Tsitsano: Pies que dejan huellas de jaguar

Guillermo Morán Cadena

Extracto:

A pesar de la irrevocable tendencia planetaria hacia la urbanización, todavía existen sociedades que necesariamente deben habitar en entornos en donde este disciplinamiento de lo vivo (Agamben 2005) todavía es tenue. En ese sentido, hay pocos lugares como la Amazonía, una de las zonas más biodiversas en el mundo. A pesar de que es innegable que la sociedad occidental ya entró con fuerza a esa zona, al menos desde el siglo XIX cuando la fiebre del caucho, a través de la esclavitud, el genocidio y la tortura, demostrando el lado más "salvaje" del capitalismo, las sociedades que han habitado y prosperado en la selva han tenido necesariamente otro tipo de interacción con los seres vivos con los que comparten el espacio. Allí, fuera de las comunidades, es donde se consigue el alimento, pero también donde podemos ser presas de animales amenazantes.

Las sociedades urbanas para su propio desarrollo han procurado organizar el espacio de tal manera que toda convivencia con los seres no humanos esté exenta de peligro y procure algún tipo de utilidad. Desde parques con árboles y plantas ornamentales, hasta los recónditos mataderos, ocultos a la mayor parte de la población, sin olvidarnos de las mascotas, inofensivas y dependientes, toda interacción que tenemos con seres vivos de otras especies tiene su justificación en servir al hombre. Si bien debemos convivir con ratas, cucarachas, moscas y otras alimañas, esas son apenas fallas del sistema: las ciudades fueron diseñadas para repeler lo salvaje.

El efecto colateral de este modo de materializar nuestro hábitat es tener la certeza de que somos superiores a aquellos que ahuyentamos. Podemos admirar la inteligencia y sensibilidad de nuestra mascota, asustarnos o sorprendernos de la astucia con que la rata se escabulle entre la basura, pero nuestro lugar jerárquico superior nunca

va a ser cuestionado mientras el concreto esté de nuestro lado. Lo animal en su estado indómito pervive en tigres de peluche o en documentales que vemos a través de una pantalla.

A pesar de la irrevocable tendencia planetaria hacia la urbanización, todavía existen sociedades que necesariamente deben habitar en entornos en donde este disciplinamiento de lo vivo (Agamben 2005) todavía es tenue. En ese sentido, hay pocos lugares como la Amazonía, una de las zonas más biodiversas en el mundo. A pesar de que es innegable que la sociedad occidental ya entró con fuerza a esa zona, al menos desde el siglo XIX cuando la fiebre del caucho, a través de la esclavitud, el genocidio y la tortura, demostrando el lado más "salvaje" del capitalismo, las sociedades que han habitado y prosperado en la selva han tenido necesariamente otro tipo de interacción con los seres vivos con los que comparten el espacio. Allí, fuera de las comunidades, es donde se consigue el alimento, pero también donde podemos ser presas de animales amenazantes.

La historia de Tsitsano es quizás la narración más estudiada del mundo sapara, incluso hasta ser considerada como fundacional (Moya 2007). Antes de abordar el relato, quisiera presentar muy brevemente al grupo humano autor de la historia sobre la que quiero reflexionar. Declarados extintos en el siglo pasado, los saparas con gran esfuerzo, han logrado visibilizarse ante la sociedad nacional e internacional. Esto se logró especialmente debido al reconocimiento de la Unesco a su lengua y cultura como Patrimonio Intangible de la Humanidad, en el 2001 (Bilhaut 2011). Si bien algunos de ellos viven en el Puyo, capital de la provincia amazónica de Pastaza, o incluso han vivido en Quito o en el extranjero y aunque se los puede ver en fotografías junto a celebridades como Leonardo di Caprio, la mayoría de los saparas viven en comunidades a las que todavía hoy no se puede acceder mediante carreteras, en la Amazonía del Ecuador.

Las poblaciones más grandes poseen un aeropuerto para la llegada de avionetas, aunque la mayor parte de ellas se comunican por vía fluvial. Su idioma actual es el kichwa amazónico; a pesar de los esfuerzos por rescatar el idioma sapara, poco a poco van desapareciendo sus últimos hablantes sin que se haya conseguido que las nuevas generaciones mantengan viva su lengua originaria. Existen, de todas maneras, varios esfuerzos por recuperar el idioma, siendo pionero el trabajo de Carlos Andrade Pallares

(2001) y también el de Froilán Grefa, miembro de la nacionalidad Sapara (2012). Estos estudios presentan un diccionario de la lengua y también se hace referencia a la cultura sapara, su relación con su entorno, cuya biodiversidad ha sido destacada (Moya 2007), y un diagnóstico respecto del estado de la lengua en los años publicados, entre otros aspectos.

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* porque así lo escriben los líderes de la comunidad que yo visité en Llanchamacocha y sus alrededores, y porque en el idioma sapara la "z" no existe, según las investigaciones anteriormente mencionadas de Pallares y Grefa. Además, los miembros de esta nacionalidad pronuncian la palabra como grave, es decir, se llaman a ellos mismos *saparas*.

No hasta hace mucho los saparas eran seminómadas; el sedentarismo llegó en un momento en el que decidieron integrarse a otras comunidades, principalmente kichwahablantes, como una forma de supervivencia en un momento en el que los territorios por los que tradicionalmente circulaban fueron amenazados, primero por el boom del caucho (Taylor 1994) (Reeve 2002) y posteriormente por los conflictos limítrofes entre Ecuador y Perú, que desataron inicialmente la Guerra de 1941 y continuaron hasta casi finalizar el siglo XX. Después de que los miembros de la nacionalidad sapara decidieron separarse de las comunidades kichwahablantes para consolidarse como nacionalidad, adoptaron el modo de vida sedentario, lo que les ha permitido poblar y proteger el territorio legalmente concedido por el Estado ecuatoriano (Bilhaut 2010). Todavía hoy es posible conversar con saparas que, en su niñez, vivieron itinerando por la selva.

Para aproximarme a la historia de Tistsano desde los estudios literarios tomé un par de decisiones metodológicas que consideré necesarias dadas las particularidades del caso. Una de ellas fue acudir al territorio sapara para escuchar el relato directamente de un miembro de la comunidad, en este caso Ana María Santi, una de las últimas hablantes saparas. La narración de Ana María fue traducida del kichwa por Martha Cashindo, con mi asistencia. Sumado a esto, tuve la oportunidad de convivir en dos ocasiones con los saparas, en un periodo total de cinco semanas aproximadamente, en los años 2016 y 2017, específicamente en Llanchamacocha, además de Akachiña,

Matsakaw y Naruka. Los diálogos que pude entablar con varios de sus miembros, como Gloria, Andrés, Manari, Eduardo, enriquecieron mucho mi perspectiva de la selva y de sus habitantes, y con ello, mi lectura de la historia en cuestión.

De todas maneras, es importante aclarar que, para esta investigación, además de la narración de Tsitsano que escuché en vivo, me apoyé en otras versiones ya previamente publicadas. La primera versión (en orden cronológico) fue la publicada en *Kwatupama Sapara* (Andrade Pallares 2001). Este estudio 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.

El otro relato escrito que complementa este estudio fue recopilado en *sapara: 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 saparas 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 sapara, 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.

Una segunda decisión metodológica fue incorporar a mi análisis el trabajo antropológico de varios estudiosos de la Amazonía, quienes indagan en el pensamiento y la cosmovisión amazónica, y cuyas lúcidas y prolongadas observaciones, fruto de la convivencia con achuares, naporrunas y los mismos saparas, entre otras poblaciones amazónicas, me han dado pistas importantes para hacer una lectura de la narración en una clave más *selvática*.

Es determinante la influencia de Philippe Descola, por ejemplo, quien ha cuestionado en diversas ocasiones la división occidental que opone naturaleza y cultura. Descola manifiesta 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, se percata 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 (Descola 1996).

En el 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. Este cuestionamiento surgió durante su convivencia con los achuar desde 1976 hasta 1980, para quienes otros seres vivos pueden ser concebidos como "personas", o seres dotados de alma, con los que uno puede comunicarse, 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.

Vías de comunicación que rebasan la nociones de lenguaje y pensamiento más comunes en las sociedades occidentales también son atestiguadas por Eduardo Kohn en su trabajo *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human* (2013). 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.

Desde el inicio, Kohn nos da una pista de esta dinámica que puede experimentarse en la selva: "Preparándonos para dormir bajo un campamento improvisado de paja al pie del volcán Sumaco, Juanicu me advirtió: «¡Duerme bocarriba! Si un jaguar viene, él verá que tú puedes mirarlo de vuelta y no te molestará. Pero si duermes bocabajo, el pensará que eres carne y te atacará»" (2013, 1). En Ávila, nos cuenta Eduardo Kohn, un pueblo conocido por sus shamanes, es muy común que los seres humanos se conviertan en tigres, y que los tigres sean personas. Este tipo de

afirmaciones nosotros las tomamos, desde las sociedades urbanas, siempre con pinzas. ¿Estamos hablando de una metáfora? ¿Realmente hay personas que todavía creen que un humano es capaz de convertirse en tigre?

No podemos decir que la historia de Tsitsano tenga un solo autor. Si bien varias versiones ya han sido publicadas, este relato todavía fluye entre las lenguas que la invocan. Yo mismo capturé una de ellas, como lo mencioné anteriormente, frente al Conambo, río que atraviesa el territorio sapara. Al escuchar la grabación que realicé, enseguida surgen otras voces, además de la de Ana María: el sonido de los pájaros, las risas de Gloria Ushigua y Rosa Dahua, quienes me invitaron a escuchar la historia de Ana María con ellas, los quejidos de un niño que había sido picado por los mosquitos, entre otros ruidos que me llevan de vuelta al escenario en el que la historia cobró vida. Las condiciones en las que nace una narración oral son importantes, puesto que quien cuenta una historia siempre se la cuenta a alguien. Lo elemental de la narración, nos dice Walter Benjamin, es "la facultad de intercambiar experiencias" (1936).

Uno de los elementos enriquecedores de los relatos orales es que, si bien puede contarse la misma historia una y otra vez, la fragilidad de la memoria, unida a la capacidad creadora de quien narra, o los factores externos en los que la voz se manifiesta, alteran la vida del personaje cuyas aventuras estamos escuchando. De alguna forma ya lo dijo Walter Ong: "La originalidad narrativa [en la oralidad] no radica en inventar historias nuevas, sino en lograr una reciprocidad particular con este público, en este momento" (2016, 88).

Respecto a la versión oral de Tsitsano que forma parte de mi estudio se pueden destacar algunos aspectos. En primer lugar, que me fue contada gracias a la mediación de dos mujeres de la comunidad: Gloria Ushigua y Rosa Dahua. Fueron ellas las interlocutoras principales de la historia, yo más bien era un invitado. Es por eso que, al ser una conversación entre mujeres, se abordaron aspectos específicos de problemáticas femeninas con mayor amplitud durante la narración, como se verá más adelante. Si bien la historia es narrada en kichwa, algunos términos dentro de la narración de Ana María estaban en idioma sapara, lo cual evidencia que ciertos aspectos que son nombrados del mundo selvático son mejor entendidos por la narradora a través del lenguaje de sus ancestros. Se entiende también gracias a la narración la dimensión social del contador de historias, que requiere de un interlocutor que le impulse a seguir con la narración.

Gloria Ushigua, mientras Ana María narraba la historia, repetía la palabra *chiga*, que puede traducirse al español como "¿y qué más?", mecanismo a través del cual quien cuenta la historia es motivado a continuar con lo que tiene que decir.

Tsitsano narra la historia de un joven que vivía en la misma comunidad con su mujer y su suegro, este último, un *shimanu*[1] poderoso. Entre las pertenencias del viejo constaba una bodoquera (arma de cacería) que había estado "largo tiempo sin uso" (Andrade Pallares 2001, 121). Tsitsano se atrevió a tomarla sin permiso, y con ella se marchó a cazar a la selva. En medio del camino a Tsitsano le dieron ganas de cagar. Aquí el protagonista cometió una segunda imprudencia: dejó la bodoquera al pie de un árbol mientras hacía sus necesidades. Se llevó una gran sorpresa cuando, al regresar al árbol, no encontró el arma de su suegro, pero además, había perdido el camino de regreso a casa.

La aventura de Tsitsano se despliega en el intento de su protagonista por regresar a su casa. Él debe aprender a sobrevivir en la selva, conseguir de sus habitantes la ayuda necesaria para regresar, pero además, se da cuenta en su interacción con los demás de que él mismo es capaz de socorrer y ayudar a quienes se encuentran en el camino, lo que en última instancia lo va convirtiendo en un hombre sabio, conocedor del mundo selvático. Es en este punto en el que el relato se aproxima al tema que nos ha reunido aquí, puesto que los habitantes de la selva muestran en la narración de Tsitsano, una curiosa doble faz: en ciertas ocasiones son humanos, pero hace falta tan solo darse la vuelta un segundo, para notar que junto o detrás de esos rostros, también subyace un animal.

Uno de los primeros habitantes con los que Tsitsano se encuentra en la selva es una anciana que, muy hospitalariamente, le ofrece al viajero un espacio en su hamaca, e incluso chicha. Tsitsano acepta la invitación, pero cuando oscurece, no tarda en escuchar un zumbido. Molesto por el ruido y por las picaduras provocadas por ese bicho fastidioso, Tsitsano lanza un manotazo, que lo que hace es tumbar a la anciana. Poco tarda Tsitsano en darse cuenta que no se trata de dos seres distintos, sino que la anciana

[1] La traducción más evidente de esta palabra sería shamán. En el mundo sapara el shimanu es quien tiene una sabiduría que le permite entrar en contacto con el mundo de los espíritus. Esto le brinda la capacidad de sanar, pero también de hacer daño a sus enemigos.

y el zancudo forman una sola persona, capaz de hablar en el idioma humano pero también de zumbar ininteligiblemente.

¿Esto quiere decir que los seres de la selva son capaces de transformarse en animales? ¿Que los animales se transforman en seres humanos? Implicaciones profundas en las relaciones que pueden establecerse entre humanos, plantas, espíritus e incluso piedras, surgen de manera natural al conversar con los habitantes de la selva. Reparar en esto es fundamental al momento de escuchar sus historias, puesto que ello es parte de su comprensión del mundo que les rodea.

El hecho de que Tsitsano ocasionalmente sea capaz de hablar con otras especies no significa necesariamente que estas interacciones sean siempre armoniosas. Tsitsano no deja nunca de ser un cazador, y de hecho, de esa actividad depende su vida. Mientras Tsitsano deambulaba por la selva en busca de su hogar, se encontró con una tortuga que le pareció apetitosa. Él no dudó un segundo en darle cacería. La golpeó con un palo, le sacó la carne y la envolvió para luego hacer maito[2] (Moya 2007, 33). Con ese alimento llegó a la casa de una vieja con la que se dispuso a compartir la comida. La vieja preparó la *aycha* (carne en kichwa), aunque le advirtió a Tsitsano que estaba mal comer carne de tortuga. Poco después llegaron el resto de habitantes de la zona trayendo una mala noticia: la única mujer de la comunidad había desaparecido. En ese preciso instante, Tsitsano se dio cuenta de que esa comunidad, en realidad, estaba conformada por tortugas, y él se había comido a la hembra por la que todos lloraban. Aquí sucede algo asombroso, pues al hacerse esto evidente, Tsitsano empezó a dejar a su paso huellas de tigre. Los miembros de la comunidad, al ver las huellas, se armaron para aniquilar a la amenaza. Tsitsano huyó rápidamente.

Para abordar esta condición indeterminada entre humano y animal es pertinente aproximarnos a la noción de "perspectivismo amerindio" propuesta por Viveiros de Castro, antropólogo brasileño cuya ambición es justamente poner en diálogo la tradición de pensamiento occidental con el pensamiento amerindio. Viveiros de Castro propone que, en última instancia, existe una diferencia primordial entre ambos pensamientos. En la tradición occidental, los seres humanos son animales con un agregado, sea este la razón, el logos, el alma, etc. Por el contrario, para la gran mayoría de las culturas

[2] Plato tradicional amazónico que se sirve envuelto en hojas.

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 se evidencia en muchos de los relatos que tienen los amazónicos sobre su origen y el origen del mundo que les rodea (Viveiros de Castro 2013, 56-57).

Para los saparas por ejemplo, el mundo material está precedido por el mundo espiritual del cual aquel vendría a ser una segunda versión (según una entrevista personal realizada a Manari Ushigua, miembro de la nacionalidad sapara). Los espíritus crearon el mundo material y Piatsaw fue el dios que dio a los saparas 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.

En la cosmovisión amazónica estudiada por los autores mencionados se da por sentada esta pérdida original de la humanidad, pero no por ello deja de atribuirse al resto de los seres (animales, plantas, astros) un espíritu, es decir, una condición de semejanza con los humanos que les permite interrelacionarse con ellos. Todo depende de la perspectiva. El jaguar está vestido como tal, y mientras permanece en ese estado, mira al resto de jaguares como seres humanos, mientras que los demás (incluyendo a los humanos) somos vistos como animales. Cada ser mira como humano a sus semejantes, mientras que ve al otro como depredador o como presa. Viveiros de Castro dice: "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" (2013, 57-58).

¿De qué depende el hecho de ser visto con ropaje humano o tener más bien la apariencia de cazador o presa? En el caso de la narración de Tsitsano hay espacios que fomentan el diálogo y espacios que fomentan la depredación. Aunque estos límites son inciertos, es mucho más viable que Tsitsano se relacione con otros seres humanos cuando estos viven en comunidad. Así, por ejemplo, cuando visita la comunidad de los murciélagos, no se da cuenta de lo que son hasta el momento de dormir, cuando ellos se cuelgan de un árbol para hacerlo. En el caso de las tortugas, sucede igual. Al principio, Tsitsano vio a sus habitantes como hombres, y no es sino hasta después que se da cuenta que él asesinó a un miembro de la comunidad, que justamente se encontraba fuera del

espacio comunitario, en la selva. Lo mismo sucede en el caso de la vieja que se transforma en zancudo, quien de manera muy hospitalaria invita al protagonista a pasar junto a él en su hamaca, pero a la hora de requerir la sangre de su huésped toma la forma de un insecto.

En su recorrido por la selva, Tsitsano aprende cómo debe moverse por ella, lidiando con seres que son muy diferentes a él. Este encuentro con seres extraños, en ocasiones, provoca que Tsitsano sienta repulsión por lo atestiguado y se marche, pero también puede pasar que se dé cuenta de que ese modo de vida les trae problemas, y como consecuencia, se proponga ayudarlos. Una de las aventuras que mayor énfasis puso en la narración de Ana María Santi sobre Tsitsano tiene que ver con aquella en la que el protagonista de la historia acude a una comunidad en donde a las mujeres les abren el vientre para que puedan parir, provocando su muerte. Tsitsano, que viene de un lugar donde no sucede esto, enseña a los habitantes de la comunidad cómo las mujeres tienen que hacer para no morir al momento de alumbrar. Aunque esta historia se repite en las versiones escritas, hubo entre Ana María, Gloria y Rosa un pequeño debate acerca de la forma en la que las mujeres paren y cómo se daba esto en la antigüedad. El relato también es un disparador de conocimientos y suscita el debate de temas importantes entre quienes lo comparten.

Casos como estos, en los que Tsitsano ayuda a los habitantes de la selva durante su recorrido, son numerosos. De hecho, el ayudar a un bebé tigre que tenía espinas en sus patas provocó que los padres, en forma de agradecimiento, le regalen una lanza que tiene dentro el espíritu de un tigre, subsanando la falta de Tsitsano, quien en un inicio no tenía su propia arma. Entablar relaciones con los seres de la selva provocó finalmente que aprendiera de ellos, consiguiendo, de esa manera, convertirse en un hombre sabio.

El recorrido por la selva es, de hecho, un aspecto muy relevante dentro de la narración de Tsitsano y también, de forma análoga, dentro de mi propia experiencia dentro de la selva. Ya Eduardo Kohn había notado cómo el recorrido del cazador a través del espacio selvático se constituye como una fuente de creatividad narrativa. 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).

En mi caso, fueron muy enriquecedoras las ocasiones en las que tuve la oportunidad de dialogar con los saparas durante un recorrido por la selva, puesto que esta actividad les incentivó, de manera espontánea, a reconstruir verbalmente sus saberes, estimulados por lo que observaban a medida que avanzábamos por el trayecto establecido. En esos recorridos me contaron historias de la selva: me explicaban, a medida que caminábamos, los beneficios curativos de tal planta, o qué significaba encontrarse con tal insecto a tal hora, o qué peligros subyacen a determinados ruidos. La selva dispara recuerdos de las propias experiencias de los caminantes selváticos, y también provoca el recuerdo de historias que les han sido contadas por sus mayores. No sorprende entonces que el mismo Tsitsano, al recorrer la selva, haya salido de su comunidad como un joven inexperto y que haya regresado convertido en un hombre sabio.

Ya casi al final de su recorrido Tsitsano se encuentra con una paloma que puede llevarlo hasta a su casa. La paloma guarda cierto resentimiento con Tsitsano pues éste, en anteriores ocasiones, trató de comérsela. Cuando le confiesa esto a Tsitsano en medio del bosque y antes de dormir, el protagonista de la historia mira como presa a la paloma, pero se cuida de matarla, pues ella es la única que puede llevarlo a su casa. Tsitsano no se come a la paloma aunque por las condiciones exteriores le provocaría hacerlo.

Antes de que inicie la aventura de Tsitsano, se nos aclara cuál es su origen. Sus padres inicialmente no fueron humanos, sino dos monos aritiawkus (mono colorado) que, luego de beber agua de una machinmanga (fruto que tiene forma de recipiente) del río Conambo, se transformaron en seres humanos, siendo este el origen de los primeros saparas. Esta anécdota da cuenta de una cercanía del protagonista con los animales, y quizás por eso —esta es especulación mía— es capaz de hablar indistintamente con los animales, sin la necesidad de ninguna mediación.

En la actualidad todavía existen diversos modos de dialogar con los habitantes de la selva no humanos. Uno de ellos puede ser a través de la ingesta de determinadas plantas, como el wantuk o la ayahuasca, pero también a través de los sueños. La antropóloga Anne-Gäel Bilhaut da cuenta de la importancia del territorio selvático como un catalizador de la memoria a través de los sueños. Los líderes saparas debido al olvido

de su cultura ancestral, conversan con los seres de la selva para recuperar sus conocimientos. A través de un entrenamiento adecuado, son capaces de comunicarse con animales que se convierten en humanos al momento de hablar, pero también con plantas, ancestros, incluso con piedras que poseen un espíritu.

Tsitsano, de quien se insinúa que era una persona inmadura, de poco provecho, es puesto a prueba por su suegro y es castigado por su desobediencia. Cuando regresa, se ha convertido en otra persona. En su camino ha aprendido de los otros seres de la selva, y él mismo ha sido útil para los demás: ha enseñado a las mujeres a parir sin que se les cercene el vientre, ha compartido en comunidades con murciélagos y con personas que comen sus propias heces, dándose cuenta de la vastedad de las costumbres de los habitantes de la selva. Ayudó a un bebé tigre a sanar, y como consecuencia, recibió un don que fue el regalo de la lanza que tiene dentro un espíritu de jaguar. Ya no tendrá que pedir un arma a su suegro, puesto que él se ha ganado la suya. Este recorrido por la selva implica el saber relacionarse con los muy variados seres que la habitan, a veces con faz animal, a veces con algún rasgo extraño o monstruoso. Tsitsano es sabio porque es capaz de aprender de los otros en su recorrido por la selva, y de entender sus necesidades a partir de una sensibilidad particular. Una sensibilidad que tampoco pierde de vista que, para sobrevivir, también hay que cazar.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. 2005. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.

Andrade Pallares, Carlos. 2001. *Kwatupama Sapara - Palabra zápara*. Puyo: ANAZPPA.

Benjamin, Walter. 1936. *El narrador.* Edición digital. Accedido s.f. Disponible en:

https://bit.ly/1droY6j

Bilhaut, Anne-Gäel. 2011. *El sueño de los záparas: Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya Yala.

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

Grefa Ushigua, Froilán. 2012. *Sabiduría de la cultura sapara de la amazonía ecuatoriana*. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca/UNICEF.

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. 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.

Ong, Walter. 2016 [1982]. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio.* Buenos Aires: Tinta Limón.