

El cazador perdido, una narrativa Ticuna desde la perspectiva de Rodolfo Kusch

Charles Alexander Brito Alarcon*

Resumen

El cazador perdido es una narrativa mítica del pueblo Ticuna que aparece en medio de una investigación de corte educativo y de mano de un indígena llamado Matusalén. El artículo plantea que la narrativa es un buen ejemplo para ilustrar la fagocitación de Kusch, un concepto filosófico/antropológico según el cual el indígena es un agente activo en los procesos de sincretismo cultural. En el análisis de discurso se realiza una identificación de lo que hay de simbólico en el mito, unido a una línea que le da sentido a los hechos que se relatan. Se concluye que el mito explica cómo ve el ticuna a los que los ven, por ejemplo, los turistas, investigadores que los visitan en su comunidad, y por otro lado se dice que es un relato sobre como el Ticuna ve su relación con parientes de otros pueblos indígenas.

Palabras clave: Descolonización, Ticuna, interculturalidad, narrativa, etnografía

The lost hunter, a Tikuna narrative from the perspective of Rodolfo Kusch

Abstract

The lost hunter is a mythical narrative of the Ticuna people that appears in the middle of an educational investigation and by the hand of an indigenous man named Methuselah. The article states that the narrative is a good example to illustrate the phagocytization of Kusch, a philosophical/anthropological concept according to which the indigenous person is an active agent in the processes of cultural syncretism. In the discourse analysis, an identification of what is symbolic in the myth is made, together with a line that gives meaning to the events that are related. It is concluded that the myth explains how Ticuna sees those who see them, for example tourists, researchers who visit them in their community, and on the other hand it is said that it is a story about how Ticuna sees its relationship with relatives of others Indigenous people.

Key Words: Decolonization, Tikuna, Interculturality, narrative, ethnography

*Graduado en Psicología por la Universidad INCCA de Colombia. Magister del Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEDU/UFRGS). Investigador en el Grupo de Pesquisa PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade (CNPq; BR). Contacto: charlesbritto662@gmail.com
ORCID: 0000-0002-65585834

El presente artículo cuyo tema central es una narrativa mítica indígena, surge en medio de una investigación en el campo de la Educación que se realizó en la comunidad Ticuna de Macedonia, en el Departamento del Amazonas colombiano. Como parte de la metodología de dicha investigación, se hicieron entrevistas a los profesores, los cuales en su mayoría fueron indígenas; cuestionarios que se realizaron a los estudiantes de la secundaria, los cuales se concentraron en explorar las expectativas que los jóvenes tenían acerca del mejoramiento de su escuela; y finalmente, entrevistas hechas a los adultos de la comunidad, por medio de las cuales se identificaron las memorias locales que habían acerca de la escuela antigua y también las críticas que tenían sobre la escolaridad actual de sus hijos.

El abordaje de las entrevistas con los adultos de la comunidad constaba de tres momentos. Al comienzo se buscaba el reconocimiento, es decir saber quién era la persona, qué hacía, y cómo se insertaba en la comunidad. Seguidamente, la entrevista buscaba el relato mediante el cual la persona concretaba sus memorias acerca de la escolaridad, fuera esta vivenciada (o no) en la escuela de Macedonia. Y por último, cada entrevista daba la oportunidad de contar aquella historia, cuento o mito, que a consideración del entrevistado “era la que mejor le salía”. En varias ocasiones al llegar a esta parte las personas preguntaron: ¿la más conocida? O ¿puede ser cualquiera? A lo que siempre se les contestó: La que te gustaría contarme para que no se me olvide.

Con la “más conocidas de las historias”, los entrevistados se referían a las más contadas por ellos y sobre ellos, a las que se espera sean las historias que un Ticuna cuenta a un extranjero curioso, mismas que generalmente tienen como tema principal a su mitología. En ese orden, la mayoría de los entrevistados contó la leyenda del Yacuruna, la del tigre del agua, y la de Joi e Ipi, los dioses creadores. Pero, además de los mencionados relatos que resultan de algún modo típicos, a lo largo de las entrevistas fueron apareciendo otras narraciones, distintas de las típicas, cuyos temas claramente míticos, parecían sumergirse en una psicología y antropología social del Ticuna poco conocida por el etnógrafo. Por medio de estos relatos daba la impresión de que el narrador indirectamente decía algo más al entrevistador. En dichas circunstancias llegó la narrativa del “cazador perdido”, de parte de Matusalén Ramos y al final de la entrevista cuando ya había agotado sus comentarios acerca de la vivencia escolar en su juventud. Finalizadas las entrevistas, este relato así como otros más, permanecieron guardados hasta que la investigación comenzó con la fase de análisis de la información.

Desde el “cazador perdido” se puede hacer la siguiente reflexión: ¿La historia es sobre cómo ve el indígena a los que los ven? ¿De cómo ven los Ticuna su relación con otros pueblos indígenas? O ¿se trata de cómo ve el indígena su interacción con el mundo mágico que lo atemoriza? Las primeras dos interrogantes se pueden agrupar en una sola, y desde ahí plantear que la historia trata del tema intercultural y de cómo el Ticuna interpreta dichas relaciones a partir de su propio horizonte simbólico, es decir desde su mítica. En ese sentido, al artículo le interesa comprender el discurso que hay en términos de fagocitación, o sea, aproximándose desde aquel rasgo antropológico y filosófico que según Kusch (2007) distingue el pensamiento popular e indígena del pensamiento eurocentrado. En palabras del autor:

Pero como ya venimos encarando el problema desde otro ángulo, podemos afirmar que la aculturación [refiriéndose a lo antropológico] se produce solo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio en otros órdenes [se refiere al filosófico], pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos una fagocitación de lo blanco por el indígena. (Kusch, 2007, v. II p. 179)

Un episodio que ejemplifica lo que es para Kusch la fagocitación de lo blanco por el indígena se da cuando los Ticuna de Macedonia hacen el baile de la pelazón para los turistas. Antes de comenzar la presentación, las mujeres Ticuna separaban a la más joven del grupo de extranjeros con el objetivo de vestirla de indígena. La idea era incluirla después en el personaje principal de la niña a la que según la tradición se le arrancan los cabellos como prueba de que ha llegado la madurez como mujer. Esto sucede mientras el hombre Ticuna, contándoles los porqués del rito, distrae al grupo de turistas. Cuando por fin se lleva a cabo la presentación, aparecen en el centro de la maloca la joven turista aindiada y con ella las mujeres Ticuna junto con unos niños disfrazados de mico (con trajes hechos de yanchama). Durante la presentación los turistas toman fotos y aplauden, en una reacción que se puede calificar como divertida y jocosa. Incluso cuando los niños mico se pasearon con un gran falo hecho de palo de capinurí, el cual apuntaron directamente a la joven, los mismos turistas que les tomaban fotos, sentados en sus bancas de espectadores, no pararon de reír y aplaudir. Nunca se vio de parte suya una reacción de indignación ante el hecho de que los indígenas travistieran a la joven blanca.

Es claro aquí, que mediante la lúdica adaptación escenográfica del rito de la pelazón, el Ticuna equilibra las relaciones, social y políticamente desiguales, que establece con el cori (como se le dice al extranjero), sin que necesariamente se haya declarado

que el acto se trataba de una emancipación o una sátira política. Y puede que desde el ángulo del extranjero en realidad no pasara mucho, o al menos nada grave, aunque ciertamente por medio “de la presentación cultural” el indígena ha fagocitado lo que hay de colonial en el turista, valiéndose de recursos intelectuales que nacen de su propio horizonte simbólico, y más aún al parodiar un baile, que como el de la pelazón tienen que evitar porque su confesión evangélica les impide practicarlo ritualísticamente (Barbosa, 2006 p. 126). Así que además de lo político también han fagocitado ese aspecto religioso. En otras palabras, el sincretismo que surge en estas fagocitaciones del indígena, opera a partir de una plataforma ontológica distinta a la eurocéntrica, o lo que es lo mismo, desde una lógica seminal al pensamiento del indígena y no del occidental, pues es el Ticuna, a final de cuentas, el que propone el movimiento, en este caso instrumentalizando mediante la presentación cultural la habilidad social que tienen de decir las cosas sin enunciarlas explícitamente, suavizadas, como señala Kusch: “y porque en Sudamérica subsiste a flor de piel el miedo, ocurre también la fagocitación, ese proceso según el cual lo que creamos, resulta ablandado y sin tensión, un poco como si nos venciera la naturaleza” (Kusch, 2007 v.II p.177).

Cuando presentó la entrevista, Matusalén Ramos de 37 años, Ticuna, soltero y sin hijos, vivía en una casa grande junto con sus hermanos, sus cuñadas y sobrinos en el barrio “el Guayabal” de Macedonia. Matusalén dijo que “*el cazador perdido*” es una historia que le contó su abuelo, la cual recuerda mucho cuando va al monte en búsqueda de Yanchama, una corteza de árbol que procesada artesanalmente remeda un tejido sobre el que generalmente los artesanos pintan motivos naturalistas que usan luego para hacer las artesanías que vende en las malocas turísticas.

Antes de la narración, Matusalén había compartido su preocupación por la actitud relajada de sus sobrinos que van a la escuela. También había comentado lo feliz que vive en su comunidad y lo emocionante que era entablar conversaciones con personas que se encuentran interesados en la Macedonia indígena, por ejemplo los investigadores y también los pastores evangélicos que permanentemente están entre ellos. Después de la entrevista hubo nuevos encuentros con él, la mayoría fueron para hacerle preguntas sobre la narración, pues se tenía el interés de darle una forma literaria que sirviera para hacer un cuento ilustrado el cual poder compartir con los jóvenes del colegio. Y en una de las últimas veces en que se le visitó, unas cuantas semanas después de contar la historia, se encontró a Matusalén limpiando su cerbatana de cazador, obsequio de un familiar, y además un significativo gesto de lo trascendente que fue para él haber compartido la narrativa.

Definitivamente, mediante el mito se hace efectivo el ritual, este se opera más que relatarse (Kusch, 2007 v. III). En el caso de Matusalén el objetivo era vivenciar lo que acababa de contar sobre su escuela, la sensación de abandono y su inconformidad con los cambios culturales que los alejan de la tradición, y porque no, la impresión de ser incomprendido cada que hace una evaluación de la situación social de su pueblo.

Figura 1.

Matusalén Ramos muestra su cerbatana de cacería durante una visita posterior al relato



Fuente: tomada en Macedonia Amazonas, Colombia, noviembre de 2017

La narrativa del Cazador Perdido

A continuación se hace el análisis de discurso a partir de lo dicho por Matusalén, procediendo inicialmente a la transcripción de lo contado y luego persiguiendo una interpretación hermenéutica particular (por supuesto en el sentido de la fagocitación). El análisis consiste en (1) identificar lo simbólico, (2) su estructuración, es decir las líneas de sentido que la conectan, hasta poder plantear un (3) contorno simbólico del discurso. La transcripción del relato contado por Matusalén Ramos es la siguiente:

Un cuento de nosotros: había un cazador que salió a cazar y se perdió como decimos nosotros, se perdió en la selva. En eso que ya no salió en dos tres días la gente le fueron a buscar, los de la comunidad nada no le encontraron ahí una semana perdido, tanto ahí que no podía salir, se encontró con una manada de puerco y él dijo yo voy a seguir esta manada de puercos a donde me van llevar, porque los puercos siempre salen a la comunidad.

Bueno los siguió por el camino, llegaba la tarde, dormía la manada y el que hacía se subía al palo más allá dormía arriba y por ahí a las cuatro y media de la mañana los puercos se levantaba arrancaban y él yendo atrás, donde comía la manada él también comía, eso fruta que hay en el monte y seguía la manada dos semanas perdido, la mujer ahí quedo así y él seguía la manada donde dormían, dormía arriba tanto que él ya estaba con ellos en el monte ya el olor humano de nosotros que comemos ese le hace oler a uno ya el sudor ya cambio, ya no tenía olor, olor a silvestre o algo así, y la manada ya no le decían nada.

Él detrás de la manada y ya casi como tres o quince días caminando días ya, ya se le quito el olor, ya la manada ya no le decía nada ya le olían, el marrano que lo huele a uno, no sentí ni miedo nada ni rabia nada y él ya dormía entre medio de la manada ya no dormía en palo arriba sino en la manada él ya dormía ahí y así, ellos salía el también atrás cuando comía también comía y decía donde me van a llevar a donde van ir.

Y ya la manada será. Sintió que ya estaban lleno de todas esas cosas que estaban comiendo cogieron un camino recto, hasta pasaron dos cerros por ahí también debajo de cerros, por ahí pasaron oscuro, por ahí salía por otro lado y él detrás de ellos y ya llegaron donde ellos donde vivía la manada un cerro debajo de un cerro entraron ya adentro, y el también entró para allá.

Y allá era una comunidad así como aquí para sus ojos de él también, bueno llegaron la manada y tenían la escopeta, el machete, los cartuchos, no los dejó para nada el hombre, bueno mirando que van hacer y en un momento uno de ellos se quitó la máscara lo que tenían se quitó como una cremallera y se paró, humano como cualquiera se paró, bueno y otro también se quitó se paró un joven, un adulto, un aciano, una abuela, niños, todos se quitaron y lo colgaron es como un cuero como una máscara, todo tal cual su ropa hay entre medio de ellos ya llevaron semanas.

Cuando se quitaron todo, él miraba el puerco comiendo las pepas, cuando llegaron allá a su casa, a quitar la máscara que tenía en el cuerpo el miraba que era canasto, canasto que ellos tenían y cada uno tenía canasto lleno de las pepas, por eso es que ellos daban la vuelta mirando recogiendo y allá llegó cada uno con su porción y ese le duraba un mes porque cada uno tenía su canasto lleno y él ahí con ellos comían, convivía con ellos.

Y la comunidad pensaba perdido muerto el hombre ya, bueno llegó el momento que se acabó su remesa de ellos y uno de ellos dijo acá hay un cuero a ver si te alcanza, una camisa una ropa bueno le dieron a él, se colocó y le alcanzo, una camisa una ropa de un viejito que murió entre medio de ellos, bueno le alcanzo y se pasó como un puerco normal y después se volvió a quitar, hombre, como cuando uno compra ropa uno se mide y se quitó, eso va hacer tuyo le dijeron listo bueno.

Se acabó su remesa todo lo que ellos juntaron y le dijeron ahora usted va hacer nuestro guía, ya le dieron como para guía y él dijo yo no sé andar este monte no, no, pero llévanos a donde usted quiera, llévanos, listo bueno, todo el mundo se colocó ropa una manadota y el como guía listo vamos, dieron la vuelta andar toda la manada recogiendo y en esa la primera salida, no llegó cerca a la comunidad, por otra parte, se fue y regresaron por la misma casa ahí está.

Y de tanto que él estaba buscando entre medio se enamoró de ahí de la manada de una puerca, tuvo mujer, ya tiempo estaba ya años con ellos, ya la mujer de él estaba preñada y estando preñando le dijeron vamos salir otra vez, salieron a recoger no sé cómo, fue cerca de la comunidad de él, donde él vivía, por ahí se fue dar con la manada con su grupo y nunca falta gente así como ahora que va a la chagra, de cacería estaban por ahí buscando cogí de monte y uno de ahí de la comunidad miró que

estaba la guangana, los puercos sí, y fue a avisar a la comunidad, ya salieron los puercos hartos dice, vamos a matar y van matar escopeta, lanza bien fue un tiroteo matando los puercos y de tanto matar mataron a la mujer de él, que estaba ahí entremedio del puerco hombre mataron, y él no se dejaba que decían hay va por acá salían se corrían se esquivaban de lo que estaban matando.

Ahí busco a su mujer, ahí estaba tirada ya muerta y cuando uno de los que estaban matando dijo aquí hay uno y cuando ya quiso disparar, que le tocó hacer al que estaba ahí convertido en puerco le tocó que hablar, estando con toda la máscara, el puerco dijo no, no, me maten yo soy igual que usted así dijo entonces frenó se asustó.

¡Imagínate que un puerco te hable uno se asusta, uno queda sorprendido! No me maten yo soy el hombre que se perdió y ahora como yo hago para quitarme eso, él se quería quitar no podía, solo cuando llegaran a la casa donde ellos vivían podían quitar y el que estaba convertido en puerco le dijo al otro que estaba normal, le dijo llévame a la tu comunidad, bueno vamos

Juntaron lo que ellos mataron una cantidad de puercos y llegó a su casa y ahora que yo hago para quitarme eso, y en una comunidad nunca falta un chamán un brujo que decimos, aquí hay uno que sabe rezar vamos a ver si él puede, me llevó donde el señor, no sé qué le hizo le rezó o qué trabajo le hizo y logró quitarse, y se paró un hombre normal, pero ya todo barbudo, cabelludo todo con pelos. Por aquí bueno y dijo, que se le quitó, ya estaba ahí en la casa, pensando en su mujer que estaba muerta y se acordó esta es mi comunidad dijo, mucho tiempo ya digamos que estaba perdido ya nadie le creía que él era, ya le tenían de muerto en la selva, por ahí botado y él dijo bueno yo tengo mi mujer tengo mis hijos, donde están, le dijeron tu mujer la que era primero tuvo marido tanto te espero y se cansó, ya tiene marido tiene hijos, donde vive por acá queda su casa y mis hijos, ya tienen mujer, ya tienen marido, tienen hijos, nietos, bueno todo eso, yo voy a regresar por mi mujer.

Quiso regresar por su mujer y la mujer como yo le tenía muerto ya que desapareció años, años, dijo, no, tú no eres mi marido, mi marido se murió se perdió en esta selva y no existe, él dijo yo soy tu marido por eso quiero regresar contigo quiero que vivas conmigo, no ya tengo mi marido, tú no eres mi marido barbón todo mechón ahí y dijo bueno ya que usted no quiere regresar conmigo, yo me voy, se rabió por que la mujer no lo quiso recibir y cogió otra vez la misma ropa, la misma máscara, me voy me largo de aquí, se colocó y se fue a su comunidad y nunca más volvió (Entrevista a Matusalén Ramos, noviembre 2018, Macedonia, Amazonas, Colombia).

En todo mito dice Kusch, finalmente aparece una hierogamia, es decir “una unión de opuestos a partir del cual resulta cierta conciencia de la totalidad” (Kusch 2007 v.III, p. 280), que se da dentro de un horizonte simbólico, sea en forma de gemelos, virtudes mágicas, o como en este caso, en la ambigua y antagónica característica que los puercos tienen de ser al mismo tiempo civilizados y bárbaros. Así, en esta historia los personajes alternan sus pensamientos entre ambos polos a medida que se cruzan en diferentes momentos. Estructuralmente esto permite dividir el relato en tres episodios: El primero se da cuando el cazador se encuentra con los cerrillos de monte (como también son llamados los puercos); el segundo ocurre cuando se transforma en uno de ellos y hace parte de su sociedad; y finalmente, el desenlace llega cuando el cazador que también es puerco, retorna a su aldea humana. En cada sección de la historia, la dicotomía aumenta mediante un proceso permanente de ubicación psicológica de los personajes. Las personificaciones también son tres: El cazador, la manada de Puercos, y la comunidad o aldea humana de la que salió el cazador para finalmente perderse.

En el encuentro entre el cazador y los puercos, el primero se extravía por explorar más allá de los límites de su aldea, porque como dice el relato, sigue obsesivamente el rastro de los puercos que acaba de encontrar. Llegado el momento, el cazador hace conciencia de que se ha perdido y entonces, para no ser atacado por los puercos, opta por disfrazar su olor humano alimentándose de los mismos frutos que los cerrillos comen, una estrategia que sigue consciente de que al encubrir su aroma, los puercos además de no atacarlo, dejarán de tenerle recelo. Es un proceder sagaz para un cazador, pues por un lado se mantiene alerta y no suelta su escopeta, es decir su instrumental de humano, y por otro lado, insiste en la idea de involucrarse con la manada imitando su modo de vida para así, por medio de ellos, hallar el retorno. Esto queda ejemplificado cuando dice: “donde me van a llevar a donde va a ir”. En síntesis, este cazador tiene el control de las circunstancias, es decir que es suspicaz; es hábil porque se adapta rápidamente; y es ante todo humano pues en ningún momento suelta la escopeta y machete, recordatorios de lo que es y quiere seguir siendo.

Pero claro, además de presentar la astucia del humano sobre la animal, lo que el narrador consigue, al insinuar que los puercos desde el principio saben que se trata de un cazador, es incluir tácitamente una referencia muy propia de la tradición según la cual el Ticuna puede distinguir un familiar de uno que no lo es, por ejemplo un extranjero. Goulard (2013) explica que en el mito de instauración clánica de los Ticuna, Joi la divinidad creadora, se queja de la vida incestuosa que llevan “sus” criaturas. Para organizarlos los reúne y les da a probar carne de caimán pidiéndoles a los hombres que digan su gusto, su olor/sabor (la palabra en ticuna para esto es *maïi*). Sin embargo la misma carne les sabe diferente. A unos Ticuna le sabe a mico, y por eso la gente de ese clan es naturalmente inquieta, comedora de ciertas frutas, a otros la carne le sabe a guacamayo y por eso son creativos y expresivos, y así respectivamente hasta completar la organización clánica actual. Esa fue la manera inteligente en que Joi organizó la sociología de su humanidad. Al terminar el ritual, les ordenó repartirse en clanes que no se mezclan aleatoria sino ordenadamente. Así que todo ticuna cree, sin importar cuál sea su apariencia, que “cada ser vivo (*du-ü*) posee un principio corporal (*maïi*), un principio vital (*ae*) y un principio energético (*porá*). (Goulard, 2013, p.70-71).

Lo que a la narración le interesa en este punto, es presentar el papel activo de los cerrillos en lugar de conformarse con la perspectiva en la que, según el cazador, los puercos son hábilmente engañados por él. Es decir, que la estrategia de encubrir el olor humano para evitar ser atacado, no opaca la sospecha de que los cerrillos de monte en realidad son inteligentes de lo que viene sucediendo. El narrador lo dice en otras palabras: “*ya se le quito el olor; ya la manada ya no le decían nada ya le olían, el marrano que lo huele a uno, ya no siente miedo ni rabia*”. De todos modos, y como para que lo que viene logre el efecto aleccionador que persigue el mito, en esta primera sección los cerrillos de monte son más que nada una “*manada*”, la cual da la impresión de ir de aquí para allá, aleatoriamente sin un rumbo predeterminado, como guiados por el hambre insaciable propia de un puerco. Sobre ellos pesa cierta condición de invalidez intelectual y además pobreza, aspectos asociados a su salvajismo.

Aunque la participación de la aldea humana en esta primera parte es apenas mencionada, Matusalén logra definirla diciendo que es como cualquier otra, con chagras, casas, cosas y caminos. En adelante, la comunidad humana seguirá interfiriendo en la historia. Hará las veces de musa de inspiración del cazador, logrando que así como se perdió buscando a los puercos, luego la busque a ella obstinadamente en

cada recorrido que hace con la manada. Otro rasgo importante de la comunidad humana es que en cuanto a lo social resulta menos recíproca que el cazador y los puercos. Dice el narrador, que cuando el cazador no regresa, la comunidad humana preocupada lo busca, pero que con el paso del tiempo ceden en los esfuerzos y terminan por olvidarse del asunto, reanudándose la vida en ella, todo fluye diría Heráclito.

La segunda parte relata la convivencia que se da entre el cazador y los puercos justo después de conocerse en la selva, momento en el que es conducido por ellos a su “*aldea encantada que queda en medio de dos cerros*”. Como tal, la tensión intercultural que debiera darse entre ellos es en cambio relajada, inclusiva, envolvente. Y si suceden conflictos, estos se encuentran en el dilema que el cazador tiene consigo mismo y no en la convivencia, aspecto en el cual todas las soluciones son provistas por la comunidad de puercos, como buenos anfitriones que son. Es curioso como la estrategia que utiliza Zeus para conquistar a Almecna, haciéndose pasar por su esposo Anfitrión, y que luego deriva en la concepción de Eracles (Hércules), se asemeja a la situación que se le presenta al cazador y los puercos, con la diferencia de que el cazador no tuvo que disfrazarse de puerco para entrar a la comunidad sino para permanecer en ella.

En la aldea encantada *el cazador perdido* se sorprende de lo que ve. ¿Y qué es lo que descubre? Básicamente se da cuenta de que los cerrillos de monte viven en una comunidad como la suya, “*como cualquier otra*”. Esta impresión de civilización llega antes que la de darse cuenta de la humanidad que hay en los puercos, es decir, que el cazador se percata primero de la aldea civilizada por las casas y caminos que ve, que de los humanos que viven en ella. La situación solo adquiere humanidad cuando entra en juego lo mágico del mito mediante la figura de los “*trajes de cerdo*” con los que los puercos disfrazan su humanidad: “*se quitó la máscara lo que tenían se quitó como una cremallera y se paró, humano como cualquiera se paró, todo tal cual su ropa*”. En consecuencia, al revelarse la metamorfosis, adquieren sentido humano hechos que antes fueron descritos como salvajes, por ejemplo lo que pasa con el alimento, un tema que cuando sucede en la selva se describe como un comportamiento nada pulcro, y que cuando pasa a ser un asunto de la aldea encantada, adquiere la lógica menos peyorativa según la cual los puercos buscan y acumulan comida, igual a como practican los pueblos indígenas en épocas de escases.

Por otro lado, en tanto el cazador convive pacíficamente con la aldea encantada de humanos que se visten de puercos, la participación de la aldea

humana continúa en un aparente estado de latencia, que se reduce a seguir existiendo, a renovarse y dejar de buscar definitivamente a su congénere. Pero la vida en comunidad que el cazador extraña se proyecta en la de los animales, y por eso en la aldea encantada el cazador obtiene el confort de humanidad que siente le corresponde, logrando un lugar en la sociedad de puercos, teniendo hijos, esposa y una función social respetable. El narrador es insistente en decir que se trata de confort a medias, pues parte del conflicto del cazador consiste en seguir buscando su aldea originaria cada que sale a explorar la selva con la hospitalaria aldea de puercos/humanos que lo ha acogido como uno de ellos. En este proceder ambiguo se prevé que el desenlace de esta relación intercultural entre humano y animal, hasta ahora caracterizada por la paz, es nada más que provisional.

El tercer episodio es sobre lo fortuito, nefasto y fatal, que resulta el retorno del cazador perdido a su aldea originaria. Resulta fortuito porque como se ha dicho, justamente en esta parte de la historia, cuando se encuentran con la aldea indígena, el dilema es apenas tensionante para él y los puercos. La encrucijada prácticamente ha sido resuelta a su favor ya que para ese momento es humano y puerco, tiene nueva familia, es socialmente destacado y capaz de moverse tanto en la selva como en la aldea, por lo que ahora que es un ser intercultural los puercos le dicen: “*llévanos a donde usted quiera, llévanos*”. Pero el retorno además de fortuito es fatal. Al final de cuentas, el encuentro del cazador perdido con su aldea indígena significa también el injusto exterminio de la manada. Y precisamente por eso acaba siendo nefasto, porque por medio del desenlace, el narrador desenmascara que la moralidad que impulsa al personaje principal, a pesar de todo lo vivido, sigue siendo ególatra y egocéntrica, demasiado humana.

Los eventos descritos dicen que cuando la manada se cruza por casualidad con la que era la aldea del cazador, esta tiene lista la emboscada. El cazador, que lleva puesto su traje de animal y la confianza de la manada (y por ende la responsabilidad de guiar a la que ahora es su sociedad), en lugar de demostrar un comportamiento comprometido y competente con su naturaleza humana mestiza, por ejemplo previendo la emboscada que los humanos les tienden y subsecuentemente siendo capaz de organizar un escape para ellos, hace todo lo contrario y decide huir solo. La narración cuestiona duramente que caiga en la trampa, y que olvide a su mujer y sus hijos puercos por salvarse a sí mismo. Por sobretodo, riñe con lo que sería la cobardía, pues al ser acorralado, el cazador agrava la situación haciendo precisamente lo que no se debe hacer: comunicarse con los humanos.

Al hablar como un humano y justamente para decirles a sus verdugos “*no me maten yo soy igual [...] yo soy el hombre que se perdió y ahora como yo hago para quitarme eso*”, el cazador rompe el pacto social implícito según el cual los puercos no tienen permitido revelar su humanidad directamente, y peor aún, también quiebra el equilibrio social que los animales se esforzaron en construir con él. De esta manera el relato instaura la traición a la que desde estaba predestinado el cazador, y tras demostrarse su verdadera naturaleza, la manada de puercos cae en una especie de decepción ontológica. En ese tramo fatal que es el exterminio, cuyo antecedente más cercano fue haberle dado al cazador la confianza plena (representado en el disfraz de puerco que le dieron), ocurre el revés definitivo de la manada que se manifiesta en un mutismo selectivo que los retorna a su condición de salvajes, y así los cerrillos vuelven a ser delante de los humanos, seres simples, aleatorios, desordenados, es decir a conformarse con su invalidez intelectual y física.

Mientras el mundo de los puercos se derrumba en la matanza, la aldea humana inmutable, sigue siendo como cualquier otra comunidad de seres humanos, incluso se destaca que sea comunitaria y práctica en la solución de qué hacer con el hallazgo de los puercos que llegaron a su aldea. Simplemente saben bien que deben organizar la cacería. En ello no hay en ninguna tragedia, únicamente lo obvio: Comer para vivir. Tampoco es dramático que un puerco hable y diga de sí mismo que es un humano que anduvo perdido en la selva. Probablemente resulte sorpresivo pero no necesariamente es trágico ni nefasto, al menos lo suficiente como para detenerse a pensar que al matar a los puercos, la aldea indígena pudiera estar matando seres humanos encantados que tienen la misma historia del cazador, es decir que un día cualquiera se perdieron y que infelizmente ya no pudieron recordar más su humanidad.

Claramente en el proceder de la comunidad de humanos no surge el interés de restablecer la vida del cazador perdido y mucho menos la de la manada. A duras penas reconocen el vínculo que los une al puerco que habla, lo cual comprueban quitándole el “encanto” por medio de un chamán al que si le interesa tener un traje de cerillo de monte; Y con todo, aun en ese instante increíble de transmutación, este humano que en efecto emerge desde un puerco, resulta ser para la comunidad nada más que un medio humano, “*mechudo y barbón*”.

Tabla 1.
Matriz de análisis de la narrativa

	El cazador se pierde y se encuentra con los puercos
El cazador	· No suelta su escopeta
	· Se metió en la selva y se perdió
	· Halló a los puercos y los siguió
	· Se mimetiza y come pepas para encubrir su olor humano
	· ¿A dónde me irán a llevar esos puercos?
Los puercos	· Son <u>manadota</u>
	· Van de aquí para allá comiendo pepas de la selva
	· Miran con recelo al cazador, pero lo dejan estarse con ellos, para a que coja confianza
La aldea humana originaria	· Es como cualquier aldea
	· Cuando el cazador se pierde lo buscan por un tiempo.

	La interculturalidad: el cazador y los puercos conviven
El cazador	· Se sorprende por lo sofisticada aldea de los puercos
	· Descubre que los puercos son hombres que usan trajes de animal
	· Comprende el sentido de la vida (El alimento) cuando infiere que los puercos lo que hacen es recolectar comida
Los puercos	· Ingresan a su aldea encantada por entre dos cerros
	· Se descubre que usan trajes de puercos para salir al monte, pero que son humanos como cualquier otro
	· Asimilan al humano en su sociedad y le dan un traje de puerco para que salga con ellos a la selva
	· Le dan al cazador cierta relevancia social y liderazgo
La aldea humana originaria	· Siguen existiendo en su cotidianidad y ciclos de vida
	· Dejan de buscar al cazador y lo olvidan, la vida social se restituye
	· El cazador sigue buscándolos en cada salida que hace con la manada de puercos

	Lo nefasto del retorno del cazador a su aldea original
El cazador	· Sale liderando la manada en la última salida que tienen como comunidad, va con su familia de puercos
	· Huye por su vida en la emboscada que la aldea original le prepara y además olvida a su mujer e hijos puercos
	· Acorralado decide hablar y sorprende a los humanos
	· Pide que le quiten el traje de cerdo
	· Intenta volver con su mujer humana, quien ya se casó y tiene otra familia y no lo reconoce.
	· Recupera su traje de cerdo y se devuelve para la selva
Los puercos	· Salen como de costumbre al recolectar alimentos
	· Le dicen al cazador “ahora llévanos usted”
	· No se percatan de la emboscada ni cómo ni porque caen en ella
	· Huyen y mueren violentamente
La aldea humana originaria	· Con la llegada de los puercos a su territorio, ven la oportunidad y organizan la cacería
	· Se sorprenden con que un puerco les hable
	· Un chamán de la comunidad le quita el traje de puerco
	· No logran asimilar al cazador ni restituirle su vida

Luego de revisar la estructura y las interacciones que crean líneas de sentido, se llega a la necesidad de plantear un contorno simbólico. En este caso el contorno lo da la selva. En el relato, las aldeas humanas y la de los cerrillos de monte, se encuentran insertas y rodeadas de ella. La selva es consecuentemente el paisaje en el que opera el mito. Funciona como un lugar sacralizado distinto al que deben habitar los humanos y los puercos, para los que cuales hay aldeas civilizadas. Por eso, más que salvaje lo que la selva hace con los puercos y los humanos, es darles el carácter de selvático. En correspondencia lo civilizatorio tampoco viene en el sentido materialista de las ciudades sino en uno propio de las costumbres y prácticas indígenas. Se mencionó antes ejemplos, como cuando el cazador constata que los puercos tienen casas igual a las normales y también sucede cuando descubre que dentro de los trajes de puerco hay espacio para unos canastos que se llenan de pepas. La idea puede reforzarse trayendo a colación lo sagrada que es la alimentación para el Ticuna y lo asociada que se encuentra la figura del canasto al desarrollo de su pensamiento.

La sacralidad de la selva se confirma mediante el portal por el que los puercos y el humano ingresan a la aldea encantada. Por medio de la figura se reestablece el vínculo mágico y religioso que el indígena tiene con ella. Además se revela un tiempo

que es distinto al de lo civilizatorio. Se llega a pensar que en la aldea de los cerrillos de monte –cubierta del manto selvático- el tiempo pasa pero sin pesares, allí lo importante no son las décadas materializadas en años y semanas, sino el imponderable vínculo sagrado que viven, el cual temen quebrar. En la aldea de los puercos, como diría Kusch, la condición existencial es la del mero estar, nada más. Un poco lo que le pasa a Alejandro Magno (Rey de Macedonia) con Diógenes (el filósofo cínico) cuando el primero le pregunta al segundo: “pídemelo que quieras, puedo darte cualquier cosa”, a lo que Diógenes responde: quería pedirte que te apartes del sol, que sus rayos me toquen es, ahora mismo, mi más grande deseo”. En este orden de ideas, entendemos la ruptura que hay entre lo que es la calidad del vínculo religioso que tienen los puercos y la selva y la que tiene la comunidad de humanos. Simplemente en esta última el lazo religioso se ha contaminado y la consecuencia es que allí el cazador desaparecido ha muerto y la vida ha seguido sus ciclos cotidianos de semanas, meses y años. A través del mito reverbera el mero estar de la filosofía Ticuna, aplacado por las negociaciones ontológicas que el indígena debe hacer en un mundo intercultural, que contrario a su naturaleza de solo estar se plantea la angustia de ser alguien, lo que genera el malestar cultural. Al respecto, Kusch afirmaría sobre la cultura quichua:

Por eso era profundamente estática [...] era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de su cultura, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al estar en el sentido de un estar aquí, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza”, escéptico del mundo (Kusch, 2007 v.II p. 109).

En correspondencia, a medida que transcurre el mito se va proponiendo un concepto ideal de sociedad que parte de lo sacro y se degrada a medida que se acerca a lo civilizatorio. El proceder de los puercos es virtuoso y las acciones humanas censuradas (en cuanto menos proximidad se tenga con el “deber ser” de la selva). De este modo, el cerrillo de monte desempeña una función contraria a lo que es el humano, y el sentido de esa oposición es mostrar que tienen un vínculo religioso más santo con la selva que el que tiene el cazador, dándole a su carácter salvaje una ontología sublime, deseable de alcanzar porque lo selvático corresponde a un estado natural que antecede a la calidad de humanidad. Así, el relato sublima la ingenuidad que fue insertar a un cazador en una sociedad de puercos por la virtud de la hospitalidad que obliga a atender al forastero que se encuentra en desventura. Y la estética abandonada y sucia del disfraz del puerco así como su pasividad, desorden y sedentarismo, se convierten en indicios de una instrumentalidad mejor ajustada al objetivo de vivir en la selva, una en la que es lógico que el camuflaje animal sea la mejor forma de recolectar alimento. En suma, el puerco es la contradicción y principalmente la negación del cazador y su instrumentalidad. De allí que la suspicacia, la astucia y la valentía del cazador, aspectos que combinan bien con la escopeta y el machete, se convierten ahora que vive en medio de la manada, en ingenuidad, inocencia de no darse cuenta de que los cerdos desde el principio sabían de su presencia y aun así lo asimilaban.

La escopeta y el machete no son artefactos desconocidos para los indígenas, de hecho son parte activa de su cotidianidad. Si el relato los instrumentaliza es sobre todo para decir que por medio de ellos la conciencia de lo humano permanece diferenciándose de la animal. Y es más, cabría sumar a este argumento, la connotación históricamente arraigada que los Ticuna de la zona tienen alrededor de las *mocagú* (como se dice escopeta), misma que es producción permanente del sentido de lo que pesa actualmente su relación con el mundo moderno y una provisión de sentido crítico ante un futuro menos negativo. Mientras los procesos de nacionalización colombiana y peruana se consolidaban en la región a comienzos del siglo XX, era normal que los ejércitos nacionales

reclutaran indígenas, la mayoría de las veces por la fuerza. Por lo tanto, era también común que los indígenas escaparan de noche hacia a la selva cuando los turnos de guardia se relajaban, llevándose con ellos las carabinas y el uniforme puesto. Una de las versiones del porqué la isla de Mocagua se llama así (de la cual surgirán luego comunidades indígenas como Macedonia) es porque sirvió de escondite para los primeros Ticunas del sector y porque también ha sido destino final de otras escopetas que accidentalmente cayeron en un lago que queda en medio de la isla. Entonces, puede decirse que la escopeta y el machete en este relato, además de marcar la conciencia humana diferenciándose de la animal son un remanente de la fagocitación que el indígena hace de los procesos de colonización.

Ahora bien, es importante reafirmar que para esta ontología ancestral que se opone a lo civilizatorio, y que aquí se explica por medio de una aldea encantada de puercos/hombre, es clave el trato hospitalario que se le da al extranjero. Quizás sea la lección principal. La hospitalidad de los animales recuerda a la que Levinas señala, tienen los pueblos del desierto para cualquier peregrino que se haya perdido, un tipo de amabilidad en la que el anfitrión tiene la obligación moral de servirle al extranjero como si fuera uno de los suyos (claramente no en el sentido griego). Por principio, esto significa que la presencia del intruso en la manada no rompe el equilibrio social de esa sociedad, ya que no se trata de una relación conflictiva sino complementaria, la cual reconocen y aprueban implícitamente, por ejemplo cuando parecen celebrar que el cazador coma pepas para encubrir su olor humano, gesto por el cual, los puercos suponen en él un *maü* afín, familiar.

Resumiendo, lo selvático opera simbólicamente como una salvación ontológica para el indígena porque le permite seguir siendo a pesar de las circunstancias adversas que le presenta el desenlace, el cual puede tomarse como un símil de la globalización que los obliga a interactuar con occidente. La selva concede la salvación al puerco y dicho perdón que salva su condición selvática, llega por medio de la matanza (que a su vez tiene efecto catártico). Esto describe bien lo que sucede en ese episodio final en el que son emboscados. Allí, los cerrillos siguieron siendo selváticos a pesar de que podrían haber descubierto su humanidad, algo que no hicieron. Y mientras ellos retornan a su origen, el cazador no logra recuperar su identidad a pesar de haber encontrado la solución. La dicotomía parece deberse a que como dice Kusch, en el plano civilizatorio la clave es tener y por tanto es indispensable buscar solución, mientras

que en el plano mítico lo importante se reduce al mero estar y a conseguir la salvación. Causalidad versus causalidad.

En cambio en los pobres en tanto carecen de excesos solo están [...] no apuntan a ser, sino más bien a salvar su estado, quizás a una especie de sacralización de su propia invalidez, pero para andar de otro modo que no hace al ser [...] sino a un estar andando por una senda sacralizada (Kusch v III, p. 278)

A lo largo de la narrativa se filtra la desconfianza por esa relación intercultural que los puercos tienen que tener con otros humanos, misma que pone en riesgo el modo equilibrado de vivir que han logrado al conectarse con su lado selvático. El dilema desde los animales debe ser del orden intercultural, en concreto el de confiar o desconfiar, y no tanto el que el cazador cree (para él la cosa es resolver si son civilizados o selváticos). Los cerrillos parecen responderle mediante la antigua fórmula de Heráclito, y por eso son y no son ambas condiciones al mismo tiempo. Frente a la ambigüedad, el indígena siente nostalgia de la selva y lo que ella representa, pero también miedo de perderse en lo que de humano hay en el cazador. El elemento desencadenante en ambos casos, es un sentimiento de estar cayendo en algo negativo, o un misticismo por el cual, frente a una evaluación de su situación, se concreta lo ineludible del destino en una impavidez que los paraliza y que los proyecta como característicamente inválidos, pobres de potencia. Todas estas son conclusiones que Matusalén no podía explicar mediante la racionalización (convencional) pero que fagocita con complacencia mediante el mito.

Conclusiones

Cuando un Ticuna cuenta que soñó una danta significa que conocerá una mujer bonita. Y cuando sueña con puercos se dice que es señal de que vendrán visitas, por ejemplo un familiar Kokama o Huitoto. No sucede lo mismo con los mestizos o con los “blancos”, visitas a las que anteceden sueños con vacas, gallinas u otros animales. Sin embargo, el relato que se analizó no busca definir quién es simbólicamente el puerco y quien el humano, sino exponer los instantes en que el Ticuna se halla siendo un puerco, una aldea, una manada o un cazador. En el fondo, la preocupación central para él, no parece ser otra que la de verse a sí mismo siendo egoísta como el cazador; la de revelar como ve a los que lo ven a él como un puerco; y la de exaltar mediante el vínculo religioso que la selva tiene con ellos, un modo de ser social que se distancia abiertamente del materialismo occidental.

En el contexto simbólico mayor, el relato discute el sentido de interculturalidad Ticuna, es decir de los referentes filosófico y antropológicos desde

los cuales evalúan la alteridad que luego utilizan para establecer relaciones sociales. Aquí la hospitalidad se presenta como un principio potente de la sociedad selvática, uno que se encuentra en permanente evaluación. Tal vez a eso se debe que el relato gire más en torno de lo cotidiano que en lo fantástico. En realidad, cuando el protagonista descubre la transformación de los cerrillos de monte, comienza una propia que pone a prueba su inteligencia, perspectiva y ética, con un saldo negativo para él. El cazador es sagaz solo pero inseguro en comunidad, valiente con la escopeta pero cobarde sin ella, leal en las buenas pero desleal en las malas, y por eso su condena es vivir permanentemente perdido. En el plano cotidiano de los puercos es al contrario. Por medio de su figura se reflejan principios trascendentales para el Ticuna, tales como el alimento, la procreación, la vida en comunidad, el cooperativismo, la economía del acumular, el pensamiento suave y sereno. Y también algunos miedos, el principal es el de dejar de ser selváticos, seguido del temor permanente de ser traicionados por quienes acogen.

Los dilemas del relato recuerdan mucho la relación entre los investigadores y los pueblos indígenas. Actualmente se insiste en que dicha relación académica se respalde en relaciones de respeto y la colaboración. Como resultado, gran parte de dicho crecimiento pasa por procesos de afección mutua que se alejan de las dinámicas del amo y el esclavo o de relaciones subordinadas en las que el indígena tenía el papel pasivo. Frente a las conclusiones del relato cabe cuestionarse si como investigadores hacemos el papel de cazadores que siguen puercos para que nos conduzcan a aldeas encantadas; o si por el contrario somos vistos por los que vemos, como débiles cazadores, seres perdidos y traicioneros que necesitan ser acogidos. Desde el mito se percibe la angustia de ambos, pues tanto el indígena como el etnógrafo andan perdidos y buscan un puente interpretativo común. El primero lo busca en la intuición y el segundo en la razón, y tal como le pasara a Russel, parece que por ambas vías se llegara a la solución pero también a la inseguridad de saber si las respuestas son las correctas o solamente se está especulando. Es una realidad tambaleante que muta permanentemente.

Para quienes tendemos a defender la descolonización del saber, mitos como los del cazador perdido apoyan la tesis de que se ha subestimado epistemologías como las indígenas. Como salida obvia, en la mayoría de los casos se ha planteado un proceso mediante el cual a un saber A se le debe interpretar desde un marco epistemológico biunívocamente correspondiente, pues lo contrario, es decir abordarla median-

te un análisis clásico, mantiene las hegemonías que precisamente se pretenden despojar de poder. Sin embargo, lo que se aprende en el campo aplicado, es que el presupuesto de descolonización como acepción de filtrado de lo contaminado, puede terminar siendo precisamente una confirmación de que se busca una pureza donde no la hay. Debiera tomarse otra vía, por ejemplo privilegiando (del mismo enfoque de la descolonización) el connotado de deconstrucción que también le cabe, es decir hallando mediante el análisis los vasos comunicantes. Esta perspectiva puede presentar mejor lo que viene pasando en los espacio interepistémicos (que también son interculturales), que se crean cuando dos saberes buscan entenderse para resignificarse y seguir siendo a su propia medida. En este caso, el mecanismo de estar siendo juntos que se dio entre el entrevistador y el narrador, halló en el mito un eje articulador favorable ya que ambos tienen ahora una mejor perspectiva del otro.

Referencias

Barbosa, C (2006). *El desarrollo propio en Macedonia: una mirada al desarrollo indígena en la ribera amazónica colombiana*. Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia

Goulard, J (2013). *Colores y olores del cuerpo Tikuna*. Revista Maguaré. Universidad Nacional de Colombia. Vol. 27, n. 2, p. 67-90

Kusch, R (2007). América Profunda. (Ed.) *En Obras Completas Vol II*. (9- 254). Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, R (2007). *Esbozo para una antropología filosófica en América Latina Vol III*. (241-434). Rosario: Editorial Fundación Ross.