estudio que se hace de la misma deba ir más allá de un análisis lingüístico y se requiera tomar en consideración no sólo aspectos paralingüísticos, como los ya mencionados, sino que se deba recurrir a la descripción de los ámbitos de uso. Con esto se reitera que es el estudio de las realidades comunicativas lo que va determinando las opciones teóricas de análisis de una lengua.

De otra parte, ésta es considerada por los médicos tradicionales kamsá e inga como la lengua que permite la comunicación con las fuerzas espirituales del yagé a través del uso ritual que se hace de ella. Es importante anotar que a esta lengua, los taitas la denominan “la lengua del yagé” y que la caracterización de “lengua ritual”, es la categorización que se realiza desde esta investigación. A estas lenguas otros autores las han denominado como “lenguas secretas” o “lengua de los espíritus” o incluso “lenguas sagradas”. Para el análisis prefiero hacer uso del concepto de “lengua ritual”, para describir la modalidad de uso de la misma.

Otra de sus características, es su integración al sistema general de la lengua kamsá, conservando su autonomía, esto quiere decir que no hay mezcla con palabras o códigos del kamsá, tal como si ocurre en otros casos en donde se da mezcla de códigos o variaciones en el uso de la lengua del grupo, como los que describe Sherzer (1992) en sus trabajos sobre las formas de habla cuna, en donde la estructura de los *ikarkana* (caminos, textos orales), que es la forma de habla de los médicos tradicionales, integra elementos lingüísticos de otras lenguas y los mezcla con la lengua kuna. Una de las razones que podrían explicar este hecho, es la relación de minorización –lingüística y cultural- que establecieron, en un momento histórico, los hablantes del kamsá frente a los ingas; situación que comienza a transformarse durante las últimas décadas.

Por último se puede decir, que esta lengua hace parte (es uno de los componentes) de la forma de habla de los taitas o médicos tradicionales tomadores de yagé en el alto Putumayo. Sherzer (*Ibid*: pág. 149) muestra como una forma de habla (formas de discurso) corresponde al uso de unos códigos particulares que son empleados para distinguir un conjunto de actividades dentro del grupo, en este caso los que se denominan *ikar wismalat* (conocedores del *ikar*).

## EL EVENTO: SOPLAR, CANTAR, REZAR. DESCRIPCIÓN DE UN RITUAL DE YAGÉ DE LA COMUNIDAD KAMSÁ DEL ALTO PUTUMAYO (SIBUNDOY)

La importancia de realizar la descripción del evento comunicativo, en el cual tiene lugar la realización de la lengua ritual del yagé, radica en que es allí donde es posible establecer las pautas de relación social, cultural y comunicativa que condicionan el uso de dicha lengua. En términos de Hymes (pág. 51), es la etnografía de la comunicación, como método y teoría, “[...]la que debe proveer el marco de referencia dentro del cual se debe describir el lugar de la lengua en la cultura y la sociedad”. Agrega Hymes que “Las facetas de los valores y creencias culturales, las instituciones y las formas sociales, los roles y personalidades, la historia y la ecología de una comunidad deben ser examinados conjuntamente en relación con las pautas, los eventos comunicativos como puntos centrales de estudio” (pág.51).

### EL EVENTO

Para abordar la caracterización del evento comunicativo “toma de yagé”, es importante establecer una serie de categorías a partir de las cuales, el análisis de éste permita distinguirlo de otro tipo de eventos que se puedan dar dentro de la comunidad descrita. Estas categorías<sup>5</sup> son: los límites espacio temporales (internos y externos), los aspectos secuenciales del evento que corresponden al conjunto de escenas del ritual, la descripción y caracterización de los participantes y el conjunto de interacciones verbales y no verbales que involucran géneros discursivos como los rezos, los cantos y los soplos.

En el evento de la toma de yagé, hay un ambiente delimitado por unas condiciones espacio-temporales (el lugar en donde se lleva a cabo la toma, la hora de inicio y la hora de terminación del evento) y una serie de escenas (ofrecer la bebida, rezar o invocar). Si bien el ambiente es fácil de percibir, el conjunto de escenas requieren de una comprensión cultural que se adquiere participando en cada una de ellas a través del ritual.

---

<sup>5</sup> Esta clasificación es tomada de Duranti, quien reestructura y redefine el modelo SPEAKING propuesto por Hymes para el análisis de los “speech situations” y los “speech event”. Duranti propone emplear el concepto de “speech event” a cambio de “speech situations” como una noción teórica y una perspectiva de análisis de los eventos comunicativos. “Dentro de la clase más grande de eventos comunicativos, Hymes (1972) propuso distinguir entre las situaciones de habla y los eventos de habla.” Duranti Alessandro. *Sociocultural dimension of discourse. Handbook of discourse analysis*. 1985. Pág. 200-201-203.

En el siguiente ejemplo se presenta la transcripción de una parte del evento ritual (ofrecimiento). Allí se pueden observar algunas realizaciones de la lengua, así como algunas de las interacciones que ocurren al ser empleada.

## CORPUS 1

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
1. (O) ↓ 2. (Ts)	Bueno, sino hay más preguntas, vamos a comenzar (k)	<p><i>O se dirige a los asistentes, quienes están sentados en el piso alrededor de la mesa ritual.</i></p> <p><i>O toma en sus manos una garrafa y sirve una taza de yagé. Toma la waira en su mano, señala con ella a uno de los participantes (T) quien se acerca para tomar la bebida (k). Dirige dos soplos fuertes sobre la taza de yagé y luego de un silencio breve en el cual toma aire, dirige un nuevo soplo (suave) y comienza el canto (k).</i></p>
	<p>Waira eee, eeee, eeee [lento] :soplo (música)</p> <p>:soplo [fuerte] :soplo [fuerte] [...] (Silencio breve) :soplo [suave]</p>	<p><i>O. hace sonar la waira, (hojas del viento) a la vez que se acompaña con el sonido de un collar hecho de semillas.</i></p> <p><i>Hay un intervalo entre los dos primeros soplos y el último. Los tres soplos los dirige sobre la taza servida de yagé.</i></p>

La transcripción presentada muestra, por una parte, el empleo de unos géneros discursivos (GD) (Bajtin: 1998) formales que se realizan, uno en español y el otro en la lengua del yagé, los cuales tienen carácter imperativo. El primero (GD1), es dirigido a quienes van a tomar yagé. El segundo (GD2) es dirigido a las fuerzas espirituales del yagé (taitas del yagé). El uso alternado de estos dos géneros se puede considerar como una doble competencia. Igualmente se puede

observar el empleo de las claves (k: clave), las cuales cumplen la función, junto con los géneros discursivos, de marcar las pautas de orden en el ritual.

Como se puede apreciar en este ejemplo, la clave (k) funciona tanto para realizar marcaciones que van delimitando momentos generales de realización del evento como para delimitar acciones parciales. Estas últimas se van a repetir a lo largo de la escena pero a medida que avanza la “servida del yagé” van siendo menos marcadas, debido por una parte, a que los tomadores (Ts) interiorizan el mecanismo de funcionamiento de la clave, y por otra a que, dependiendo del número de asistentes, el taita (O) deba apresurar la servida<sup>6</sup>. Estos dos aspectos nos dan una idea de la función comunicativa que cumple la clave (k) dentro de un evento, por un lado como elemento de orden sicológico (interiorización) y por otro, como mecanismo operativo.

En (1) se observa como el enunciado “*Bueno, si no hay más preguntas, vamos a comenzar*” determina un cambio de carácter temporal dentro del ritual, pues se pasa de la bienvenida, la presentación y las preguntas a la “servida del yagé” que involucra otras acciones como el conjuro y el canto. En este momento el oficiante (O) ha tomado en sus manos el control total del ritual y son sus acciones – verbales y paraverbales – las que van determinando el curso de los acontecimientos.

## LOS LÍMITES ESPACIO-TEMPORALES

Al hablar de límites espacio-temporales es necesario distinguir entre límites externos y límites internos. Los límites externos son los que delimitan en el espacio y en el tiempo el evento en cuestión, respecto a otros sucesos e interacciones que puedan suceder antes, durante o después de él (Duranti:1985:207). Los límites espaciales externos delimitan la región espacial, en que un evento dado tiene lugar. Por ejemplo, las paredes de una iglesia determinan que los eventos que ocurren dentro de ella presentan unas características particulares; esto quiere decir que las acciones lingüísticas, comunicativas y culturales que allí se dan son interpretadas por los participantes de manera específica, lo cual los distingue de quienes no están dentro de la iglesia.

Por límites temporales externos entenderemos aquellos que delimitan el inicio y el fin de un evento dado (Ibid:208). Para dar inicio a la toma de yagé (o

---

<sup>6</sup> Cuando el número de tomadores es mayor a quince personas, la servida puede tornarse lenta y fatigante, lo que obliga al oficiante a apresurar su trabajo.

de cualquier otro evento), no es suficiente la presencia de los tomadores y del taita. Como se anotó anteriormente, el evento presenta unas marcas particulares –claves (k)- que muestran a los participantes que el ritual se ha iniciado y que ha finalizado. El inicio ocurre cuando el taita se coloca sus ornamentos (los collares, el sayo y la corona de plumas) y realiza una limpieza del lugar y de los asistentes empleando un desahumerio. El final está marcado, por una parte, por la llegada del amanecer, y por otra, con la recogida de los ornamentos por parte del taita.

Los límites espaciales y temporales internos, se relacionan más con el tipo de escenas que se van dando dentro del evento que determinan y autorizan el lugar que ocupa cada participante. Dentro de las tomas nadie se sienta delante de la mesa donde se encuentra el yagé. Este lugar está reservado al taita y sólo si él lo autoriza, otra persona – un aprendiz, por ejemplo- puede tomar su lugar en caso que él se vea obligado a retirarse momentáneamente. Los aprendices y amigos más cercanos tienden, a ocupar sitios cercanos a la mesa ritual o al taita<sup>7</sup>. Los demás participantes quienes no tienen una relación próxima con el oficiante, por lo general sólo se acercan a la mesa al momento de recibir el yagé. Al respecto Duranti señala que “[...]al ocupar un cierto puesto, un actor social en parte comunica a los otros participantes cómo quiere ser considerado y qué tipo de comunicación se puede esperar de él.”<sup>8</sup>

## LAS ESCENAS

Como ya se anotó, la escena al igual que el evento en su totalidad, se encuentra delimitado por unas condiciones espacio-temporales de carácter interno, constituidas por el conjunto de escenas. Si bien es cierto las mismas no se presentan de manera regular, en la investigación se proponen y analizan las siguientes: el preludio (inicio de la sesión), el ofrecimiento de la bebida, el conjuro, el responso, la chuma (la curación) y el cierre. Cada una de estas escenas determina a su vez unos géneros discursivos (GD) particulares en los cuales se hace uso de la lengua del yagé.

<sup>7</sup> Esto ocurre así porque en el transcurso de la toma el taita acostumbra a aconsejar o a explicar cosas que tienen que ver con el yagé y que se ven en la pinta. En el transcurso de este tiempo los participantes se acercan al taita y le hacen consultas relacionadas con temas particulares (salud o problemas familiares, por ejemplo). Igualmente el taita puede querer hablar con alguien en particular y es éste el momento para hacerlo. Lo que se conversa en yagé; es decir durante el ritual, tiene muchas veces el carácter de secreto.

<sup>8</sup> Ibid., Pág. 209.

## LOS PARTICIPANTES

La caracterización de los participantes dentro del evento comunicativo, debe pasar por tener en cuenta una serie de consideraciones ligadas necesariamente con el acto comunicativo. Estas consideraciones están en el orden de lo social y lo intercultural.

En lo social, es posible establecer dos perspectivas de análisis de lo comunicativo que permitan caracterizar el papel que juegan los participantes en un evento<sup>9</sup>. La primera se asocia al concepto de campo social, que es el lugar donde se inscribe el evento comunicativo. Es allí donde se presentan *situaciones* que demandan de los participantes el uso o no de unas formas comunicativas. Y la segunda, que tiene que ver con el principio de jerarquía que determina el conjunto de relaciones entre los participantes de un evento lo que permite en buena parte, que lo dicho por alguien y la manera en que lo dice, adquiera validez. Estos elementos implican que los participantes en un evento, reconozcan y validen un conjunto de reglas sociales y comunicativas, las cuales deben estar constituidas por principios de validez y pertinencia social (la jerarquía determina la validez y el campo social, la pertinencia), para poder ser reconocidos al interior de un evento. Dentro de este conjunto de reglas cabe señalar, aquellas que tienen que ver con la selección de las variedades de lengua y con las formas de habla. Estos dos factores hacen que los participantes sean capaces, no sólo de seleccionar su repertorio lingüístico, sino también de ponerlo en juego en ese campo de relaciones.

La segunda consideración tiene que ver con la noción de interculturalidad<sup>10</sup>. Desde allí se entiende el evento comunicativo como un entramado de significa-

---

<sup>9</sup> En este punto, me acoso a las propuestas teóricas que sobre la comunicación plantean Bernstein y Bourdieu. Para el primero, el principio de jerarquía (principio de orden) tiene que ver con la distribución del poder entre clases, lo que genera que lo que ocurre en lo comunicativo sea controlado. De esta forma, el poder y el control se convierten en principios de la comunicación. Esto al ser llevado al análisis de los participantes de un evento, implica que todo lo que allí se diga – u ocurra en términos de la comunicación - estaría regido por dichos principios y que por tanto las reglas sociales de la comunicación tendrían su origen allí. Para el segundo, lo comunicativo está asociado al concepto de campo social o mercado lingüístico, que se define como el lugar en donde se dan un sinnúmero de situaciones que demandan una cierta oferta lingüística – que será comunicativa - de parte los participantes de un evento. Bernstein, Basil. *Poder, Educación y conciencia. Poder, Control, principios de comunicación*. CIDE, Santiago de Chile, 1988. Parte II. Pág., 21. Bourdieu, Pierre. *El Mercado Lingüístico*. Exposición realizada en la universidad de Ginebra en diciembre de 1978.

<sup>10</sup> El concepto lo tomo de Martine Abdallah-Petceille. *Compétence Culturelle, Compétence Interculturelle: Pour une anthropologie de la communication*. Université de Valenciennes. Le frances dans le monde. Numéro spécial: cultures, culture...Janvier. 1996.

ciones culturales, heterogéneas y en permanente tensión, en donde el papel de los participantes es el de ser capaces de dar sentido a la comunicación a partir de un juego de interacciones que parten de reconocer los signos culturales como entidades en permanente transformación. A los elementos de validez y pertinencia que determinan las reglas de participación dentro de un evento, se debe agregar el principio de heterogeneidad el cual hace pensar en la comunicación como un hecho complejo y en permanente transformación. Desde esta perspectiva el acento no se coloca sólo en el análisis del mensaje, sino que involucra necesariamente el análisis de los participantes, de sus intereses, de sus gustos, de sus tensiones y de sus intenciones.

Los anteriores referentes permiten pensar que la caracterización de los participantes de un evento se da en relación con la caracterización de un modelo y un concepto de comunicación. El que quiero hacer aquí explícito, es aquel que reconoce a los participantes de un evento como inscritos en ámbitos sociales e interculturales en donde se pone en juego jerarquías, intereses y roles sociales e interculturales, mediados por relaciones de poder y de saber, lo que hace que la comunicación pueda ser entendida como campo en permanente tensión.

Uno de los principios desde los cuales se establecen las jerarquías internas en la toma de yagé, es el principio ritual, su carácter curativo que permite que el evento funcione y por lo tanto cumpla con su papel performativo; es decir, que cumpla con los fines para los cuales se realiza. Este principio hace que el taita se constituya en la figura jerárquica central dentro del evento. Es a partir de él que se establecen las demás relaciones. Si la situación es la de una curación, el taita adquiere el carácter de médico, de médico tradicional, lo que implica que el otro esté en el lugar del paciente o del enfermo. Esto determina que lo que ocurra a nivel comunicativo entre paciente y médico, esté regido por situaciones como la del diagnóstico y la formulación para que el paciente se cure. En este caso, el paciente o enfermo coloca en manos del taita la posibilidad de ser curado; es decir, le atribuye un lugar de saber, que es el saber médico. Esto implica que el taita tenga la potestad de la palabra, lo que lo convierte en un *interlocutor validado* por el paciente-enfermo y por los tomadores. La validación de la interlocución está mediada por los intereses que hay entre unos y otros. En el taita, por demostrar la efectividad de sus técnicas curativas y en el paciente, por el interés que tiene éste en curarse de una determinada enfermedad a través de dichas técnicas.

Este tipo de relaciones de interlocución es determinante en la organización del evento, pues determina un lugar físico y sicológico dentro del espacio. El

lugar donde me coloco determina la manera en que espero ser tratado y la manera en que trato a los demás. De tal suerte que si considero que tengo cierta “veteranía” como tomador, voy a querer ocupar un puesto preferencial que puede ser cerca al taita, ya que ocurre que en el transcurso de la toma (sobretodo pasada la media noche), el taita se ocupa de enseñar ciertas cosas en relación con el yagé; y eso lo sabe un tomador experimentado. Estos acostumbran a pasearse por el recinto y a mostrar una cierta solvencia frente a los demás tomadores. Están pendientes de los otros (por si se sienten mal) y en ocasiones puede ocurrir que el taita les encargue la realización de ciertas tareas dentro del ritual, como ayudar con el desahumerio o con la organización de los asistentes (esto ocurre sobretodo cuando las tomas son en lugares diferentes a Sibundoy). Es también con estos con quien el taita muestra ciertas diferencias, como ofrecerles más yagé o explicarles cosas que tienen que ver con el saber chamanístico y que no son de dominio público.

En el ejemplo 2, nótese como O determina las *reglas de relación* en el ritual. En (1), O marca un cierre y una abertura simultáneamente (como ya se mostró más atrás) y a partir de allí, va dándole un lugar a cada uno de los participantes. Cuando O marca la abertura de la escena, los participantes (Ts), conservan su lugar. A medida que O los va llamando para que reciban la bebida va teniendo una cierta deferencia con ellos establecida a partir de la relación que éste tenga con los mismos. De (1) hasta (8), la manera de dirigirse O a los tomadores (Ts), se conserva. No hay comentarios y la regla es: llamado (1), acercamiento (2), conjuro (3), ofrecimiento (4), recibida (5) y responso (6).

## CORPUS 2

Participante	Interacciones verbales	Interacciones verbales
1. (O) 2. (Ts)	Bueno, sino hay más preguntas vamos a comenzar.	(1) <i>O toma en sus manos el garrafón y sirve una taza. Toma la waira en su mano, señala con ella a uno de los participantes (T) quien se acerca para tomar la bebida (k). Dirige dos soplos fuertes sobre la taza de yagé y luego de un silencio breve en el cual toma aire, dirige un nuevo soplo (suave) y comienza el canto (k).</i>
	Waira eee, eeee, eeee [lento] :soplo :soplo [fuerte] :soplo [fuerte] [...] :soplo [suave]	(2) <i>O. hace sonar la waira, aumentando la velocidad. Se acompaña con los cascabeles.</i>  (3) <i>Hay un intervalo entre los dos primeros soplos y el último. Los tres soplos los dirige sobre la taza servida de yagé.</i>
3. (O) 4. (T1)	¿una chiquita?	(4) <i>O se dirige en voz baja a T1. (se refiere a la cantidad que le gustaría que le sirviera en la taza).</i>
5. (O)	(Sonido de la waira [suave].) Cura waira, cura eeee, eeee, eee ; pinta, pinta, pinta, pinta, oh.oooh.oooh.eee,eee [soplo fuerte] [soplo fuerte]	(5) <i>(T1) realiza un movimiento con la cabeza de arriba hacia abajo, en señal de aceptación de la cantidad ofrecida por O.</i>  (6) <i>O levanta la waira y la dirige, primero hacia T1 y luego sobre la taza. (k)</i>  <i>Estos dos soplos son seguidos, fuertes y dirigidos hacia la bebida</i>
6. (O) 7. (T1) 8. (Ts)	salud y buena pinta.  salud y buena pinta  salud y buena pinta	(5) <i>O Acerca la bebida a T1.</i>  (6) <i>T1 Responde a O a la vez que realiza el ofrecimiento al resto de los tomadores.</i>  <i>El resto de los tomadores Responden en coro.</i>

En el ejemplo 3, la manera de dirigirse a los tomadores cambia, lo que implica que la regla cambie. En este caso ello ocurre debido a las relaciones de amistad entre unos y otros. O se permite hacer comentarios jocosos de los tomadores para quienes no es molesto que ello ocurra. A esta interacción la podemos denominar *referencia (DF)*. Esto le indica a los demás tomadores que entre ellos hay establecida una relación más cercana que con los anteriores. Lo que no implica que los tomadores (D) y (C), no conserven la regla de acatamiento (1) cuando son llamados (2) o la del responso (3). Veamos:

## CORPUS 3

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
1. (O)	<i>David (DF)</i>	<i>O llama a D, quien se acerca a la mesa. O sirve una nueva taza de yagé, la toma en sus manos, sopla la bebida, silba sobre ella, deja la taza sobre la mesa, toma la waira e inicia el canto.</i>
2. (D)	<i>Cura waira eeee, eeee, eeeee, yagé iiiii, iiiii, ummmmm, ummmmm</i> [sonido de la wairaj] [soplo suave y breve] gente, suma gente  [soplo, breve y fuerte]	<i>De manera simultánea, D se levanta de su sitio y se dirige hacia la mesa.</i>
3. (O)	<i>el veterano [risas] (DF)</i>	<i>O le da la taza de yagé a D, éste la recibe respondiendo verbalmente al ofrecimiento.</i>
4. (D)	<i>: salud y buena pinta.</i>	
5. (Ts)	<i>[risas] : salud y buena pinta</i>	<i>D termina de tomar la bebida. Exhala un aire de satisfacción (k) y entrega la taza vacía a O. Se retira al lugar donde se encuentra ubicado (lado izquierdo de la mesa).</i>
6. (O)	<i>Carmen</i>	<i>O llama a C quien se levanta y se acerca a la mesa.</i>
7. (C)	<i>: pequeñita pero rápida [risas]</i>	<i>El comentario lo realiza O refiriéndose a la estatura de C - quien es baja en estatura - y a la manera rápida que responde cuando O la llama.</i>  <i>C se coloca frente a la mesa y observa la cantidad de yagé que O le sirve.</i>

El cambio de la regla ocurre también en el conjuro (ver interacción 1 y 2 del ejemplo 3). Este es más pausado, es hablado y por lo general cuando el taita tiene una relación más íntima con el tomador (T) le dedica más tiempo. En estos casos se dice que el conjuro es más fuerte. Esta deferencia se debe al conocimiento que tiene el oficiante (O) del tomador (T), pues puede saber de antemano cuáles son las necesidades de éste. En estos casos se mezcla un *género discursivo informal* (los chistes o los comentarios improvisados) con uno *formal* (el conjuro o el rezo), contrario a lo que ocurre cuando la realización del conjuro no está mediada por una relación de intimidad.

Una observación adicional en la interacción con deferencia, es el empleo de la clave (k) por parte del tomador como se ve en (5 (k)). Distinto con lo que ocurre con los demás tomadores quienes hacen gestos al tomar la bebida (por lo amargo de ésta), D no lo hace y por el contrario muestra agrado al tomarla. Esto es una señal (clave) de veteranía y aceptación, tanto hacia el oficiante como hacia el resto de los participantes.

## LA INTERACCIÓN: SEÑALES VERBALES Y NO VERBALES

### SOPLAR

El soplo es la energía del “sabedor”, del taita. Es el medio a través del cual el médico tradicional deposita en el otro su intención que está determinada por el tipo de interacción que se dé entre el taita y el otro (paciente, enfermo, tomador, aprendiz) y por las circunstancias de dicha interacción, que puede ser la de realizar una limpia a un paciente, conjurar un objeto, limpiar el aura o “brupear” al otro (que es la intención de hacerle daño). Con él se conjura (es decir se ata o se desata un conjunto de fuerzas), se limpia, se da fuerza.

El soplo (como el canto y el rezo) hace parte de la poética curativa de los taitas del Putumayo. Su intensidad y sus tonos melódicos son parte del evento yagecero. Pensar en el soplo, es pensar en la palabra soplada, en la palabra-aliento, en la gramática del aire. En cada soplo hay una manera de decir en el otro, de sacar de mí para colocar en el otro mi deseo, mi intención.

### CANTAR

El canto hace parte de un conjunto de *alianzas de saber* que establecen taitas de diversas comunidades para la realización de su trabajo. En términos musicales, como su organización melódica, rítmica y de tonos, corresponde a

cánones musicales que tienen que ver con la cultura particular de quien lo ejecuta. Su función pragmática está dada por la posibilidad de servir de puente entre el chamán y las fuerzas del yagé. Estos elementos hacen del canto un género discursivo de carácter heterogéneo y en permanente transformación cultural.

El canto y su ejecutor; que para este caso es el taita, se constituyen en principio de orden dentro del evento, un orden regido por un estado de embriaguez. El canto es a su vez la traducción de la pinta<sup>11</sup>. Esto determina que los principios de orden del evento, se transformen en cada nueva toma, pues se comprende que la chuma; y por tanto la pinta, no siempre son las mismas. Aunque el canto se organiza sobre un linotipo<sup>12</sup> común (que correspondería a su estructura sintáctica), su contenido (que sería la estructura semántica) está condicionado por las particularidades culturales del ejecutante, lo que lo hace ser de carácter cambiante y creativo. En este punto se debe tener en cuenta que el ejecutante puede ser un mestizo que ha aprendido con un indígena y que no necesariamente es hablante de la lengua materna del maestro. O como ocurre con el canto que ejecutan los taitas kamsá, el cual no emplea palabras de esta lengua; sino como ellos afirman, son palabras que hacen parte de la lengua inga. En cuanto al contenido pueden observarse un conjunto de alusiones a figuras religiosas del catolicismo (Jesús, la virgen y otros santos, nombres estos mezclados con entidades propias de la selva, como con el tigre o con las fuerzas de las plantas). Lo anterior ratifica que la comprensión del canto no se puede dar sólo en términos de su estructura, sino que implica la comprensión de aspectos sociales y culturales.

La lengua ritual del yagé presenta una singularidad que seguramente puede ser apreciada en otras lenguas de su tipo. Esta característica se ha denominado (en esta investigación) como el *extrañamiento* de la lengua. Al hacer extraña la lengua, el usuario persigue unos fines comunicativos rituales que son de cierta forma paradójicos, pues éste no busca hacer comprensible lo que dice. Su pretensión se sitúa en la búsqueda de la comprensión del sentido ritual del evento. En esta medida sus interlocutores, tampoco tendrían la intención de comprender aquello que dice el oficiante (O), sino de entender y validar la globalidad del evento. Esto puede ser entendido como la función pragmática de la lengua ritual.

<sup>11</sup> De esta manera se le denomina a las visiones que produce el yagé.

<sup>12</sup> Esta es una noción de la música que hace referencia a una línea musical continua y sobre la cual se agrupan tempos, timbres y ritmos diversos. Las variaciones vienen dadas por quien hace uso del canto (el médico), por su intereses y necesidades y por la pinta que produce el yagé.

El extrañamiento de la lengua se puede apreciar a nivel de palabra, a través del alargamiento de algunas de ellas (*genteeee*) o mediante el reemplazo de algunas vocales por murmullos ya sea en mitad (*geemmmtee*) o al final de la palabra (*waiiiimmm*), a nivel melódico que puede ser caracterizado en tres niveles de entonación, uno lineal (—) que caracteriza la entrada y que funcionaría como clave, uno alto, (-) que estaría marcando el punto máximo de intensidad en el canto, y uno bajo (○), que marcaría el cierre del canto.

#### CORPUS 4

<p><i>[silbando] (k)</i></p> <p><i>pinta, pinta, pinta,</i>  <i>cura waira geenteeeennnnn,</i>  <i>eee,eeee,eeee,ee (E)</i></p> <p><i>[soplo fuerte] (k)</i></p> <p style="text-align: center;">[ ]</p> <p><i>[soplo breve]</i></p> <p><i>acompañado de un golpe fuerte y seco</i>  <i>de la waira sobre la bebida]</i></p>
---

La ejecución del canto marca la relación entre los participantes del evento. Por ello, no se observa en el mismo una partitura que se siga de manera lineal. Puede que se inicie con un silbido, como en (1) del corpus 5, antecedido por el sonido de la waira, como en (2), cantando, como en (3), antecedido por la waira y los cascabeles, como en (4) y hablando, como en (5). Estos cierres se pueden considerar como claves (k), al igual que ocurre con la alternancia de los soplos en el cierre del canto.

## CORPUS 5

<p>(1)</p> <p>[silbando] (k) : pinta, pinta, pinta, c ura waira geenteeeemmmmm, eee,eeee,eeee,ee : [soplo fuerte] (k) [ ] [soplo breve acompañado de un golpe fuerte y seco de la waira sobre la bebida]</p>	<p>(2)</p> <p>(Sonido de la waira [suave].)(k) Cura waira, cura eeee, eeee, eee : pinta, pinta, pinta, pinta, oh,oooh,oooh,eee,eee [soplo fuerte] (k) [soplo fuerte]</p>
<p>(3)</p> <p>Cura, cura, cura, waira eee, eee, eee (k) : pinta, pinta, pinta, uuuu,uuuu,eeee, eeeeee : [soplo fuerte] (k) [...]</p>	<p>(4)</p> <p>[sonido de la waira y los casca- beles] (k) pinta, pinta, pinta, waira eeee, eeee,eeee,uuuuu soplo [fuerte, seco y breve] (k) soplo [fuerte, seco y breve]</p>
<p>(5)</p> <p>Cura waira, cura gente [hablado] (k) : pinta, pinta, pinta uuuuu,eeeeee,uuuuu,eee :pinta, pinta, uuuu: [cascabeles] [soplo fuerte y breve] (k) [ ] [soplo breve y suave sobre la bebida].</p>	

## REZAR

El rezo es otro género discursivo puesto en escena por el taita para llevar a cabo el acto curativo. Es la palabra rezada que tiene como finalidad convocar, pedir y conjurar. Al ser empleada para convocar, su carácter es imperativo, de llamado. De acuerdo a la situación o a la necesidad el taita determina a quién es a quien llama. En la fuerza de su palabra, de su llamado está la efectividad del mismo. En el llamado se convocan las fuerzas que se requieren para producir el efecto curativo. Cuando se emplea para pedir, adquiere el carácter de demanda,

de súplica o de ruego. Bajo esta modalidad se pone en juego la poética de la oración, que lleva implícita la intencionalidad de quien la emplea. Allí lo recitativo y lo repetitivo dan forma a la súplica y al ruego. En el conjuro, el rezo establece las coordenadas de acción; es decir, pone en ejecución los deseos de quien lo emplea. Ata y desata las fuerzas del mal y del bien. Como en el soplo y el canto, su fuerza reside en la intensidad de la chuma.

La realización de la palabra rezada, implica una fuerza, un aliento particular del ejecutante quien debe conocer con exactitud el mundo espiritual y material al cual se dirige. Su finalidad es ser escuchado por las fuerzas del yagé, personificadas en los seres que pueblan las plantas y los animales de la selva, para que ejerzan su poder entre el mundo espiritual y el mundo material. A estas entidades se les denomina *gente*: *gente chondur*, *gente tigre*, *gente planta*.

La realización del rezo, implica que el cuerpo adopte una posición de oración donde están involucradas las manos, la cara, los ojos y la boca. La posición de las manos se da de distintas maneras, por imposición sobre los objetos o las personas a quienes se quiera hacer llegar su efecto o por colocación abierta como quien espera recibir algo o en forma de rogativa. La posición de la cabeza puede ser inclinada hacia abajo o hacia arriba, con los ojos cerrados o muy abiertos. La boca puede estar entrecerrada o muy abierta, dependiendo de la intensidad del rezo. Se puede rezar de pie (si se trata de realizar una oración colectiva), sentado (si la oración es de carácter individual) o arrodillado (si se trata de una rogativa que requiera mucha fuerza). Estas características que acompañan al rezo, implican que su fuerza resida no sólo en su expresión y contenido lingüístico sino también en las acciones corporales que acompañan su ejecución. De esta manera, la palabra se corporiza, se vuelve cuerpo-oración.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo, se ha querido mostrar la manera en que una propuesta teórico-metodológica como la etnografía de la comunicación, permite un acercamiento a la descripción de los eventos comunicativos en los cuales se lleva a cabo la realización de una lengua ritual. Para ello se ha recurrido al empleo de nociones de discurso, competencia comunicativa y evento comunicativo. A través de éstas se han podido establecer las coordenadas que permiten caracterizar la lengua ritual empleada por un grupo de médicos tradicionales en Sibundoy (Alto Putumayo).

La designación que se hace de una lengua, corresponde por una parte, a los ámbitos comunicativos en los cuales ésta se realiza. Estas denominaciones están

dadas por el análisis que hace el investigador de las situaciones comunicativas en donde se emplea la lengua y por el nombre que los mismos hablantes le dan a estas lenguas. En este trabajo se da el nombre de "lengua ritual" a la lengua del yagé, tratando a través de esta designación, agrupar una serie acciones comunicativas que cumple la lengua. Desde la descripción del evento ritual en el cual se realiza la lengua, se muestra cómo su uso crea situaciones de interacción particular.

Queda explícito que el carácter de uso de una lengua se da en el campo comunicativo. Su valor de uso y la valoración de la misma, está determinado por los usuarios, por los saberes que esta condensa y por el campo social y cultural en el cual se realiza. Estos elementos que podemos considerar como las condiciones de realización de la lengua, a su vez determinan y caracterizan el contexto, del cual se afirma es heterogéneo. Por tanto, las nociones de Discurso, Competencia Comunicativa y Evento Comunicativo, al ser empleados en el análisis de una lengua deben ser entendidos desde la complejidad de los acontecimientos comunicativos.

En términos metodológicos, se muestra que la perspectiva émica de estos estudios, permite construir una mirada del otro pero a la vez una mirada sobre uno mismo. De manera que la escritura tiende a convertirse en un viaje de regreso hacia uno mismo (un viaje nostálgico, afirma Taussig) hacia sus percepciones y sus motivaciones académicas.

#### REFERENCIAS

- ABDALLAH-PRETCEILLE, M. (1996). *Compétence culturelle, Compétence interculturelle: pour une anthropologie de la communication*. Université de Valenciennes. Le francés dans le monde. Numéro spécial: cultures, culture. Janvier.
- APPEL, R. y MUYSKEN, P. (1996). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Ed. Ariel. Barcelona.
- BAJTIN, M. (1998). "El problema de los géneros discursivos". En: *Estética de la creación verbal*. Siglo veintiuno editores. Madrid.
- BERNSTEIN, B. (1988). *Poder, educación y conciencia. Poder, control, principios de comunicación*. CIDE, Santiago de Chile.
- BIDOU, P., y PERRIN, M. (1988). *Lenguaje y palabras chamánicas*. Simposio del congreso internacional de americanistas. Bogotá 1-7 de julio de 1985. Bogotá: Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (1988). "Sintaxis y eficacia del discurso chamánico". (*Amazonía Colombiana*) En: *Lenguaje y palabras chamánicas*. Ed. Abya-Yala. Ecuador.
- BOURDIEU, P. (1978). *El mercado mingüístico*. Ginebra.

- BOYER, R. (1995). "La experiencia de lo sagrado". En: **Tratado de antropología de lo sagrado**. Ed. Trotta. Valladolid.
- CLIFFORD, J. (1995). **Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna**. Gedisa, editorial. Barcelona.
- DUCROT, O. y TODOROV, T. (1998). **Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje**. Siglo veintiuno editores. Madrid.
- DURANTI, A. (1985). **Sociocultural Dimension of Discourse**. Handbook of discourse analysis.
- \_\_\_\_\_. (1999). **Linguistic Anthropology**. Cambridge University press.
- FISHMAN, J. (1972). **The Sociology of Language. An Interdisciplinary Approach to Language in Society**. Newbury House.
- FRAKE, Ch. (1984). "Cómo pedir una bebida en Subaru". En: **Lingüística y sociolingüística**. UNAM. México.
- GARVIN, P. y LASTRA, Y. (1974). (Editores). **Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística**. Lecturas universitarias 20. UNAM. México.
- GEERTZ, C. (2000). **La interpretación de las culturas**. Ed. Gedisa. Barcelona.
- GUMPERZ, J. (1968). **The Speech Community**. Ed. Penguin. London.
- HYMES, D. (1964). **Una nueva perspectiva para la antropología lingüística**. Ed. Lusina. Cali.
- \_\_\_\_\_. y Gumperz J. (1972). "Models of the Interaction of Language and Social Life". En **Directions in Sociolinguistics: The Etnography of Communication**. N.Y.
- \_\_\_\_\_. (1974). "Hacia etnografías de la comunicación". En: **Antología de estudios de etnolingüística y Sociolingüística**. Lecturas universitarias 20. México. UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Acerca de la competencia comunicativa". **Forma y Función N° 9**. Bogotá. Universidad Nacional.
- JAMIOY, J. (1992). "Tiempo, aspecto y modo en kamentsa". En: **II Congreso del CCELA (lenguas aborígenes de Colombia. Memorias N° 2)**. Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_. "Tierra y Cultura". En: **Revista Politeía**. Universidad Nacional. Bogotá.
- JUAJIBIOY, A. (1988). **Relatos ancestrales del folclor camentsa**. Fundación interamericana. Medellín.
- MORENO, F. (1998). **Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje**. Ed. Ariel. Barcelona.
- PITARCH, P. (2000). "Las palabras jaguar". En: **Cuadernos hispanoamericanos**. N° 597. Agencia Española de cooperación. Madrid.
- PLAN INTEGRAL DE DESARROLLO: **Sibundoy siglo XXI** (2000). Sibundoy.
- SHERZER, J. (2000). "Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso". En: **Revista Forma y Función**. N° 13. Universidad Nacional.
- \_\_\_\_\_. y DARNELL, R. (1998). "Una guía general para el estudio etnográfico del habla". En: **Revista forma y función N° II**. Ed. Universidad Nacional. Bogotá.

- \_\_\_\_\_. (1992). **Formas del habla kuna. Una perspectiva etnográfica.** Ediciones Abya-Yala. Ecuador.
- \_\_\_\_\_. (1988). **El arte verbal de los cantos chamánicos cuna. Lenguaje y palabras chamánicas.** Simposio del 45º congreso internacional de americanistas. Bogotá 1-7 de julio de 1985. Bogotá: Abya-Yala. Quito
- \_\_\_\_\_. y WICKS, S. (1983). "The Intersection of Music and Language in Kuna Discourse". En: **Latin American Music Review**, Austin, Texas. V. 3, N° 2.
- SZUCHEWYCZ, B. (1994). "Evidentiality in Ritual Discourse: The Social Construction of Religious Meaning". En: **Language in society**. N° 23. Cambridge.
- TAUSSIG, M. (1987). **Shamanism, Colonialism, and The Wild Man: A study in Terror an Healing.** The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1995). **Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente.** Gedisa, editorial. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (1993). "La magia del estado ". En: **Cultura y salud en la construcción de las américa. Reflexiones sobre el sujeto social.** Instituto Colombiano de Antropología ICAN. Bogotá.