

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios de la Cultura

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Literatura Hispanoamericana

El recorrido de Tsitsano

La selva como lugar del conocimiento sapara

Guillermo José Morán Cadena

Tutor: Vicente Eduardo Robalino Caicedo

Quito, 2018



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis/monografía

Yo, Guillermo José Morán Cadena, autor/a de la tesis intitulada *El recorrido de Tsitsano: la selva como lugar del conocimiento sapara*, mediante el presente documento de constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha.

Firma:

Resumen

La historia de Tsitsano, narración fundacional de la nacionalidad sapara, describe cómo el protagonista, en su recorrido por la selva, se convierte en un hombre sabio. A través de herramientas provistas por la narratología, y en diálogo con estudios sobre la oralidad y estudios antropológicos relacionados a la cosmovisión de los habitantes de la Amazonía, me propongo dar cuenta de la relación del protagonista con la selva y sus habitantes, con el fin de entender cómo la selva se configura como fuente de sabiduría y posibilitadora de relaciones entre seres humanos y no humanos. La mirada de los saparas hacia la selva cuestiona la tradicional división occidental entre naturaleza y cultura, y más allá de eso, nuestra propia definición de lo humano. Considerar estos aspectos es imprescindible para entender implicaciones profundas en cuanto a cómo Tsitsano es capaz de convertirse en un shímanu, esto quiere decir, ser capaz de ayudar a su familia y al resto de habitantes de la selva, pero también adquirir la capacidad de interactuar con los diferentes habitantes de la selva (animales, plantas, espíritus) que poseen una “humanidad” compartida.

Agradecimientos

En primer lugar agradezco a los sáparas que he conocido, dentro y fuera de la selva, por su generosidad y hospitalidad. Muchos de ellos, sin saber quién soy, me abrieron sus puertas y me compartieron su sabiduría. Agradezco a Eduardo, por quien pude ingresar a la comunidad de Llanhamacocha en un inicio, a Gloria por brindarme hospedaje en su hogar y a Manari por las conversaciones acerca de la selva. También agradezco a Andrés, quien me recibió en su hogar, me alimentó, me cuidó y me contó algunas historias de su vida y su experiencia en la selva. Lo vivido junto a ellos fue imprescindible para la realización de este trabajo.

Agradezco a mi familia, cuyo apoyo fue incondicional para la realización de esta tesis, a través de la confianza y de los recursos brindados sin condiciones. También agradezco a mis amigos, compañeros de la tesis, profesores y a mi tutor, quienes me motivaron a seguir adelante y enfrentar todos los problemas. Finalmente quiero agradecer a Ana Rosa, quien nunca dejó de acompañarme y de creer en la importancia de este trabajo.

Contenido

Introducción.....	11
Capítulo uno: lo oral y lo narrativo en la historia de Tsitsano	19
1. La oralidad, la narración y la escritura	19
2. Definición y fuentes de la narración.....	22
3. Elementos narrativos en Tsitsano	26
4. El espacio selvático	29
Capítulo dos. Tsitsano y el territorio sapara.....	33
1. Lengua y territorio	34
2. Elementos que constituyen el entorno sapara.....	38
3. La experiencia selvática.....	42
Capítulo tres. Animales y humanos: formas de relación.....	49
1. La partición fundamental.....	49
2. Una inversión metafísica	54
3. La voz animal	61
Conclusiones.....	65
Lista de referencias	69
Anexo uno. La historia de Tsitsano	1

Introducción

Habitar la selva amazónica implica una interacción constante, la negociación y el establecimiento de relaciones de dominación y subyugación, frente a una diversidad inconmensurable de seres vivos. Recorrer la selva es trazar un itinerario en donde múltiples seres se manifiestan a través de sonidos, colores y formas. Estas señales siempre tienen un sentido: reconocerlo puede ser una cuestión de vida y muerte. Admitir que estos signos pertenecen a una comunidad semiótica ampliada de la que participan no solo los seres humanos, sino también otros seres vivos (animales, plantas, e incluso piedras) es un enfoque que diversos estudios de la Amazonía han propuesto, hasta el punto de considerar la necesidad de que las humanidades alcancen aquello que está “más allá de lo humano”.¹

He considerado que, para aproximarme a la historia de Tsitsano, narración oral proveniente de la selva amazónica, más exactamente de la nacionalidad Sapara del Ecuador, es fundamental considerar lo anteriormente expuesto. Este grupo humano, que ha conservado esta narración a través de la transmisión oral, hoy ha perdido su lengua; sin embargo, desde hace décadas, persisten en la lucha por recuperar la sabiduría de sus ancestros a través de la conservación de su territorio. Hoy la lengua materna de los saparas es el kichwa, y sus intentos por conectarse con la sabiduría ancestral se dan mediante diversas formas de interacción cotidiana con la selva, la ingesta de determinadas plantas, e incluso a través de los sueños, de alguna forma anclados al territorio (Bilhaut 2010).

Se han registrado históricamente diversas formas de nombrar a los saparas: zaparos, záparas, sáparas y saparas, entre las más comunes. Me he decidido por llamarlos *saparas* por dos motivos. En primer lugar, porque así lo escriben los líderes de la comunidad que yo visité, en Llanhamacocha y sus alrededores. Ese nombre surge de una investigación realizada por varios estudiosos de la lengua sapara, en un momento en el que se hacían grandes esfuerzos por evitar su extinción. Entre ellos están Carlos Andrade Pallares (2001) y Froilán Grefa (2012) —este último de origen sapara—, quienes determinaron que se escribe “sapara” con *s* porque la *z* no existe en su idioma. Por otro lado, los habitantes de la comunidad pronuncian la palabra con acento grave y no con esdrújula, como se la escribe en español.

¹ Me refiero particularmente a Eduardo Kohn (2013), quien estudia interacciones entre seres humanos y otros seres vivos en la Amazonía ecuatoriana. Al hacerlo, propone un camino para reflexionar sobre el lenguaje y el pensamiento, sugiriendo que el dominio de este último no es exclusivo de los seres humanos.

La historia de Tsitsano es una herencia que sigue viva. Un análisis más detallado nos permitirá revelar cómo, a través de esta narración, podemos ver un modo especial de relacionarse con la selva que contrasta de manera radical con la forma en la que la tradición occidental ha visto a la Amazonía —desde las crónicas del descubrimiento del Amazonas hasta *La Vorágine* de José Eustacio Rivera, por poner dos ejemplos paradigmáticos— y también de relacionarse con aquellos que la habitan, seres con faz humana o animal según las circunstancias, capaces de comunicar sabiduría, pero también de hacer daño.

A través de esta investigación me propongo indagar acerca de los modos de interacción con lo vivo y el espacio selvático que se desprenden del relato de Tsitsano, considerando que hablamos de un conjunto humano, la nacionalidad sapara, que ha visto en el diálogo con su entorno la posibilidad de revitalizar su cultura. La historia de Tsitsano presenta a la selva como un espacio privilegiado de interacción que integra a seres tanto humanos como no humanos, y como consecuencia, se constituye como una fuente primordial de aprendizaje mutua.

El antropólogo Eduardo Kohn plantea que la capacidad de comunicar, representar y pensar, no es exclusiva de los seres humanos. A través del relato de sus experiencias con los naporrunas de Ávila, el autor nos invita a concebir que esta población, en su interacción con el bosque, ha desarrollado diversas estrategias de diálogo con los seres de la selva, lo que implica un profundo conocimiento de ella y sus habitantes. La selva acoge a seres no humanos que emiten señales, que interpelan a quien sabe escuchar, en un sistema de intercomunicación que desafía la idea que tenemos de que únicamente los seres humanos somos capaces de representar y pensar.

Eduardo Kohn advierte que la extrañeza que implica decir que los bosques piensan deriva de “nuestros supuestos fundamentales sobre lo que significa ser humano y sobre cómo debemos pensar la relación que como tales mantenemos con el mundo que se extiende más allá de nosotros”.² Al repensar esta relación, Kohn propone reconsiderar el nexo entre pensamiento y lenguaje, partiendo de que nuestra lengua puede ser considerada sólo como uno de los varios modos de *representación* que forman parte de las relaciones que los seres vivos establecen entre sí, apoyándose, como se verá más adelante, en los estudios sobre semiótica de Charles Peirce, que contemplan también a los índices y los íconos como signos que pueden ser interpretados por otras especies.

² Eduardo Kohn, *Cómo piensan los bosques*. Documento enviado por el autor vía correo electrónico.

A través del ensayo *La antropología y la cuestión de la naturaleza*, Descola nos recuerda que la oposición radical que hoy tenemos con respecto a la naturaleza —al situarnos los seres humanos fuera de ella en “una existencia de dominio ontológico autónomo, como un campo de sondeo y experimentación” (Descola, 2002, 155)— es una visión que data de la era moderna, y que la separación drástica que se da entre estos dos elementos nace apenas en el siglo XIX. Debido a ello, el antropólogo francés se cuestiona si esa visión debe ser impuesta a sociedades que no piensan de la misma manera. Esta pregunta surgió a través de su convivencia con los achuar desde 1976 hasta 1980, para quienes otros seres vivos pueden ser concebidos como “personas” o seres dotados de alma, por lo que el bosque deja de ser un huerto no domesticado para ser concebido como “un teatro de sociabilidad sutil”, es decir, un espacio cotidiano de confluencia entre seres humanos, animales, plantas, y otros seres donde, si uno mira atentamente, las formas de interacción son incontables. Es un teatro para quien observa, puesto que las interacciones son constantes y con múltiples significados. Es sutil puesto que requiere de la capacidad de observar otras formas de interacción más allá de las mediadas por el lenguaje humano.

La situación particular de los sáparas, en contraste con los achuar en la década de los setenta, nos ofrece un escenario distinto. Hace menos de cien años, quienes pertenecían a esta nacionalidad conformaban la agrupación humana de mayor número y territorio dentro de la Amazonía ecuatoriana; sin embargo, el boom del caucho —un “verdadero cataclismo a escala amazónica” (Taylor 1994, 40)— tuvo un trágico impacto en la vida de los sáparas, ya que la esclavitud, las plagas, desplazamientos forzados, guerras interétnicas por los cambios en la posesión del territorio, provocaron la casi desaparición de la nacionalidad (Reeve 2002). Esto, además del conflicto bélico con el Perú de 1941 y el consecuente conflicto limítrofe entre ambos países durante décadas, llevó a que varias familias se separaran de forma indefinida hasta mucho tiempo después (Bilhaut 2010). Los pocos sobrevivientes abandonaron progresivamente, durante la última mitad del siglo XX, su modo de vida y su lenguaje, para convivir con las comunidades vecinas, especialmente kichwas, y adoptar su cultura. En 2001, luego de un arduo trabajo por recuperar los conocimientos de sus ancestros, la nacionalidad sápara adquirió visibilidad en el mundo al convertirse en Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, según la Unesco. Algunos procesos, como consecuencia, se llevaron a cabo para salvaguardar su idioma casi en extinción y su conocimiento único de la selva. En particular el trabajo de Anne-Gäel Bilhaut, sintetizado en *El sueño de los*

záparas (2010), permite tener una mirada amplia sobre la situación del mundo sapara hasta hace pocos años. La antropóloga enfoca su trabajo en la capacidad creadora onírica de dos de sus informantes, Kiawka y Twáru, y al mismo tiempo, describe su interacción con distintos seres de la selva, animales, plantas e incluso piedras, portadoras de espíritu y capaces de comunicar sabiduría. Su trabajo evidencia la vitalidad de cierto pensamiento amazónico en estos dos sujetos en particular, aunque también existen otros informantes que dan cuenta de relaciones similares con el entorno.

Para aproximarme a este tema he decidido centrarme en el relato de Tsitsano, un joven que se pierde en la selva por intermediación de su suegro, y en su camino de regreso a casa, se convierte en un hombre sabio gracias a las diversas aventuras que tiene en la selva. Este relato ha sido publicado en numerosas ocasiones, e incluso se lo ha considerado como el relato fundacional de los sáparas (Moya 2007). Al ser la historia de Tsitsano un relato cuya fuente primaria es lo oral, podemos evidenciar una notable plasticidad en sus diferentes versiones. Para esta investigación yo usaré tres, presentadas a continuación en orden cronológico: La versión publicada en *Kwatupama sapara: Palabra zápara* (Pallares 2001), la recopilada por Alba Moya en *Los aritiakus: hijos e hijas del mono colorado* (2007) y por último la versión narrada por Ana María Santi, una de las últimas conocedoras de la lengua sapara, durante mi visita a la comunidad de Llanhamacocha en julio de 2017.

Tsitsano, en su aventura a través de la selva, se topa con seres entre humanos y no humanos, quienes van influenciándolo de tal manera que, al finalizar su recorrido, deja de ser un joven ocioso y se convierte en alguien capaz de sustentar a su familia y de ayudar a quienes le rodean. He elegido este relato porque fue uno de los que me fueron narrados durante mi estadía en Llanhamacocha, y porque el eje central de la narración se da en el recorrido por la selva, que propicia la interacción con sus diversos habitantes.

Como toda narración, la historia de Tsitsano puede ser sujeta de análisis a partir de herramientas narratológicas. Para hacerlo, utilicé las herramientas teóricas propuestas por Mieke Bal en *Teoría de la Narrativa*, análisis heredero de Propp y Greimas, entre otros. Este análisis permitió profundizar en la relación entre personajes y el de estos con el espacio en donde se desarrollan las aventuras. La selva es hogar de numerosos seres que tienen un pie en la animalidad y otra en la humanidad, lugar lleno de peligros, pero también de aprendizaje, de humor, de solidaridad.

En el primer capítulo nos adentramos en la historia de Tsitsano para desprender elementos significativos que dan cuenta de la relación del protagonista con el espacio

circundante. Me interesa establecer qué tipo de interacciones se dan entre seres humanos y no humanos en el espacio selvático, y cómo éste posibilita y fomenta estas interacciones. Este análisis, que cuenta con aportes provenientes de la narratología (Propp, Greimas o Barthes) tiene que, necesariamente, complementarse con aportes que provienen de estudios de la oralidad, considerando que la narración de Tsitsano, a pesar de contar con versiones impresas, su universo narrativo sigue anclado en lógicas orales.

Aproximarme a los relatos orales desde el campo de estudios literarios implica un posicionamiento frente al término *literatura*, que desde el siglo XIX, pasó a designar aquello que formaba parte de las “bellas letras” y sus géneros convencionales (épica, lírica y drama). Es innegable, sin embargo, la influencia que ha tenido la oralidad dentro de la producción escrita desde sus inicios y hasta la actualidad, como Walter Ong, Jacques Derrida y otros estudiosos lo han demostrado. Conocer las relaciones entre oralidad y escritura es enriquecedor no solo para dimensionar la influencia de la oralidad dentro de nuestra sociedad, sino también para enriquecer nuestra comprensión de las letras escritas. Daré cuenta del proceso de recopilación de información y su posterior traducción, tratando de evidenciar el enriquecimiento y las pérdidas que supuso este proceso.

A partir de este análisis primario, quiero sugerir, junto a Descola, que la selva es un espacio de sociabilización ampliado, es decir, que los seres vivos que habitan en ella participan de una misma comunidad semiótica. El antropólogo, al describir la relación entre los achuares y su medio circundante, da cuenta de que existen formas de interacción entre seres humanos, animales y plantas, y que resulta empobrecedor describir esta relación en términos tradicionalmente occidentales, considerando que los achuares efectivamente hablan y se relacionan con otros seres.

Para profundizar en este tipo de relación, me interesa particularmente la noción de *semiosfera* (Lotman 2004) para describir las redes de significación que se pueden establecer entre los distintos seres que habitan la selva, y como consecuencia, evidenciar modos de interacción significativa más allá del ámbito humano. Lotman sugiere que el mundo semiótico, es decir, el espacio en el que se realizan los procesos comunicativos y se produce nueva información, funciona como un *continuum*, donde los signos adquieren su significado en estricta interrelación. Esta esfera (cerrada porque fuera de ella no se produce sentido) funciona como una biosfera o un ecosistema, donde la interdependencia semiótica es vital para la existencia y vitalidad del lenguaje. La semiosfera es, por lo tanto, un “organismo” que integra distintos textos y lenguajes cerrados, unos respecto a

los otros, “fuera de la cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (12). Mi propuesta es que la semiosfera selvática estaría integrada por seres humanos y no humanos, donde las fronteras de sentido cuestionan la oposición occidental de naturaleza y cultura.

Al considerar a la selva como espacio privilegiado de interacción entre especies distintas, me interesa la reflexión que plantea Arturo Escobar al advertir cómo cobra sentido la protección del lugar, o del territorio, dentro de las dinámicas de globalización del mundo contemporáneo. Escobar evidencia la importancia que tiene el lugar, aún hoy, dentro de la reflexión acerca de la cultura, y cómo para algunas sociedades (principalmente rurales o selváticas) es vital su interacción con el espacio en múltiples dimensiones. La visibilización de estas maneras “otras” de relacionarse con el mundo nos permite construir reflexiones acerca de otros modos de pensar el territorio, lo narrativo y la naturaleza.

El segundo capítulo pretende poner en diálogo la narración de Tsitsano con diversos aspectos de la cultura sapara que dan cuenta de cómo ella se enriquece en diálogo con el entorno. Con “entorno” me refiero al espacio selvático entendido en su dimensión cultural, es decir, la suma de los elementos significantes que son parte de su cotidianidad y que llegan a formar parte de la comunidad semiótica ampliada a la que aluden Kohn y Descola. Al estar la narración de Tsitsano localizada en el espacio selvático, el entorno implica la dimensión geográfica (montañas, ríos) y los seres que la habitan (animales, plantas, piedras), división que hago aquí solo con fines ilustrativos, puesto que entre estos elementos existen continuidades y discontinuidades que cuestionan precisamente las nociones occidentales de lo vivo y del mismo espacio.

La aproximación a las culturas amazónicas en particular nos permite atestiguar un modo de entender la naturaleza según el cual el hombre no es gobernador del espacio a su alrededor para su uso indiscriminado, sino que las culturas amazónicas conciben a otros seres vivos como “personas” o seres dotados de “espíritu”. El tercer capítulo pretende contrastar el análisis narratológico propuesto con algunos aportes de la antropología en relación a la concepción de ser humano, de lo animal, lo vivo y de entorno, para nutrir el análisis narrativo de Tsitsano con categorías y herramientas teóricas provenientes de los estudios antropológicos que han buscado entablar un diálogo con las poblaciones amazónicas y que, en esta exploración, contrastan y cuestionan la visión occidental de estas mismas problemáticas. El objetivo de este diálogo es generar un análisis literario que repare en las complejidades específicas de un grupo humano como

el sapara, cuya cultura se enmarca en el territorio amazónico y que hoy busca revitalizarse en diálogo con su territorio.

El ser humano se ha definido a lo largo de la historia occidental, como sugiere Agamben (2005), en la negación de aquello animal que lo constituye. Definiciones como “animal racional” evidencian que el ser humano es aquel viviente que tiene algo más, sea el alma, la inteligencia o el lenguaje, lo cual lo coloca en un lugar privilegiado. El animal también ha sido visto, particularmente en América Latina, como sinónimo de lo bárbaro, lo racialmente inferior, aquello opuesto a la civilización que debe ser conquistado y domesticado (Giorgi 2014). En contraposición a esta idea hegemónica, Viveiros de Castro nos propone un modo diferente de entender lo humano y lo animal enfocándose en la cosmovisión amazónica. Lo humano se constituye como un fondo compartido por los seres que habitan la selva: ver al otro como animal depende más bien de una cuestión de perspectiva. Nosotros podemos ser vistos como un jaguar por un animal que teme ser cazado, mientras que él mismo se asume como humano que, al beber la sangre de su presa, siente como si estuviera tomando chicha. Este cambio de perspectiva nos permite adentrarnos en la doble faz que adquieren los personajes de la historia de Tsitsano.

Es importante recalcar que, como se mencionó anteriormente, una de las versiones de la narración que se aborda a continuación es la relatada por Ana María Santi, quien decidió compartir su historia conmigo en kichwa gracias a la intermediación de Gloria Ushigua, figura destacada en la lucha por la conservación de su cultura. La transcripción se encuentra como anexo a la tesis en una versión bilingüe (kichwa y español). La traducción fue realizada por Martha Cashindo, habitante de Puyo y cercana, por lazos familiares, a la comunidad de Llanhamacocha.

Muchas de las reflexiones y conclusiones a las que he llegado a lo largo de este trabajo fueron influenciadas por mis dos visitas a varias comunidades saporas del río Conambo (Llanhamacocha, Akachiña, Naruka y Matsakaw), donde sus habitantes me brindaron su confianza y protección. Fueron particularmente enriquecedoras las caminatas junto a Eduardo, Manari y Andrés Ushigua, y las conversaciones en el espacio doméstico con Gloria Ushigua. Todos ellos compartieron su conocimiento conmigo y rememoraron sus interacciones, y las de sus ancestros, con la selva, quienes de alguna forma se encontraban allí con nosotros.

Capítulo uno: lo oral y lo narrativo en la historia de Tsitsano

1. La oralidad, la narración y la escritura

Como primer elemento de reflexión me gustaría plantear algunas ideas acerca de la dimensión oral y su relación con lo literario, para luego ligar esta tensión a ciertos aspectos específicos de la historia de Tsitsano. Si bien la escritura empieza a generar sus propias especificidades a medida que se va divulgando (la imprenta marcará otro hito), y con ello da pie a la tradición literaria occidental, la oralidad sigue teniendo una vigencia indiscutible. Consideremos, en primer lugar, que la mayor parte de las lenguas no poseen escritura. En América Latina hoy existen 400 lenguas indígenas, de las cuales 13 se encuentran en el Ecuador. Si bien los kichwahablantes ecuatorianos han dado grandes pasos para implementar la escritura entre las poblaciones que poseen este idioma, se puede establecer que es una lengua cuyo uso es primordialmente oral, con un número de hablantes difícil de determinar, pues varía entre 340 mil y 3 millones (Haboud 2010).

Esta hegemonía de lo oral también puede encontrarse dentro de la misma tradición occidental, según lo atestigua Jacques Derrida en *De la gramatología*. La escritura ha ocupado, dentro de la historia de la metafísica (caracterizada por lo que el autor llama *logocentrismo*), un lugar secundario, al ser entendida como el *significante del significante*, es decir, un elemento de segundo orden, auxiliar, que se constituye como un remplazo tosco de aquella verdad que se manifiesta originariamente a través de la voz (2005, 17):

Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención primera, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones.

En la misma constitución del signo se evidencia una disparidad primordial, en la que, como dice Derrida, “el orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante” (2005, 25). Mientras que el significante es una huella del significado, el significado no se constituye en relación a su huella, sino que “la esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia” (26).

El diagnóstico de Jacques Derrida desarrollado en *De la gramatología* se centra en la pervivencia del logocentrismo en la tradición Occidental. Otros estudios han intentado abordar la problemática en relación a las consecuencias que se derivan de las sociedades que adoptan la escritura (y finalmente la imprenta) en comparación a las sociedades que, en menor medida, se han servido de las particularidades de la palabra escrita. Esta problemática es la que Walter Ong desarrolla en *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, quien a través de este estudio diferencia las respectivas tecnologías de la palabra, ya sea oral o escrita, acorde a las necesidades intrínsecas que surgen en las sociedades que las acunan. Este estudio se constituyó como un nuevo punto de partida en la forma en la que nos aproximamos a las narraciones orales, puesto que nos remite a considerar elementos específicos del modo en el que se generan, en este caso, los relatos orales.

En sociedades no acostumbradas al uso de la escritura como una forma de conservar la memoria, la oralidad cumple el rol social de preservar la tradición y los conocimientos, es por ello que su ensamblaje está destinado justamente a este fin. Las narraciones épicas de la misma tradición literaria occidental dan cuenta de ciertas costuras de una tradición que buscaba, a través de fórmulas y estrategias mnemotécnicas, preservar la memoria colectiva mediante la voz. El ejemplo paradigmático es *La Ilíada*, canto épico que evidencia en sus hexámetros métodos orales de composición, como el uso de una adjetivación específica, la recurrencia a “lugares comunes” que dan cuenta de tecnologías de las sociedades llamadas genéricamente *orales* poseen para conservar y reproducir la memoria (Ong, 2016 [1982], 59-68).

Si bien la tradición literaria posteriormente adquirió sus propias especificidades, lo narrativo no ha dejado de manifestarse a través de la oralidad de forma paralela. Diversas corrientes literarias, de hecho, han visto en la oralidad una fuente de renovación creativa. Como ejemplo paradigmático tenemos al rescate de los cuentos tradicionales por parte de los movimientos románticos europeos, mientras que en el Ecuador tenemos al realismo social como una vertiente estética que pretendía dar voz a los sin voz, más concretamente, dar escritura a quienes han venido hablando siempre pero nunca han sido escuchados.

Walter Benjamin dice que el advenimiento de la novela determina “el más temprano indicio del proceso cuya culminación es el ocaso de la narración” (1936, 4). Esto sucede porque lo elemental de la narración, es decir, “la facultad de intercambiar

experiencias” se ha disuelto, ya que para escribir una novela hay que aislarse: “la cámara de nacimiento de la novela es la soledad” (4). La narración, nos dice Benjamin, se transmite de boca a boca, mientras que los periódicos restan la experiencia para brindarnos información. De todas maneras, las historias siguen contándose, puesto que, como lo hemos visto, la oralidad está lejos de desaparecer. Veremos a continuación si esa vitalidad, que Walter Benjamin extraña en las sociedades modernas, todavía la podemos encontrar en una narración como la de Tsitsano.

Es importante establecer ciertos matices, y es que la dimensión oral se ha servido muchas veces de otras tecnologías o estrategias para su transmisión. Hay entre lo oral y lo escrito estrategias “intermedias”, como por ejemplo el pájaro-serpiente de los hopi en norteamérica y la cuerda mnemónica de los Iatmul, que, puestos bajo la lupa, se constituyen como dispositivos iconográficos complejos que retienen la memoria de las colectividades (Severi, 2015). El estudio de Severi es especialmente relevante porque intenta disolver el paradigma de culturas orales versus escritas, para darnos cuenta de que esta polarización descarta numerosas maneras que diversas culturas han tenido para conservar la memoria, de las cuales la escritura es tan solo una de ellas. También podemos incluir en este grupo a los kipus andinos y los glifos mayas descritos por Martin Lienhard (1990) que tradicionalmente han sido vistos como protoescrituras, es decir, se los ha considerado como un producto inacabado, una escritura que todavía no es. Severi y Lienhard apuntan razonablemente que estas estrategias no necesariamente necesitan derivar en un alfabeto, sino que son dispositivos culturales con una validez intrínseca.

Otra de las numerosas estrategias mnemotécnicas que las comunidades indígenas utilizan es la que Eduardo Kohn propone en su ensayo “El cazador naturalista y poeta: Hacia una epistemología amazónica del mundo natural” (1998). Las narraciones de cacería, según lo observado por el antropólogo en la Amazonía ecuatoriana, revelan un conocimiento profundo del bosque, que se revitaliza tanto en el recorrido de la selva como en el acto de la narración, nutrida de sonidos, colores, y diversos elementos de los alrededores. El bosque se constituye, como lo veremos en el siguiente capítulo, en un dispositivo de activación del conocimiento y la memoria.

Esta convivencia entre lo oral y la escritura es de singular importancia para América Latina, puesto que, desde el periodo colonial, son esas mismas tensiones las que han desembocado en que la tradición literaria en nuestra región tenga matices que se alimentan de ambas vertientes. Tomemos como ejemplo paradigmático el caso de la “Voz

y letra en el diálogo Cajamarca” estudiado por Antonio Cornejo-Polar, en el que, a través de su método de *historiar la sincronía* (2003, 11) nos da cuenta de cómo simultáneamente conviven dos tradiciones, una escrita que se manifiesta en las crónicas y en la tradición historiográfica, es decir, la tradición de los vencedores, y una oral, que permanece en las periferias y que es recitada a viva voz y bailada. Mientras que la primera busca solidificar el pasado presentando un “tiempo congelado”, cuyas distintas versiones e interpretaciones siempre se sujetan a un núcleo narrativo fijado, en la tradición oral “se acumulan otras versiones, con frecuencia contradictorias, todas las cuales ponen de manifiesto la verdad cultural de las conciencias históricas posibles...” (2003, 44). Estas versiones se re-crean frente a su público, se alimentan de todas las voces y de la improvisación, rompen con la linealidad y la inmutabilidad de la palabra escrita.

La tensión entre el mundo oral y el escrito en la actualidad se manifiesta de múltiples maneras, incluso considerando aquello que Ong llama “oralidad secundaria” (2016, 37), relacionado a la posibilidad de lo oral a ser transmitido a través de nuevas tecnologías, como la radio, la televisión, y hoy podríamos considerar también el Internet o las redes sociales. Tanto lo oral como lo escrito pueden prosperar de manera separada, con ocasionales choques e incluso, en el mejor de los casos, generando criaturas híbridas que se alimentan de ambos modos de narrar. Esto último sucede en este trabajo que, aunque se sirve de textos congelados a través de la escritura, hay que apuntar que todas las narraciones de Tsitsano son transcripciones directas de lo oral. El hielo es, por lo tanto, apenas una capa superficial.

2. Definición y fuentes de la narración

Hasta aquí he llamado a la historia de Tsitsano indistintamente “narración”, “relato” o “historia”. Me gustaría, en primer lugar, referirme al término “narración”, el cual es entendido en el presente trabajo desde la perspectiva de Walter Benjamin. En *El narrador*, como vimos anteriormente, el autor liga a la narración directamente a la facultad de intercambiar experiencias, y es primordialmente transmitida de boca en boca. Benjamin nos dice que “los grandes [narradores] de entre los que registraron historias por escrito, son aquellos que menos se apartan de sus textos, del contar de numerosos narradores anónimos” (1936, 2). Benjamin también considera que la narración presenta una orientación hacia lo práctico, es decir, no oculta o se avergüenza de su utilidad. Si es útil, esto implica que hay un proceso pedagógico de por medio. Quien cuenta una historia tiene

algo que enseñar al que escucha. Siguiendo esta línea de pensamiento, en la comunidad se decidió que la persona más indicada para contarme la narración de Tsitsano era Ana María Santi, la mujer mayor de la comunidad, quien ha acumulado experiencia y tiene la autoridad para hablar de los tiempos pasados. Porque la historia de Tsitsano no es una ficción inventada por el autor, sino un relato transmitido de boca en boca, algo que sucedió en tiempos anteriores.

Esto me sirve como excusa para adentrarnos en el término “historia”. Manari Ushigua, líder de la comunidad, conversó conmigo en una ocasión acerca de su desconfianza del término *mito*, y la necesidad de que considere a los relatos que él cuenta como “historia”. Resumiendo, me dijo que la palabra “mito” le genera desconfianza, porque para él suena como una mentira, como algo que no es verdad o que nunca ha pasado. Un relato invalidado por quien escucha o que al menos lo escucha con recelo. La historia, por otra parte, es aquello que realmente sucedió. Manari ha compilado una serie de historias del pueblo Sapara en un conjunto que él llama “Historia del pueblo sapara”³ en donde se cuenta, de manera organizada, la historia de su pueblo, desde el origen de los tiempos hasta los tiempos actuales. Historia es, por lo tanto, un término con el que este líder y también narrador sapara prefiere utilizar para hablar de sus narraciones.

Tanto el término *narración*, como *relato*, presentan una ventaja frente a los ya mencionados *mito* y *cuento*. El mismo Claude Lévi-Strauss, capaz de enriquecer nuestra comprensión de lo que él llamo pensamiento mítico o salvaje, no deja de analogarlo finalmente con una *ilusión*.⁴ El cuento, a su vez, tiene una inclinación natural hacia lo ficcional, además de haber sido inscrito dentro de la tradición occidental como un género literario. Tanto el relato como la narración se escapan de este dilema, puesto que ambos pueden moverse sin problema entre lo real y lo ficticio.

Aclarado este punto, me gustaría hacer una distinción inicial entre las modalidades de narraciones de las que me ocuparé a continuación. Si bien todas las

³ Material aún inédito.

⁴ “Por ejemplo, por medio del pensamiento científico, nosotros somos capaces de alcanzar el dominio de la naturaleza —creo que no hay que desarrollar este punto, ya que esto es suficientemente evidente para todos— en tanto el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la *ilusión* [el énfasis es mío] extremadamente importante de que él puede entender el universo y que, de hecho, él *entiende* el universo. Empero, como es evidente, solo se trata de una ilusión (1987, 40-41). Por otro lado, Viveiros de Castro cita una entrevista en la que Didier Eribon pregunta a Lévi-Strauss qué es un mito, y él responde: “Si le preguntáramos a un indio americano nos dirá: un mito es una historia del tiempo en que los animales hablaban”. Al respecto, Viveiros de Castro sostiene: “El mito, entonces, es una historia del tiempo en que los hombres se comunicaban con el resto del mundo” (Viveiros de Castro 2013, 214-215).

versiones de la historia de Tsitsano presentes en este estudio tienen una base oral, solo fui testigo de una de las voces que las dio vida. Me refiero a la versión narrada por Ana María Santi, en idioma kichwa, que es el que se habla en la actualidad entre los sáparas, un atardecer frente al río Conambo, el 4 de agosto del 2017, en la comunidad de Llanchamacocha. Al anunciar el contexto en el que la historia me fue comunicada pretendo dar cuenta de un aspecto inherente a las narraciones orales: suceden en un lugar y en un tiempo específico. La historia se materializa a través de la voz de una persona que se esparce en el espacio circundante y llega a sus interlocutores. Es por eso que, cuando mi grabadora registró la narración, no solo capturó las aventuras del joven sápara Tsitsano, sino también los comentarios y risas de Gloria Ushigua y Rosa Dahua, interlocutoras directas —al no ser kichwahablante, solo pude entender el significado de aquellas palabras posteriormente—, además de los sonidos del viento, el quejido de un niño acosado por los insectos, los sonidos de otros seres vivos habitantes de los alrededores de la comunidad; es decir, aspectos que alteran, para bien o para mal, la narración que se está llevando a cabo. Estos sonidos, ahora que estoy fuera de la comunidad, se conectan con mi memoria y me permiten entender de mejor manera lo que sucedió aquella tarde.

El tipo de vinculación que se establece entre narrador y escucha es muy distinto del que se da entre lector y texto. En primer lugar, por el tipo de manifestación implícita en la voz humana. Walter Ong da cuenta de cómo el sonido es el sentido más propicio para acceder a la interioridad de un objeto sin violar su espacio: Al golpear una caja podemos notar si está vacía o no por el sonido que produce, tocando una pared con los nudillos podemos advertir, entre otras cosas, si es gruesa o delgada, si hay una habitación del otro lado. “Todos los sonidos registran las estructuras interiores de lo que los produce” (2016, 129), por lo tanto, la voz refleja el interior del ser humano. “La vista aísla; el oído une” nos dice además Ong, pues mientras que enfocar la vista requiere centrar la atención en un punto aislado de todo lo visible, el sonido llega a nosotros congregando a lo que está a nuestro alrededor, tal como la grabadora registró durante la narración de Ana María Santi. Esta intimidad no es gratuita, sino que condiciona qué es lo que el narrador está dispuesto a decir y también la forma en la que lo dice, acorde a quién la está escuchando. De esta manera, tanto Gloria Ushigua como Rosa Dahua fueron mediadoras, y como tales, motivaron la confianza para narrar la historia en mi presencia, y al mismo tiempo,

incentivaron a que la narradora,⁵ por ejemplo, hiciera énfasis en la aventura de Tsitsano en relación al parto de las mujeres y respecto a la diferencia de cómo hombres y mujeres recorren la selva. Por lo tanto, se manifiestan en la narración asuntos que atañían en particular a las oyentes, ya que generó diversas reacciones en ellas como la risa o comentarios, interacciones nunca pensadas en el plano de la escritura.

Respecto a Ana María Santi, quizás sea importante acotar que cuando visité la comunidad de Llanhamacocha ella se encontraba viviendo allí principalmente por su participación dentro del centro turístico y medicinal codirigido por Manari Ushigua, Naku. Ella es una de las pocas personas que todavía recuerda el idioma sapara, y fue parte fundamental del estudio del idioma elaborado por Carlos Andrade Pallares (2001).

Pasaron varios meses desde el registro de la grabación hasta que finalmente pude traducirla. Lo hice en un viaje al Puyo, y quien me ayudó con esta labor fue Martha Cashindo Vargas, madre de Amarum Montahuano, kichwa casado con Rosario Ushigua, actual directora de la escuela de la comunidad de Llanhamacocha. El proceso de traducción se dio en la casa de Martha Cashindo, en el barrio Santo Domingo de Puyo, lugar donde se localizan también otras viviendas de saporas que viven en la ciudad de manera permanente. Allí también me hospedé durante los tres días que nos tomó la traducción de la historia de Tsitsano y otros relatos que me fueron narrados en diversas circunstancias. Yo tenía los audios de las grabaciones en mi computadora, y lo escuchábamos juntos. Martha traducía los audios y me los dictaba, mientras que yo transcribía en el papel simultáneamente la versión en kichwa y en español.

Algunas palabras de la narración no las pudimos entender, puesto que estaban en sapara, por lo que tuvimos que consultar con miembros de la comunidad, quienes afortunadamente para mi proyecto, desde finales del año pasado cuentan con Internet satelital, provisto gracias al proyecto Naku. Así pudimos completar la versión que se presenta como anexo a este estudio y que constituye, junto a dos versiones previamente publicadas de la historia de Tsitsano, el objeto de estudio de la presente investigación, (al relato de Ana María Santi lo nombraremos en adelante como relato C). De todas maneras, quisiera aclarar que este estudio no se centra en las especificidades de la traducción y en

⁵ En *Kwatupama Sapara* encontramos una breve biografía de Ana María Santi. Allí manifestó que, si bien su cédula determina que su año de nacimiento es 1945, ella declaró tener entonces 85 años (lo que significa que hoy tendría más de 100). Cuenta también que nació a orillas del río Conambo, entre Llanhamacocha y Jandiyaku, y menciona que a los 10 años dejó de hablar sapara, luego de la muerte de su madre. Posteriormente vivió en Sarayaku y Moretecocha, sitios donde se burlaban de ella si hablaba lengua sapara (Pallares, 2001, 111-113).

las particularidades del kichwa dentro de la narración, aspecto que desborda los propósitos presentes, pero que de seguro enriquecería ampliamente el entendimiento de la narración desde la óptica de lo propiamente oral.

Las otras dos narraciones que forman parte del corpus de estudio me llegaron directamente en su versión impresa. La transición de materialidad en estos casos no es explícita: en el camino de adaptación de lo oral a lo escrito se toman numerosas decisiones, se hacen varios sacrificios, sobre todo, se menoscaba las condiciones particulares en las que surge la narración, cuando en realidad cada aspecto exterior puede ser determinante en la forma en la que se manifiesta un relato oral. Quien transcribe debe tomar decisiones que alterarán la naturaleza del relato, es decir, necesariamente hay una interpretación que en estos dos casos no podremos indagar.

Lo que podemos hacer, sin embargo, es ofrecer el contexto de su publicación. La primera versión (en orden cronológico) que se utilizó como fuente para el presente trabajo es la publicada en *Kwatupama Sapara* (Andrade Pallares, 2001). Esta publicación da cuenta de la investigación realizada por los integrantes de la nacionalidad con el fin de enviar su candidatura a la Unesco para que la lengua y la cultura sapara sean reconocidas como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Allí se explica que la narración proviene originalmente de un documento de autodiagnóstico elaborado por la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) en noviembre de 1998, pero no se establece quién es el narrador o transcriptor. A esta versión la denominaremos Relato A.

El otro relato escrito del que se sirve el presente estudio fue recopilado en *Sápara: los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado* (Moya, 2007). Esta publicación, coordinada y asesorada por la Unesco, es una consecuencia directa de la declaratoria de la lengua y cultura sáparas como Patrimonio Intangible de la Humanidad en el 2001. La autora de la publicación dice de la historia de Tsitsano que “quizá [es] el mito más importante de los sápara, ya que configura los lineamientos básicos del orden social y moral de este pueblo” (Moya 2007, 38). La versión transcrita en dicha publicación es atribuida a Marco Grefa y data del 2005. A esta versión la denominaremos en el presente estudio como Relato B.

3. Elementos narrativos en Tsitsano

El relato que se estudiará a continuación relata la historia de Tsitsano, considerado en dos de sus versiones (A y B) como el ancestro de todos los sáparas. Él convive con su mujer y su suegro, un *shímanu* (shamán en sápara) muy poderoso, en algún lugar indeterminado

de la selva amazónica, pero se entiende que es en algún lugar del territorio sapara. El relato A manifiesta que los padres de Tsitsano, monos coto (aritiakus), bebieron agua del río Conambo, lo que provocó que se convirtieran en seres humanos (Andrade Pallares, 2011, 121). El relato B, por otro lado, inicia de la siguiente manera: “Antes no había gente en esta zona”. Podemos asumir que Marco Grefa narra la historia en alguna de las comunidades del territorio sapara. La historia inicia cuando a Tsitsano se le prohíbe tomar la bodoquera (o lanza, según la versión A, que intercambia ambos elementos en la misma narración) para ir a cazar. El protagonista desobedece el mandato de su suegro, toma la bodoquera y se marcha a la selva. En un momento de descuido, por ir a defecar, deja el arma abandonada —regla prohibida durante la cacería— por lo que el objeto desaparece y Tsitsano, a su vez, se pierde en la selva.

A partir de este momento inicia el recorrido de Tsitsano por el espacio selvático, el cual implica la visita a distintas familias o personajes, en donde es testigo de formas de vida muy distintas a las suyas. El héroe de la historia interactúa diversas ocasiones con personajes que tienen una doble faz: son seres humanos y animales alternativamente, según las circunstancias. El tipo de situaciones que vive el protagonista de la historia durante su recorrido las podemos clasificar en tres:

1. Tsitsano llega a una comunidad cuyo modo de vida, por alguna razón, les causa problemas (mujeres que mueren porque les cercenan el vientre durante el parto, personajes que no pueden defecar porque tienen un caracol en el ano). Tsitsano les enseña cómo lidiar con ese conflicto.
2. El héroe es testigo de problemas de la comunidad o de modos de vida que no son compatibles con la suya. No hace nada al respecto, se burla de ellos o simplemente se aleja.
3. También puede ocurrir que Tsitsano acuda a personajes en la selva en busca de ayuda para encontrar su hogar.

Las aventuras que tiene Tsitsano en la selva varían según cada relato en cuanto a orden de aparición o también se desarrollan aventuras que no se repiten en el resto de los relatos. Esto se evidencia en especial en el caso B, en el que hay dos episodios únicos, que por su naturaleza también parecen ser externos al relato tradicional, como el encuentro con la anciana que llora por sus ancestros y también en lo referente al episodio en el que aparecen los shuar, y se anuncia que “los shuar estaban exterminando a la gente”. Esta es la única mención que alude a una etnia amazónica específica y se rompe

relativamente con el universo de la narración. Este aspecto, podemos suponer, se relaciona a los conflictos territoriales comunes entre habitantes de la región. De todas maneras, me parece importante dar cuenta de la volubilidad inherente a la estructura de la narración, pues está abierta a que, quien la cuente, trate de problemas relativos al contexto específico en el que se sitúa la narración.

El caso C, en cambio, parece una versión resumida, puesto que no narra el origen de las aventuras de Tsitsano, tampoco su ascendencia familiar (el origen animal de los saparas) y faltan algunos episodios.

Existen varios elementos constantes dentro de las tres versiones. Una aventura medular es cuando Tsitsano, por sacar unas espinas de las garras del bebé tigre, recibe una lanza que, al ser arrojada, se convierte en tigre (es portadora de espíritu). Finalmente, Tsitsano logra dar con su hogar. En los relatos A y B, se tiene constancia de que fue el suegro shamán quien preparó todo para que Tsitsano aprenda una lección al recorrer la selva. Los finales también difieren entre sí:

1. El relato A culmina con el regreso de Tsitsano a la casa y con la revelación de que el suegro había planificado todo hasta el punto de saber el momento exacto en el que el joven regresaría.
2. El relato B enfatiza en el aspecto de Tsitsano como padre de la nación sapara: “Los hijos de Tsitsano, que eran numerosos, se hicieron sapara. Por eso los sapara tienen el pelo colorado” (Moya, 2007, 37). Luego de esto se hace énfasis en que los saparas no comían el aritiaku por considerarlo su ancestro pero que ahora lo hacen porque “se han casado con otras nacionalidades”.
3. El relato C narra la historia de cómo por envidia,⁶ uno de los vecinos de Tsitsano roba la lanza del tigre, se burla de ella, y cuando va a cazar, la lanza se los come junto a su acompañante.

Se puede decir que estos son los aspectos estructurales de la fábula, sin embargo, cada narración tiene sus propias especificidades que se irán destacando a medida de que sea necesario. Tan solo por poner otro ejemplo, podemos establecer la cantidad de aventuras (considerando como tales cada vez que el protagonista se encuentra con un personaje o visita una familia o comunidad) durante el recorrido de la selva: En el relato A son 10, en el B son 11, mientras que en C son 9. Llama la atención, por ejemplo, que este segmento de la narración sea voluble y permita la variación del orden en el que

⁶ Durante la narración, Ana María aclara, antes de contar la anécdota que “en todas partes hay envidia, así también era en esos tiempos”.

sucedan las visitas, la eliminación de ciertos episodios no fundamentales y la adición de historias originales.

4. El espacio selvático

El eje central de este estudio tiene que ver con la interacción del protagonista con el entorno y con los seres que lo habitan, es decir, el acento está en determinar la naturaleza del tipo de interacciones que Tsitsano mantiene con los otros personajes de la historia y también con la selva como posibilitadora de esas relaciones. El espacio ficcional es un elemento inherente no sólo a lo narrativo, sino también dentro de nuestra concepción general del mundo. A decir de Lotman, “el lenguaje de las relaciones espaciales se revela como uno de los medios fundamentales de interpretación de la realidad” (2011, 271). Ejemplos de cómo lo espacial deviene en significados ulteriores es la relación Tierra-Cielo en la concepción cristiana del mundo o los ejes Hanan, Kay y Uku Pacha en la cosmovisión andina, que no designan específicamente sitios, sino que, a través de lo que Lotman llama *modelización espacial*, estas categorías revelan una idea del mundo y de su organización que incide de maneras determinantes en la vida de los seres humanos. Debido a ello, debemos considerar al espacio selvático no sólo como marco de acción (en un sentido decorativo), sino también en su dimensión de posibilitador de relaciones entre los seres que lo habitan.

Una primera aproximación respecto al espacio en el que se desenvuelve la narración que estamos estudiando, es determinar la estructura del *topos*, es decir, el sistema de relaciones espaciales que surge por las interacciones entre los personajes y los objetos que lo constituyen (Lotman, 2011, 283). En la historia de Tsitsano, el espacio selvático se divide en dos polos: el “monte” (como es llamado en el Relato A) y las comunidades, llamadas casas o familias, que es el espacio de sociabilización y de intercambio. El monte es el espacio de la cacería, es también la zona de tránsito entre los distintos habitantes de la selva. Este terreno es el más apto para la incertidumbre, es decir, aquí es más viable que los seres con los que se tope Tsitsano le muestren su lado de cazadores o presa y no su lado humano. Un ejemplo relevante al respecto es cuando, antes de llegar al hogar, Tsitsano conversa con la paloma. Antes de dormir, la paloma le recuerda un momento incómodo del pasado: “Entonces, la tórtola le hizo acuerdo a

Tsitsano de cuando él cazaba. Al escuchar esto, Tsitsano le quedó mirando a la lora⁷ y le dijo que quería comerla, cortándole la cabeza, pero la lora le hizo acuerdo que ella le iba a llevar a su casa” (Moya 2007, 37). A pesar de que la tórtola mantiene el habla, no deja de verse como animal por estar en el monte. Este tipo de incertidumbre jamás se da cuando Tsitsano es huésped de alguna de las familias, aunque éstas manifiesten rasgos animales. Esto quiere decir que es el entorno selvático que se convierte en un límite para asesinar y devorar y no propiamente que los seres sean humanos o no.

Por otro lado, tenemos el espacio comunitario, donde los habitantes de dichos espacios casi siempre muestran su faceta humana. Quizás el contraste más grande entre estos dos segmentos se da en la narración de las tortugas. Tsitsano, en todas las versiones, mata a la tortuga hembra porque la encuentra en el camino, es decir, en el espacio de cacería, pero después, al llegar a la comunidad donde su víctima vivía, se da cuenta de que los hombres sufren por ella y que era también “gente”. En la narración B, el acto de comerse a la tortuga hace que Tsitsano deje huellas de tigre al caminar, lo que lo convierte en fiera y justificaría que las tortugas lo aniquilen. En el relato C, tenemos la oportunidad de ver más de cerca a las tortugas en su faceta humana, cuando se nos dice que “no viven en la tierra, sino que son hombres pequeños y morenos y tenían lanzas” (Anexo 1, p.6). La oposición entre el monte y la comunidad es, como vemos, clave para entender la dinámica entre los habitantes de la selva, puesto que permite aguzar la mirada del protagonista y distinguir la faceta humana de sus habitantes.

Otro patrón común en las tres narraciones es la hospitalidad con la que todas las comunidades reciben a Tsitsano, que se manifiesta en el ofrecimiento de comida, una hamaca y una mujer para pasar la noche. Durante estas visitas, Tsitsano se siente distinto a los habitantes con los que convive, y a cambio de su permanencia puede ayudar o no a resolver algún problema de la comunidad. Cuando no lo resuelve, la incompatibilidad del modo de vida de estas familias lo incentiva a seguir con su camino (como ejemplos evidentes tenemos la visita a la familia de los murciélagos y su incapacidad para dormir como ellos, colgado de un palo, o la visita a las comunidades donde comen lombrices, acción que Tsitsano rechaza).

Este análisis inicial pretendió desentrañar los elementos de mayor interés para nuestro análisis en los capítulos siguientes. Gracias al uso de herramientas narratológicas, así como aclarar desde el inicio la condición primordialmente oral de Tsitsano, nos

⁷ En el texto se intercambian “lora” y “tórtola” refiriéndose al mismo sujeto.

aproximamos al contexto en el que la narración surge, considerando la selva como entorno cultural y también aspectos de la cultura sapara que pueden iluminarnos con respecto a su relación con el espacio selvático. Posteriormente, en el capítulo tres, analizaremos el tema de la oposición naturaleza y cultura y veremos qué aspectos de la narración de Tsitsano pueden contribuir a un mejor entendimiento de la relación de los saparas con otros seres vivos no humanos.

Capítulo dos. Tsitsano y el territorio sapara

El análisis previo nos ha permitido indagar acerca de la construcción narrativa del espacio selvático en la historia de Tsitsano, ahora es pertinente ofrecer un contexto respecto a cómo los saporas viven e interactúan con su entorno. El objetivo de este capítulo es poner en diálogo la narración que estamos estudiando con diversos aspectos de la cultura sapara que dan cuenta de cómo ella se enriquece en diálogo con el entorno selvático. Este acercamiento nos permitirá penetrar desde otra mirada en la iniciación de Tsitsano y su modo de relacionarse con los habitantes de la selva. Debido a que la cultura sapara surge en un entorno muy específico —la Alta Amazonía— y actualmente presenta unas condiciones particulares —la lengua sapara se encuentra prácticamente extinta, sin embargo, sus habitantes luchan activamente por recuperar y preservar la sabiduría de sus ancestros a través de la defensa de su territorio—, una aproximación hacia la relación con su territorio resulta clave para adquirir una perspectiva más en sintonía con el contexto en el que surge.

Entendemos al entorno como las condiciones territoriales específicas en las que se ha desarrollado tradicionalmente la cultura sapara. Es decir, todos aquellos elementos que han sido integrados culturalmente y que constituyen parte de su cotidianidad. El entorno, a nivel macro, puede considerarse la geografía del lugar (los ríos, las montañas, la selva), los espacios habitados por los integrantes de la cultura (la comunidad), como también los seres que habitan en el ecosistema circundante y que de alguna manera tienen una repercusión en su diario vivir, como seres humanos de otras comunidades, pero también animales, plantas, astros, piedras, espíritus. La selva, al albergar a todos estos elementos, se constituye en un espacio donde es posible conseguir sustento y refugio, devorar o ser devorado, adquirir la sabiduría de los ancestros y ser parte de una comunidad ampliada de seres mediante formas de interrelación de lo más variadas, como por ejemplo a través de los sueños o mediante la ingesta de ciertas plantas.

La importancia del lugar para entender la cultura, la naturaleza, el conocimiento, la economía, es resaltada por Arturo Escobar (2000), quien aborda el tema del “conocimiento local” desde diversas disciplinas y perspectivas metodológicas, las cuales han permitido cuestionar la noción occidental de naturaleza, en pos de “una serie de relatos cada vez más sofisticados de las construcciones de la gente sobre la naturaleza” (177). Esto se refleja en los diversos modos de relacionarse existentes en zonas rurales

con su entorno, lo que lleva a develar “un conjunto de prácticas sobre cómo pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural”. Este conjunto de prácticas que se establecen en relación al medio circundante (y esto es importante, pues lo que se suscita son modos de relación con seres “otros”, formando por lo tanto una comunidad) vendría a ser la forma en la que entendemos el entorno selvático, con el fin de profundizar en la relación que Tsitsano es capaz de establecer con los seres que pueblan este espacio.

Inicialmente ofrezco un contexto acerca de la situación del territorio sapara, cómo este surgió y ha llegado a ser lo que es hoy. Posteriormente me interesa destacar perspectivas teóricas que relacionen el conocimiento con el espacio. La reflexión de Arturo Escobar (2000) al respecto resulta pertinente en su búsqueda por la defensa del lugar más allá de esencialismos. Aquí lo importante es entender cómo el relacionarse con ciertos entornos permite el surgimiento de saberes localizados y específicos en donde no existe una división sistemática entre el hombre y la naturaleza, sino que más bien se establecen ciertos flujos y continuidades entre seres vivos e incluso no vivos, aspecto que se ve reflejado en la narración de Tsitsano. Nos beneficiaremos también de la experiencia de Philippe Descola para entender un caso específico de relación de un grupo amazónico con su entorno y cómo ellos son capaces de construir la idea de una selva habitada por una diversidad de interlocutores no humanos, y también del estudio de Anne Gäel-Bilhaut con los saparas en un sentido similar, centrada en la relación de los sueños y el territorio.

Finalmente, retomo la noción de semiosfera de Lotman para articular la idea de un espacio semiótico selvático que nos lleve a una comprensión distinta de la narración de Tsitsano. El capítulo cierra con algunas experiencias personales referentes a mi estadía con los saparas que dan cuenta de ciertos aspectos que me permitieron aproximarme al tipo de interacciones que pueden generar con su entorno, para posteriormente regresar a la historia de Tsitsano y su iniciación en el marco de estas reflexiones.

1. Lengua y territorio

A través de un análisis historiográfico se ha determinado que, entre el siglo XVIII y el XIX, el territorio sapara (junto al de otras tribus lingüísticamente emparentadas como los gaes y semigaes) ocupaba la mayor parte de la Amazonía ecuatoriana, desde el piedemonte andino, entre los ríos Pastaza y Curaray, posiblemente hasta Iquitos (Reeve en Bilhaut 2010, 34) (Grefa 2012, 261) (Pallares 2001, 18). Uno de los narradores que

dan cuenta de la población sapara con mayor amplitud durante esta época, fue el explorador italiano Gaetano Osculati, quien visitó la Amazonía en 1847. Allí describe las costumbres de los “záparos”, de los cuales calcula que existen más o menos 20 mil (Osculati 2000, 139). Detalla que su territorio se ubica entre el Napo y el Pastaza hasta la desembocadura del Curaray, y comenta que se destacan por ser pacíficos, hospitalarios, además de tener la noción de un Dios único, por lo que serían muy proclives a ser convertidos a la fe católica. Se evidencia a lo largo de su relato una vitalidad y buena salud por parte de la población, nada que hiciera pensar en la posibilidad de su desaparición.

Este auge de la cultura sapara que se dio entre finales de la colonia y la primera época republicana culmina trágicamente con la incursión de las compañías caucheras no mucho después de lo narrado por Osculati, alrededor de 1860, principalmente en los ríos Napo, Curaray y el Tigre. Existen varios testimonios históricos que dan cuenta de cómo la población sapara era predilecta para ser esclavizada para este tipo de prácticas. No solo se los explotaba *in situ*, sino que también eran capturados y llevados hacia otras zonas de trabajo (Moya 2007, 56). Aunque las haciendas caucheras del Curaray dejaron de operar para la segunda década del siglo XX, su incidencia en el territorio modificó para siempre el modo de vida que se había llevado hasta entonces (Reeve 2002, 77). Este río, para Reeve, era núcleo del territorio sapara hasta antes del boom cauchero. Sin embargo, no solo esta práctica predatoria acabó con los saparas. Según testimonios orales recogidos por la autora, “...los Záparos del Curaray y gran parte de la población zápara del Conambo fueron exterminados como resultado de las intensas luchas intergrupales que enfrentaron a unas familias con otras, y también a los Záparos del Curaray y del Conambo” (104).

La esclavitud, las epidemias, guerras interétnicas, y la dispersión de los grupos saparas, quienes para sobrevivir se adaptaron a otras comunidades (tal como sucedió con las tribus que hoy viven en la ribera del Curaray), provocó que la lengua y la cultura sapara se preservara en una reducida minoría de pobladores, especialmente aquellos que permanecieron con una vida seminómada. Los saparas sufrieron nuevamente por la Guerra de 1941, cuyo fruto fue la demarcación del nuevo límite territorial entre Ecuador y Perú y provocó que algunas familias se separaran y no se conozcan sino hasta el próximo siglo. Esta división también propició un destino muy distinto entre los saparas del Ecuador y los de Perú, ya que los últimos incluso dejaron de llamarse a sí mismos saparas para ser llamados “alamas” y, cuando por primera vez se reunieron las familias

ecuatorianas y peruanas, los últimos mostraron haber olvidado casi por completo sus orígenes (Bilhaut 2010).

Para finales del siglo XX, la mayoría de los sáparas parecían haber sido asimilados por otras comunidades, e incluso se llegó a especular en la década de 1970 que, como cultura, habían desaparecido. Fue justamente en esta misma década que un grupo de sáparas, cuyos supervivientes se habían asimilado a distintas poblaciones kichwa, decidieron distinguirse como nacionalidad (Bilhaut 2010, 61). Un primer esfuerzo para la constitución de una organización nacional de sáparas se dio por el liderazgo de Blas Ushigua, quien en 1981 se estableció con su familia en los márgenes de los ríos Conambo y Pindoyacu (Grefa 2012, 269). Antes de eso, su sistema de vida era seminómada y recorrían la selva en circuitos a lo largo del río Conambo (Moya 2007).

En una entrevista personal realizada a Andrés Ushigua (25 de julio del 2017), líder de la comunidad de Akachiña —a una hora en canoa de Llanhamacocha— e hijo de Blas Ushigua, éste comentó que cuando eran niños, ellos no vivían en una comunidad, sino que tenían residencias temporales a lo largo del río Conambo (entre la actual Llanhamacocha y la comunidad de Masaramu más o menos) que duraban alrededor de dos meses. Luego avanzaban por el río a otra locación hasta completar un circuito. Generalmente migraban porque los animales se agotaban en la zona de cacería, y además no tenían conflicto territorial puesto que nadie más vivía en ese trayecto. “Estaba prohibido que nadie más habitara este territorio, mi padre que era shaman no lo permitía”, explicó Ushigua. Este aspecto es relevante, ya que en la historia de Tsitsano es el desplazamiento el que permite al héroe convertirse en un hombre sabio. En el relato C, el mandato del padre, al ver a su yerno ocioso, fue: “Hija, dile a mi yerno que deje de andar paseando todo el tiempo” (Ver Anexo, 1). Este paseo no fructífero en los alrededores se contrarresta con la aventura de la selva, en la que el transitar no es un mero paseo, sino la lucha por volver al hogar a través de la intermediación con los habitantes de la selva.

Los pobladores de las comunidades sáparas que visité afirmaron en varias ocasiones que su fuerza y su conocimiento en el pasado estaban ligados a vivir en la selva de manera nómada. Es por ello que ellos sienten un gran respeto frente a los no contactados, a quienes consideran más fuertes y poseedores de un conocimiento que ellos han olvidado.

Gracias a sus líderes, los sáparas lograron adquirir visibilidad tras un proceso de rescate de sus prácticas culturales, de su idioma, de su forma de soñar, recordando las enseñanzas de los mayores. Inicialmente, cuatro poblaciones autodeclaradas sáparas,

ubicadas a lo largo del río Conambo (entre las comunidades de Moretecocha y Conambo) formaron en 1999 la Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza (ANAZPPA). La consolidación de su territorio inició en la década de 1990, y para abarcar el espacio tradicional de sus recorridos cuando tenían una vida seminómada, la comunidad de Llanchamacocha se dividió, y se crearon otros enclaves para delimitar y resguardar su territorio, como por ejemplo Masaramu (1994) y Jandiayacu (1995) (Bilhaut 2010, 61).

En 1999, 115 sáparas se reunieron con el fin de delimitar su territorio y generar vías que posibilitaran la recuperación de su idioma y de sus prácticas shamánicas (Andrade 2001, 7). Para ese momento, apenas cinco ancianos manejaban el idioma en distintos grados de destreza, entre quienes encontramos a Ana María Santi, narradora de una de las versiones de Tsitsano estudiadas aquí. Existe una ligazón muy importante entre la lengua y el territorio, según Carlos Andrade Pallares, quien explica que ese es uno de los motivos primordiales por los que se vio la necesidad de recuperar y revitalizar la lengua. El lingüista se aproximó a los estudios de ecología lingüística que determinan la interrelación entre lengua y ecosistema y además proveen un enfoque de estudio de la lengua como si se tratara de la adaptación de un ser vivo a su entorno (Andrade 2001, 27). Es relevante considerar la relación entre biodiversidad y diversidad lingüística, que, como es apuntado por el estudio de Pallares, es determinante: “Esta correlación entre diversidad biológica y lingüística pudo haber sido dada por la coevolución de los grupos humanos con sus respectivos ecosistemas” (29). El mismo autor señala que la sedentarización es un importante motivo para la pérdida del idioma, puesto que los sáparas se integraron a comunidades kichwahablantes con el fin de obtener algunas ventajas, como educación y acceso a la salud (31).

En el 2001 se declaró a la lengua y cultura sápara como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad por la Unesco, lo que cambió el panorama de la cultura sápara al adquirir visibilidad tanto a nivel nacional como internacional. Este premio se dio, entre otros motivos, por la capacidad de los sáparas de nombrar con su lengua casi todas las especies que forman parte de su entorno. Gracias a esta condecoración, los sáparas consiguieron recursos y ayudas que les permitieron generar procesos de educación y de rescate de su lengua y su cultura, además, algunos de sus miembros han logrado viajar a otros países para solicitar ayuda y para capacitarse en temas relacionados con derechos humanos e indígenas (Bilhaut 2010, 41).

Actualmente el territorio sapara se encuentra en el cantón Pastaza, en las parroquias Río Tigre y Montalvo. Los principales ríos que cruzan por el territorio son el Conambo, Pindoyacu, Corrientes y Tigre, en un espacio que ocupa 322.029 Ha, aunque podrían adjudicarse 50 mil hectáreas más (Castillo 2016, 29). El territorio está delimitado según los territorios étnicos de la siguiente forma: Al norte con los kichwa del Curaray, al sur con la nacionalidad Shiwiar, al este con la comunidad peruana “12 de Octubre” y al Oeste con los kichwa de Moretecocha (Grefa 2012, 269). Según el último censo del Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INEC), en el 2010 constaban 559 saporas de los 1500 que habitaban el bloque Sapara (considerando que no todos aquellos que habitan el territorio se autodefinen como parte de la nacionalidad).

Este territorio es descrito por Moya de la siguiente manera (2007, 14): “Es una llanura cubierta por una espesa selva que está a una altura aproximada de 600 metros sobre el nivel del mar, aunque a veces la llanura es cortada por pequeñas colinas. Desde una perspectiva más amplia, diríamos que está en una región típica del ecosistema interfluvial de la cuenca alta del Amazonas”. Las comunidades se asientan a lo largo del margen del río Conambo, aunque otras también están localizadas en el río Curaray y otros ríos cercanos. Al no haber ninguna carretera cerca ni grandes ríos navegables, se puede decir que es una zona de difícil acceso para la industria. Finalmente, hay que aclarar que el territorio sapara ha estado en disputa por diferentes grupos desde los primeros intentos de demarcar su territorio en el actual Bloque Sapara. Un ejemplo de ello es el enfrentamiento entre la ONZAE y la Organización de la Nacionalidad Zápara Evangélica ONAZE (Moya 2007, 82), quienes se deslegitimaron unos a otros en cuanto quiénes son realmente descendientes de los saporas, muchas veces con el fin de obtener ciertas ayudas del Gobierno y de organismos internacionales. Este conflicto mutará según alianzas y filiaciones políticas durante largos años (Bilhaut 2010) y persiste hasta el día de hoy.

2. Elementos que constituyen el entorno sapara

En este apartado me interesa esbozar la idea de que la selva puede constituirse como un espacio de sociabilización que rompe la dicotomía entre naturaleza y cultura, como lo han determinado el antropólogo Philippe Descola y también Anne-Gaël Bilhaut, entre otros, para luego llevar esta reflexión al campo de análisis literario, al plantear que el espacio selvático conforma un modo específico de semiosfera. La imbricación entre ambos enfoques permite no sólo situar la reflexión del espacio en el contexto específico de la

selva amazónica, sino también relacionar esta visión de espacio con categorías de análisis textual que permitan aprovechar de mejor manera el sentido de la trayectoria de Tsitsano a través de la selva.

En *La selva culta* (publicado originalmente en 1987), Descola hace un extensivo análisis de la relación de los achuar con su entorno. Allí se propone, en lugar de un determinismo biológico según el cual las culturas están influenciadas por su medio ambiente de manera pasiva y casi determinista, “mostrar la parte de creatividad que cada cultura pone en su manera de socializar la naturaleza” (Descola 1996, 22). Su convivencia con los achuar permitió al autor ser testigo de la complejidad de la relación con el espacio selvático, específicamente de interés para esta investigación en la manifestación de redes de sociabilización integradas por seres humanos y no humanos. En una posterior reflexión acerca de su trabajo con los achuar, Descola repara en la forma en la que ellos tenían de dotar a otros seres vivos, como plantas y animales, de la cualidad de “personas”, es decir, una “conciencia reflexiva” y una “intencionalidad”. La convivencia con estos seres, con los cuales se puede dialogar (no a través del lenguaje humano, sino mediante una “vasta gama de encantamientos mágicos”), genera un espacio inter-subjetivo donde participan no solo plantas y animales, sino también artefactos y espíritus. Descola manifiesta (2002 156):

En el espíritu de los achuar, el saber-hacer técnico es inseparable de la capacidad de crear un espacio intersubjetivo donde se despliegan las relaciones acordadas persona a persona: entre el cazador, los animales y los espíritus maestros de la caza, y entre las mujeres, las plantas del jardín y el personaje mítico que ha engendrado las especies cultivadas y que continúa, aún hoy, asegurando su vitalidad.

Las maneras en las que se puede establecer una relación con aquellos no humanos es diversa, donde lo importante es la capacidad de conectar con los seres que habitan en la selva. Este fenómeno, aunque con sus particularidades, también ha sido observado en la cultura sapara. La ligazón entre los sueños y el territorio está explicitada de manera muy amplia en *El sueño de los záparas* (2010). Allí, Anne-Gäel Bilhaut describe cómo sus líderes “anclan” sus sueños al territorio y adquieren conocimiento a través de él. Es decir, los sueños se “ubican” en el territorio, ya que los animales, plantas y otros espíritus con los que se interactúa mediante la experiencia onírica viven en él, y es a partir de allí que los sáparas obtienen el conocimiento de su pasado. Al ya no existir un conocimiento

ancestral heredado de generación en generación, los sueños permitieron a los líderes de la nacionalidad reconstruir de manera creativa su patrimonio a través de la comunicación con los espíritus (animales, plantas, ancestros y otros espíritus) mediante el sueño. Kiawka y Twáru son los protagonistas de la obra, quienes se destacan del resto de la comunidad no sólo por su capacidad de soñar sino también por constituirse como líderes históricos de la nacionalidad en busca de defensa de su territorio.

La importancia del territorio para Twáru (Manari Ushigua) ha sido manifestada numerosas veces, como por ejemplo cuando el líder sapara habló frente al Congreso Nacional: “En nuestro territorio hay muchas plantas y animales sagrados. ¿Qué va a pasar si es que entran las compañías petroleras? Nos van a destruir. *¿Dónde vamos a ir, dónde vamos a ubicar nuestros sueños?* [las cursivas son mías] Porque ellos son los que nos orientan, los que nos llevan a hacer el camino que queremos hacer nosotros con la selva” Bilhaut (2010, 43). La selva es el espacio de conocimiento al que se accede a través de los sueños. Sin la selva, el sueño es estéril puesto que el aprendizaje se genera a partir de la interacción con sus habitantes.

El sueño, entre otras cosas, “es el lugar donde se experimentan las aptitudes para la comunicación de los otros seres existentes” (Bilhaut 2010, 80-81). De ser animales, estos pueden manifestarse inicialmente en su forma animal, pero posteriormente, cuando ya quieren entablar conversación, se convierten en seres humanos. Lo mismo pasa en la historia de Tsitsano, donde existe una doble identidad de los seres que pueden ser humanos o no, pero cuando se comunican, casi siempre adquieren la forma humana. Ejemplo de esto es la abuela zancudo dentro de la historia de Tsitsano, que es, en los tres relatos analizados, el primer encuentro que Tsitsano tiene con un ser humano que es al mismo tiempo un animal.⁸ La anciana, al chuparle la sangre, se convierte en animal, pero al invitar al héroe a acostarse en su hamaca, toma la forma de una mujer envejecida que incluso le ofrece chicha como forma de cortesía (Anexo 1, p.1).

Como lo atestigua Bilhaut, la relación entre el entorno y la persona se da incluso antes de nacer, al momento en el que los padres colaboran en la constitución del cuerpo del bebé. La antropóloga presenta una tabla en la que evidencia una serie de prescripciones y proscripciones respecto a qué alimentos deben dar a los niños para lograr que ellos desarrollen ciertas habilidades o no carezcan de ellas. Un ejemplo es la ingesta de plantas como el tsitsinbo y la uruchumba, masticadas por el padre y luego dadas al

⁸ En el Relato B existe un encuentro previo con una anciana “patoja” que estaba “llorando por sus antepasados” (Moya 2007, 33). Este encuentro no se repite en el resto de narraciones.

niño, además del soplo de tabaco para que las propiedades de las plantas entren al cuerpo (2010, 82). La alimentación del cuerpo también incide en el desarrollo de las capacidades shamánicas u otro tipo de facultades, como la de convertirse en buen cazador o soñador. Finalmente, vale la pena recalcar que el sueño se materializa y ordena a través de un relato, es decir, la construcción de las visiones oníricas a través del lenguaje que narra situaciones específicas. A través de la mediación del sueño, podemos ver otra conexión entre el relato y el territorio.

Teniendo en consideración esta problemática específica, me parece posible ligar este tipo de comunidad inter-subjetiva planteada por Descola al concepto de “semiosfera” de Lotman. La semiosfera, este *continuum* semiótico, formado por sistemas y subsistemas de distinto tipo, relacionado con la idea de biosfera, se identifica con ésta en el sentido de que ella permite entender la interrelación entre seres vivos, su codependencia como sistema. Este enfoque, según Lotman, puede ser adaptado igualmente a los estudios semióticos: “Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a otros”, pero principalmente “todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (sino como un organismo)” (23-24).

Es interesante relacionar el llamado por Descola “teatro de sociabilización sutil” (2002, 156) presente en los achuar, así como en otras sociedades amazónicas como el de los sáparas, a la noción de semiosfera, con el fin de considerar un tipo de espacio comunicativo y de producción de significado que puede estar construido entre seres humanos y no humanos. Como explica Lotman, la frontera de una semiosfera no es impermeable, y más bien, la producción de nuevos sentidos se da cuando, como una membrana celular, los límites del espacio semiótico se amplían en un proceso de traducción desde lo alosemiótico (todo lo asignificante) hacia la esfera semiótica. Este proceso de traducción puede ser dado de distintos modos, ya sea a través de los sueños, como lo hacen los sáparas, o por medio de artificios mágicos, como lo plantea Descola en relación de los achuar.

En la narración de Tsitsano podemos ver que la comunicación entre los seres vivos se da de manera primordial en la comunidad, y también a través de una humanidad compartida (la cuestión de la transición entre el ser humano y el animal se profundizará en el tercer capítulo). El espacio de la caza se constituye como una frontera de comunicación, donde la relación entre dos seres tiende a desarrollarse en términos de

depredación. En cambio, en los espacios comunitarios, es posible generar una interrelación con seres que son animales (las tortugas, los murciélagos) o humanos con características físicas diferentes (como los que tienen un caracol en el ano) o simplemente personas con costumbres distintas. Es aquí donde, pese a las diferencias culturales que existen entre poblaciones (como cuando Tsitsano no puede dormir colgado de un árbol o se resiste a comer sus propias heces), existe un lenguaje común entre seres que adquieren la capacidad de lenguaje para comunicarse. En los trayectos selváticos, fuera del espacio comunitario, puede darse o no un espacio comunicacional. Aquí la relación entre seres se constituye de manera eminente (aunque no siempre) como de cazador-presa. Esto plantea que los límites de la semiosfera, es decir, la capacidad de formar parte de una comunidad de producción y circulación de sentido, no se da por una oposición de humanidad versus animalidad, sino que influyen otros factores, como el entorno, que puede dividirse en espacios de sociabilización y espacios de depredación.

Tsitsano además se convierte, en su trayecto por la selva, en un ente que se va nutriendo de otras formas de vida, pero además es un agente activo capaz de alterar la praxis y las costumbres de los seres que viven la selva. Esta tarea de sociabilización, en la idea de la creación de un espacio semiótico común, se manifiesta, por ejemplo, cuando Tsitsano ayuda a las mujeres a parir sin ser heridas. Podemos suponer que su enseñanza permanece en aquella comunidad luego de su paso por allí. El espacio selvático entonces puede concebirse como una frontera de la semiosfera, en donde otras voces, como las de los animales, las plantas y los espíritus, son asimiladas para nutrir al lenguaje humano.

3. La experiencia selvática

Desplazarse en el espacio es una forma de explorar, de investigar, de aprender sobre el mundo y sobre uno mismo. Al transitar siempre por los mismos caminos, dejamos de observar los detalles, de tratar de entender la lógica del lugar. Esta naturalización puede disolverse de diversas maneras: una de ellas es recorrer un lugar familiar con alguien ajeno. En mayor o menor medida debemos ser capaces de explicar a esa persona cuáles son los lugares seguros, dónde obtener los recursos necesarios, cómo lidiar con los nativos y evitar malentendidos, cómo movilizarse de manera más eficiente. En mi esfuerzo por entender la selva amazónica a través de la perspectiva sapara y relacionar esta experiencia con la historia de Tsitsano, comparto un relato que Eduardo Ushigua, sapara habitante de la comunidad de Matsakaw, narró durante un recorrido que hicimos desde Paparawa hasta

Moretecocha, con el fin de visitar a la población sapara de Llanhamacocha, en abril del 2016. Quiero comprender cómo las trayectorias que sus habitantes trazan por la selva se han constituido en fuente de aprendizaje; acercarme a su modo particular de relacionarse con la selva con el fin de contribuir con esta experiencia presencial a una mejor forma de entender la relación que los saporas tienen con la selva, y así mismo comprender qué incidencia tiene la selva como lugar de conocimiento en el relato de Tsitsano.

Al llegar a la población de Paparawa, en la parroquia Curaray (provincia de Pastaza), la carretera muestra su punto final. Si uno quiere acceder a las poblaciones que habitan más allá de esos límites, es necesario adentrarse a pie. Por supuesto, hacer esta travesía resulta arduo, si no imposible, sin la ayuda de un habitante de la zona. Varias horas de caminata se requieren para llegar al pueblo de Moretecocha, recorrido que yo realicé en casi siete. El trayecto está minado por numerosos obstáculos: senderos extremadamente irregulares que presentan numerosos desniveles causados por cerros alternados uno detrás de otro.

Ingresar a la selva con un poblador amazónico es una experiencia fascinante en distintos niveles, especialmente porque se puede atestiguar la familiaridad que tienen con el espacio que les rodea, las precauciones que pueden tomar ante ciertos ruidos, la forma que tienen de rastrear o de encontrar caminos donde una persona no experimentada puede perderse con facilidad, y sobre todo se lleva a cabo una forma de compartir al reconocer elementos significantes que se suscitan a lo largo del recorrido. Me interesa en particular exponer cómo este trayecto, que sirve a los pobladores de la zona como ruta de tránsito (incluso hoy que poblaciones como Moretecocha y Llanhamacocha poseen pistas de aterrizaje), es un espacio lleno de claves que nos aproximan al modo que tienen los habitantes de la selva de entender el mundo y su relación con otros seres vivos.

Eduardo sabía, por ejemplo, qué plantas sirven para beber agua, qué animales anuncian la lluvia, qué hojas sirven para cubrirse cuando ésta llega. Me habló también sobre cómo ciertos ciclos de la flora y la fauna les permiten determinar el transcurso del tiempo, como por ejemplo “la época de los monos gordos”, que anuncia la fiesta de los saporas. Antes de esta festividad, en la selva se dan lluvias abundantes que evitan la caza indiscriminada de los monos chorongos, y eso hace que ellos puedan engordar. Me explicó que es la misma naturaleza la que cuida a los monos durante esta época para que puedan ganar peso y nutrientes; pasado ese tiempo, se inaugura la cacería, momento en el que se

inician las festividades. Esta misma fiesta luego me fue relatada por Manari Ushigua, líder histórico de la población sapara, en Llanhamacocha.

Eduardo Kohn afirma que dos aspectos clave contribuyen al saber ecológico del pueblo runa. Por un lado, el saber se genera a través de experiencias personales de individuos mientras interactúan con elementos de la “biota” tropical para buscar sustento, pero además mediante formas creativas que la gente emplea, habilidades lingüísticas y recursos narrativos para intentar comunicar sus experiencias en el bosque (Kohn 1998). Podemos ver en Eduardo Ushigua una actitud similar ante la selva, pues recorrerla le incentiva a, de manera espontánea, reconstruir verbalmente sus saberes, estimulado por lo que observa a medida que avanzamos por el trayecto mencionado, que tiene una historia importante para los habitantes de Moretecocha, pues es el nexo que los une con las poblaciones urbanas, especialmente con el Puyo. Su aptitud de guía también es importante, puesto que al recorrer conmigo, una persona ajena a ese espacio, la trayectoria mencionada, verbaliza los conocimientos que me brinda de manera oportuna para que me familiarice con la selva.

Eduardo me habló de un tipo de liana que crece a partir de las ramas de los árboles. Algunas de ellas colgaban desde muy alto, finísimas, queriendo rozar el suelo. Según su relato, la semilla de esta liana llega junto a los excrementos de los pájaros que se posan en las copas de los árboles más altos. La liana crece a partir de allí hacia abajo, y cuando finalmente llega al suelo, empieza a engrosarse y a rodear el tronco del árbol. Allí entonces surge una lucha por la supervivencia: la liana intenta devorar al árbol rodeándolo y asfixiándolo. Si el árbol es débil, cederá y será asimilado por la liana; por el contrario, si el árbol es más fuerte, la liana no podrá seguir creciendo, pues el árbol no le permitirá alimentarse de él.

El recorrido que se hace, a través de la selva, puede ser vivencial pero también imaginario, es decir, ser experimentado o enfatizado a través del relato. Se puede decir, además que a través de estos trayectos los habitantes de la selva piensan y construyen el espacio a su alrededor, y, simultáneamente, aprenden del entorno mediante esta interacción. Esta idea nos lleva a una reflexión de carácter antropológico acerca del conocimiento local (Escobar 2000). Aquí, lo importante es comprender la relación entre localidad, conocimiento y cuerpo como elementos indisociables en cuanto a la experiencia que tenemos del mundo y lo que comunicamos a través de ella, puesto que es este ejercicio el que finalmente inaugura a Tsitsano como sabio y como padre cultural de la nación.

“De muchas maneras, la selva amazónica ya es parte de un espacio socializado aún antes de que el cazador la penetre, puesto que los mitos, historias y creencias proporcionan al mundo biofísico un conjunto de significados de índole netamente social y cultural” (Kohn 1998). Al ser un trayecto realizado históricamente por los habitantes de las poblaciones selváticas aledañas, se trata de una zona altamente codificada. Por ejemplo, al relatar mi caminata a varios pobladores, tanto de Moretecocha como de Llanchamacocha, les interesaba saber cuánto tiempo me había tomado el recorrido. Me contaron que mujeres con niños y con carga son capaces de realizarlo en cuatro horas, y algunas personas experimentadas pueden hacerlo en dos horas e incluso en una. La velocidad con la que los habitantes de la selva se desplazan por ella es un elemento que implica qué tan fuertemente se está relacionado con el entorno: es una evidencia de sabiduría ancestral. La lucha entre el árbol y la liana, para Eduardo Ushigua, es una lucha entre dos seres espirituales. No se trata de un saber escolarizado o una anécdota erudita de alguien que acumula conocimientos enciclopédicos. La diferencia radica en que es un saber que se alimenta o es catalizado por sus recorridos por la selva.

Durante mi segunda visita a las comunidades sáparas ubicadas en los alrededores de Llanchamacocha, a mediados del 2017, tuve la oportunidad de pasar con la familia de Andrés Ushigua, quien me recibió en su comunidad, integrada exclusivamente por sus descendientes. En una ocasión me ofrecieron la oportunidad de acompañarlos en una expedición en los circuitos cercanos a la comunidad con el fin de recoger gusanos que posteriormente serían preparados y asados, además de frutos de morete. Recorrer el espacio selvático se constituyó nuevamente en una forma de entablar un diálogo fructífero, ya que, a medida que íbamos caminando, los escenarios que aparecían eran motivo para discutir sobre sus relatos y sus conocimientos. Así, Andrés Ushigua me indicó el lodazal donde los sahínos suelen acudir a refrescarse, también me ayudó a distinguir entre las palmeras de morete, de palmito y de ungurawa; qué gusanos son comestibles y otro tipo de señales. Ya de regreso, por ejemplo, encontramos una urpi (paloma selvática) cuyo cráneo había sido devorado. Esta paloma le recordó a Andrés que cuando canta esa paloma significa que te van a doler los dientes, y cuando canta de madrugada es porque alguien se va a morir. Posteriormente, me narró una historia acerca del origen del viento, todo esto activado por lo que iba recordando a medida que recorría la selva. El espacio selvático se convirtió en un recurso mnemotécnico que activó distintas historias en Andrés y el conocimiento que le había sido transmitido.

Volviendo a la narración de Tsitsano, nos damos cuenta de que el protagonista necesitaba un tipo de iniciación para convertirse en un hombre sabio. Mientras que en una primera instancia carece de armas para alimentar a su familia, además de otras carencias que no son evidentes sino hasta que empieza su recorrido (la capacidad de ayudar a los habitantes de la selva), gracias a la aventura de perderse en la selva desarrolla las capacidades para asemejarse a su suegro, “un shamán poderoso”. Es importante aclarar que la sabiduría de Tsitsano se desarrolla no sólo en el trayecto, sino especialmente en la interacción con los seres de la selva. Los trayectos son espacios de depredación, donde hay que tener cuidado. No solo las lianas devoran a los árboles, sino que cualquier entidad es capaz de convertirse en cazador o presa, tal como sucede con Tsitsano, quien al atravesar la selva devora a la tortuga hembra que en el espacio comunitario es llorada como persona. Es en el espacio comunitario donde Tsitsano tiene la oportunidad de convivir y de ayudar a sus semejantes, por lo tanto, puede ayudar al bebé tigre a recuperarse sacándole las espinas, y también a las mujeres a parir sin ser sacrificadas.

Recapitulando, encontramos en el recorrido de Tsitsano distintos modos de relacionarse con los seres que habitan la selva. Al abandonar el hogar, lo conocido, Tsitsano tiene que encontrar el regreso a casa ayudado por los animales de la selva, pero también debe alimentarse y sobrevivir. El “monte” o los caminos de transición son los espacios de cacería, donde debe probar su capacidad de supervivencia al conseguir el alimento al ser un buen cazador. Allí los animales son presas, a menos que por interés personal se necesite establecer un cuidadoso diálogo que le permita movilizarse en la selva, como es el caso de la tórtola o lora que es el animal que finalmente lo termina llevando a su hogar (Moya 2007, 37) (Andrade Pallares 2001, 35) (Anexo, 14). Por otro lado, tenemos el espacio comunitario, que es el espacio en el que Tsitsano convive con los seres de la selva y adquieren su faz humana, aunque su comportamiento extraño muchas veces los delate como animales. La comunidad es el espacio para aprender de otras costumbres, pero también la oportunidad de ayudar y enseñar otros modos de vivir. Considerando entonces que las comunidades son espacios donde los seres de la selva se ponen su máscara de sociabilización humana, donde es posible el intercambio de experiencias y la ayuda mutua, podemos decir, junto a Descola, que hablamos de un teatro de sociabilización sutil, sin embargo, las interacciones entre seres vivos se dan en todo momento: la principal diferencia es que los riesgos pueden incrementarse al momento de desplazarse por los caminos lejanos a la comunidad. De todas maneras, es parte de la vida también ser capaz de sobrevivir en estos espacios hostiles, y saber detectar el peligro,

negociar con aquellos que pueden ayudarnos, así sintamos la tentación de querer comérmolos. A continuación, indagaremos acerca de esta mutabilidad entre ser humano y animal que da cuenta de una mirada del ser humano, de los animales y los espíritus que nos permitirá comprender de mejor manera los nexos que se pueden establecer entre humanos y no humanos.

Capítulo tres. Animales y humanos: formas de relación

Luego de reparar en el rol que ocupa el espacio selvático en el aprendizaje de Tsitsano y cómo éste se constituye como el lugar propicio para generar interacciones entre humanos y no humanos, el objetivo de este capítulo es contrastar elementos narrativos presentes en la historia de Tsitsano con algunos aportes de la antropología en relación a la concepción de ser humano, lo animal y lo vivo. El fin de este capítulo es determinar en qué medida estos estudios nos permiten acceder a una lectura más compleja sobre la relación que se presupone entre los distintos seres vivos que habitan la selva, generando, en la medida de lo posible, un análisis literario que repare en las complejidades específicas de un grupo humano como el sapara, cuya interacción con la selva les ha permitido generar otras formas de relacionarse con animales y plantas, concibiendo detrás de ellas un fondo humano común.

Para esta exposición me interesa inicialmente contrastar el modo que ha tenido la tradición occidental de entender la relación humano-animal desde el pensamiento filosófico e incluso en la tradición literaria latinoamericana, para luego trasladarnos hacia los modos que han sido descritos de relación entre hombre y los otros seres vivos en el contexto amazónico. Este contraste nos permite no solo entender las relaciones selváticas desde un punto de vista más cercano al de los saparas —y, por ende, constituirse como una vía alternativa de comprensión de las relaciones que entabla Tsitsano a lo largo de su aventura— sino también la de nutrir nuestra mirada en relación a una problemática central relativa a la concepción de lo que es humano y lo que no, con las consecuencias que puedan derivarse de aquello.

1. La partición fundamental

Entender cómo se ha configurado en la tradición occidental la división entre el hombre y el animal es el propósito de *Lo abierto* (2004) de Giorgio Agamben. En un recorrido que comienza, por decirlo de algún modo, en el inicio de los tiempos y culmina en el fin del mundo, Agamben interroga a la visión de lo humano desde hitos clave. Desarrolla la definición de lo vivo que articula Aristóteles, presentándolo como una suma de cualidades (pensamiento, locomoción, sensibilidad, la capacidad de nutrirse, crecer y destruirse) pero especialmente considerando a la *potencia nutritiva* como la fundamental entre ellas (Agamben, 2005, 26). La vida nutritiva es, en palabras de Agamben “el oscuro fondo

sobre el que destaca la vida de los animales superiores” (27). Esta división tendrá una amplia gama de implicaciones, ya que será uno de los puntos de partida para definir al ser humano como animal racional, pero además será el principio bajo el cual se organiza la vida humana en relación con los otros seres vivos: “En nuestra cultura, el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un *logos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural o divino”, aclara Agamben, para quien es urgente pensar en el ser humano como “lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos”, no necesariamente en su dimensión metafísica, sino en el sentido práctico y político que termina por sopesar la vida y colocar a unas sobre otras (la derivación de la política en biopolítica de Foucault).

Agamben nos permite reflexionar cómo los pensadores de la tradición occidental se han relacionado con lo animal. Un ejemplo son las especulaciones de Tomás de Aquino, según las cuales la dimensión animal de la nutrición, la excreción y la reproducción en el fin de los tiempos serían inútiles por no ser necesarios en un modo de vida más perfecta. También llama la atención su idea de que en el Paraíso, Adán y Eva no necesitaban de alimento ni de vestimenta ni de transporte, por lo tanto, los animales solo estaban allí para “extraer un conocimiento experimental de su naturaleza” (36).

En otro extremo tenemos a Linneo, el fundador de la taxonomía moderna, admirador de los grandes primates y quien —si bien admite la existencia de un lugar privilegiado dado por el Creador al ser humano, por haber sido creado a su imagen y semejanza—, de todas maneras, como científico (naturalista) no consigue encontrar ningún carácter que distinga al ser humano de los monos “más que el hecho de que estos últimos tienen un espacio vacío entre los caninos y los otros dientes” (38). Desde entonces, el ser humano fue ubicado entre los primates según la ciencia moderna, con todas las implicaciones que de ello se derivaron. Pero la división del hombre y el resto de los mortales no declinó allí, sino que más bien el lenguaje se convirtió en el portaestandarte distintivo del ser humano, aspecto que, como veremos posteriormente, en la actualidad ha sido radicalmente cuestionado.

En esta trayectoria en la relación entre lo animal y lo humano resulta fructífero reparar en el aporte de Jacob von Uexküll, específicamente significativa resulta examinar su concepto de “Umwelt”, que según Agamben, se centra en concebir al mundo natural no como un mundo unívoco habitado por todos los seres vivos, sino como una “infinita variedad de mundos perceptivos, todos perfectos por igual y vinculados entre sí como en una gigantesca partitura musical, aunque no comunicantes y recíprocamente

excluyentes...” (56). Cada ser vivo tiene una relación propia con su medio ambiente y esta es incognoscible para el resto. Incluso el espacio y el tiempo, para cada organismo, son distintos, por lo tanto, aunque un ecosistema albergue una amplia cantidad de seres vivos en un espacio delimitado, en realidad en ese mismo lugar están coexistiendo distintos mundos, rodeados por lo que atañe a cada especie, es decir, elementos portadores de significados con los que su interacción se realiza en función de sus propias necesidades (55-57). Esta perspectiva, si bien nos aleja de otros seres vivos, como si se tratara de habitantes de un mundo al que nunca tendremos acceso, nos permite a su vez achicar la mirada antropocéntrica y además comprender que estas aparentes inconexiones se juntan en una “gigantesca partitura musical”. De algún modo, se podría decir que estos parámetros nos pueden acercar a una idea de perspectivismo que Viveiros de Castro supo articular en su contacto con las sociedades amazónicas; este tema lo trataremos más adelante.

El humano se ha definido a sí mismo en su diferencia con lo animal, es decir, estableciendo una identidad con otros seres vivos, pero siempre con un excedente que ellos carecen, ya sea el alma, el lenguaje u otra capacidad que está por sobre lo animal. La compleja relación que establece Heidegger entre el animal como *aquel no tiene mundo* (sino que simplemente reacciona y se entrega a los estímulos de su ambiente), y el hombre, quien suspende su animalidad al abrirse hacia un mundo en el que lo abierto no es más que un aferrar lo no-abierto animal, es un hito clave en cuanto a la separación radical que existe entre el hombre y el animal. Esta división, tiene para Agamben diversas implicaciones, en la que el elemento político no puede ser descartado. La *polis*, es decir, en lugar de la civilización por excelencia, se presenta en Heidegger como el sitio ensimismado de la ilatencia del ente, es decir, como la representante del hombre en la lucha frente a lo que permanece cerrado, es decir, la animalidad. Debido a ello, la polis se constituye “como sitio esencial del hombre tiene que dominar toda extrema oposición —y, con ella, toda in-esencia— a la ilatencia y al ente, es decir, el no-ente en la multiformidad de su contraesencia” (135). Agamben nos dice que Heidegger es el último filósofo que considera a la polis como el lugar donde a una población le era posible encontrar su destino histórico.

Ante este modo de concebir el problema, Walter Benjamin propone una alternativa. En el último capítulo de su obra *Dirección única*, trata de establecer la

relación que existe entre el hombre moderno y la naturaleza, y determina que el lugar propio de esta relación se da a través de la técnica (105):

Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero, ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera en el sentido de la educación el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones, y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre la naturaleza y la humanidad. Si bien los hombres llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya.

Es importante reparar en este dominio *de la relación* a través de la técnica, que de alguna forma es evidente en la relación más horizontal que existe entre el ser humano y otros organismos vivos dentro de la selva, como veremos posteriormente. Sin embargo, cabe adelantar algo: Los sáparas, al convertirse en buenos soñadores, lo que logran finalmente es dominar el canal a través del cual son capaces de comunicarse con los espíritus de la selva. Este dominio se realiza a través de un perfeccionamiento del soñar, lo que implica también distintas técnicas, como evitar ciertos alimentos, realizar ciertas prácticas, la ingesta de ciertas plantas (Bilhaut 2010). El mismo Tsitsano, visto inicialmente como un holgazán, incapaz de construir sus propias armas para proveer a la familia, en el dominio de su relación con los otros, recibe de parte de ellos dones (como la lanza con espíritu de tigre) y él mismo es capaz de ayudar a los demás. En el relato C, por ejemplo, la familia tigre no solo le obsequia el arma, sino que, en modo de agradecimiento, el padre le enseña técnicas prácticas para ser un mejor cazador: “‘Ven Tistsano, ¿no te dan ganas de ir al baño? Orina y caga aquí nomás’, así le dijo. Después de ir al baño se fue a la selva sin ganas de orinar ni defecar, porque si eso haces en la selva, viene una feria y te come” (Anexo 1, p.11).

En la tradición literaria de América Latina, la relación con lo animal ha sido siempre problemática. Naciones cuyo parto se llevó a cabo en una oposición radical entre civilización y barbarie, el animal ha sido visto como un “otro absoluto de lo humano” (Giorgi 2014, 11). Aquel espacio no resuelto dentro del hombre, el animal que lleva dentro, según la tradición del pensamiento occidental, en el contexto latinoamericano se revela como una amenaza a la frágil civilización en un entorno salvaje; como una falla constitutiva que se ha decantado en lo racial, cultural e histórico.

Este panorama tan marcado ha empezado a cuestionarse desde hace algunas décadas. Gabriel Giorgi advierte una exploración renovada hacia lo animal en la literatura

(además de otras formas artísticas) a partir de 1960, en la que el rechazo —el horror— hacia el otro se convierte en la búsqueda de una proximidad. Al interrogar al cuerpo, allí puede aparecer lo animal en estas nuevas producciones culturales, que plantean una “desestabilización” en la oposición tradicional de animal / humano, naturaleza / cultura, reordenamiento que plantea cuestiones políticas como contrapunto a las sociedades latinoamericanas, generalmente en una búsqueda ciega hacia lo moderno y en negación de las sociedades consideradas “bárbaras”. En este contexto, lo animal es concebido por Giorgi como “un artefacto, un punto o zona de cruces de lenguajes, imágenes y sentidos desde donde se movilizan marcos de significación que hacen inteligible la vida como humana” (2014, 15). Aquí una de las implicaciones más importantes gira en torno a la noción de biopolítica, según la cual las sociedades determinan qué vidas deben ser protegidas y cuáles abandonadas. Las sociedades modernas se construyen a partir de una administración cada vez más intensa y compleja en relación al ciclo biológico de los cuerpos y de las poblaciones, se establecen distintos rangos, en donde unos seres son protegidos, otros abandonados (Giorgi 2014, 18), pero también otros utilizados como combustible para movilizar el funcionamiento de lo urbano.

Es importante aclarar qué relación existe entre la historia de Tsitsano y este giro cultural de lo animal propuesto por Giorgi. Las narraciones orales sáparas, así como otras narraciones de la Alta Amazonía, surgen en un contexto muy distinto a la tradición literaria producida en América Latina (urbana y escrita), pero que tampoco están desarticuladas de la historia de la región. Como hemos visto, la historia de los sáparas está profundamente marcada, en especial desde mediados del siglo XIX, por la devastación que dejaron las incursiones de las compañías de caucho, que, como resalta Anne Christine Taylor, paradójicamente conjugaron “las explotaciones más «avanzadas» desde el punto de vista de la organización comercial y financiera” con “las formas más «arcaicas» de extracción de la fuerza de trabajo —la esclavitud, simple y llanamente—” (Taylor 1994,45).

L oposición de lo animal y lo humano es abordada en la historia de Tsitsano, además de otras historias y modos de relacionarse dentro de la Alta Amazonía, pero se lo hace diferente, aunque también exista un cuestionamiento a la oposición occidental naturaleza/cultura, civilización/barbarie, animal / humano. Sin embargo, la forma en la que se desarrolla este desplazamiento es distinto, puesto que mientras esta frontera difuminada de lo animal en los textos estudiados por Giorgi se vive como “zona de

interrogación ética y un horizonte de politización” (Giorgi 2014, 12), es decir, una lectura de proximidad en relación a aquello que tradicionalmente había sido excluido socialmente (género, raza, clase, etc.), en Tsitsano la familiaridad de lo animal genera otro tipo de interrogantes y sospecha.

Como hemos visto, los seres que habitan la selva de Tsitsano pueden construir sociedades humanas, y el mismo protagonista es capaz de dejar huellas de jaguar o tigre en su recorrer por la selva, dependiendo de sus acciones y del lugar desde el cual sea observado. ¿Se puede hablar de un signo político decir que Tsitsano proviene originariamente del mono colorado? Para indagar en la diferencia fundamental de este relato en relación a las nuevas formas de asumir la animalidad observadas en *Formas comunes*, debemos adentrarnos en una manera distinta de entender la oposición animal / humano dentro de diversas culturas amazónicas.

2. Una inversión metafísica

A continuación me centraré en este mismo problema, el de la humanidad en relación con el animal y a los otros seres vivos, desde otra orilla. De todas maneras, es pertinente aclarar algo. Aparte de mis propias experiencias en la selva amazónica, mediada por los sáparas, que en este texto resultan esporádicas y limitadas, el corpus teórico propuesto a continuación proviene de investigaciones antropológicas, lo que implica que la voz del indígena amazónico no será escuchada de manera directa: yo mismo soy un mediador. De todas formas, considero que el fruto de estos trabajos, es decir, la perspectiva, la metodología, las reflexiones y las conclusiones que se generan a partir de estos estudios, resultan relevantes para aproximarnos a la narración de Tsitsano desde una perspectiva más cercana con el entorno que la vio nacer, por lo tanto, nos devela algunas facetas que difícilmente pueden inferirse en un análisis narratológico que no contemple el contexto de enunciación.

Una manera de establecer relaciones con otros seres vivos es la capacidad de identificación. Esto quiere decir, según Descola, “el mecanismo elemental por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre mi persona y los demás mediante la inferencia de analogías y diferencias de apariencia, de comportamiento y de propiedad entre lo que pienso que soy y lo que pienso que son los otros” (Descola 2003, 32-33). Estos mecanismos están principalmente condicionados socialmente. Es en comunidad que se establecen las pautas según las cuales se atribuyen rasgos de similitud y diferencia

en relación a los otros, siendo una de las más determinantes la atribución de una similar interioridad (espíritu, alma, conciencia) o materialidad (forma, sustancia, procesos perceptivos).

El tipo de sociedad en el que se atribuye a otros seres vivos una interioridad semejante es llamada por Philippe Descola sistema anímico. Este tipo de sistema, a diferencia del totemismo —que se sirve de plantas y animales para pensar el mundo social— proyecta categorías y estructuras sociales para pensar la relación entre seres humanos y no humanos (2003, 37-38). En este tipo de sociedades, especialmente en las amazónicas, una materialidad determinada es una condición, como “vestidos” que “inducen a perspectivas diferentes sobre el mundo en el sentido que los constreñimientos fisiológicos y perceptivos, propios de un tipo de cuerpo, imponen a cada clase de seres una posición y un punto de vista particulares” (Descola citando a Viveiros de Castro, 2003, 41).

Esto se evidencia, por ejemplo, en la forma en la que los achuar ven a los otros seres vivos. En los tiempos míticos, todos los seres tenían una apariencia humana, y los relatos que cuentan están casi enteramente dedicados a “las condiciones en las que los seres de la naturaleza han podido adquirir su presente apariencia” (Descola 1996, 132).

El caso de Tsitsano parece a primera vista ser la otra cara de este fenómeno, es decir, aquí se parte de una animalidad compartida previa. Como recordaremos, el epílogo a la aventura selvática del héroe se nos cuenta acerca de la procedencia de los padres, de quien se dice que son aritiawku (monos colorado). El relato B cuenta que el aritiawku macho se transforma en humano luego de usar una machinmanga (fruto que se usa como taza) para beber el agua del río Conambo (Moya 2007, 31). Podemos especular que es el uso de una herramienta, además de la ingesta del agua del río originario de la nacionalidad, son los factores que provocan esta transformación. De todas maneras, los sáparas narran otras historias que hablan del origen de ciertos animales o de otros elementos, tales como la luna y el sol, que se pueden relacionar con las narraciones míticas descritas por los achuar.

En un texto inédito escrito por Manari Ushigua, donde se propuso contar la *Historia espiritual del pueblo sápara*, se narra, desde el origen de los tiempos, la historia de este pueblo. Todo inició, nos cuenta Manari, en el mundo espiritual. Una primera civilización de seres espirituales fracasó porque no consiguieron encontrar un equilibrio, por lo tanto, los espíritus decidieron crear un nuevo mundo en donde los errores del

mundo espiritual no se repitan. Los seres que se crearon entonces fueron los humanos, que posteriormente fueron transformados en animales por no obedecer los consejos de los espíritus. Estos animales formaron su propia civilización, donde el Kaje era el jefe de los animales, y el Aritiawku, o mono rojo, también ocupaba un rango destacado. Es luego de esto que el mono se convierte en ser humano para dar origen a los sáparas, pero, como vimos, existe una anterior humanidad compartida, y previo a esto, una espiritualidad similar que es el que da la vida a todos los seres de la selva.

En este estado de las cosas, resulta más comprensible la mutabilidad existente en los seres de la selva en la narración de Tsitsano, que pueden ser animales y humanos dependiendo de las circunstancias. Un mosquito es capaz de ofrecer chicha, un tigre capaz de dar consejos de cacería al demostrar cómo se utiliza una lanza, que, a su vez, tiene el espíritu de un animal que necesita descansar luego de cazar a los sahínos (ver Anexo, página 11).

En los sáparas la identificación de los otros seres, como espirituales, se da de manera primordial a través de su capacidad de comunicarse. Al ser el mundo de los sueños un espacio de conexión con el mundo espiritual, una forma de determinar si alguna planta, o piedra, o incluso un ser desprovisto de materialidad (como los ancestros) tienen espíritu, es la posibilidad de establecer un diálogo a través de este canal. Anne-Gäel Bilhaut (2010, 126-144) clasificó los tipos de sujetos con los que los sáparas interactúan a través de los sueños de la siguiente manera:

- Guías de sueño: Un espíritu mediador, generalmente del sexo opuesto, que lleva a quien sueña a través de las distintas etapas del sueño.
- Los Secretos: Espíritus auxiliares entregados por un shaman y tienen una dimensión material (son guardados en bolsos especiales).
- Espíritus de plantas o animales: También espíritus específicos de la selva (sacha runa, yaku runa), adquieren forma humana para comunicarse.
- Ascendentes y ancestros: Parientes o personas conocidas que vivieron en un pasado cercano
- Humanos vivos: Semejantes, principalmente aquellos que han desarrollado la habilidad de soñar, por lo tanto, de establecer una conexión espiritual.

Esta clasificación nos permite evidenciar los tipos de entidades con las que se puede relacionar el ser humano, a través del habla que se produce dentro del sueño. Esta temática

no se aborda específicamente dentro de la historia de Tsitsano, porque para él resulta fácil establecer comunicación con los animales mediante el habla. Recordemos que su origen todavía está muy cercano al animal y que, además, parte de convertirse en sabio en el mundo sapara, es decir, un shimanu, es la capacidad de comunicarse con los seres espirituales, que pueden manifestarse como animales y plantas también.

Volviendo al caso de los achuar, también evidenciamos que todos los seres vivos son poseedores de un espíritu, además de los astros y los meteoros (aunque estos últimos son incapaces de establecer un diálogo con los hombres) (Descola 1996, 138). Los modos de comunicación entre humanos, plantas y animales en cambio se dan de diversas formas según las circunstancias. Cada especie tiene su propio idioma, pero los achuares identifican en ellos ciertos estados emocionales (dolor, miedo, felicidad, amor). Los hombres también pueden simular un idioma animal para establecer un tipo de interacción con una intención determinada (atraerlos para la cacería, por ejemplo). Sin embargo, la comunicación entre especies se expresa mediante el “discurso del alma” que “trasciende todas las barreras lingüísticas y convierte a cada planta y cada animal en un sujeto productor de sentidos” (139). Entre las formas de establecer comunicación que tienen los achuar están los cantos mágicos (empleados no solamente por seres humanos, sino también entre otras especies) y principalmente a través del abandono del cuerpo para que la comunicación se dé de manera directa entre almas. Estos viajes se dan a través del uso de determinadas plantas (*Datura* y *Banisteriopsis*), realizados generalmente por shamanes, pero no de manera exclusiva.

En mi visita a la comunidad de Akachiña (comunidad sapara), Andrés Ushigua me habló de su interacción espiritual con las plantas. Considerando que él es médico, experto en la preparación de distintos medicamentos (algunos de los cuales vende a nivel internacional a través del emprendimiento turístico Naku), ha establecido una alianza con determinadas plantas que le permite garantizar que ellas le ayudarán en el objetivo de la sanación. Al preguntarle acerca de su iniciación como médico, me relató que fue su padre (quien era shaman y líder comunitario) quien le enseñó esta práctica cuando tenía más o menos 17 o 18 años. “Me explicaba cómo cada planta servía para cada enfermedad, más o menos de seis plantas que están en la selva me habló. La preparación también me enseñó”. Andrés detalló que el aprendizaje se daba especialmente cuando estaban los dos incursionando por la selva, puesto que en el espacio natural se encontraban estas especies curativas. Luego de explicarle la función que tenía cada planta, tomaron ayahuasca: “Ahí

soñé que esas plantas no son plantas, son humanos, como nosotros. Con seis de esas plantas yo quedé de amigos. Ahí me dijeron que ellos me van a ayudar a sanar las enfermedades. Se ven como personas, algunos son patuchos, otros son altos, otros son gordos”.

La relación establecida entre Andrés Ushigua y las plantas se puede asemejar a la de Tsitsano con la lanza de tigre. Al ser médico, Andrés tiene una relación íntima con las plantas, de amistad, y también le ayudan a curar a la gente, son sus aliados. Tsitsano también forma una alianza con el espíritu del tigre, lo que implica determinadas reglas para que esa alianza perdure. En todas las versiones de la historia de Tsitsano, la lanza de tigre abandona a Tsitsano (aunque en la versión C no queda claro si regresa a manos de Tsitsano o del dueño original), ya sea por desobedecer un mandato (Relato A) o porque cayó en las manos equivocadas (Relato B y C).

En relación con el tipo de interacciones específicas que se dan entre humanos y animales o plantas mediante los sueños, este fondo humano también es evidente en otros interlocutores sáparas. Bilhaut relata cómo, en un sueño de Kiawka, una boa, en el momento de la interlocución, se transforma en un ser humano, y esto le da la capacidad de comunicarse a través del lenguaje humano. En el sueño también comparten alimento, aspecto que antes parecía imposible, puesto que cuando estaba en su forma de boa se veía amenazante, a tal grado que Kiawka pensó que ella era su presa (2010, 133-134).

El trabajo antropológico de Viveiros de Castro ambiciona poner en diálogo la tradición de pensamiento occidental con el pensamiento amerindio a través de su noción de “perspectivismo”. El antropólogo brasileño propone que, en última instancia, existe una diferencia primordial entre ambos pensamientos. Como lo vimos en la reflexión de Agamben, el fondo común que nos une como seres humanos, y además con otras especies, es nuestra parte animal, de la que todos partimos. Los seres humanos son animales con un agregado, sea la razón, el logos, el alma, etc. Por el contrario, para la gran mayoría de las culturas indígenas americanas, en concordancia con lo evidenciado por Descola, el fondo común vendría a ser la humanidad. Todos somos seres humanos, pero los animales, en el transcurso del tiempo, perdieron su humanidad para convertirse en lo que son ahora, como muchos de los relatos que tienen sobre su origen y el origen del mundo que les rodea (Viveiros de Castro 2013, 56-57).

Esto es relevante desde una dimensión metafísica: si nosotros nos emparentamos con los otros seres vivos desde la animalidad —capacidad locomotora, percepción de lo que nos rodea, ADN—, y en última instancia, desde lo material —moléculas, átomos—,

la cosmovisión amerindia nos lleva a un fondo último que tiene una dimensión espiritual. Para los sáparas, por ejemplo, el mundo material está precedido por el mundo espiritual, del que este vendría a ser una segunda versión del primero (entrevista personal realizada a Manari Ushigua). Los espíritus crearon el mundo material y es el Piatsaw el dios que dio a los sáparas la capacidad de soñar, esto es, la habilidad de comunicarse con el mundo espiritual. El fondo común de todos los seres que existen, por lo tanto, es algo distinto de su composición química o sus propiedades físicas, que vendrían a ser un factor de orden secundario.

Si bien en la cosmovisión amazónica analizada por los autores mencionados se da por sentada esta pérdida original, de todas maneras se atribuye, al resto de los seres (animales, plantas, astros), un espíritu, es decir, una condición de semejanza con los humanos que les permite interrelacionarse. El jaguar, por lo tanto, está vestido como tal, y mientras está en ese estado, mira al resto de jaguares como seres humanos, mientras que el resto los demás (incluyendo a los humanos) somos animales. Cada ser mira en sus semejantes a los seres humanos mientras que ve al otro ya sea como depredador o como presa: “Lo que los jaguares comen es visto por ellos como alimento humano. Por ejemplo, cuando pasa la lengua por la sangre de su presa abatida en la selva, el jaguar no ve ese líquido como sangre cruda, sino como cerveza hecha de mandioca fermentada” (Viveiros de Castro 2013, 57-58).

Esta dinámica de depredador y presa como modo de relación fundamental es evidente en la narración de Tsitsano, especialmente en aquellos espacios selváticos que no propician la socialización. Ya hemos mencionado anteriormente la importancia de este factor en el episodio de la tortuga: Tsitsano la devora porque desde su perspectiva de cazador, esta es una presa. Pero cuando acude con ella al lugar de sociabilización, entonces se percató de que asesinó a un ser humano o al menos un ser capaz de vivir en comunidad, considerando que él mismo estaba conversando y compartiendo el alimento con la familia de su víctima. Las huellas que Tsitsano deja, en forma de tigre, dan cuenta que su modo de habitar el mundo ha sufrido una alteración. Inferimos a través del relato que la familia tortuga empieza a sospechar que Tsitsano era en realidad un tigre disfrazado de humano.

Estas relaciones híbridas entre habitantes de la selva son comunes para todos los habitantes, pero para quien es más común es para el shamán, aquel que de manera privilegiada es capaz de modificar su perspectiva humana con el fin de acceder a otras

interioridades. Si, como nos dice Viveiros de Castro, lo que vemos del tigre es su vestido exterior, la animalidad que esconde una humanidad, el shamán es capaz de ir más allá de este espejismo. En su camino de aprendizaje, Tsitsano es capaz de ver el anverso y el reverso de los distintos seres que habitan la selva: mosquitos, murciélagos, tigres, tortugas. Su iniciación depende no sólo de su supervivencia, sino principalmente de su capacidad para relacionarse con todos habitantes de la selva, de desenmascarar lo humano en ellos y para establecer relaciones de reciprocidad, ya sea al servirles como ayuda o para él mismo ser guiado o ayudado por ellos.

Otro aspecto destacable de las reflexiones que plantea Viveiros de Castro es la idea que relaciona la humanidad como aquel ser peligroso por excelencia. Lejos está el Jardín del Edén o la profecía mesiánica según la cual “serán vecinos el lobo y el cordero y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cordero pacerán juntos y un pequeño niño los conducirá” (Isaías 11 en Agamben, 2005, 13) en un mundo de depredadores y presas, lo esencialmente peligroso es la humanidad (Viveiros de Castro, 2013, 60):

Como sabemos, la única cosa verdaderamente peligrosa en el mundo son los hombres — los objetos no hacen mal, no por maldad, en todo caso. Los indios piensan también que, si una cosa o un animal es sólo eso, entonces no presenta problemas. Un verdadero jaguar no ataca a los hombres. Si ataca a un hombre, entonces no se trata de un jaguar común, sino de un hombre disfrazado de jaguar, esto es, el jaguar en su “momento” de hombre.

Las primeras líneas de *How forests think* (2013), Eduardo Kohn nos sitúa al pie del volcán Sumaco, en un campamento improvisado en donde Juanicu, su compañero de travesía, le recomienda dormir boca arriba, puesto que, si un jaguar lo ve a los ojos, lo considerará su igual, pero si está boca abajo, lo verá como carne. Imposible no relacionar esta imagen inicial con las propias vivencias de Tsitsano, quien, dependiendo del contexto, veía a los otros habitantes de la selva ya sea como presa o como un ser humano. Esta capacidad de mutación no sólo se da bajo la mirada humana: recordemos nuevamente que en el Relato B cuando Tsitsano se come a la mujer tortuga, luego de haberla cazado, sus pisadas se hicieron iguales a las del Tigre (Moya 2007, 34). Es decir, su faceta de depredados se insinuaba en su caminar.

Eduardo Kohn plantea la necesidad de reparar como un área de estudio novedosa (desde la perspectiva antropológica) en las interacciones que se pueden dar entre humanos y no humanos, y lo hace en *How forests think* en el contexto de la selva amazónica al considerarlo un sitio privilegiado para atestiguar este tipo de interacciones. Su tesis es

que los animales y los otros seres vivos son capaces de representar, pensar, de interactuar con los otros, y esa capacidad cuestiona nuestra propia visión de lo humano, de pensamiento y de animalidad (en última instancia, de todo lo vivo).

El estudio de Eduardo Kohn se desarrolla en la comunidad kichwa de Ávila, en la provincia de Napo. Lejos de ser un enclave aislado del país —como lo fue en los setentas el territorio achuar cuando Descola lo visitó por primera vez— se trata de una población muy en contacto con el resto del país desde la colonia. Sin embargo, esto no ha impedido que esta población establezca una íntima relación con la selva, manifestada de distintas formas. El aspecto central que se aborda son las múltiples relaciones que se pueden establecer entre seres vivos, es decir, reflexionar acerca de cómo la interacción cotidiana con el mundo selvático puede plantearnos la posibilidad de abrir una nueva comprensión de lo humano, al evidenciar interacciones con otros seres vivos mediante formas de representación que van más allá del lenguaje humano. “La vida es constitutivamente semiótica” nos dice Kohn, refiriéndose a que todo ser vivo “vive con y a través de signos”.

Para decir esto, Kohn se apoya no solamente en sus propias observaciones, sino también en el trabajo de Charles Peirce, quien concibe la capacidad de representación más allá del lenguaje, y la aplicación de Terrence Deacon del trabajo de Peirce al aplicar la perspectiva semiótica al ámbito de la biología (Kohn 2013, 17-18).

3. La voz animal

La narración de Tsitsano se caracteriza por dar la palabra a los animales que son parte de la travesía del protagonista. Casi siempre la condición para ser escuchados se da a través de su transformación en ser humano. El zancudo, al invitar a Tsitsano a beber la chicha, encarna una mujer mayor que dice: “Tsitsano ven, no te vayas sin dormir, aquí hay una hamaca” (Anexo, p.2). Cuando la mujer tiene forma de insecto, zumba (Andrade Pallares 2001, 121). Esta ambivalencia entre los sonidos animales, fuera del lenguaje humano, y la capacidad que tienen de articular un discurso, se da en otras ocasiones, como por ejemplo, los murciélagos riéndose en su propio idioma (124).

Pero también sucede que Tsitsano utiliza su voz animal: “... Tsitsano se perdió del camino. Gritaba y buscaba el camino, pero no lo pudo encontrar. Gritaba Aha, sau sau sau, como canta un pájaro” (Moya 2007, 30). ¿Cómo debemos interpretar esos sonidos animales? ¿Cómo ruido o como una manifestación de un lenguaje distinto?

Dependiendo del contexto en el que surja, la voz animal en la narrativa puede ser leída de diferentes formas. Un ejemplo muy relevante lo tenemos en “Mi tío el Jaguareté” de João Guimarães Rosa, analizado por Gabriel Giorgi (2014) en clave biopolítica. Para Giorgi, el animal se manifiesta en esta narración bajo un “doble signo”, como resistencia al ordenamiento económico y biopolítico de la modernidad, pero también como la posibilidad de una comunidad alternativa en una alianza entre seres desplazados: animales y humanos marginales. Esta comunidad se manifiesta en el carácter mestizo del narrador, cuyo lenguaje impuro no sólo da cuenta de un portugués deficiente, sino también de trazas de tupí-guaraní, e incluso de gruñidos y onomatopeyas animales. Esta mezcla, para Giorgi, “construye una enunciación donde el punto de vista oscila entre el universo humano y el animal, posicionándose en lugares y perspectivas múltiples, marcando esta mirada transicional e irreductible a un único universo” (52).

Sin embargo, lo que Giorgi destaca, más que la posibilidad de un habla de perspectivas múltiples, es la dimensión política de esta articulación (2014, 74):

La biopolítica menor es inseparable de una lengua en variación radical: el texto de Guimarães es legendario justamente porque trabaja no solo la minorización del portugués a partir de su mezcla con el tupí-guaraní, sino porque además interrumpe esa mezcla lingüística con onomatopeyas animales, con rugidos, respiraciones, aullidos del jaguar, que son los modos en que el animal se inscribe en la lengua; el animal, pues, como el ruido en la lengua, eso que tensa la relación entre sonido y sentido, y que introduce zonas de opacidad que son también espacios de indeterminación del sentido, que vuelven borroso el límite entre palabra articulada y “puro” sonido.

Este ruido representa la posibilidad de una comunidad nueva, alternativa, alejada del ordenamiento moderno. Es apenas el vislumbramiento de su posibilidad, porque la voz del animal, para el lector, no puede ser más que ruido o *puro sonido*, cuya utopía finaliza con la muerte del narrador.

La lectura de Tsitsano nos lleva a una integración del habla animal, que si bien se manifiesta en la forma de una traducción a la palabra, recordemos que este fondo humano en realidad tiene la dimensión de un fondo común, la posibilidad de una relación. Los distintos modos de interacción que se dan entre el ser humano y otras especies es también analizado por Eduardo Kohn dentro de *How forests think*, en donde aquello que se ve en el cuento de Guimarães Rosa como el germen de un nuevo lenguaje posible (según la lectura de Giorgi) es descrito minuciosamente como una realidad en la experiencia de Kohn. En el capítulo *The open whole*, Kohn presenta distintos tipos de

interacción entre seres humanos y animales a través de otros modos de representación (o de signos) apoyándose en la triada de Peirce: símbolos, índices e íconos. Mientras que el primero es de uso exclusivo para los seres humanos, índices e íconos están fuera de la convención humana, por lo tanto, fuera de los límites del conocimiento de un lenguaje específico. Kohn nos habla de algunas palabras utilizadas por los habitantes de Ávila que en realidad no son palabras:

- Tsupu: designa la caída de un objeto pesado dentro del agua.
- Ta ta pu oh: El talar un árbol y su futuro caer sobre el suelo.
- Teeeye: Cuando una escopeta dispara y da en el blanco.

Estas “palabras” están fuera de la convención, puesto que no forman parte del idioma kichwa, sino que resultan homólogas en relación al sonido al que aluden, por lo tanto, su familiaridad puede ser contagiada a nosotros por su carácter de icónico, de algo en sí mismo, en su propia materialidad, cosa que no suele pasar con las palabras comunes, a las que accedemos y podemos sentir las cuando somos capaces de hablar el idioma. En la selva, también se pueden utilizar sonidos animales para atraer a un animal o incluso para dar cuenta de que estamos buscando algún tipo de contacto humano, como cuando Tsitsano hace el sonido del ave para encontrar a sus semejantes.

Kohn describe modos de comunicación entre especies: dormir boca arriba para que el jaguar te vea como un semejante y no como carne. Talar un árbol para que un mono se vea forzado a salir de su escondite, son modos de relacionarse que están fuera del kichwa, del español. Son modos de experimentar el mundo en una semiosis compartida (2013, 33):

The startled monkey’s jump to a higher perch is a part of this living semiotic chain. It is what Peirce called an “interpretant,” a new sign that interprets the way in which a prior sign relates to its object. Interpretants can be further specified through an ongoing process of sign production and interpretation that increasingly captures something about the world and increasingly orients an interpreting self toward this aboutness. Semiosis is the name for this living sign process through which one thought gives rise to another, which in turn gives rise to another, and so on, into the potential future. It captures the way in which living signs are not just in the here and now but also in the realm of the possible.

Estos modos de relacionarse con lo no humano, la capacidad de escuchar las voces animales, pero también sus pasos, sus cantos, incluso el ulular de las plantas mecidas por

el viento, son aspectos que deben ser tomados en cuenta para tener una dimensión más amplia de lo que puede ser parte de una historia narrada. Volviendo a escuchar una vez más el relato de Ana María Santi y de la grabadora, brota con una nueva vitalidad el sonido del río, de los árboles, de un niño quejándose por su relación conflictiva con los insectos. Esas relaciones que, para bien o para mal, se cuelan en el relato de Tsitsano, en su modo de andar por la selva y en su capacidad de comunicarnos, en un lenguaje que podemos entender, lo que el tigre, el zancudo, las tortugas —sus propias víctimas— le dicen a su manera, terminan por convertirlo en el sabio, capaz de escuchar y de interceder en el mundo donde la humanidad es un revés que nos permite coexistir en una heterogeneidad de seres, donde el disenso y lo diverso son la condición de la existencia y la supervivencia.

Conclusiones

La notable plasticidad del relato de Tsitsano, que se refleja en sus múltiples versiones, da cuenta de una forma de contar que se revitaliza cada vez que es materializada a través del habla. Esta plasticidad del relato no altera los ejes fundamentales de la narración, puesto que aquello que se constituye como la médula de la historia es evidente en todas las historias concuerdan: la desaparición del héroe en la selva mediada por su suegro, el encuentro con determinadas criaturas que por un lado son humanas y por otro lado animales, como el mosquito, los murciélagos, las tortugas y el tigre, la ayuda hacia los seres que lo necesitaban, como por ejemplo aquellos que no tenían ano o las mujeres que no pueden parir —lo que hace que Tsitsano se vaya convirtiendo en alguien capaz de ayudar al prójimo y aconsejar—. Finalmente el protagonista obtiene la lanza con espíritu de tigre, y se da su posterior pérdida y el regreso a casa con la ayuda de uno de los animales de la selva, en donde hay una tensión manifestada en la relación entre los animales y Tsitsano (vistos como burla, como ayudantes o como presa).

Cada versión, sin embargo, se adecúa al momento específico en el que es narrado. Por ejemplo, la versión de Moya hace un énfasis específico en el origen de los saparas, ya que la investigación de la autora está guiada por ese norte. También hay una inclusión de conflictos interétnicos con los shuar que no está presente en las otras obras, seguramente fruto de rencillas presentes en relación a disputas territoriales que ocurren a menudo (Moya 2007, 36). En el caso del relato C, que es el que yo escuché en mi visita a Llanhamacocha, al ser las principales interlocutoras femeninas, la historia se enfocó en el tema del embarazo, en la oposición entre las mujeres y hombres al recorrer la selva, por poner dos ejemplos. Tal como Ong lo manifestó, la creatividad de los relatos orales no se evidencia tanto en la capacidad de construir relatos novedosos, sino más bien de adaptar los relatos tradicionales (que deben ser conservados pues no hay otra forma de hacerlo) a las circunstancias actuales, brindar en un acto de comunicación lo esencial de la historia de Tsitsano en función a quienes escuchan.

Estos son aspectos estructurales narrativos que han sido analizados, pero todavía está pendiente hacer un análisis de cómo la lengua kichwa incide en la reproducción de relatos de origen cultural sapara, además del uso de otro tipo de elementos lingüísticos durante la narración. Un breve ejemplo de esto fue lo tratado en relación a la voz animal en el capítulo tres. Aquí nos percatamos que estos recursos orales no pueden ser

considerados “palabras” en un sentido estricto (los sonidos no son parte de un sistema lingüístico, sino que más bien representan de forma metonímica aquello a lo que aluden), además de que existe la posibilidad ya realizada de una comunidad hablada entre lenguajes “menores” en palabras de Giorgi.

El análisis narratológico propuesto para Tsitsano me ayudó a determinar aspectos esenciales en la narración en cuanto a las relaciones entre personajes y la selva como posibilitadora de estas relaciones. Esta herramienta metodológica me llevó a definir de mejor manera los elementos de la narración, pero al mismo tiempo, fue una excusa para ampliar nuestra visión de estos elementos en función al contexto específico en el que surge Tsitsano. Para determinar por qué los seres de la selva podrían ser o no humanos según el contexto, y cómo la zona de interacción puede ser vital para su comunicación o para la negación de esta, requerimos de un análisis más profundo del contexto en el que surge la narración.

En el segundo capítulo me propuse abrir la interpretación fuera de lo literario para aproximarnos al territorio sapura como fuente de creatividad. Verificando anteriormente la importancia del espacio selvático como fuente primordial de conocimiento, me pareció importante revisar la historia del territorio sapura, la forma en que tradicionalmente han habitado la selva, además de revisar estudios acerca de la importancia del lugar como fuente de conocimiento. Mi propia experiencia en las comunidades de Llanhamacocha, Akachiña y alrededores fue también un importante aporte, puesto que pude atestiguar presencialmente la forma en la que los saporas se relacionan con el lugar. Ellos fueron guías y demostraron que transitar la selva implica necesariamente un modo de relacionarse con otros seres vivos, que a su vez pueden traer historias a la mente (como el relato de la liana que devora al árbol de Eduardo Ushigua o la relación que Andrés Ushigua tiene con las plantas medicinales). Si bien la cultura sapura ha llegado a una fase crítica en su historia por la pérdida de su idioma, se puede afirmar que el conocimiento de los saporas está muy ligado a su territorio, semejante a una biblioteca a la que recurren para aprender y reaprender acerca de diferentes asuntos relacionados con su vida cotidiana. El territorio es un mapa para soñar, es el lugar donde se encuentran plantas y espíritus que sanan. Es el lugar del alimento y de la disputa por la vida.

Ya sea a través de artificios mágicos, la ingesta de plantas sagradas o mediante los sueños, en la Amazonía es muy común establecer un vínculo con la selva y sus habitantes, un vínculo que puede darse a través del uso de la lengua o mediante otras formas de comunicación. Lo importante es establecer que no existe un límite tajante entre

los seres humanos y los otros seres vivos, por lo que podemos plantear, como lo hemos visto, la posibilidad de un campo de sociabilidad, un conjunto de elementos significativos compartidos por humanos y no humanos. Considero que una semiosfera específicamente amazónica, que rebasa los límites lingüísticos humanos, es una forma de aproximarnos a esta dimensión de lo humano que se integra a la vida animal y vegetal, especialmente en ecosistemas como la amazonía, donde la codependencia entre seres vivos es fundamental y está provista de elementos complejos que enriquecen los modos de relaciones de sus habitantes. De todas maneras, es importante determinar las diferencias de comunicación que existen en los diferentes espacios selváticos, donde la comunidad es el lugar del diálogo mientras que la selva puede ser, o bien el lugar del encuentro entre iguales, como también la zona de contacto mortal entre cazador y presa.

Considerando las diferencias fundamentales que existen en la manera de entender lo humano en su diferencia con animales o plantas entre las culturas llamadas occidentales, y en este caso las amazónicas, resulta de gran importancia considerar este aspecto para aproximarnos a Tsitsano desde su propia matriz. La doble faz que muestran los personajes de Tsitsano en su recorrido por la selva, la animal y la humana, provienen del presupuesto de que todos los seres vivos poseen una humanidad compartida. Todos los seres que habitan la selva poseen un espíritu, pero lejos estamos de la visión edénica de la selva donde todos viven en armonía. La humanidad, así como la vida, se la puede perder de un momento a otro. Cualquier ser vivo puede convertirse en depredador o en presa, dependiendo de las circunstancias. Hasta el mismo Tsitsano puede pisar la tierra como tigre, dependiendo de quién lo esté mirando, y en total concordancia con la idea de perspectivismo amazónico propuesta por Viveiros de Castro. La sabiduría de la selva implica la capacidad de comunicarse con los otros seres de la selva, en ayudarlos, pero también en defenderse de ellos. El espíritu de shímanu que crece en Tsitsano en su recorrido por la selva llega a su madurez cuando él es capaz de cuidar a su familia y de ayudar a quienes lo necesitan, cuando ha podido beneficiar y beneficiarse de los habitantes de la selva, en un juego de la supervivencia en donde incontables seres vivos hacen alianzas y se devoran entre sí, una selva cuyas interacciones están descentradas del ser humano entendido en su dimensión occidental y más bien existe un fondo compartido que es la base de todo diálogo posible.

Lista de referencias

- Agamben, Giorgio. 2005. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Andrade Pallares, Carlos. *Kwatupama Sapara - Palabra zápara*. Puyo: ANAZPPA, 2001.
- Bal, Mieke. 1995. *Teoría de la narrativa: una introducción a la narratología*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Benjamin, Walter. 1936. *El narrador*. Edición digital. URL: <https://bit.ly/1droY6j>
- Castillo, Mauricio et al. 2016. *La cultura sapara en peligro: ¿Otro sueño es posible?* Quito: Terra Mater, la Nación Sápara del Ecuador y Naku.
- Cornejo Polar, Antonio. 2003. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Centro de estudios literarios "Antonio Cornejo Polar".
- Derrida, Jacques. 2005 [1971]. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Descola, Philippe. 1996. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala, Colección Pueblos del Ecuador N°3.
- . 2002. "La antropología y la cuestión de la naturaleza". En *Repensando la naturaleza: Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Germán Palacio Astrid Ulloa (ed.). Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Sede Leticia; Instituto Amazónico de Investigaciones Imani; Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- . 2003. *Antropología de la naturaleza*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos : Lluvia Editores.
- Escobar, Arturo. 2004. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar". En *Antropología del desarrollo: Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Viola Recasens, Andreu (comp.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Giorgi, Gabriel. 2014. *Formas comunes: Animalidad, cultura, biopolítica*. Primera edición. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Grefa Ushigua, Froilán. 2012. *Sabiduría de la cultura sapara de la amazonía ecuatoriana*. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca – UNICEF.
- Haboud, Marleen. 2010. "América del Sur: región andina". En *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*, 3ra edición. Moseley, Christopher (ed.). París: Ediciones UNESCO.

- Kohn, Eduardo. 1998. "El cazador naturalista y poeta: Hacia una epistemología amazónica del mundo natural". En *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. (Quito: Asociación Escuela de Antropología MARKA), pp. 181-198.
- . 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lienhard, Martín. 1990. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Lotman, Iuri M. 1996. *La Semiósfera: Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, Tomo I, Edición de Desiderio Navarro, 1996.
- . *Estructura del texto artístico*. Madrid: Akal.
- Ong, Walter. 2016 [1982]. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Osculati, Gaetano. 2000. *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y los ríos de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Propp, Vladimir Iakovlevich. 2007 [1928]. *Morfología del cuento*. Madrid: Akal.
- Reeve, Mary-Elizabeth. 2002. *Los Quichua del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Ricoeur, Paul. 2007. "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico". En *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia*, Élie Wiesel, y Françoise Barret-Ducrocq, eds. (Buenos Aires: Granica), pp. 24-28.
- Severi, Carlo, Janet Lloyd, y David Graeber. 2015. *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: Hau Books.
- Taylor, Anne Christine. 1994. "El oriente ecuatoriano en el siglo XIX: 'el otro litoral'" en *Historia y región en el Ecuador* ed. Juan Manguashca. Quito: Corporación Editora Nacional, pp. 17-68.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Anexo uno. La historia de Tsitsano

Narrada por: Ana María Santi, actualmente habitante de la comunidad sapara de Llanchamacocha. Grabado en el 4 de agosto del 2017.

La transcripción realizada a continuación fue realizada con la ayuda de Martha Cashindo Vargas, kichwahablante que hoy habita en el Puyo, en diciembre del 2017. Presentamos una versión bilingüe, con la transcripción literal en kichwa (en cursivas) y a continuación la traducción realizada en conjunto con Martha.

*Pay yayama yapash purik ara yakuma
tukuy semanata*

Él visitaba a su papá todas las semanas

*kay runa shina ashaga semanaiga riuk
ashkay chasayshi payba imashtika nishka
pay yaya ushi: ñakamba*

como lo hacen los hombres de esta época.

En eso el papá le dijo a la hija: hija,

*tukuy uras masha pasia an kunan
pasiakrina amichu*

dile a mi yerno que ya deje de andar
paseando todo el tiempo.

*ukarishki yayakua sakichun chinik
mandallashi jatum ñampita*

Más adelante había un camino grande

*saw saw wasi yaycukrishka sawsaw apa
wasipi*

Cuando Tsitsano entró a la casa se dio
cuenta que había una vieja sawsaw adentro

*yaycukrishka Tsitsano shamuy chishi nira
pundayga*

Antes que nada, lo llamó por su nombre:
¡Tsitsano!

Shamuylla Tsistano

Venga nomás Tsistano.

aswata upisha ri Tsitsano nishas nira

Venga a tomar chicha, dizque ha dicho.

*chiga aswata upichishka [warmi] ahau
sawsaw apa*

y la anciana le dio de tomar chicha

chimanda rishka

Después se fue

chiwallashi sanguru apa tiashka

Ahí a un lado estaba un zancudo viejo

tullu apa sara sanguro shaska

¡Puro hueso ese zancudo!

Tsitstano shamuy

Después dijo: Tsitsano ven,

*puñusha rinki Tsistano kay amanga tian
siri*

no te vayas sin dormir, aquí hay una
hamaca

hamangay siriushka

Tsistano se acostó en la hamaca

kungaymantashi payllatash chaupi

y de repente en la mitad de la espalda

washa tulluy chupanga shayarishka

el mosquito empezó a chuparle la sangre

pag! waktashka chi intiruy urmagrira

¡Pag! le dio un manotazo y se cayó más
allá

*Tsitsano waktashka chiga apawaka
chimanda*

Tsitsano le dio un golpe, entonces la
mayorcita le dijo

*Tsitsano ñukata nalla wanchiwanki
Tsitsano nika zas jatari karishka*

Tsistano casi me matas, porque ella era el
zancudo. Luego se levantó y se fue.

*chimanda pay amangata apisharishka
chinanta*

Tsitsano cogió la hamaca y se fue también.

kuikata mikukunai paktashka

Después llegó donde comen las cuicas

kuikata mikukunai ashkawna

En ese lugar han sabido comer lombrices

*chiga Tsitsano mikusharinki kayarinki
tutamanta yanusha karaskanki nishas nira*

Le dijeron: Tsitsano, irás mañana
comiendo que te voy a cocinar temprano

*chiga apigrishkawna chunda pulluy
barasha*

Después metieron la mano dentro del
tronco de la chonta

apisha rikupiga kuika ashka

y cuando sacaron la mano vieron
lombrices.

*chiga wayrashina wasi paktaka amangawa
apika rishkay*

Como el viento se fue de la casa, cogió la
hamaca y volvió a salir.

*mashti paktashka pay warmitashi
uperawshkara*

Cuando llegó a un cierto lugar vio que a
una mujer le estaban operando,

*wanchik ashkawna pundallayta warmitaka
wiksallowayta*

porque antes han sabido matar a las
mujeres al momento de parir

partingawa

partiéndoles el vientre.

ña imag wakaushka kariga

Le acostó sobre unas hojas y le partió el
vientre. El hombre se puso a llorar

chasayshi lin⁹ yaykumura

entonces entró el marido de improviso

*imata rawnkichi tapugrira shamuy shamuy
Tsitsano shamuy*

¿Qué están haciendo? le preguntó.

Tsitsano ven rápido.

⁹ “Lin” es una expresión que significa entrar a un lugar cautelosamente.

*Imata raunki nisha nira ñuka warmi
wiksata nanachiukta partiuni nisha nira*

Tsitsano preguntó ¿qué pasa? Le respondió el marido: a mi mujer le duele la barriga y por eso le estoy partiendo

*kasna rasha uy vashka muylla kay manaun
wawakunaga nisha nira*

¿Y por qué haces eso? Le dijo Tsitsano, a lo que le contestaron: Porque así siempre hago nacer a mis hijos.

*wanchik anchi warmitaka nishka kasna
wawaychina ñukanchik kasna ñuka wawa*

Nosotros sabemos matar a las mujeres, porque así hacemos que nazcan los bebés.

ñuka warmitaga wawayachigani nisha

Así dan a luz nuestras mujeres, dijo.

apigrishkaya ursarinki nishas nira

Cogerás y harás fuerza dijo.

*kay guagua pundawa pariuy tak
apishkawa ña wawaga ña wakaushka
pugri wakaushka*

En el momento en el que el niño iba a nacer, enseguida al pobrecito le cogieron

*chiga payshas kashna changa kuyuchi
fursanguí nishas nira*

con bastante fuerza, y por eso se movió.

*pay apisha ñapash wawatug urmashka
rikui*

En el momento que lo querían recoger el peso les venció y el bebé se cayó.

wawayaw char araya

Seguramente ya estaba dando a luz.

*mayllasha kunanka mayllay nishka chi
pupuata pitisha kushka kasna pitisha
ñukanchik*

Ahora toma y lávale, le dijo, porque ya le cortaron el cordón umbilical

*ñuka warmita wawayachishaga mirasha
tiag ani nishka*

Así nuestras mujeres paren para que nazcan nuestros hijos

Satiag ashka Tsitsano miraushka

Así Tsitsano tenía a sus hijos

*chiga shamuk chanda chi puñuka
kayandiga riun*

Esa noche durmió allí y al otro día se fue.

rikuchipiga tsawata kunai paktashka

Cuando se dio cuenta había llegado donde las tortugas.

chi paktak tsawata

Después de que llegó donde las tortugas,

*wanchishaga apasha rishkay pay
yumingashka warmi tiashka apawa*

nuevamente mató a la tortuga, pero la anciana que vivía allí le dijo

*chiga kayta yanuy nisha nira itiawricha
chunlla itsalla kuintawai kaipiga tsawata
llacta man nisha nira*

Cocina esto y habla calladito, porque aquí es la tierra de las tortugas.

*tsawata llacta man kaiga shuk wasi
tsawata, pay sanipiga nishas nira chiga
pay sasha nipiga*

Mira esa otra casa, ahí también es casa de las tortugas, le explicó. Tras decir eso,

*manllarisha rikushka chinchamuyuo¹⁰
apamushka Tsitsano [no makaku
panimensha maji] nisha nira*

cuando vio que estaba rodeado de casa de tortugas, Tsitsano estaba asustado. Había traído chinchamuyu.

*yanushka ipakallay yanushka chawamanta
pacalli chincha muyuta jundachishka*

A escondidas trajo la pepa de chincha y le pusieron encima de la olla donde ya estaban cocinando.

*saracha ña ansa pariu kansa kaipi imasata
an pata pariu mikushkayna aichata
surcusha*

Una vez que pusieron las pepas, al atardecer, así como estamos ahorita,¹¹ en una esquina, estaban comiendo.

¹⁰Chincha: es como una palmera y tiene unas bolas chiquitas. La última parte está en otro idioma.

¹¹Aquí la narradora se refiere al momento en el que sucedía la entrevista, a eso de las seis de la tarde.

<i>chinchu muyuta aychata surkusha mikushkawna</i>	estaban sacando la pepa de chinchu y comiendo la carne
<i>imata mukungichi</i>	¿Qué están comiendo? Preguntó Tsitsano
<i>Tsistano [nu makaku]¹² takamuy</i>	Estamos comiendo [nu makaku]
<i>Tsistano chinchu muyuta yanusha mikuni nishi</i>	Tsitsano se comió la pepa de chinchu cocinada
<i>Tsitsano kaipy tsawatallacta man nisha nin</i>	y luego dijo que ésta es la tierra de las tortugas
<i>Mana, allpalla runakuna shanaura shinkishinalla lanzata¹³</i>	No viven en la tierra, sino que son hombres pequeños y morenos y tenían lanzas.
<i>kay tutallayta rira</i>	Al amanecer les dijo vamos
<i>chia apawata jaku nishka</i>	A la mayorcita le dijo¿para qué voy a ir si me van a matar?
<i>imangawa wanchi wangawnami nishka</i>	Si la miran, la van a matar
<i>apashariuka tairikushigasanipika rishkapay rika chay paktashka runay</i>	Viendo que la mayor no quería ir, se fue sin ella, y llegó donde otra gente
<i>sachamanta pilana pilana aychata apamushkawna wanchisha ama</i>	Desde el monte venían apurados y trajeron mucho carne
<i>Chigarikupika aychata kushilluta intiroy intiro maita chakichinay chasna apamushka</i>	Viendo al mono entero lo llevaron y se preguntaron en donde se lo debe asar

¹² Sápara. No se logró traducir.

*Ñukanchik Ismaman Tsitsanu aku
kunanismagrichun imankaga kaiga mikuna
man*

A Tistsano lo invitaron para ir al baño,
pero él dijo: ¿para qué? Esto es de comer

*junan rikungi Tsitsano chiga rika
kaimanta apisha bulachik ashkauna*

Ahora vas a ver Titsano, le dijeron, y
luego le hicieron dar la vuelta

bulachik ashkana hatun ruya sirik

Echaron un árbol grande...¹⁵

*kushillu umaka kumari wawa kasha pilchi
puru shinasi siria*

En la cabeza del mono había como pilche,
comadrita¹⁶

*Nukanchik cashnani mikuanchik kasna
mikuna ushillu*

Nosotros comemos así los monos

*chiu chiu¹⁴ mikun paa Tsitsano ñukanchik
ismata mikunchik kapariunkuni hmmm
millaunkuna*

le gritaron ¡Tsitsano, qué bestia como
comes nuestra mierda! ¡uuy qué asco!

*chasnani pika paynichiga secuctuta
rikuchi nishashnira ricupiga cumari
ismastachi imasta an*

Cuando dijo así: Entonces indica la nalga,
así dijo comadre.

*pipi churuan kasna redondo chashna shi
payna secuctui pak llutariashka ara*

Entonces vieron que el ano tenía como un
caracol y pegado en la nalga

*chitaka kaspita aspika kasnapak llushpiri
ashka secuctu paglie sepun sakirik ashkay*

Con un palo le descascaró el caracol, y una
vez que le quitó quedó arrugado el trasero.

chiga kumu chisha rikupika chiun muylla

haciéndole agachar se vio muylla

¹⁴ “chiu chiu mikuy” es comer rapidito
(como royendo la mazorca)

¹⁵ ¿Y eso era la mierda? Le preguntaron a la
narrado. Sí, eso era la mierda de ellos, contestó.

¹⁶ Durante la narración, Ana María Santi se dirigía
principalmente a sus “comadres” que eran sus
interlocutoras, Gloria Ushigua y Rosa Dahua.

win llushpichishka ñawin secuctumanta

Todo eso que ha tenido le sacaron de la nalga

*chi churuwalla rikurikuntaga pag pag ña
llullucu aschuu*

Las personas que se asomaban también tenían como el caracol, hasta los bebés

*kaita cashnarasha llushpitisha
cuchillutaga mikungichi nishkay*

Tsitsano sacó esos caracoles que estaban pegados para que coman los monos

*chiga mikuy pasachaga jakuichi kunanga
chishima*

después de comer, por la tarde, dijo Tsitsano: ahora vamos a cagar

chiga ishmashkauna kumay

entonces han cagado comadre

*kasna chu ishmana ashka Tsitsano ñawpa
ishmaushka*

¿así será de cagar? le preguntaron a Tsitsano cuando lo vieron.

*pa Tsitsano cigututa rikuik shamuychi
kaymanta riki payba ismas llucshion
rikuchiun runaman*

¡Ay! ¡vengan a ver el trasero del Tsitsano!
¡De ahí está saliendo la caca!, decían anunciando a la gente.

*chai ismasha semana tiara chikaitaga
kunanga*

Ahí en el baño se pasó una semana y entonces desde ahora

*llushpichinkichi washa lluchsi wawaka
chiu llugshingaraun nishka*

los niños del futuro van a salir con chiun si no retiran los caracoles, dijo Tsamaru

*kunanka mikungichi kaiga mikuna
aychaman, paika chiuchiu mikun*

Ahora comerán esta carne que es para comer, coman rápido

*Chasaishi ña chimandarishka kayandi ña
chibi puñuy pasaka rika pumagunay
paktashka*

Al otro día después de dormir llegó donde estaban los tigres

*shi puripi pumagunay wañusha sara mama
cuchu siriushka llausatakay shuyuchisha*

Cuando llegó, el tigre estaba por morir,
porque no podía tomar el seno, estaba
echado botando baba.

*Tsitsano shamuy Tsitsano kunanga kampa
aya chakiwan*

Tsitsano ven con tus pies de diablo, le
dijeron.

*kapipi paykuna wawa unkupi puringawa
rinaw chishi nira*

Los tigres estaban preocupados porque su
cría estaba enferma.

Tsitsano wañu imasa rasha ambisha kuay

Tsitsano, has lo que sea con tal de que
cures a los niños, le dijeron.

*chigarikupika puchata wawata
karashkawna*

Antes de que se enferme el niño estaba
dándole de comer al puercoespín

*crashkawna chiga shimi ukuibi rikupiga
puchakashaga*

luego se dieron cuenta de que la boca
estaba llena de espinas.

*chita rika pangawanshi illacta surchushka
ña kanishka surcushka piti ushishka ñawin*

Entonces cogieron una hoja y con ayuda
de eso Tsitsano le sacó las espinas con los
dientes.

*pay surcushkawasha wawaka puñushka
chiga unanikpi wawa rikchari chuchuta
tapushka*

Mientras le sacaban las espinas el bebé se
durmió, y cuando despertó y pidió el seno

*tapuk pika chuchu chishka chuchushka
wawa*

cuando se despertó el niño pidió el seno y
lo tomó

*ñapurika purichar pay hatarira atarishaga
wawaka puriushka*

y luego de eso el pequeño empezó a
caminar.

*chashisha cungaymanta wasika tar
urmakshamura lanza*

De repente, una lanza cayó cerca.

*chunlla shamunkichi kankuna wawata
ambisha tsitsanoka rikuipay puriuktaga*

Vengan en silencio, Tsitsano ha curado al niño, miren, él está caminando, decían.

*chuchunmi kunanka mikunman wawaka
nisha nira*

Ya sabe tomar el seno, ya puede comer.

*siriunguna lanzakuna yaku shinalla
shundu shinallakuna*

Las lanzas están tiradas como si fueran agua como los escarabajos

*uma guna cha shaishi paki shiamura
payna yayaruku lumucuchita
aparimushkay paw shitashka*

En eso llegó el padre del niño enfermo cargando un sahíno y lo tiró al piso

*shunlla tiarik shamunki Tsitsano nishas
nira Warmi rikuy kampawawa puriukta
Tsitsano pay pukusha jambipan*

La mujer le dijo, ven despacio Ven a ver cómo tu bebé está caminando, le curó Tsitsano soplando.

*kayman riki kashna hambishka tsitsano
habisha tiaun sashinira Tsitsano*

Mira, Tsitsano lo curó. Vino como curandero.

*shamuylla tsitsano kay tiari yanusha
Tsitanuta karapay lumucuchita yanusha
mikushkauna yanusha karashka*

Ven, Tsitsano, le invitó el padre. Siéntate aquí, preparen al sahíno que traje, dijo.

*Tsitsano wañupaurami ñuka wawaka
imasarasha jambicangi Tsitsano*

Tsitsano, mi hijo estaba muriendo, ¿cómo lo curaste? – Le preguntó.

*pay warmiwan cuentanacunkuna, chi
lanzata kushan ña lanzata kungawa
wawataka hampin nisha*

Conversando con su mujer tomó una decisión: en ese momento cogió la lanza y la entregó a Tsitsano por gratitud.

*Chiga, tstisanuka, tutamanta nishka aku
Tsitsano purigrishun kay lanzakunawan*

Luego le dijeron a Tsitsano, mañana vamos a dar un paseo con estas lanzas.

*ishkangui lanzatash markasha rishka
rikuchiun chiga aku ishmangrishun mana
ismanayan Tsitsano*

A la mañana siguiente llevaron ambas lanzas. En el camino le preguntó: Ven Tsitsano, ¿no te dan ganas de ir al baño?

*ishpay ishmay kayllay nisha nira
ishmagrisha*

Orina y caga aquí nomás, así le dijo. Entonces Tsitsano lo hizo.

*chashna rashka washa rina sachama mana
ishpana mana ismana*

Después de ir al baño se fue a la selva sin ganas de orinar ni defecar,

*chibia cuti chashna ismapiga chi mikuy
tucungaraunmi*

porque si eso haces en la selva, viene una feria y te come.

*chiga ña chasa rishkay chi lumucuchi
guanga ñambi shaushkawna ara*

Mientras iban por la selva se toparon con los sahínos que han estado en el camino

*chi Tsitsano uyay chi kuskataka ishkandi
lanzatah tuksira*

Tsitsano, atento, apuntó las dos lanzas.

*chimandaya chapuma tukusha kalpanaura
kungaimanta uyachigrinaura
lumucuchikunara*

En el momento que arrojó la lanza ésta corrió haciéndose puma y los sahínos escucharon.

*unaibi ringawa Tsitsano unanikpi ñuka
chapawni*

No vayas ahora, espera un rato, le dijo a Tsitsano su compañero.

*chapashka washa ña unanikpi rishkauna
rikugripiga*

Después de esperar un tiempo prudencial fueron a ver la cacería.

*imashte mikuy pasasha shiriushka amaaura
lanzakunaga chashnapau*

*siriucta apasha rika chi lanzata chima
churashkawasha lumucuchita
waskanshikuna aparisha rishkaunan*

*chiga lanzakunaga payna washa ña
maycha pusaklla rikugrpika wasi
siriunkuna ñay*

*yanusha karashkawna Tsitsano
karaypashaska Tsitsano lanzata kushkangi
kashna purinki kaywanga*

*maima... lanzawan riushiaka warminti
riunkima kanlla risha wanchigringui
ñashisnikarachashani pika rishkay*

*ña paktañaishi tuiga upiushka ara paiba
mashtita apiuta*

*pay Tsitsano paktau pariu aguamanta
uraikuni nika paw tunlla urmashka*

*[masaritiu]¹⁷ asishallas wañura
tuimi urman masaritiu imatukusha
urmankia nishas asin*

Después de cazar a los sahínos, las lanzas se acostaron a dormir.

Dejando a un lado las lanzas, amarraron a los sahínos y luego los cargaron.

Luego, cómo harían, pero las lanzas llegaron antes que los dueños y estaban ya echadas en la casa.

Luego cocinaron los sahínos y dieron de comer al Tsitsano, y los padres del bebé que salvó Tsitsano le dijeron que esas lanzas son para él.

Cuando tú te vayas con la lanza, no llesves a tu mujer, anda solo a matar, así le dijeron.¹⁸Después de esto Tsitsano se fue.

En el camino se encontró con el cabeza de mate (guanta), que estaba tomando en un apío.¹⁹

En cuanto Tsitsano llegó, la guanta, queriendo bajar del árbol, se tropezó y cayó.

¹⁷ Masaritiu es una palabra sápara

¹⁸ Ana María comentó: warmi ishpay siki anchi, que quiere decir: Las mujeres orinamos mucho.

¹⁹ Apío: fruta lechosa.

La guanta le dijo algo al tsitsano y se rió.

La guanta cayó y le preguntó Tsitsano
riendo ¿cómo así te caíste?

Tsitsano nanakta tukukta asiwanki
nishashi nira candaga mana
sakigrishkanichu kunan

rikuchiguay ñambita may tatan rinaka
nishka

mana rikuchishkanguichu nisha nira
ñambita ñambiga sirushka rina ñambiga

pay tui piñarishka wasi ña chichar rabia
pasan

akungui rikuchigrishkanki chirikugripi chi
urpi tiak ashka urpi apa urpi wasi

Paylla tiak aashka Tsitsano nishka,
Tsitsano shamuylla

ña kaymantaga chiña urpita tapunki nisha
nira chi urpi apata

tapukpika cai guaguai man kamba
ñambiga riki chibi man kaytarisha chi
cambi pasagri nisha nira pashagrishkaya

Tsitsano ñukatami imashti kiru ñiwan anki
nishas nira muku kiru niwa anki Tsitsano
nishas nira chi urpika

maita chashna nisha asiug anaun kuti
mukusinka urpi wa nisha

Le dijo al Tsitsano: ¿Te ríes de mi dolor?
ahora no te vamos a ir a dejar a tu casa.

Enséñame por donde es el camino, le pidió
Tsitsano.

No, no te vamos a enseñar el camino, le
dijo la guanta, pero ahí mismo estaba.

La guanta estaba enojada, pero luego de
que se le pasó la rabia

le dijo: Vamos, te voy a mostrar el camino.
Allí se encontraron con una paloma vieja
que estaba en su casa.

La paloma ha sabido vivir sola. Le dijo al
Tsitsano, Tsitsano ven

A esta paloma vieja pregúntale el camino,
le dijo la guanta.

Le preguntaron y respondió: Aquí nomás
está el camino, mira. Luego cruzaron el
camino.

Tsitsano, a mí me sabes decir bola de
dientes, así me llamas, dijo la paloma.

Por eso se me burlan, ahora también se
ríen de mí, dijo.

ña imashash saki an kunanka Tsitsanu saki
wanki nisha nira mana kutika
rikuchishkaikichu ñambita

chiga warmi paktashka paktashaka maipi
paktara payba wasi, urpi rikuchishpa

Chiga ña paktashkay warmi paktasha
warmita chasha nishka lanzata apasha
rishkajawayshi satira chi tupuy

lanzata apamuni nisha nira kuentashka
warmita wawakunata kaitaka
llangachiungima nisha nira

ña wawakuna mana llangan ashkauna

chashaimi runaga uyashkauna shukuna

yanga nisha purin amuga ña kimsa
kutinshi wanchiura lumucuchita purigrisha
lanzallawan risha

chashaishi uyashkawna shukuna imasta
kaybias invidiu maylla tianaun ushi

tshash sashanaura painas, chiga tapukpika
nishkay

pay warmi wanlla rira rishka washas
tapukshamunaura wawakunata
Ahora deja de burlarte de mí Tsitsano, dijo
la paloma. La próxima vez no te indico el
camino.

Después Tsitsano llegó por fin a su casa,
donde su mujer, gracias a las indicaciones
de la paloma

Una vez que llegó a la casa, Tsitsano puso
la lanza en lo alto.

Luego de colocar la lanza ahí arriba les
dijo a su mujer y a sus hijos: Esto no
pueden tocar.

Ni los guaguas se atrevieron a tocar

En eso escucharon que otra gente venía.

La gente dice que por gusto presumo que
he cazado tres veces con la lanza, que he
cazado sahínos, dijo Tsitsano.

Eso escucharon las otras personas
envidiosas, así como en todas partes hay
envidia,

así también era en esos tiempos.

Cuando la mujer se fue, cuando no había nadie, los visitantes preguntaron a los niños:

chi kay lanzaka imasa churashka tan

Y estas lanzas, ¿cómo funcionan?

ñuka lanzataga ¡tsag! ismaima cunan lanza
mayanllayta mana mikuwanma mayta
kashna rikuri lanzaga runata mikur nishas
nira

cogiendo la lanza y golpeándola ¡tag!
contra el suelo, dijo alguien: yo cagara ahí
con la lanza, no me ha de comer esta
tontería.

ninaura ishkay intiru chashna nikuna
apasha rikunaga

Así dijeron un par de personas, y diciendo
así se llevaron la lanza.

sachaycha tiarisha ismaurakuna chillayta
mikuy pasasha garishka chipuma
bultianshi chi lanza amuagmallata

En la selva se sentaron a cagar y cuando lo
hicieron la lanza los comió y luego regresó
con el dueño.

chashna kuntiak anaura Tsitsano

Así conversaban del Tsitsano