
discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima*

virginia zavalala** y nino bariola***

Resumen

La migración de una población de shipibos desde la Amazonía a Lima, ha dado lugar a una recreación de sus relaciones de género y de su etnicidad. Ahora que son las «madres» quienes sostienen económicamente a sus familias en Lima, la identidad shipiba de las mujeres ya no connota su condición subalterna, sino la posibilidad de acceso a una posición de poder. En este artículo analizamos el uso de la lengua vernácula como un recurso simbólico importante para la *performance* de la identidad étnica y de género en las asambleas comunales, donde se discuten los problemas que la gente enfrenta en el nuevo escenario urbano. Las mujeres no solo usan esta lengua en mayor medida que los hombres; además interactúan de una forma en la que despliegan su agencia. Esta asociación entre la mujer shipiba, el uso de la lengua vernácula y el acceso al poder a través de la producción y venta de artesanías, ha contribuido a mantener el nexo entre la lengua shipiba y la identidad étnica en la ciudad.

Palabras clave: artesanía, comunidad de práctica, discurso, género, shipibo, sustitución lingüística

El proceso de migración de más de trescientos shipibos, desde la cuenca del río Ucayali a la ciudad de Lima, ha producido una drástica recreación de las relaciones de género y de la etnicidad shipiba. En este artículo, ofrecemos algunas ideas sobre estos cambios y sobre su relación con el uso del lenguaje.

Tanto en las comunidades amazónicas como en Cantagallo —la zona de la capital en la que muchos de los shipibos migrantes se vienen asentando

* Este artículo apareció en inglés bajo el título «'Enra kopiai, non kopiai': Gender, ethnicity and language use in a Shipibo community in Lima». En Mercedes Niño-Murcia y Jason Rothman (editores). *Bilingualism and Identity. Spanish at the Crossroads with Other Languages*. Philadelphia: John Benjamins, 2008, pp. 151-174.

** Ph.D en Sociolingüística por la Universidad de Georgetown (EEUU). (vzavalala@pucp.edu.pe)

*** Bachiller en Lingüística por la Pontificia Universidad Católica del Perú. (nbariola@pucp.edu.pe)

desde 2001— se considera a las mujeres más shipibas que a los hombres, fundamentalmente porque se las identifica como aquellas que practican y mantienen la cultura tradicional: son ellas quienes visten los ropajes «típicos», quienes producen artesanías, quienes socializan a los niños en la etnicidad shipiba (Heise *et al.* 1999) y quienes usan la lengua vernácula con mayor frecuencia. Sin embargo, mientras que en las comunidades amazónicas la relación entre la identidad étnica shipiba y las mujeres solía implicar su condición subalterna, en Cantagallo —debido a importantes cambios en la esfera del trabajo— este vínculo connota la posibilidad de que ellas accedan al poder. Un componente crucial de este empoderamiento femenino tiene que ver con el uso de la lengua shipiba en las reuniones comunales, en las que se debate la problemática y se llega a acuerdos en el marco de la lucha por «salir adelante» en el nuevo contexto metropolitano. En Lima, la etnicidad de las mujeres adquiere nuevos significados sociales, y el lenguaje reluce como un recurso simbólico fundamental para su performance y para la producción de diferencias étnicas y de género. Por otra parte, ofrecemos hacia el final de este artículo una breve discusión sobre el vínculo entre la migración y el proceso de sustitución de lenguas: en buena cuenta, el caso de Cantagallo atenta contra la hipótesis general sugerida en los estudios de este corte, según la cual las lenguas minoritarias se pierden en los escenarios urbanos (Gugenberger 2005).

El trabajo de campo consistió en una serie de visitas a Cantagallo, que tuvieron lugar en un periodo de cuatro meses. Fuimos observadores participantes en varios espacios públicos, sobre todo en las reuniones comunales, y entrevistamos a numerosos habitantes de la zona. A lo largo de este trabajo, combinamos el análisis de interacciones en estos escenarios con el análisis de una serie de testimonios.

La interpretación que compartimos en lo que viene se enmarca en el paradigma posmoderno que trata las identidades aparentemente fijas y las categorías supuestamente naturales —tales como «mujer» y «shipibo»— como constructos cuya realidad ontológica es puesta en cuestión. En lugar de considerar las identidades como atributos estables de los individuos, asumimos que estas son productos performativos de la repetición estilizada de ciertos actos en contextos particulares (Butler 1998). En ese espíritu, no consideramos al género como una identidad estable compuesta por dos grupos internamente homogéneos («hombres» y «mujeres»), sino como un abanico de posibles posicionamientos que implican diferencias intra-genéricas y similitudes inter-genéricas (Cameron 2005, 1997; Eckert y McConnell-Ginet 1999, 1992; Butler 1998). Así, en la ciudad, la identidad shipiba-femenina se construye continuamente sobre la base de la maternidad y a partir del contraste no solo con las prácticas masculinas, sino también con las de otras mujeres. Es importante señalar, además, que el género y la etnicidad no pueden separarse el uno del otro ni de las demás dimensiones sociales de la identidad. Veremos que, en ese marco, el uso del lenguaje es un recurso fundamental en la constitución de identidades y de relaciones sociales en diversas situaciones.

1. Los shipibos en un nuevo escenario¹

Tradicionalmente, la subsistencia de las comunidades shipibas en la selva amazónica se basaba en la caza, la pesca y la agricultura. No obstante, en las últimas décadas la productividad de estas actividades ha mermado debido a la inescrupulosa extracción de los recursos naturales de la zona por parte de entidades nacionales e internacionales. Muchos shipibos decidieron entonces migrar a Lima con la esperanza de incrementar sus posibilidades de acceso a la educación y al mundo laboral.

Aunque muchos de ellos habían vivido en diferentes distritos de Lima antes de asentarse en Cantagallo, es aquí donde se han congregado como una comunidad y donde han creado la asociación de Artesanos Shipibos Residentes en Lima (Ashirel). Con la fundación de Ashirel, los shipibos buscaron instituir un organismo que organizara la voluntad de los miembros para hacer frente a las problemáticas de la vida metropolitana. Uno de los asuntos más importantes en la agenda de Ashirel concierne la lucha por el terreno que ocupan, que es propiedad de la Municipalidad de Lima.²

El sentido de comunidad es una construcción social que ha sido desarrollada históricamente y que se ha reforzado en los últimos años con el advenimiento al contexto metropolitano. De hecho, el agrupamiento en comunidades en la Amazonía constituye un proyecto relativamente nuevo que surgió como un recurso para afrontar la opresión. Chirif *et al.* (1977) han señalado, en ese sentido, que el tipo básico de organización social solía ser la familia. Sin embargo, con el pasar del tiempo, algunos shipibos sintieron la necesidad de agruparse en organizaciones comunales para hacer frente a la explotación de terratenientes y empleadores. Según varios testimonios, en Cantagallo, de forma similar, la asociación que sostiene la comunidad shipiba en Lima —Ashirel— fue también creada con la pretensión de afrontar colectivamente las adversidades en la metrópoli. Por ejemplo, Luz nos contó que cuando otra asociación quiso comprar el terreno que ellos ahora ocupan, «[...] hemos estado fuerte, y también los que estamos en segundo nivel hemos puesto en una sola masa, y hemos puesto fuerte para que la asociación de abajo no se pueda abusarse de nosotros». Ciertamente, en la capital, muchos shipibos concuerdan que la problemática debe manejarse de manera colectiva y organizada mediante Ashirel; en palabras de Wilson, encargado del programa de alfabetización auspiciado por el Estado en Cantagallo: «La organización es para mí importante porque nosotros como

¹ Los shipibos constituyen el tercer pueblo más numeroso de la Amazonía peruana, luego de los ashaninkas y los aguarunas. Las estimaciones sobre su población varían desde los 16,085 (Instituto Nacional de Estadística 1993) hasta los 40,000 (Tournon y Cauper 1994). Valenzuela (2002) sugiere que el censo nacional de 1993 subestima a la población shipiba y que el número real podría acercarse a los 30,000. Actualmente, esta población está organizada en 130 comunidades, básicamente en el departamento de Ucayali en el Perú.

² Algunos datos importantes sobre Cantagallo. Actualmente, hay 107 familias asociadas a Ashirel, algunas de las cuales llegaron a Cantagallo en migraciones colectivas desde el año 2001. Sin embargo, constantemente hay personas y familias que siguen llegando a Lima por su cuenta desde la región de Ucayali. La mayoría de shipibos en Cantagallo tiene parientes en las comunidades de origen y viajan a estos lugares por lo menos una vez al año a visitarlos y a obtener materia prima para sus artesanías (como semillas para collares y pulseras).

indígenas que somos nos respaldamos en esas instituciones. [...] Nosotros acudimos a Ashirel con algunas problemáticas para trabajar organizadamente».

En general, podemos decir que la concepción de la comunidad étnica ha sido re-significada en la ciudad sobre la base de las dificultades y los retos que los shipibos encuentran en el nuevo contexto urbano. Jonás, entonces presidente de Ashirel, afirma explícitamente que la comunidad es una construcción social sin la que los shipibos en Lima estarían dispersos y perdidos:

- (1) Si no nos imaginamos [la comunidad], prácticamente estamos perdidos. En la práctica, estamos viviendo en una ciudad de Lima, que es muy ajena a nuestro sitio de origen, muy ajena. Estamos rodeados de una costumbre de un ambiente occidentalizado. De esta manera, es que nosotros *imaginariamente* nos ponemos a sentir que es una comunidad y que vivimos en comunidad (énfasis nuestro).

Seguimos la distinción que Wenger (1998) propone entre *comunidades difusas de imaginación o alineamiento*, tales como la comunidad shipiba en Cantagallo —aquella a la que Jonás se refiere en (1)— y *comunidades de práctica* a través de las cuales los sujetos construyen identidades en la interacción cotidiana en el nivel local. Como veremos más adelante, las reuniones comunales en Cantagallo constituyen el espacio físico de una comunidad de práctica en la que los individuos discuten asuntos vinculados con proyectos comunes y en la que el espacio se articula con ciertas maneras de actuar y hablar, con ciertas creencias, valores y relaciones de poder (Eckert y McConnell-Ginet 1992, 1999). El concepto de *comunidad de práctica* supera en utilidad a los de *comunidad de habla o redes sociales* —utilizados comúnmente en sociolingüística—, porque se enfoca en lo que la gente *hace* en términos de conducta lingüística. Se trata de un marco que nos permite entender que convertirse en un miembro de una comunidad de práctica particular implica —entre otros aspectos de la conducta— aprender a controlar el discurso apropiado de esa comunidad (Holmes y Meyerhoff 1999). Esto involucra aspectos prosódicos y de entonación, léxicos, gramaticales, discursivos y relativos a patrones de interacción verbal. Es mediante su participación en las reuniones comunales que algunas mujeres negocian un lugar como madres shipibas agentes de cambio social. Debe quedar claro, asimismo, que muchos habitantes de Cantagallo negocian su participación en varias otras comunidades de práctica, algunas de las cuales son más importantes que otras con relación a su identidad. Veremos a continuación que la nueva identidad agentiva que las mujeres negocian en esta comunidad de práctica se deriva del hecho de que —en contraste con su situación en las comunidades amazónicas— en Cantagallo ellas son quienes trabajan.

2. Las mujeres sí trabajan

Marisol de la Cadena (1991) sostiene que en los Andes la habilidad en el trabajo es una de las fuentes de jerarquías de género. Así, en Chitapampa (Cusco), tanto los hombres como las mujeres de la comunidad creen que las actividades femeninas dentro y fuera de la casa no pueden ser consideradas «trabajo». En tanto la destreza para «trabajar» es aquello que legitima el ejercicio de poder en la comunidad, las mujeres de Chitapampa no son capaces de acceder a posiciones elevadas en la jerarquía social.

En las comunidades amazónicas, la situación parece ser similar. Se considera que son los hombres shipibos aquellos que trabajan: se dice que son ellos quienes están a cargo de la tierra y quienes parten de su zona para cazar y pescar.³ Las mujeres, en cambio, «ayudan» a los hombres con los cultivos y, además, se encargan de cuidar a los niños, lavar la ropa, cocinar, conseguir agua potable y leña, recolectar frutas y hacer artesanías. Sin embargo, muchos hombres y mujeres de Cantagallo manifestaron tajantemente que en la Amazonía las mujeres no «trabajan».

En los mismos testimonios, encontramos declaraciones que sugieren que la situación en Cantagallo se opone notablemente a la de las comunidades amazónicas. Las mujeres producen artesanías (sobre todo, collares, pulseras y bordados) cotidianamente, y son ellas mismas las encargadas de rondar la ciudad para venderlas. Como es obvio, en la ciudad las actividades masculinas —la agricultura, la pesca y la caza— no son ya actividades fértiles. Algunos hombres hacen ocasionalmente arcos y flechas; estos productos, sin embargo, no se elaboran con frecuencia ni se venden eficazmente. Aunque algunos otros —sobre todo, los jóvenes— trabajan como empleados en algunos talleres, la mayoría de hombres «está ahí», «ayudando a las mujeres» con la artesanía. En palabras de Wilson: «Al revés es acá la cosa».

2.1. La artesanía y la performance de la identidad femenina

En las comunidades amazónicas, hacer artesanías es tan solo una de las tantas actividades que ocupa el itinerario de las mujeres shipibas.⁴ En Cantagallo, en cambio, es la actividad más importante porque permite a los shipibos sobrevivir en la ciudad. Aunque siempre ha sido identificada como una actividad femenina, en Lima se ha recreado el significado social de la producción artesanal y se percibe ahora como una actividad que revela y construye la identidad shipiba femenina de una manera más fuerte. Wilson ejemplifica esto en el siguiente testimonio:

- (2) Ella yo le enseñé [a mi esposa] para que pueda trabajar. Y ella me ganó ya. Aunque yo soy shipibo, ¿no? Y en vez de trabajar con esto, estoy con puros papeles, la oficina. Ya hoy ella pues dedica en eso, hace su artesanía y lo gana ella. Ahora, digamos, ella es una shipiba.

Nos parece que Wilson aquí ratifica el vínculo entre la etnicidad shipiba y la producción artesanal declarando que, como shipibo, debería estar haciendo collares y pulseras en vez de trabajar en una oficina. Señala además que su esposa, una mujer de los Andes, puede ahora ser considerada shipiba, debido a que ella hace artesanías como las otras mujeres de Cantagallo. Aunque Wilson sabe cómo hacer y vender artesanías, las normas sociales que regulan el género en la comunidad no le permiten hacerlo. Esto ilustra la importancia de la dimensión genérica

³ Según Chirif *et al.* (1977), en la Amazonía, aprender a pescar es una condición indispensable para ser considerado «hombre», debido a que simboliza la habilidad para proveer de comida a toda la familia.

⁴ Deducimos de los testimonios que la cercanía de las comunidades amazónicas a centros urbanos es, en alguna medida, proporcional a la intensidad de la producción artesanal. En algunas comunidades cercanas a pequeñas ciudades de la Amazonía que son visitadas por turistas, la actividad adquiere mayor importancia. Sin embargo, en aquellas más alejadas, no se produce artesanías comúnmente.

en cuanto a la artesanía se refiere. Es importante aquí no considerar la identidad femenina shipiba como una esencia: hacer artesanía constituye una manera en la que una mujer shipiba se construye como tal. Además, aunque las mujeres en la ciudad todavía son consideradas más shipibas que los hombres, las identidades étnicas y de género que las construyen como tales, mediante la performance en ciertos escenarios, está constantemente en negociación y redefinición.

2.2. Artesanía y poder

Los juicios sobre las actividades masculinas y femeninas en las comunidades tradicionales y en Cantagallo pueden apreciarse en los testimonios. Claudia —quien dirige el Club de Madres de Cantagallo—, por ejemplo, señala que en las comunidades amazónicas, «Las mujeres más es lo que se dedican a la chacra, a lavar su ropa, atender sus hijos y *nada más*. Los hombres *sí* trabajan». El uso de «*nada más*» implica que lo que hacen las mujeres no se considera trabajo y que sus actividades son conceptualizadas en el marco de un discurso de déficit. Los hombres, por otra parte, *sí* «trabajan». Wilson complementa esto sugiriendo que el hecho de que las mujeres no «trabajen» en las comunidades tradicionales legitima el poder masculino sobre ellas: «La madre, ella cocina, lava. El hombre hace su trabajo, todo lo que es la chacra. El hombre es el que maneja todo: ‘¿Sabes qué mujer? Me lo haces esto si no...’». La orden directa y el acto de habla de amenaza subsiguiente en el marco del diálogo construido por Wilson («‘Me lo haces esto si no...’») muestra que se percibe que los hombres tienen el derecho de maltratar a las mujeres porque simplemente ellas no «trabajan».

La situación en Cantagallo es completamente diferente a la que presentamos arriba y esto se revela en la contundente afirmación de Wilson: «Acá, pues, la mujer tiene su trabajo». Claudia inclusive llega a manifestar entre risas que «ya no interesan los hombres» a la hora de tomar ciertas decisiones de la comunidad:

- (3) Las mujeres somos más las que nosotras trabajamos. Yo soy la presidenta [del club de madres] y le digo a las madres ‘Vamos a hacer esta cosa’ y hacemos entre todos y hacemos una reunión y decimos ‘Mañana hacemos esta cosa’ y ya no interesan los hombres (risas). Entre nosotros estamos así trabajamos.

Los actos de habla de Claudia en «‘Vamos a hacer esta cosa’» y «‘Mañana hacemos esta cosa’» demuestran claramente su asertividad y determinación. Este testimonio revela que hay mujeres que toman decisiones sobre la comunidad por sí mismas, y que no están dispuestas al diálogo con los hombres en algunas circunstancias.

Gracias a su trabajo con la artesanía, muchas de las mujeres no solo mantienen a sus familias y costean la educación de sus hijos, («con artesanía educamos para sobresalir a mis hijos, para sacar adelante a mis hijos»), sino que además hacen posible que sus esposos no acepten trabajos denigrantes en la ciudad. Debido a que ellas son quienes trabajan y sostienen la economía familiar, las madres han logrado autoridad y derechos en Cantagallo. En (4), Wilson manifiesta la relación causal entre el trabajo y la demanda de derechos:

- (4) En la tarde, acá va a haber una reunión no vas a ver acá a los hombres (Wilson señala el centro del lugar en el que se llevará a cabo la reunión), sino puras mujeres van a estar acá. Ellas son las que trabajan pues. Ellas son las que dan aportes. Por eso, las mujeres son las que reclaman pues acá.

Las mujeres se posicionan como agentes de cambio social en las comunidades mediante la performance de una identidad étnica y de género que se diferencia de la de los hombres (y de la de otras mujeres también). Como veremos a continuación, el uso de la lengua shipiba constituye un recurso simbólico en la construcción de esta identidad.

3. Las mujeres sí hablan: participando en la esfera pública

Las reuniones comunales son una actividad central para los shipibos residentes en Lima. Se realizan aproximadamente una vez a la semana, y congregan a todos los miembros de Ashirel. El objetivo de estas reuniones es debatir para alcanzar acuerdos sobre asuntos comunales, tales como el terreno, la producción y venta de artesanías, servicios básicos —como electricidad y agua—, etcétera. Al respecto, Wilson explica: «Es importante participar de las reuniones para escuchar las manifestaciones de los asociados y la información del Presidente, porque así se llega a mutuos acuerdo entre todos los asociados». Lo que nos interesa enfatizar aquí es que la reunión comunal, como escenario de una comunidad de práctica, da lugar a una situación fundamental en la cual la femineidad es construida como agentiva.

Concebida generalmente como la capacidad humana de actuar (Ahearn 2001), el concepto de *agencia* se refiere a la capacidad de los sujetos de tener cierto nivel de control sobre su propia conducta, a la facultad de los individuos de afectar otras entidades y al hecho de que esta conducta sea objeto de evaluación por parte de otros actores (Duranti 2004). Como analizaremos más adelante, estas tres cualidades interconectadas caracterizan las acciones femeninas en las reuniones comunales. Mediante el análisis del accionar de las mujeres en situaciones específicas, queremos hacer justicia a sus efectos potenciales no solo para la reproducción sino también para la transformación de la estructura social. Nos interesa resaltar que la agencia emerge en prácticas socioculturales en las que las formas lingüísticas que los hablantes utilizan son cruciales. En el caso de Cantagallo, veremos cómo la elección de código, por un lado, y el uso de recursos, como la toma de turno o la interrupción, por otro, modelan y son modeladas por estructuras sociales étnicas y de género. En lo que sigue, analizaremos, en primer lugar, la performance de la agencia femenina en la interacción social y, en segundo lugar, daremos cuenta de cómo algunos hombres evalúan el accionar femenino.

3.1. La performance de la agencia

Aunque últimamente en la región de Ucayali algunas mujeres han ganado confianza para demandar su participación en la comunidad (Heise *et al.* 1999: 74), las asambleas comunales todavía se consideran espacios en los que los hombres hablan y las mujeres escuchan. Como Luz señala, «Allá en la comunidad las mujeres son calladas. En las reuniones no participan». En Cantagallo, en cambio, la situación es totalmente diferente. Luz afirma, precisamente, que «Acá en Cantagallo cualquier cosa que haiga acá, las mujeres shipibas no quedan calladas».

Consideramos el hecho de que las mujeres no permanezcan en silencio como un intento de trascender la posición subalterna que ocupaban en las

comunidades tradicionales. Como lo hemos señalado anteriormente, en dichas comunidades la facultad para definir y realizar cambios a su realidad social se atribuía exclusivamente al género masculino. Las mujeres asumían la dominación simbólica a través de la repetición de la evaluación que los hombres hacían de sus propias actividades: por ejemplo, las mismas mujeres declaraban que sus actividades en las comunidades tradicionales no podrían ser consideradas «trabajo». En aquellas comunidades, el poder masculino era puesto en acto y reproducido en la asamblea comunal, mientras que la voz de las mujeres no era capaz de lograr un lugar de enunciación. En otras palabras, los enunciados de las mujeres no completaban actos de habla porque simplemente no eran escuchados.

En Cantagallo, hemos notado que las mujeres han ganado progresivamente un lugar a partir del cual pueden desarrollar críticas, expresar su opinión y, por ende, «hacer sociedad». Sin embargo, no todas las mujeres cumplen este rol; las que despliegan su agencia en este escenario son un grupo específico de madres que asisten a las asambleas comunales y que trabajan en artesanía. En lo que viene, analizaremos su participación en estas reuniones.

Desde nuestras primeras visitas a las asambleas comunales, caímos en cuenta de que las madres participaban en la lengua shipibo mucho más que los hombres. Pensamos que este hecho no es solo parte de la adquisición de la agencia, sino que también es un elemento constitutivo fundamental de la identidad femenina shipiba en Lima. Con el objetivo de examinar todo esto con más detalle, analizaremos dos pasajes de las asambleas comunales como muestras de lo que para nosotros constituye un patrón recurrente. El primero —(5)— pertenece a una madre (Olinda) y el segundo —(6)— a un hombre (Simón). Es importante precisar que la razón por la cual las madres utilizan el shipibo en mayor medida no tiene que ver con que desconozcan la lengua hispana; de hecho, en las entrevistas y en otros espacios comunitarios, hemos comprobado que tanto mujeres como hombres se desenvuelven fluidamente en castellano.⁵

- (5) Maton jaskakin *toda la vida* maton jaskajaska beirani joai neskaki noa parakatikanai keska ribi ikaxbi kopiayamaibo; ya mmmm jaiki moa winota ikon rama jakiribi peoribiai jaskajaska resai en oina biri. Jawekeskaribi mato eara *de acuerdoma* iki, eara *de acuerdoma* iki maton akaibo.
- (6) *Antes que nada buenas noches queridos socios. En primer lugar felicitar en las actividades que ha realizado la junta directiva. Pero antes quiero mencionar una cosa. Para entrar el año 2007, para realizar estas actividades conciernientes al 2007, me parece, me parece que hay plantear una evaluación de la junta directiva.* En oinabirikan oimepariti jake *alguienin* onainrake neno jawe kopiki ea reunion yoyamai ixon. En oinabiriki *sin animo de ofender* nenokan eara jaskati yoyoikai. *Hermano Jonásshokotsi non retea con dos o tres. Y los restos de la directiva ja jasjarain hermano Jonás mapo soikai ¿no? Al final, de hecho, el que abarca mucho, poco aprieta* ikai betin ikon, jakaira neon maxkake. *Por favor, no vayan a la junta directiva secretariados... acaba de mencionármelo nato balance le corresponde a la tesorero o la administración. Ya no es el trabajo real del presidente ¿no? Ahora, el secretario de organización, fiscales, etc., etc. Yo creo que hay un conjunto del cuerpo directivo, kaira, que no funcionan legalmente.*

⁵ En los dos siguientes extractos el uso del castellano se muestra en cursivas y el uso del shipibo en letra estándar.

Mientras que en el primer extracto Olinda utiliza el castellano en dos ocasiones («*toda la vida*» y «*de acuerdoma*»), en el segundo extracto Simón utiliza esta lengua mucho más. Más aún, en la participación de Olinda el uso del castellano parece un caso de «préstamo» o de alternancia de código *intraoracional*: se usa construcciones del castellano con sufijos shipibos («-ma» es un sufijo del shipibo que en la participación de Olinda se añade a la frase castellana «de acuerdo») o se insertan frases del castellano en oraciones en shipibo (como es el caso de «toda la vida»). En cambio, el extracto de Simón constituye un caso de alternancia de código *interoracional*, en el que largas secciones de castellano y shipibo (con préstamos en castellano también) se juntan una después de la otra. Las madres, por su parte, casi nunca intervienen con largas secciones en castellano.⁶

Además del mayor uso del shipibo por parte de las mujeres, la agencia de las madres también se despliega a través de las características de sus interacciones. Observemos el siguiente pasaje:⁷

- (7) Wilson: mi intervención,
señores querido socios,
en jisa keskara noara moa año dos mil siete iki.
olvidémonos de lo que pasó.
min jisa keskara min planificanti jake del año dos mil
siete moa.
{Mi intervención, señores queridos socios. Yo creo que estamos en el año 2007. Olvidémonos de lo que pasó. Desde mi punto de vista, hay que planificar el año 2007.}
- Jonás: agradezco lo que es el pedido,
hermano Wilson ha pedido nos olvidemos de todas
las cosas,
las faltas,
las multas del año dos mil seis.
- Olinda: maton jaskakin toda la vida maton,
jaskajaska beirani joai neskaki noa parakatikanai
keska ribi ikaxbi kopiayamaibo.
ya mmmm jaiki moa winota ikon rama jakiribi peoribiai,
jaskajaska resai en oina biri.
jawekeskaribi mato eara de acuerdoma iki,
eara de acuerdoma [iki maton akaibo.
{Ustedes toda la vida vienen haciendo lo mismo: engañando. No estoy de acuerdo con que los que no han pagado no paguen, con que «eso ya pasó». Ahora de nuevo van a cobrar, y yo sé que va a pasar la misma cosa. No estoy de acuerdo...}
- Juana: [enra kopiai.
{yo pago.}

⁶ Estamos interesados en el fenómeno de la elección lingüística en términos generales y no en las funciones sociales de la alternancia de códigos dentro de los enunciados y entre ellos (Woolard 2004).

⁷ Seguimos las convenciones del sistema GAT para la transcripción de esta interacción y de la siguiente:

- [] Habla simultánea
[]
= Comienzo inmediato de un nuevo turno
? Entonación al final de la unidad: ascendente
, Entonación al final de la unidad: parcialmente ascendente
; Entonación al final de la unidad: parcialmente descendente
. Entonación al final de la unidad: descendente

- enra kopiai.
{yo pago.}
- Olinda: non kopiai ikax.=
{Nosotras pagamos.}
- Juana: =enra kopiai.
{Yo pago.}
- Olinda: jawekeskara ibirai rabetibi faltani?
si ati etektian en ati jake multa kopiai.
aunque sea isinai ikaxbi ipachoai
bakenbenaya ikaxbi neno yakata matsin ikibishoko.
no estoy de acuerdo.
{¿Qué pasaría si yo faltó dos veces? Si tenemos que colaborar, tenemos que colaborar. Aunque he estado enferma, aunque he dado a luz, he estado sentada acá con frío. No estoy de acuerdo.}
- Jonás: muy bien.
wetsara de acuerdoma iki para que a partir de enero multa cobranti,
sino nenoxon abeirana de acuerdo al listado cobranti del dos mil seis.
{Muy bien. Otros no están de acuerdo con que cobremos la multa a partir de enero. Si no aquí tenemos que acordar el listado de cobros del año 2006.}
- Juana: axekanai.
{Acostumbrado}
- Olinda: axekanara ikai.
{Están acostumbrados.}
- Juana: axekanakaiki.
maton shinanaki jawekeska iki.
{Ya se están acostumbrando. ¿Qué piensan ustedes?}

Este extracto no solo muestra el grado de participación de las madres en las reuniones comunales, sino también la *manera* en la que ellas participan. Nos parece que muchos hombres tienden a ser más corteses que estas mujeres, en el sentido de que sus enunciados cuentan con más estrategias de *cortesía* que toman en cuenta los deseos de imagen negativa y positiva de los interlocutores. La noción de *cortesía verbal* supone que cualquier tipo de comunicación implica un riesgo para la *imagen* o *cara*⁸ pública de las personas y que existe una necesidad social de mantener esta imagen ante los demás durante las interacciones. La imagen consiste en dos deseos básicos de las personas: a) la imagen positiva o el deseo de ser apreciado por los demás y de que los otros compartan mis mismos deseos y b) la imagen negativa o el deseo de tener libertad de acción y de no sufrir imposiciones por parte de los demás (Brown y Levinson 1987).⁹ En la medida que negocian sus relaciones sociales y proyectan diversas identidades en los eventos comunicativos, los hablantes actualizan estrategias de cortesía positiva y negativa a través de múltiples rasgos lingüísticos, con el objetivo de mitigar la potencial amenaza a la imagen negativa y positiva de sus interlocutores (Scollon y Scollon 1995). En el extracto anterior se pueden apreciar algunos ejemplos que comentaremos a continuación.

⁸ En inglés se ha utilizado el término *face*.

⁹ El término *positivo* y *negativo* alude a los polos de magnetismo. Scollon y Scollon (1995) prefieren utilizar *involucramiento* e *independencia* para los conceptos de imagen positiva y negativa respectivamente.

En primer lugar, notamos que hombres y mujeres introducen sus ideas de modo diferente. Tomando en cuenta otras interacciones, nos animamos a decir que en la mayoría de los casos los hombres inician sus intervenciones dirigiéndose a Jonás (entonces presidente de Ashirel) utilizando la forma que designa su posición y legitimando su autoridad y la asociación como tal: «un ratito, presidente, presidente», «deseo hablar, señor presidente». Además de usar estas formas, suelen iniciar sus intervenciones afirmando que planean introducir sus opiniones (o, en todo caso, solicitan permiso) antes de enunciarlas. Esto revela estrategias de cortesía negativa que buscan mitigar una posible sensación de imposición por parte del interlocutor. Por otro lado, luego de esta introducción, la mayoría se dirige a los demás participantes de la reunión utilizando fórmulas como «socio» o «hermano», mediante las cuales se construye la unidad del grupo y el sentido de comunidad. Las participaciones de Wilson tienen justamente estas características: «mi intervención, señores, queridos socios», «antes que nada, buenas noches queridos socios». Esto, en cambio, estaría revelando una estrategia de cortesía positiva, pues el hablante se trata de involucrar con el otro al hacer alusión a una membresía común.

Las madres, en cambio, tienden a iniciar sus intervenciones directamente, posicionándose frente a lo que se dijo previamente, sin suavizar sus enunciados con estrategias de cortesía negativa. Por ejemplo, en el último extracto, el enunciado de Olinda, «maton jaskakin, toda la vida maton jaskajaska beirani joai...» {Ustedes toda la vida vienen haciendo lo mismo...}, revela su voluntad de aseverar su opinión a través de enunciados firmes y directos. Además, al generar implícitamente un contraste entre «nosotros», los que contribuyen regularmente con el fondo de la asociación, y «ustedes», los que no pagan, ella no está indicando membresía compartida o puntos de vista comunes con Jonás sino, en cambio, está distanciándose de los deseos de imagen de este último. En ese sentido, está amenazando la cara positiva de su interlocutor.

Además de observar la manera en que los hombres y las madres inician sus turnos y construyen sus enunciados, es importante dar cuenta de cómo hombres y mujeres establecen alineamientos entre ellos. Esto puede ser apreciado con claridad en el extracto de arriba. En la primera sección de la interacción, Wilson toma el turno luego de la intervención de Jonás y propone una solución al conflicto existente (perdonar a los que no pagaron en el año 2006) como una forma de reducir el caos que se ha generado entre los participantes. En el siguiente turno, Jonás agradece a Wilson dirigiéndose a él de una forma que revela cercanía («hermano»). Luego de esto, Olinda afirma explícitamente su discrepancia con Jonás y Wilson, estableciendo que ellos siempre mienten sobre el asunto. Mientras que Olinda desarrolla su argumento, Juana asevera «enra kopiai» {Yo pago}, no con la intención de interrumpir el turno de Olinda, sino como una forma de apoyar lo que estaba diciendo. Ciertamente, al decir «enra kopiai», se crea un contraste con lo que Olinda había señalado antes: mientras que los hombres mienten, las madres cumplen sus obligaciones como miembros de la asociación. Más aún, la intervención siguiente de Olinda corrobora el alineamiento producido entre las madres: con el enunciado «non kopiai...» {Nosotras pagamos} se pretende dejar claro que no solo es Juana quien paga, sino las madres en general. Aunque el ejemplo que ella ofrece luego se refiere solo a su persona, el detalle sobre «dar a luz» contribuye a la construcción de las madres como miembros responsables que asisten a la reunión a pesar de estar en situaciones difíciles. Luego de que Jonás reconoce la participación de las dos madres, ellas establecen un alineamiento entre sí nuevamente al

repetir el enunciado de la otra. El enunciado «axekanai» {Léase: Ustedes se están acostumbrando a esto} revela que son conscientes de la necesidad de cuestionar el poder masculino en la asociación.

El próximo extracto muestra cómo otra madre (Julia) logra imponer su voz luego de que ha sido interrumpida por Jonás. En (8), se discute la necesidad de cortar el servicio del agua de acuerdo con lo que había ordenado la municipalidad, pues parece que algunas personas no habían obedecido lo que esta entidad había decretado.

- (8) Julia: ea disculpawe yaskarakaike,
ikaxbi non xatetiyoixon jatixonbi shateti.
jain shateyamaribia jatian jawerano bokanai jatian jasjara
kai iki.
en primer [lugar
{Todos se deberían cortar el agua. Jonás tiene que decirle
a su mamá que se la corte primero. Luego todos se van a
cortar el servicio. En primer lugar...}
- Jonás: [nato no corresponde,
{eso no corresponde}
nato no [corresponde
{Eso no corresponde}
- Julia: [primero min tita pari xateti jake jatixonbi xateti
jake ea disculpawe.
{Si es que ella no lo hace primero, los demás no lo van
a hacer.}

En el extracto anterior podemos apreciar que, aunque Jonás la interrumpe al afirmar que su participación está fuera de lugar, Julia no le permite silenciarla, y más bien elude la interrupción con el objetivo de dejar en claro su posición. Es más, Julia expresa su disconformidad sobre la inconsistencia del argumento de Jonás: si efectivamente es necesario cortar el servicio del agua, Jonás y sus familiares deberían dar el ejemplo.

El extracto (8) muestra a una madre tratando de tomar el turno para poder enunciar. La forma en que habla y el contenido presente en su discurso constituye un acto desafiante contra la impunidad del Comité Directivo de Ashirel. De hecho, muchos otros miembros de la asociación apoyan el pedido de Julia, con el objetivo de hacer justicia y lograr equidad en la comunidad. Vemos, así, la agencia de las madres al producir cambios en su realidad social.

A continuación, presentamos un extracto en el que se muestra claramente la relevancia que el género femenino ha adquirido para la construcción de la comunidad shipiba. A pesar de que hemos visto que las mujeres usan la lengua shipiba en mayor medida que los hombres, los hombres empiezan a usar el shipibo más y más cuando el sentido de la comunidad shipiba en Lima se encuentra en peligro. Esto significa que el uso de la lengua shipiba funciona simbólicamente al otorgarle más estabilidad a la comunidad. Pero ¿por qué los hombres usan más shipibo cuando tratan de restaurar la comunidad? Históricamente, el uso de la lengua vernácula se ha asociado más con la etnicidad shipiba que con la identidad de género. Sin embargo, el hecho de que las mujeres se conciben como las que todavía performan las prácticas étnicas tradicionales ha reforzado el vínculo entre la feminidad y el uso de la lengua shipiba, oscureciendo en parte la relación indexical directa entre el uso de la lengua y la etnicidad. Por lo tanto, para performar la identidad shipiba cuando la comunidad está en riesgo, los hombres actúan como si fueran mujeres. En otras palabras, cuando

los hombres quieren performar su etnicidad shipiba hacen algo que las mujeres usualmente hacen: hablar en la lengua vernácula.

- (9) Jonás Ninkawe neskarariki asunto oin jakopira mato yoibake nesकिन matonra chismeyora ikon akai, ja chisme ikon axon kai matpin neskarabo cometenkanai. Yosiaribai en directivo yosishoko César Sinuiri notsiribia pero ebe computanaxmabi. O sea que si miaki en oinaxa wetstiora jaweki, pero en mia onanke en mia ika, ikon, ea kato (ininteligible) o ikon mari. Jatian ja yoyaxmabi ea neno notsintsiai sin consulta onanaxmabi jatian notsixon en moa aki kai bueno matonra moa ashokoke ramra en aribai. Enkai cometenikai de repente akama ayora ikemabo jatian maton onanke jatian en ninkaninkaibake Jonaskairiki Jonaskairiki Jonaskairiki, pero maton kai consultayamai.
{Escuchen. Así es el asunto. ¿Ven? Por eso digo que ustedes creen mucho en los chismes. Como creen muchos chismes, hacen estos comentarios. El abuelo, digo, el viejo directivo César Sinuiri se molesta conmigo sin computarme. Si yo veo hacer algo extraño a alguien que conozco, consulto con esa persona, ¿no? Pero ¿sin decir nada ya estoy renegando, sin consultar, sin conocer la verdad? Bueno, ustedes así lo han hecho. Ahora de repente yo podría hacer eso que ustedes dicen. Ustedes me conocen. Yo escuchaba ‘Jonas, Jonas, Jonas’, pero ustedes no consultan conmigo.}
- Julio: Puede hablar sin el idioma de los...
- Marina: Castellano para poder...
- Julio: No escuchamos nada pe.
- Marina: Nada, nada.
- Wilson: Un ratito, presidente, presidente. En este caso, ja min reunión de coordinación akai xobonxo aki itai noa kai oficinaya ike betin jainxon.
{Un ratito, presidente, presidente. En este caso, para hacer una reunión de coordinación tenemos nuestra oficina.}
- Simón: joe yamaribi.
{No hay electricidad ahí.}
- Wilson: Ati kan jatian temariki ea yokati jain shokobi ea itinke jatian matonkaxonbira ati iki bueno Wilson ea maniwe jainsho maton akabira jakon iti iki jaresa. En mia yoyai.
{Me podrían haber dicho ‘Wilson, préstame tu corriente’ y yo les hubiera prestado. Entonces ahí podrían hacer su reunión. Eso te quería decir.}

En el extracto de arriba se discute un problema relacionado con las instalaciones de agua en Cantagallo. Todos los miembros están molestos con Jonás, el entonces presidente de Ashirel, porque creen que este ha recibido dinero de parte de dos personas «andinas» que viven cerca, cuando en realidad no le correspondía hacerlo. En un ambiente en el que la gente está acusando a Jonás de ser corrupto y Jonás está tratando de salvar la cara, los hombres comienzan a utilizar la lengua shipibo más de lo usual. Inclusive Jonás, quien suele hablar más en castellano que el resto de los hombres, usa la lengua vernácula como un mecanismo de alineamiento con la comunidad shipiba, para así prevenir el ataque de los otros miembros. Es interesante notar que incluso la gente que no está del lado de Jonás también usa más shipibo que en otros casos (este es el caso de Wilson, por ejemplo). Más aún, el extracto de arriba es sorprendente, porque la discusión ocurrió en presencia de gente que no hablaba shipibo y

que incluso pidió explícitamente a los otros que hablaran en castellano (Julio y Marina). No obstante, el cambio de código no se dio.

En otro momento que no reproducimos aquí, surgió el tema de dividir la asociación en varios grupos. La gente tenía miedo de que esta realidad se concretara debido a las consecuencias negativas que esto pudiera traer para la resolución de problemas comunales centrales —como el caso del terreno. De la misma manera que con el ejemplo anterior, los hombres utilizaron el shipibo en mayor medida. Sin embargo, en este caso había un joven «disidente» que dijo casi todo en castellano en un registro más académico. Es interesante notar que él era uno de los pocos hombres con educación superior y que estaba a favor de la división. Como Jonás señaló, «Él se identifica shipibo claramente pero cuando empieza a hablar en las reuniones piensa de lo que él es más que los demás, por lo que está en la universidad. Entonces empieza hablar en castellano y las madres se quedan un poco asombrados: ‘¿Qué es lo que esta hablando?’».

En el marco de la perspectiva posmoderna que hemos asumido, podemos establecer que la discusión de arriba muestra que las «mujeres», los «hombres» o los «shipibos» no constituyen *grupos*, en el sentido de entidades sustanciales en los que los intereses y la agencia se definen. En realidad, son parte de lo que podemos llamar *agrupamiento*, una variable contextualmente fluctuante que debería ser conceptualizada en «términos relacionales, procesuales, dinámicos, eventuales y desagregados» (Brubaker 2004). Cambiar el foco de atención de los *grupos* al *agrupamiento*, como variable y contingente y no como fijo y dado, nos permite explicar las interacciones que hemos analizado como una fase de gran cohesión y un momento de solidaridad colectiva y no como una característica constante de «mujeres» o de «shipibos». En estos términos, cuando las «mujeres» o los «shipibos» deciden organizarse en un grupo no están motivados por alguna similitud preexistente o reconocible, sino por una agencia y un poder que conlleva a la invención de dicha similitud y a la minimización de la diferencia (Brubaker 2004). La reunión comunal en Cantagallo constituye el espacio de una comunidad de práctica que no está definida por un grupo estable con características rígidas y fijas. Más bien, ella constituye una situación en la que el *agrupamiento* se desarrolla constantemente como un proyecto social, cultural y político; sin embargo, pueden existir otras situaciones en Cantagallo en las que el *agrupamiento* no se desarrolle.

3.2. Evaluación de la agencia

En la sección anterior, hemos compartido reflexiones sobre la performance de las madres shipibas en la esfera pública y sobre sus efectos para la construcción de una comunidad en Lima. En la presente sección, daremos cuenta de la manera en que los hombres revelan, a través de su uso lingüístico, cómo consideran la agencia femenina en este nuevo escenario. Analizaremos testimonios sobre las reuniones comunales y fragmentos de las participaciones de los hombres en estos espacios públicos, con el fin de trazar juicios explícitos o tácitos sobre la agencia de las madres.

Algunos hombres como Wilson son conscientes de cómo la articulación entre la etnicidad shipiba y el género femenino ha cambiado en la ciudad capitalina: «Con el tiempo, ellas se han cambiado». El testimonio de Wilson no solo denota el hecho de que ha habido cambios en lo que significa la feminidad para la gente shipiba sino que en el uso del pronombre «se» también se muestra

que en la urbe algunas mujeres son concebidas como agentes de su propio cambio. Como lo hemos indicado previamente, un componente fundamental del empoderamiento de las madres en Lima se relaciona con el hecho de que ellas están a cargo de la manutención de la familia. Al respecto, por ejemplo, Jeiser afirma que en Cantagallo, «La mujer es la liberal, la que pone la plata en la casa, la que sale a vender, la que hace el trabajo y el hombre está en la casa esperando el resultado del trabajo de la mujer». Así, la naturaleza de las acciones agentivas que las madres performan en la esfera privada, les permite acceder un lugar de enunciación en la esfera pública.

Los siguientes extractos ilustran que los hombres son conscientes de muchos de los aspectos cruciales que hemos señalado en las secciones previas. Estos pasajes exhiben la evaluación de las acciones de las madres por parte de los hombres, en tanto estas contribuyen a la presentación de un yo y favorecen la construcción de actos culturalmente específicos (Duranti 2004).

Cuando le preguntamos a Jonás «¿Por qué es importante hablar en shipibo en las reuniones comunales?», él contestó lo que citamos en (10):

- (10) Jonás: Que las madres hablen, que no sean conformistas con lo que digo, que tengan el mayor acceso de opinar. La costumbre es que critiquen al presidente si es que está haciendo mal, que ayuden para que el presidente no decida por su propio principio. Cuando el dirigente comporta mal, prácticamente esta comunidad o estas madres en la asamblea de inmediato lo están expulsando o le piden la renuncia.

La mención a las madres en el comienzo de (10) («Que las madres hablen») muestra no solo que se las considera contribuyentes agentivas de la reunión comunal, sino también protagonistas de este espacio. Jonás, además, asume la actitud crítica de las madres como algo natural: ellas favorecen el debate y apoyan la emergencia dialógica de ideas que representan los intereses de gente que no está del lado del Comité Directivo. Más aún, si tomamos en cuenta la pregunta a la que Jonás responde, creemos que es posible decir que sus palabras revelan el hecho de que la actuación de la agencia por parte de las madres implica el uso de la lengua shipiba.

Observemos ahora otro extracto:

- (11) Simón: Hay que preguntarle a las madres, a los socios.

Simón se encuentra aquí expresando su desacuerdo con el Comité Directivo de Ashirel. Se queja de la falta de coordinación en el desarrollo de las reuniones comunales y argumenta que es esencial saber cuándo los miembros de la asociación pueden asistir a las reuniones. La forma de su discurso en (11) indica el rol protagónico de las madres en la reunión comunal: en Lima, una madre constituye el miembro prototípico de la asociación. Lo mismo ocurre en (10), cuando Jonás afirma «esta comunidad o estas madres» implicando que las madres son las que representan a la comunidad de Cantagallo.

Los siguientes dos extractos —(12, 13)— muestran cómo los hombres imitan a las mujeres como una forma de expresar evaluación:

- (12) Wilson: Acá ahora la mujer es la que opina: ‘Sabes qué, tú, Jonás, a ti te digo que eres así’.
- (13) Jonás: Él se está asumiendo que puede ser más que los demás. Hay momentos que las madres le refutan: ‘Lo que estas hablando mucho técnicamente, al final no estás dando solución’. Las madres se dan cuenta lo que está diciendo.

Tanto Wilson en (12) como Jonás en (13) demuestran que son conscientes de que las madres expresan sus opiniones en un estilo directo. Wilson señala que no dudan en refutar la opinión de las autoridades, mientras que Jonás hace referencia a la importancia de las madres para el mantenimiento y la consolidación de la comunidad: en su testimonio, la persona a la que las madres refutan es el joven «disidente» que quería generar una división en la asociación.

Veamos, a continuación, el siguiente enunciado:

(14) Jonás: El terreno todavía no es de *nosotras*.

Este es un fragmento de una participación de Jonás durante una reunión comunal donde se discutió el asunto del terreno. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿por qué es que Jonás utiliza la forma femenina del pronombre castellano? Aunque (14) podría ser considerado simplemente un error en el uso de una palabra, sin ningún significado subyacente, creemos que este puede ser considerado, más bien, un *lapsus linguae* que revela un contenido inconsciente. En efecto, creemos que en (14) el uso de «nosotras» da cuenta de que los hombres son plenamente conscientes de la importancia de las mujeres en la capital y que han internalizado ya el hecho de que algunas de ellas son agentes fundamentales en la comunidad de Cantagallo. Es un hecho que las mujeres constituyen el sustento económico tanto de las familias como de la asociación y que su participación es crucial para performar la comunidad.

Ahora bien, es importante señalar que los cambios que se están desarrollando en Cantagallo no indican que las mujeres estén ahora más empoderadas que los hombres. Estos últimos son todavía los que lideran la asociación y los que toman muchas decisiones en este nuevo contexto urbano. Por ejemplo, el siguiente fragmento muestra que los hombres dan órdenes a sus esposas utilizando construcciones imperativas:

(15) En vez de trabajar, jóvenes llenos de fuerza, las chicas se van a vender, y [el hombre] está esperando ahí. Yo puedo decir a mi señora: ‘Tal lugar ándate, vete trabajar, entonces yo me quedo aquí con mis hijos’. Entonces, ¿qué hace el hombre? ¿Para qué es el hombre? Así son, hay muchos que son así.

No obstante, como las actividades básicas de las comunidades amazónicas no son factibles de ser realizadas en Lima, algunos hombres también están empezando a cuestionar su rol en este nuevo contexto. Y es que en las comunidades amazónicas, los hombres estaban calificados como tales en tanto eran pescadores y cazadores «fuertes» que proveían alimento para sus familias. En cambio, en Cantagallo los hombres saben que, aunque todavía podrían considerarse fuertes, ahora las madres son las que salen a vender artesanía.¹⁰ Más aún, algunos hombres se quedan en sus casas con sus hijos mientras que las mujeres están fuera. Lo que el testimonio en (15) revela es que algunos hombres no pueden encontrar un lugar en la capital. La mayoría de ellos ha decidido «estar ahí» y «ayudar» a sus esposas en Cantagallo, en lugar de trabajar como empleados en talleres, ya que esto equivaldría a una situación de explotación.

¹⁰ Las mujeres inclusive van a vender a otras provincias y pueden estar fuera de Cantagallo por varios días.

4. Un apunte sobre la sustitución lingüística

La discusión anterior podría dar la impresión de que el mantenimiento de la lengua shipiba en la ciudad está garantizado a largo plazo. Sin embargo, lo cierto es que no pudimos notar la vitalidad con la que cuenta esta lengua en espacios públicos —como las reuniones comunales— en otros ámbitos. De hecho, creemos que, al menos en estos otros contextos, un proceso de sustitución lingüística está en curso. Ahora bien, hay que recalcar que este hecho no constituye una paradoja ideológica en el imaginario shipibo.

En el Perú, los estudios sobre migración y uso lingüístico se han limitado a la población andina, que ha migrado masivamente a las grandes ciudades desde la década de 1940. A pesar de que no se ha dicho mucho sobre los procesos de sustitución lingüística que se desarrollan en estos nuevos contextos, en general se señala que el quechua no se usa ni siquiera en el hogar entre familiares de la primera generación de migrantes que son competentes en la lengua. Una de las explicaciones que se han ofrecido es que en el imaginario de los quechua-hablantes que migran a las ciudades no hay una conciencia «suprarregional» de filiación entre todos ellos. Esto impediría la consolidación de una colectividad de migrantes que se define como perteneciente a la misma comunidad lingüística y que considera la lengua étnica como un rasgo esencial de su identidad (Gugenberger 2005). Por esta razón, en las ciudades, el quechua no estaría funcionando como un símbolo de pertenencia a un nuevo grupo en un nuevo contexto.

Mientras que en el caso andino la lengua es uno de los primeros aspectos culturales que se pierde en el proceso migratorio, la situación de la población shipiba en Lima es diferente, pues la performance de la etnicidad shipiba (indexada por el uso de la lengua shipiba) ha adquirido nuevos significados sociales que ahora se vinculan con el logro del poder femenino sobre la base de su trabajo. En un sentido, el hecho de que esta lengua se use en Cantagallo en algunos contextos (en la reunión comunal, por ejemplo) se sustenta en la teoría de relaciones económicas como la fuente básica de inequidad entre las lenguas y sus hablantes (Philips 2004), ya que en este caso el código que se asocia con las personas económicamente aventajadas —como las madres shipibas— adquiere algún prestigio y se usa en diversos espacios.

Por otro lado, los investigadores de la sustitución lingüística han observado que este no es un proceso simple y unilineal, sino que procede de forma irregular. Por ejemplo, ciertas prácticas lingüísticas (como maldecir, insultar, chismear, resontrar, etcétera) pueden seguir usándose como marcadores de identidad étnica y membresía grupal mientras que el proceso de sustitución está en curso (Garret 2005). Este es el caso de Cantagallo donde, a pesar del proceso de sustitución lingüística en otros contextos discursivos, el uso de la lengua shipiba para discutir la problemática en las reuniones comunales constituye una forma de construir la identidad shipiba en Lima.

En Cantagallo, nadie duda de que los niños necesitan aprender castellano, y muchos padres inclusive han decidido hablarles en esta lengua. Por ejemplo, Jonás está seguro de que la mejor forma de abordar el desarrollo del bilingüismo de su hija es hablarle en castellano durante sus cinco primeros años, y luego hablarle en la lengua shipibo. Así, cree Jonás, ella adquirirá ambas lenguas. Además, muchos padres matriculan a sus hijos en escuelas que están lejos de Cantagallo, donde la mayoría de estudiantes son hablantes nativos de castellano. Los padres aseveran que «no quieren que sus hijos sufran en la escuela».

Por lo tanto, aunque se puede observar a niños que hablan en shipibo a sus padres y con sus compañeros, el poder del castellano como lengua nacional y hegemónica implica que la transmisión intergeneracional del shipibo no está garantizada.

Sin embargo, de la misma manera en que el uso del castellano constituye una ventaja para algunos hablantes en ciertos contextos, el uso de la lengua shipiba también se considera ventajoso cuando se participa en reuniones. Por ejemplo, la esposa de Wilson, una mujer andina que no sabe hablar en shipibo, se mantiene en silencio durante las reuniones a pesar de que usualmente trabaja con las otras mujeres elaborando artesanía. Es como si no estuviera en condición de contribuir en la construcción de una identidad shipiba en la ciudad.

5. Conclusión

En este artículo, hemos discutido cómo el género, la etnicidad shipiba y el uso de la lengua interactúan en Cantagallo. Como hemos apreciado, la migración a la capital ha involucrado múltiples cambios en estos aspectos. En este proceso, algunas mujeres shipibas se han hecho un lugar para performar la agencia que hemos descrito. Esta agencia se basa en prácticas sociales que se relacionan con algunos elementos que bien podrían ser considerados puntos de continuidad con las comunidades amazónicas (por ejemplo, la elaboración y la venta de artesanía y el mayor uso de la lengua shipiba), pero cuyos significados se reconstituyen para forjar una manera de salir adelante en la ciudad. Luz lo señala claramente:

- (16) En la comunidad tú no ves ‘quiero tomar la palabra’, no. En cambio acá en Lima las madres se levantan, discuten en la reunión, hacen intercambio de ideas: ‘cómo hacemos esto’, (dicen) a veces las cosas que no le gusta. Pero en la comunidad yo veía que daban no más oportunidad no más a los hombres que hablen. Ellos tienen voz y voto. Ahora acá estamos todos iguales. Hombres y mujeres damos nuestra palabra, nuestra opinión, discutimos en las reuniones. Pero en cultura no. En cultura yo veo igual. Nos ponemos nuestra vestimenta, hablamos tal como allá, eso no hemos dejado... La mujer mucho se ha desenvuelto. Pero no deja su costumbre: más que todo el idioma y hacer sus tejidos.

A pesar de que las mujeres todavía pueden ser consideradas más shipibas que los hombres, algunos aspectos que han sido descritos en este artículo indican que algunas de ellas han aprovechado este vínculo entre feminidad y etnicidad shipiba para adquirir poder, y usan este poder para producir diferencias étnicas y de género. Por lo tanto, la forma en la que algunas mujeres performan su singularidad puede ser considerada un esfuerzo por lograr un lugar de enunciación en la esfera pública y, por ende, una forma de confrontar la dominación masculina. Más aún, también es una forma de mantener la cultura shipiba contra la influencia «desindigenizadora» de la ciudad. Creemos que en las reuniones públicas, la gente en Cantagallo lucha contra esta influencia «occidentalizadora» que ha afectado en gran medida a otros grupos culturales en Lima.

- AHEARN, L.
2001 «Agency». En A. Duranti (editor). *Key Terms in Language and Culture*. Malden: Blackwell, pp. 7-10.
- BROWN, P. y S. LEVINSON
1987 *Politeness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUBAKER, R.
2004 *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- BUTLER, J.
1998 «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». *Debate Feminista* 18: 296-314.
- CAMERON, D.
1997 «Performing gender identity: Young men's talk and the construction of heterosexual masculinity». En S. Johnson and U.H. Meinhof (editores). *Language and Masculinity*. Cambridge: Blackwell, pp. 47-64.
2005 «Language, gender and sexuality: Current issues and new directions». *Applied Linguistics* 26 (4): 482-502.
- CHIRIF, A., C. MORA y M. MOSCOSO
1977 *Los shipibo-conibo: Diagnóstico socio-económico*. Lima: SINAMOS-ONAMS.
- DE LA CADENA, M.
1991 ««Las mujeres son más indias»: etnicidad y género en una comunidad del Cusco». *Revista Andina* 9 (1): 7-29.
- DURANTI, A.
2004 «Agency in language». En A. Duranti (editor). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell, pp. 451-473.
- ECKERT, P. y S. MCCONNELL-GINET
1992 «Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice». *Annual Review of Anthropology* 21: 461-490.
1999 «New generalizations and explanations in language and gender research». *Language in Society* 28 (2): 185-201.
- GARRET, P.B.
2005 «What a language is good for: Language socialization, language shift, and the persistence of code-specific genres in St. Lucia». *Language in Society* 34 (3): 327-361.
- GUGENBERGER, E.
2005 «Dimensiones del espacio lingüístico y su significado para los hablantes. Una contribución a la lingüística migratoria en el ejemplo del Perú». En H. Olbertz and P. Muysken (editores). *Encuentros y conflictos: bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana, pp. 97-124.
- HEISE, M., L. LANDEO y A. BANT
1999 *Relaciones de género en la amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

HOLMES, J. y M. MEYERHOFF

1999 «The community of practice: theories and methodologies in language and gender practice». *Language in Society*, 28: 173-183.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

1993 *Resultados preliminares del IX Censo Nacional de Población*. Lima: INEI.

PHILIPS, Susan

2004 «Language and social inequality». En A. Duranti (editor). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell, pp. 474-495.

SCOLLON, R. y S. Wong Scollon

1995 *Intercultural Communication*. Oxford: Blackwell.

TOURNON, J. y S. CAUPER

1994 «Los shipibo-conibo y la fauna acuática». *Anthropológica* 12: 27-61.

VALENZUELA, P.

2002 «Transitivity in Shipibo-Conibo». PhD Dissertation, University of Oregon.

WENGER, Etienne

1998 *Communities of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOOLARD, K.

2004 «Codeswitching». En A. Duranti (editor). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell, pp. 73-94.