

# EL YO-CAZADOR: PERFORACIONES, PRESCRIPCIONES Y SERES PRIMORDIALES ENTRE LOS JODİ, GUAYANA VENEZOLANA\*

Egleé L. Zent

Este artículo es una exploración etnográfica de las poéticas de reproducir el yo-sujeto y la vida a través de la cacería entre los jodı, un grupo de alrededor de 900 personas que viven a lo largo de las laderas y valles intermontanos de la Sierra Maigualida en los Estados Amazonas y Bolívar de la Guayana venezolana. El conocimiento de cacería jodı se concibe como parte instrumental de un estilo de vida. Este ensayo se concentra en estudiar las dinámicas de la cacería jodı que involucran prácticas mágicas y rituales, mitología y ontología, simbolismo ecológico y espiritualidad. El análisis de los componentes simbólicos de los hábitos de cacería jodı devela una compleja y profunda concepción de la realidad, al extremo de que la cacería sería el rasgo más característico y holístico que definiría culturalmente a este grupo étnico.

This paper consists of an ethnographic exploration of the poetics of reproducing the self and life through hunting among the Jodı, a group of about 900 persons who live along the slopes and intermountain valleys of the Sierra Maigualida in the Amazonas and Bolívar States of the Venezuelan Guayana. Jodı hunting knowledge is conceived as an instrumental part of a lifestyle. This essay concentrates on studying the dynamics of Jodı hunting involving magic and ritual practices, mythology and ontology, ecological symbolism and spirituality. Analysis of the symbolic components of Jodı hunting habits discloses a deep and complex conception of reality, to the extent that hunting could be the most characteristic and holistic feature to culturally define this ethnic group.

---

\* *Publicación original: The hunter's self-perforation, prescriptions and primordial beings among the Hoti. En Tipiti 2005.*

Ha sido demostrado sin lugar a dudas, que en las prácticas de cacería entre indígenas suramericanos son centrales sus dinámicas culturales, tal como se refleja en múltiples trabajos de investigación que han analizado la cacería bajo diversas prioridades descriptivas, teóricas y metodológicas (Beckerman 1980; Carneiro 1974; Hill y Hawkes 1983; Hill & Padwe 2000; Linares 1976; Lizarralde 2005; Mena *et al.* 2000; Rosélis *et. al.* 2000; Ross 1978; Yost y Kelley 1983; Vickers 1984; Winter 2002). Se presenta aquí una exploración etnográfica de las poéticas de reproducir el yo y la vida a través de la cacería entre los jodí, un grupo de alrededor de 900 personas que habitan a lo largo de las laderas y valles intermontanos de la Sierra Maigualida en los Estados Amazonas y Bolívar de la Guayana venezolana (descripciones ecológicas y florísticas del área jodí están en Zent & Zent 2004a). Se enfatizan aquí la interconectividad subjetiva y práctica de la humanidad y la biosfera con el cosmos y lo supernatural, se explora la socialización, personificación y espiritualización del Otro Natural entre los jodí, lo cual provee la lógica central para entender sus prácticas de cacería. El conocimiento de cacería jodí es parte instrumental de un estilo de vida<sup>1</sup>. Aunque éste no es un trabajo teórico, se adhiere a las sugerencias de algunos autores (tales como Reichel-Dolmatoff 1971; Viveiros de Castro 1992, 1998; Descola 1996; Hornborg 1996; Taylor 1993, 1996; Århem 1996a; Rival 1996) en tanto que intenta usar a la ideología de cacería como un ejemplo empírico que sustenta la inviabilidad de las dicotomías analíticas cartesianas convencionales para explicar y entender las ideología y praxis de los grupos suramericanos (cultura/naturaleza, emic/etic, mental/material, subjetivo/objetivo). Igualmente, el análisis de la operación lógica de las prácticas de cacería jodí se ve informado por argumentos teóricos recientes, en especial con relación a tres aspectos interrelacionados que se explorarán aquí: 1) los hombres y los animales son ontológicamente equivalentes (comparten la condición humana), por consiguiente, la comunicación es no sólo posible sino imprescindible, y la cacería constituye un complejo sistema de manejo que implica modos relacionales de prelación y reciprocidad (Descola 1986, 1996; Taylor 1996; Århem 1996a, 1996b); 2) la cacería jodí tiene marcadores corporales (Viveiros de Castro 1979), conductuales y simbólicos que expresan un estilo de vida definido particular involucrando praxis e ideología y que articula la mayoría de las esferas de las dinámicas sociales; 3) la cacería jodí constituye una expresión pragmática de chamanismo no especializado. En una sociedad donde la mayoría de hombres y muchas mujeres son cazadores, el éxito en la captura de presas está basado no solo en conocimiento o habilidades técnico-ecológicas sino también en su capacidad para comunicarse con una miríada de seres sensibles y adoptar sus puntos de vista (Viveiros de Castro 1992, 1998; Taylor 1993, 1996).

Este ensayo es parte de un proyecto más comprehensivo acerca de la etnoecología de los jodí iniciado en 1996 por el autor junto con Stanford Zent (para

---

<sup>1</sup> El lector interesado en aspectos aspectos tecno-ecológicos y materiales puede solicitar un manuscrito escrito por el autor de manera más comprehensiva y amplia sobre esos tópicos.

detalles metodológicos véase López Zent 1999; Zent y Zent 2004a, 2004b). Los datos reportados aquí provienen de los siguientes registros (1) verbales-intersubjetivos y (2) conductuales-materiales colectados desde 1996 en diversas comunidades jodí que representan el rango observado de diversidad ecológica y social en términos de asentamientos (nómada, sedentaria con campamento), población (7 a 300 personas), contactos externos (aislada, infrecuente, permanente), formaciones boscosas (ecotono, bosques diversos siempreverde montano húmedo, inundable, etc.), recursos naturales (dispersos, abundantes, terrestres, ribereños, alta/baja densidad, etc.) y prioridad en énfasis ecológico (cacería-recolección, agricultura). Las técnicas incluyen entrevistas formales, contextual, casuales, interacciones sociales, observación participativa diaria, observaciones de seguimientos focales a personas (90 incidentes; ver Zent 1996); colecciones botánicas generales (2500 muestras en series de 5) y registros de coordenadas geográficas (GPS) de 1074 eventos de cosechas de recursos silvestres incluidos animales de presa. En base a esta diversidad de datos y en virtud de que se ha interactuado con alrededor del 85% de la población jodí, consideramos que las variaciones ideológicas y pragmáticas en torno a lo que se trata acá no difieren significativamente. Se aclara que no se pretende esencializar a los jodí y se reconocen que hay diferencias internas entre ellos.

#### Parámetros de Subsistencia Elementales.

Los jodí están asentados en ambientes naturales y culturales de difícil acceso. Se cuentan entre los grupos étnicos contemporáneos de Venezuela que han sido menos contactados. La mayoría de jodí son hablantes monolingües de una lengua considerada como potencialmente afiliada a la familia Sáliva (S. Zent y S. Bove comunicación personal). La Sierra Maigualida (al noreste del Estado Amazonas y suroeste de Bolívar), el área de ocupación jodí, es una formación montañosa de terreno irregular de unos 7,000 km<sup>2</sup> alcanzando su máxima altitud en el Cerro Yudi (2,400 m snm) y que se extiende alrededor de 300 km con una anchura promedio de 30-40 km (Huber 1995:42). Casi toda la sierra está cubierta por bosques densos (pluvial, ribereño, premontano, montano y de galería) excepto sobre los 2000 msnm donde prevalece la flora tepuyana. A altitudes inferiores se presentan mosaicos de pequeñas formaciones transicionales de arbustales y sabanas inundables y no inundables.

La mayoría de las 25 comunidades jodí censadas mantienen sus formas de vida ancestrales en muchos aspectos, pese a estar expuestas a grados disímiles de contactos (con otros indígenas, criollos, científicos, misioneros), lo cual ha generado diferentes cambios culturales entre ellas. Usualmente, los jodí viven en pequeñas comunidades dispersas y aisladas (5-35 personas). Están organizados en bandas altamente móviles, igualitarias e impermanentes con reglas de parentesco poco estrictas (Storrie 2003). Incluso en las dos comunidades de misión, más sedentarias y nucleadas, las casas se disponen en vecindarios ocupados por grupos de familias nucleares y extendidas, provenientes de las mismas regiones territoriales que

asemejan en tamaño, cooperación económica y estructura de parentesco, a sus bandas originales. La ecología de subsistencia jodí consiste fundamentalmente de caza y recolección de recursos silvestres, practicadas en frecuentes campamentos, agricultura de conuco poco elaborada y algo de pesca. Su patrón de asentamiento consiste de alpendes o abrigos temporales a lo largo de un ciclo anual, aunque cada grupo puede tener una suerte de vivienda base más permanente donde generalmente se mantienen conucos poco atendidos. Las prácticas agrícolas de hecho, parecen ser un eslabón más en una cadena de estrategias de subsistencia de forrajeo operando en un ambiente caracterizado por recursos dispersos, irregulares estacional y espacialmente. La obtención de productos silvestres o cultivados no parece estar asociada con trabajo o propiedad privada sino con disponibilidad y accesibilidad a lo largo de gradientes espaciales y temporales. Los jodí dedican alrededor de 81% de su tiempo de actividades de subsistencia al forrajeo y alrededor de 19% a tareas agrícolas (Zent & Zent 2002b). Como corolario, los jodí parecen percibir los recursos como si provinieran de un ambiente dadivoso habitado por seres generosos (*jkadi jadi*) y no solamente como el resultado de intenciones o trabajo humanos (véase Bird-David 1990). Un *continuum* de intenciones, deseos y necesidades procedentes de seres humanos y no humanos están enlazados a la economía jodí trascendiendo la esfera material.

### Conducta de Cacería: Esbozando un Estilo de Vida.

Una mañana de Mayo de 1996, y luego de cinco intensos días de caminata a través de las empinadas selvas del territorio jodí, nuestro grupo de cinco personas (incluyendo dos jodí) se detuvo luego de escuchar un sonido grave producido por una flauta de caña de un solo orificio grande: ¡un canto de pujante cacería! El tono cortó el aire de la mañana y nos guió hacia su punto de inicio: una pareja de mujeres portando cerbatanas, lanzas y ¡un pequeño bebe! Fabulosamente impresionante, nuestro primer encuentro con otros seres humanos en esta soledad arbórea quedó encajado en una imagen asombrosa. Entorno se izaba un espléndido verde tan lejos cómo el ojo alcanza ver, sombras oscuras perseguían a los altos árboles cerca de la cima de la montaña (1000 m snm), soplaba una brisa agradable y aparecíamos abrazados por sonidos de animales, pájaros solitarios cantando y ¡mujeres cazando! De alguna manera esta experiencia me transportó a un espacio personal atemporal: ¡nosotras las mujeres cazadoras! Nos detuvimos allí mientras la mujer más alta me tocó y examinó como si apreciando que tipo de ser *femenino* se acercaba a su territorio.

Esta experiencia al verdadero inicio de mi trabajo de campo delineó de alguna manera los muchos días por venir relacionados a mi entendimiento de la cacería jodí. Aunque la mayoría de cazadores son hombres, algunas mujeres son cazadoras activas y ciertamente casi todas las mujeres casadas son frecuentemente las compañeras preferidas de sus esposos durante las salidas de cacería (véase Rival 1996). Las mujeres adolescentes y adultas pueden cazar solas regularmente y pueden incluso ser igualmente exitosas o más que los hombres (Storrie 1999:161). No existen

prohibiciones explícitas que impidan cazar a las mujeres excepto cuando tienen la menstruación, una exclusión extensiva ocasionalmente al esposo de la mujer durante el mismo período. Se cree que la sangre debilita el veneno de cacería y no es compatible con los dardos pintados con *curare*, por lo que se le prohíbe cazar durante esos días. Algunas mujeres jodí cazan consuetudinariamente, especialmente con lanzas, aunque a veces usan cerbatanas también. La mayoría de las mujeres están definitivamente muy concientes de los hábitos y hábitats de los animales, sus dominios, preferencias alimenticias, ritmos estacionales, etc.; algunas están activamente involucradas en asechar, capturar y cazar presas (roedores, mamíferos, pájaros) Algunos cazadores exitosos afirmaron que sus madres cazaban con cerbatanas y los introdujeron al arte de la cacería cuando niños. La mayoría de mujeres cazadoras poseen cerbatanas y lanzas. Muchas mujeres inician a sus hijos enseñándoles la etiología de los animales. En el mito ontológico que narra por qué la yuca no es un alimento primordial para los jodí, uno de los personajes claves, *uli yetwi ayn* ['mujer, compañera del gran jaguar'], una valiente y diestra cazadora, salva a la humanidad de ser completamente depredada por el jaguar. Sin embargo, pese al distintivo rol de la mujer cazadora en la cultura jodí, la mayoría de cazadores son hombres.

La cacería entre los jodí trasciende la acción de capturar y matar animales para beneficiarse de su carne (en términos de subsistencia y nutricionales), pues la caza materializa un estilo de vida manifiesto en múltiples contextos, basada en conocimientos especializados, destrezas y tradiciones. La cacería jodí es una forma de vida donde tecnología, ecología e ideología se ensamblan y generan un complejo plan de vida. Este incluye mínimamente: aprender a hacer o intercambiar instrumentos de cacería<sup>2</sup>, desarrollar buena puntería a través de años de constante entrenamiento, entender las historias y ecología naturales de plantas y animales que dictan las estrategias particulares usadas para atrapar las presas, es decir, alcanzar un gran conocimiento ecológico tradicional (interacciones planta-animal, distribución y movimientos de las poblaciones de presas, impactos antropogénicos, etc.). Pero la cacería jodí va más allá de la indiscutible importancia de estos requerimientos prácticos, pues como forma de vida, está incrustada en una ideología compleja que revela un rico conocimiento ecológico y cultural que se intentará describir aquí.

<sup>2</sup> Los instrumentos de cacería incluyen 1) *jwala* – cerbatana (*Arthrostylidium* spp., *Rhipidocladum* spp., *Chrysochlamys membranacea*, *Schefflera morofotoni*, *Couma macrocarpa*, *Guayania cerasifolia*, se cree que estas especies transfieren sus propiedades y poderes de conectividad a la cerbatana, lo cual incrementa la habilidad del cazador para capturar presas). 2) *jwajeje* – dardos (elaboradas con la vena central y pecíolos de especies de palmas, *Attalea macrolepis*, *A. maripa*, *A. sp.*, *Oenocarpus bacaba* and *Maulitia flexuosa*). 3) *yaya jele* – trampas (*Attalea* spp., *Oenocarpus* spp., *Euterpe* spp., *Geonoma* spp., *Mauritia* spp., *Phenakospermum guyannense*, etc.). 4) *Ijukwi* - lanza (troncos delgados pero duros de una variedad de árboles: *Himatanthus articulatus*, *Odontonema bracteolatum*, *Duguetia* sp., *Socratea exorrhiza*, *Tetragastris altissima*, *Parinari excelsa*, *Brownea coccinea*, *Brosimum* sp., *Virola elongata*, *Ouratea castaneifolia*, *Coccoloba fallax*, *Voshysia ferruginea*, *Phthirusa pyrifolia*). 5) *balawa* – *curare* (*balawa ju Strychnos* spp., plantas secretas). 6) conocido pero poco o no usado *lebalá* - arco (*Centrolobium* sp., *Astrocaryum* sp., *Euterpe* spp., *Apuleia* spp., and *Ecclinusa guianensis*).

## Imágenes de cacería

La cacería está presente en las vidas de los jodí desde que nacen. Inmediatamente luego de nacer con un fuerte *ijkwö ju* [lit. 'corazón, vida']<sup>3</sup>, el padre toma la placenta del bebe, la lleva bien adentro del bosque y la coloca parcialmente sumergida en el terreno al pie de una especie de árbol considerada por tener un fuerte *jkyo aemo* [dueño de la especie]. Mantiene entonces durante tres días un estricto código de silencio y abstención de todo alimento excepto maíz. Luego se concentra en el complejo proceso de fabricar *jnamodi* [lit. espíritus, yo plural espiritual, ánimo], y que consiste de dos fases simultáneas: a) masticar diversas biosustancias (vegetales en su mayoría, pero también artrópodos y hongos) con el fin de hacer un amasijo, la masa resultante se coloca en una suerte de cesta con lo que se bañara al neonato; b) meditar y pedir a *jkëma**ba**kä* (un poderoso ser espiritual original, también llamado *jlae* y/o *jkyo ae*) los mejores *jnamodi* para el neonato<sup>4</sup>, incluyendo cualidades como buena puntería para que el neonato crezca como experto/a cazador/a. Un virtuoso cazador se cría/crea aplicando baños con ciertas hojas a los infantes de tiernas edades. A lo largo de toda la infancia, los jodí experimentan extensos entrenamientos ecológicos, tecno-materiales e ideológicos. Pero es durante la adolescencia, alrededor de los 12 años de edad que él/ella podría ser llamado un cazador, ya que se espera que domine el conocimiento básico de cacería y pueda mantener una familia.

Las transiciones personales desde la infancia a la etapa adulta están marcadas con la observancia de intrincados rituales, en particular hay una asociación con el inicio simbólico real de ser cazador, así como con finalizar una etapa de fabricación del cuerpo (iniciada en el vientre materno), es decir, con la total adquisición de la condición humana. El ritual en cuestión fue enseñado por *jlae* (un ser hipostático primordial) a los primeros humanos. Tiene lugar cuando los jodí son jóvenes adolescentes, usualmente involucra como iniciados a una pareja de potenciales esposos (pero puede celebrarse con un solo individuo), y consiste de prácticas físicas, espaciales, simbólicas y conductuales (véase López 2006). Al iniciado se le exigen entre 7 días a 3 meses (según el grupo del jodí) de restricciones que incluyen tabús alimenticios sobre todos los productos silvestres (presas, frutos, gusanos de seje, orugas, etc.), observancia de silencio casi total, ausencia de adornos de cualquier tipo y entrenamientos silentes en el bosque. Se construye para el/los iniciado/s una pequeña casita dentro de la casa más grande de habitación del grupo residencial donde deberían pasar las noches por todo el tiempo de duración del ritual en chinchorros elaborados con fibras de árboles (*Cecropia* spp.). El marcador físico consiste en una perforación nasal (*ijko ño jkwa ili, ñona jkane*), con dardos (hechos de

<sup>3</sup> Pero también incorpora la esencia humana en el sentido de proveer subjetividad y sensibilidad. se genera de ambos padres igual que el *ime ja dodo*, lit. 'envoltorio de carne animado, cuerpo palpable, véase más adelante para una explicación más completa de estos términos.

<sup>4</sup> Los Jodí poseen una rica y compleja concepción de por tanto las traducciones son aproximadas. Para más detalles véase Zent 2006.

la venación central de palmas especialmente de *ulu jkojko*, *Attalea maripa*), para colocar pequeños trozos de madera ocultos a la vista que deben portarse allí por el resto de la vida del iniciado y a los que se adhiere gran importancia simbólica<sup>5</sup>. Un adulto de su respectivo sexo lleva al iniciado a la cima de la montaña donde se perfora la parte superior del interior de la nariz bajo el tabique cartilaginoso (normalmente por el/la mismo/a iniciado/a). El iniciado debería mirar al este durante la práctica, como momento del inicio y fin escatológico ya que el viaje después de la muerte va a oriente, al hogar del sol. El ritual también consiste en simulacros de la vida y actividades de adulto; especialmente repetidas imitaciones de eventos de cacería (pretender seguir, asechar y disparar a la presa) como para predestinar el éxito de las futuras capturas. La etapa final está diseñada para permitir la reinserción plena de los iniciados a la vida social (DaMatta 2000). Comienza con una limpieza total del cuerpo y la supresión de las huellas materiales y conductuales de la iniciación (quemar las hojas que conformaron la casita ritual y el chinchorro, profusa conversación, golpes en árboles sonoros y gritos profundos intensos). Luego de ello se practican baños con hojas particulares, pinturas corporales y adornos en una prolongada celebración (danza, cantos, flautas, bebida de *chicha*) en la cual se introduce al iniciado al tabaco y a la práctica del *iyudi* o la objetificación de alimentos a través de conversaciones y entonaciones suaves con la presa capturada o con los productos silvestres a ser consumidos para transformarlos en materia comestible evitando así la depredación e incurrir en transgresiones que podrían denotar enfermedades o incluso la muerte (véase Árhem 1996a:194, 1996b:40; Viveiros de Castro 1998:67). Luego de la ceremonia el iniciado descansa alrededor de una semana para embarcarse en un período de intensa cacería durante el cual practica con vigor el *iyudi*. El ritual implica una conexión integral que enlaza el procedimiento de la iniciación con la habilidad de cazar apropiadamente. Aunque tal vez no en la esfera conductual, el ritual abre la vida de cacería del individuo en planos simbólicos y espirituales.

Este prominente paso, como rito de pasaje, oculta significados mucho más profundos e intrincados propósitos que también abrazan a las prácticas de cacería: alcanzar exitosamente la tierra eterna luego de morir, comunicarse con los ancestros y seres sensibles (invariablemente los Maestros de los Animales), acceder al poder de curar (enfermedades) y asegurar las presas. La perforación nasal facilita la aprehensión del *baede jodi baede jawa* 'las formas/estilos de vida antiguos de los ancestros', incluyendo la sabiduría de capturar presas. Un adulto que no porte el trozo de madera en el orificio nasal está condenado a extinción total luego de morir<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> Los trocitos de madera no son visibles en lo absoluto cuando se interactúa con los Jodi. Entre las plantas madereras preferidas están *jtuliwedi jele* (*Rinorea pubiflora*), *jkwajije jtawi* o árbol del mono araña (*Licania apetala*), *waiyo jyei* (*Pseudolmedia* spp) y *jali bajte ji* (*Oenocarpus bacaba*).

<sup>6</sup> Los Jodi dan una explicación cosmogónica de extinción total cuando se los insta a describir qué pasa cuando muere una persona cuya nariz no ha sido perforada, un tópico que trasciende este artículo.

pues el ritual disminuye o elimina las posibilidades de que la persona se convierta en presa. Igualmente, a una persona que carezca de la perforación nasal se le prohíbe interactuar con ciertos elementos bióticos y abióticos vitales tales como los hongos; la violación de la regla podría resultar en daños para todo el grupo social que la rodea. Aquellos que experimentan el ritual podrían vivir para siempre (en diferentes planos de vida) y se les permite interrelacionarse más libremente con todos los seres de su medio. Este ritual establece un tenaz ciclo ontológico entre naturaleza y eternidad en los hombres. Cada vez que se celebra el ritual, recrea de alguna manera la conexión indiferenciada metafísica original entre las esferas (plantas, hombres, animales, hongos) en espacios continuos y atemporales manifestando una percepción de unidad y pertenencia jodi. El ritual es un momento de tres cuerpos interrelacionados de praxis e ideología en las representaciones jodi: *cacería-mágica*, *jkyo aemo* y cosmología.

### Sinopsis de Cacería-mágica

Una cierta materialización de la conexión primordial se expresa en una práctica que por carecer de un mejor término se llamará aquí *cacería-mágica* o *cacería-medicinal*, en tanto que incrementa las habilidades del cazador para capturar presas a través de asociaciones con ciertas plantas, hongos y animales. La cacería mágica consiste en la celebración individual de abluciones y lavados principalmente nasales pero también orales y corporales incluyendo: libaciones (*au wai*), mezclas tomadas para inducir vómitos (*au jkwan*), inhalaciones (*au ño jkwa lamau*), y baños parciales o totales (*au dili*, *au ibi*) con porciones de algunas plantas, hongos e incluso artrópodos como ingredientes activos. Los jodi están concientes de la bioactividad que genera el consumo de éstos, ya que la cacería mágica mejora capacidades y aumenta las percepciones sensoriales (olfativas, rastreadoras, visuales, etc.) de los cazadores mientras alcanzan la purificación ritual. Se presume que luego de aplicarse la cacería mágica, el cazador es capaz de ver, oír y oler la presa más precisa y agudamente. Se mencionó también frotar el cuerpo completo con porciones de plantas, hongos o artrópodos para alcanzar una cacería exitosa, garantizando la comunicación entre los seres sensibles involucrados en el evento. La cacería mágica es una tradición transmitida desde los ancestros por *jkyo ae* (poderoso ser primordial) quien lo enseñó a los *jkajo jadi* (chamanes y sabios humanos, livianos primordiales) quienes a su vez entrenaron a los jodi originales en tal arte. Las prácticas de cacería mágica son receptáculos de complejas ideologías que enlazan efectiva y afectivamente a las diferentes esferas orgánicas. Los principales vehículos usados para lograr la conectividad vital son ciertas plantas, hongos e artrópodos, en tanto que actúan como *inductores* de las diferentes fuerzas materiales, intelectuales y espirituales que deben actuar de manera sinérgica para producir un óptimo y exitoso resultado de cacería. Ellos son agentes catalizadores de poderes imperceptibles que incrementan, conectan, facilitan o agudizan las aptitudes del cazador para asechar y asegurar la presa. Todo el cuerpo del cazador está conectado a las plantas-hongos-animales a través de la cacería mágica. Se adscribe



a la práctica una transferencia de propiedades desde el *inductor* al *cazador*. En la tradición están implicadas determinadas partes físicas de los cuerpos humanos (nariz, boca, manos), plantas (corteza, hojas, flores), hongos (hymenia, pilei, carne o fluidos) y animales (secreciones biliares del hígado o bazo). Los inductores parecen hacer explícitos los lazos no aprehensibles de causa-efecto entre las esferas. Ellos conectan a los *jngm̄di* del cazador con el *aemo* del animal, sus 'yo' espirituales trascendentes invisibles.

El rito de cacería mágica se practica usualmente el día anterior o el mismo día del evento de caza. El cazador debe observar un ayuno antes de su administración pero puede comer luego de que se completa la ablución. La selección de especies inductoras, plantas, hongos o artrópodos depende del cazador, su experiencia y conocimiento así como del animal que se pretende atrapar, ya que algunas de las especies se consideran específicamente buenas o eficientes para ganar control de ciertos animales mientras otras parecen operar como generalizadoras, ya que son consideradas valiosas para aprehender un amplio rango de presas. Los jodí consideraron más de 109 especies botánicas<sup>7</sup> y siete especies de hongos como *inductoras*. Todas excepto siete de las especies de plantas crecen silvestres en los hábitats de bosques altos. La condición más propicia de las especies para uso de cacería mágica se expresa frecuentemente en términos de las siguientes cualidades: *ejkaka* 'amargo', *juluete* 'fuerte' o simplemente *jtijae* 'bueno' para cacería. Los cazadores se inician en las prácticas de cacería mágica con las plantas u hongos menos poderosos, avanzando progresivamente con las más fuertes a medida que se convierten más proficientes al hacerse más adulto e ir envejeciendo, ya que algunos de los tratamientos lavatorios e infusivos son tóxicos y por tanto requieren que el individuo aprenda a vomitar adecuadamente para evitar efectos nocivos. Algunos cazadores fueron iniciados en la cacería mágica por uno o ambos padres cuando ellos eran aún niños menores de 10 años<sup>8</sup>. Muchos cazadores también experimentan con especies de plantas, artrópodos y hongos nuevos no probados antes, además de las que miembros de su grupo les enseñaron o vieron usar. Significativamente, los inductores favoritos variaban entre familias y comunidades (Zent y Zent 2004). En virtud de que no se han realizado estudios químicos de las especies involucradas en esta práctica, solo puede asumirse que la eficiencia de la cacería mágica puede

<sup>7</sup> No se proveen los nombres científicos de las plantas que se sospeche que tengan bioactividad o aquellas utilizadas en la cacería mágica. La renuencia a dar esta información responde a la naturaleza cultural y espiritualmente sensible de estas especies. Los taxa Jodí usados más comúnmente para este propósito incluyen pero no agotan las siguientes: *uli jkwayo waiye yakilo*, *jwali iku jkwajtoko jyei*, *ijcheka waleba jyei*, *jkwaijle jtawi*, *abiye jtawi*, *jkabaya kweto jyei*, *uli iye jyei*, *jolejte alawibi jyei*, *chigko jtawi*, *uli jtijti jyei*, *jkwayo jtu jele*, *jtibebo jyei*, *uli jkawile jyei*, etc. Se registraron también siete especies cultivadas (*jwoli tuku jya*, *alilujtukij jawajwa*, *jkwayo balo aye*, *uli jkalawile jkojko*, *kojko lidibibi* y *buleing jkojko*).

<sup>8</sup> Aunque se prefiere practicar la cacería mágica después de perforada la nariz, algunos cazadores reportaron haber usado plantas y hongos para la cacería-medicina-mágica antes de abrir el orificio nasal.

explicarse por factores culturales así como aquellos relacionados a la bioactividad producida por las propiedades de algunas sustancias de las especies usadas o por una combinación de factores culturales y bioquímicos.

### Sinopsis de los *jkyo aemodï*

Las especies inductoras plantas/hongos/artrópodos, pertenecen a los *jkyo aemodï*, seres espirituales que conglomeran todos los de su tipo, se los concibe como una familia nuclear, pareja de esposos, hombre y mujer de cada especie, esposos y sus hijos (la forma singular es *jkyo aemod*). Los *jkyo aemodï* parecen ser equivalentes de los Maestros de los Animales reportados en la literatura etnográfica para otros grupos Amerindios (Reichel-Dolmatoff 1971; Århem 1996a; Viveiros de Castro 1998, 2003; Erikson 2000; Cormier 2003). Los *jkyo aemod* son complejos seres vigorosos. Una traducción imperfecta se referiría a ellos como seres ideales protectores arquetípicos (*sensu* Kant), en tanto que podrían ser *jodï* y/o *jkajo jadï* que eventualmente podrían convertirse en predadores de personas (cf. Viveiros de Castro 1992, 1998; Århem 1996). Regulan el flujo de poblaciones de su especie en un área particular: los animales deben morir para asegurar la reproducción de la vida (véase Århem 1996a). Desde el tiempo originario, cada especie de artrópodo, animal, planta, hongo y todos los de tipo han tenido *jkyo aemodï*, quienes ocupan hábitats particulares en sectores geodeterminados del bosque, río, raudales, subsuelo, cuevas, o cielo. Ellos cohabitan el mundo con nosotros, se mueven alrededor y entre la gente, y los acompañan. Un *jkyo aemod* de un animal determinado, posee árboles u hongos específicos, tales como: *uli jkwayo jtawï* que está conectado al *uli jkwayo aemod* 'espíritu protector del mono araña', *jkwiï jtawï jyeï* que está enlazado al *jkwiï aemod* 'espíritu protector del paují, *jkamaya jyeï* que está acoplado al *jkamaya aemod* 'espíritu protector de la guacamaya' y así sucesivamente. Los árboles están vinculados a los *aemod* de los animales respectivos y tal conexión facilita la sagacidad y táctica de captura del cazador. El tabaco es una planta con un *jkyo aemod* particularmente fuerte, una sempiterna figura en narrativas mitológicas y ritos de iniciación. En virtud de que los *jodï* carecen de una distintiva noción de propiedad privada sobre los recursos naturales, un cazador no solicita permiso para atrapar animales. En lugar de ello, los cazadores demandan presas del *jkyo aemod* del animal, pero para hacerlo, necesitan mantenerse en buenos y armónicos términos con todos los *jkyo aemodï* de los animales pues ellos son quienes deciden cuándo, cómo y dónde pueden ser cazados los de su tipo y cuántos de ello son capaces de coexistir en un tiempo y espacio particulares. Los *jkyo aemod* también mantienen a los de su tipo (les dan abrigo, alimentos) los cuidan (seguridad) y son sensibles al manejo y manipulación adecuados de la fauna selvática por parte de la gente. Todos los animales, plantas, hongos, artrópodos, tienen un flujo de población constante que nunca disminuye o incrementa si son tratados adecuadamente. Al igual que la gente, los animales no se extinguirían nunca en tanto que sus poblaciones se renuevan cíclicamente, lo cual explica por qué los *jkyo aemod* son honrados al ver

los cráneos y huesos de los individuos cazados de su tipo empalizados fuera de la casa del cazador, sirviéndoles como señales o signos perceptibles de su retorno a sus respectivas casas [*jkyo nemo nuwei*] para completar un ciclo y simbolizar el regreso del *jnaṃodi* ('espíritus') a su hogar eterno. Desde allí resucitarán y retornarán una y otra vez a la tierra, asegurando la disponibilidad de presas para los humanos.

Los animales son parte del ambiente cultural jodí. Las presas y mascotas son consideradas parte de un *continuum* vivo semejante a los humanos. Excepto por pocas especies domesticadas introducidas (perros, gallinas), los jodí interactúan especialmente con animales silvestres a los cuales parecen adherir más que un rol implícito en las dinámicas sociales. Pueden funcionar como mascotas, juguetes, juegos y especímenes vivos para socializar a los niños acerca de los hábitos y naturaleza de las especies en cuestión. Los animales son también los recipientes de las conductas más agresivas registradas entre los jodí, una sociedad comúnmente pacífica. Muy especialmente, los animales materializan ideologías y ontologías particularmente complejas.

Al igual que muchos grupos de tierras bajas suramericanas, un rasgo muy característico de los asentamientos jodí lo constituye la cohabitación con una gran cantidad y diversidad de animales silvestres mantenidos como mascotas en el espacio doméstico (véase Cormier 2003, Lizarralde 2005). Pájaros, monos, roedores, murciélagos y una miríada de otras criaturas selváticas crecen como parte de la comunidad y son considerados como niños adoptivos, si se los atrapa cuando son aún infantes (Fausto 2003), se los transporta cuando hacen salidas de campamentos o incluso pueden ser considerados como bienes comerciales. Mediante tales costumbres se adquiere mucho conocimiento zoológico práctico desde muy tiernas edades. Bajo ninguna circunstancia se pueden comer a las mascotas si se han convertido en parte de la unidad residencial del grupo. Los animales del espacio de la selva exterior (*jkyo nima jadi*, *jtaujuwë kwa ma jadi*) constituyen las criaturas apropiadas para ser asechadas, perseguidas, cazadas y comidas por la gente. Los animales del espacio interior del asentamiento son una continuación metonímica de la esfera humana y así, son buenos para mantener pero no para comer (véase Cormier 2003).

En la práctica de cacería mágica, así como en la mayoría de las narrativas mitológicas, se expresa una clara conciencia ecológica de interacción más que dependencia. Una vez más, por tanto, el enlace primigenio de las esferas botánica-fungal-zoológicas-humana se expresa en la filogénesis de los humanos, así como de la mayoría de animales, plantas y hongos en la tierra.

La riqueza y longitud de los mitos ontogenéticos y cosmogónicos será el tópico de otro artículo, por lo que se mencionarán aquí sólo elementos pertinentes para la discusión en cuestión.

## Sinopsis Cosmológica

La primera mujer<sup>9</sup> fue tallada por el último *jkajo ja* (hombre sabio, sobreviviente de la última destrucción total), a partir de la rama de un árbol (que varía según el grupo al que pertenece el hablante entre *jtijtimō jyei*, *Apeiba* spp., *jluwe jyei Inga* spp. o *jkwiwi jyei Caraipa* spp.). Ella engendró a los primeros dos hombres quienes se convirtieron completamente humanos cuando su madre los bañó con el primer hongo que brotó de su pie cuando ella era vieja. *yowale* (*Didelphis marsupialis*, el rabipelado) modeló a otra serie de hombres en el subsuelo con las conchas desechadas de los plátanos-bananas (*Musa paradisiaca*)<sup>10</sup>. Las diferentes versiones de creación humana corresponden a diferentes grupos o líneas de descendencia jodí. Todas las narrativas de génesis, sin embargo, coinciden en develar interrelaciones íntimas de los jodí-plantas-hongos-animales, significando una plenitud, totalidad o pertenencia originales desde la cual provienen todos los *seres sensibles*.

La mayoría de animales eran hombres originalmente. Incluso hoy en día muchos animales se consideran parientes de la gente en términos de parentesco. El mito pertinente narra cómo los hombres se transformaron en animales después de cantar en y alrededor del tronco del árbol *jkyo jkwē jyei* (*Virola* spp.) en tiempos primordiales cuando decidieron caminar desde el oeste (donde se oculta el sol) al este (donde sale el sol) siguiendo la sugerencia de un perspicaz hombre que se transformó por voluntad propia en *uli jkwayo* (*Ateles belzebuth belzebuth* el mono marimonda). Los monos-hombres, *uli jkwayo* y *nimō* (el mono araguato *Alouatta seniculus*) fueron los primeros en descubrir las plantas cultivadas dentro del mismo árbol cuando el primero tumbó el tronco. Los productos agrícolas mismos, fueron hombres y decidieron emerger como plantas útiles para alimentar a la gente. Hay una asociación casi translúcida entre esta ontología y la gran predilección jodí por cazar monos, al punto de que 'disparar monos' (*jkwayo ju tobabo*) es la frase más común para designar la verdadera cacería. Igualmente, esta narrativa evidencia la típica caracterización o naturaleza pícara atribuida por los jodí al *uli jkwayo*, su presa de cacería más altamente valorada. Adicionalmente, otra serie de historias explica cómo muchas de las plantas silvestres fueron también hombres, entre ellas todas las palmas y las cañas usadas para manufacturar cerbatanas y flautas. Vinieron caminando desde el hogar del sol y determinaron dónde vivir específicamente (escogieron su hábitat) y luego se convirtieron en plantas definidas (escogieron su hábito). *jkajo jadi*, tanto hombres como mujeres, fueron los primeros en encontrar las cañas, y enseñaron a los *nijn jodí* a elaborar y usar cerbatanas.

En el imaginario ecológico jodí, tienen lugar trans-identificaciones o intercambios de cualidades y esencias espirituales y materiales entre las esferas

<sup>10</sup> El género domesticado *Musa* fue introducido menos de 500 años atrás desde el Sureste asiático, lo que muestra la agilidad de los procesos culturales que no requieren antigüedad para ser significativos o tradicionales. La *Musa* y la *Apeiba* están compuestos de diversas especies y variedades justamente como la diversidad humana que luego generaron.

orgánicas. Cada vez que un cazador humano mata un animal, se recrean y re-actúan de nuevo las transformaciones originales (humano-animal-hongo-planta), garantizando así el reciclaje constante y por tanto la oferta permanente de presas (véase Århem 1996b:53). Pero sobretodo y en especial, los encuentros con animales se permean con transmutaciones dicotómicas acerca de los *entes sensibles reales* como *percibidos* y los *seres percibidos* como *reales*. Monos, jaguares, dantas, armadillos, sapos, anacondas, paujiles, guacamayos, hormigas, orugas, escorpiones, etc., todos podrían ser potencialmente algo o alguien más, y todos tienen complejas explicaciones descriptivas filogenéticas.

En este contexto, la cacería mágica no solamente incrementa la habilidad de cazar, sino más bien restaura la capacidad de capturar presas exitosamente al purificar al cazador cuando él o su grupo transgreden una o más de las esferas bióticas, debilitando así su conexión con la totalidad. Tal ruptura se expresa en al menos tres formas, cuando el cazador 1) es incapaz de atrapar al animal porque no cae o muere pese a que su/s dardo/s se insertó/aron en el cuerpo del animal, 2) ha perdido su buena puntería, o 3) resulta incompetente de súbito, para rastrear o localizar animales. Entre las transgresiones individuales o colectivas mencionadas están las violaciones de tabús alimenticios, o conducta social ofensiva (egoísmo, glotonería) incluso al riesgo de destrucción y caos globales (véase Reichel-Dolmatoff 1976). Pero indudablemente, la peor ofensa y la citada más recurrentemente es la manipulación inapropiada del *wañã* del animal o incluso su ruptura. Orgánicamente, el *wañã* es muy probablemente la secreción biliar del bazo o del hígado (*otete jyu*). El *wañã* es objeto de tratamientos especiales y extremadamente delicados pues debe ser manipulado cuidadosamente una vez que se lleva la presa al asentamiento y se corta y limpia el cuerpo del animal. Dependiendo de cuál fue el animal matado, y usualmente antes de cocinar la carne, el *wañã* debería enterrarse cerca al fogón, no lejos del asentamiento o bien adentro en la selva. Las mujeres menstruando y los niños no deberían tocar nunca al *wañã*. El rito de purificación de cacería mágica debe practicarse si se rompe el *wañã*, iniciando un nuevo ciclo de cacería. Ideológicamente el *wañã* parece ser una suerte de poderoso *sensor aglutinante* (entidad, agente activo sensible) transfiriendo una fuerza mágica que agrupa y agrega a plantas, hongos, animales y gentes. El *wañã* está usualmente ubicado cerca del hígado en la mayoría de animales, pero en otros aparece en diferentes regiones de sus cuerpos. La cambiante referencia locativa corporal también ocurre con los sensores aglutinantes de referentes botánicos o fungales, ya que la esencia mágica no tiene una ubicación uniforme y varía según las especies particulares de plantas u hongos involucrados en la práctica (hojas, corteza, hymenia, pilei, etc.).

El *wañã* fue inventado por *uli jkwayo* para que él y los de su tipo no murieran nunca. *uli jkwayo* fue una criatura ingeniosa quien creó muchas cosas y aquellas consideradas inútiles fueron descartadas y más tarde algunas de ellas se convirtieron en diferentes elementos naturales que se encuentran en el mundo vivo

contemporáneo. Una de ellas es el hongo primordial conocido como *uli jkwayo waña yakino* o *jkyo waña yakino* brotando en troncos en descomposición de la selva. Este hongo se acredita y considera como una criatura vigorosa que restaura el ímpetu del cazador para adquirir presas. *jkyo waña yakino* materializa el sensor natural de la tierra o el *agente sensible de la tierra*. Consonante con la lógica causal de la ‘doctrina de las firmas’, el hongo *jkyo waña jae* se parece morfológicamente al *waña* del animal, casi como un momento de los tiempos primordiales y como un potente dispositivo siempre accesible para que los cazadores restauren sus habilidades para matar al tiempo que preservan las poblaciones de animales de presa. Una gota del líquido de este hongo se inserta en los orificios nasales del cazador para garantizar que la presa a la que se disparó muera y sea capturada, re-estableciendo la conectividad entre todos los cazadores, todos los animales de la especie flechada o lanzada, y con el *jkyo aemo* del animal. Una conexión cíclica se renueva cada vez que se observa el rito de la cacería mágica: cazador-presa-planta-hongo contienen una energía transferible que los enlaza. La mayoría de los animales tienen *waña*, pero no todos, ya que desde tiempos míticos sólo aquellos hombres-animales que recogieron el *jkyo waña* desarrollaron el *waña* como parte de sus anatomías orgánicas internas<sup>11</sup>.

El *jkyo aemo* del animal es sensible y capaz de percibir cómo se manipula al *waña* de los individuos de su tipo. El manejo inadecuado o el rompimiento del *waña* requiere el rito de cacería mágica u otro mecanismo restitutivo. Esto último consiste en prácticas como las siguientes, que el cazador corte su lengua con las rugosas hojas de *niin jani wejkaio* (*Pourouma* spp.) o con una rama juvenil de *ilikwe jyei* (*Ormosia* sp.) y luego dejar que la sangre gotee y caiga sobre el *jkyo waña yakino* o dentro de la entrada de algunos artrópodos venenosos o ponzoñosos como *imeyodi* [hormiga 24], *uli inedi* [hormiga negra grande], *imo* [hormiga urticante roja pequeña], *jyo* [hormiga armada negra], *ijti* [escorpión], etc. En el primer caso, la sangre debería cubrir el *jkyo waña* para que el cazador recupere sus habilidades y conectividad con las esferas naturales. En el segundo caso, el poder letal y la fuerza incorporada en el veneno del artrópodo se transfieren al cazador, disipando así su debilidad e incrementando sus fuerzas. El dolor producido a través de este procedimiento actúa como un catalizador para transmitir las cualidades de las sustancias del árbol y el veneno del artrópodo al cazador. Las transferencias de atributos ocurren también cuando se queman escorpiones u otros artrópodos con *anene yede* [ponzoña] tales como *mu jadi* [avispa], *orvejtowa jadi* [orugas urticantes] y el cazador unta y frota su rostro con las cenizas resultantes. El veneno del escorpión y el de algunas culebras es similarmente efectivo luego de que se extrae, mezcla con agua e introduce en la nariz. El mito ontológico que narra acerca de la naturaleza del escorpión lo describe como un gran cazador humano en tiempos primordiales lo cual explica sus múltiples usos asociados a la cacería. También se mencionó el cortar y punzar la punta de la lengua usando los *wejtowa anene* [pelos urticantes de la oruga] y las *mu inimo* [pupas de

<sup>11</sup> No tienen *waña* animales como *jkali* [ardilla], *jkwaytubo* [venado], *yewo* [danta], *jkawiyé* [chácharo] y *jkamaya* [guacamaya].

avispas pequeñas], mientras que los *mu abo* [enjambres de avispas] pueden ser frotados el cuerpo del cazador para afianzar una cacería exitosa. El acceso a las sustancias nutritivas proveniente de las presas animales, es procurado de alguna manera por los hombres a través de plantas, hongos y artrópodos, es facilitado mediante la aprehensión de bioagentes esenciales incorporados en organismos vegetales, animales y fungales que penetran a los hombres físicamente, comúnmente vía nasal u oral.

Otros notables elementos de la parafernalia de cacería incluyen pero no agotan a los siguientes *maluwe duwidekae* o *jkalideki* (pintura corporal), *abuwi dume we dekae* (sueños), *jobei* (cantos) y *jtajwibo* (flautas). El cuerpo pintado del cazador actúa como una suerte de armadura para proteger el yo contra seres potencialmente peligrosos o dañinos, principalmente cuando está decorado con resinas (*malu jnajna*), semillas (*dale*) y hojas (*aiye*) especiales, así como con la madera interna de ciertos troncos de árboles o *jkwajtaka* (el núcleo más interno sensible del tronco del árbol, capaz de comunicarse con *jkyo aemo*) que opera como el *sensor sensible* de la planta. Las resinas y semillas se mezclan con preparaciones de cenizas instrumentales (*walejte najna*) elaboradas a partir de diferentes sustancias y esencias. Una mezcla favorita proviene de un 'líquido blanco maloliente' (*kyabo jyu ijkwo ju jkwama jawa*) extraído de los corazones de algunos animales (danta, mono marimonda, chácharo), que se cocina a fuego lento sobre las brasas hasta que se quema. El polvo resultante se colecta y deposita en calabazas (que usualmente portan los cazadores) y luego se mezcla junto con resinas de árboles justo al momento que el cazador está listo para pintar su cuerpo y cazar. Otros ingredientes de la mezcla consisten de algunos cartílagos internos no comestibles de muchos peces (*jkwajlebo mojtodi*) que se cuelgan sobre el fogón hasta que están muy oscuras y convertidas en cenizas. El mismo procedimiento se aplica a los huesos de ciertos animales, a menudo artrópodos, con ponzoñas o venenos (avispas, ciertas hormigas, hormiga 24, escorpiones, etc.) que se pulverizan después de quemarse a fuego lento con brasas. Las pinturas corporales se aplican también con la intención de atraer presas particulares para lo cual hay pinturas y polvos (soplados en el aire) provenientes de específicos particulares. Las resinas vegetales usadas son algunas veces de colores brillantes (rojizas, amarillentas, en tonos diferentes) pero más a menudo negras. Las preparaciones mezcladas (resinas, esencias y sustancias) se aplican a brazos, piernas, pechos, torsos y rostros en una serie de puntos y manchas que no siguen patrones determinados, con el fin de alejar, asustar y mantener a distancia a criaturas consideradas dañinas de este y otros mundos (animales, ancestros, espíritus, etc.), así como para complacer al *aemo* del animal y a

Las especies de plantas usadas más comúnmente para este fin incluyen: *li jtokolo jyei* (*Himatanthus articulatus*), *tuwewe balu jkojko* (*Zingiber* sp.), *jkyo heto jkulilu jyei* (*Bixa* sp.), *awela balu jyei* (*Protium aracouchini*), *balala jyei* (*Copaifera officinalis*), *uli balu jyei* (*Trattinnickia lawrancei*), *balu jyei* (*Trattinnickia burserifolia*), *halil balu jyei* (*Protium crassipetalum*), *ojtewaka bau jyei* (*Protium tenuifolium*), *tuwili jyei* (*Mabea* sp.), *jtawe jyei* (*Garcinia* sp.), *ijkoba luwe* (*Hibiscus abelmoschus*), *wajlikye jyei* (*Ecclinusa guianensis*), etc.

las presas mismas. Las pinturas corporales funcionan como amuletos por una parte y como señuelos por la otra, para atraer animales específicos hacia el cazador ya que su olor es seductor o para alejar depredadores peligrosos (véase Reichel-Dolmatoff 1971:221)<sup>12</sup>. Es decir, para desviar depredadores humanos y al contrario para atraer las presas al cazador humano. Las pinturas corporales establecen una diferencia perceptual y factual clara con otros seres sensibles, significativamente con el depredador *awëla*, un término polisémico complejo que conglomerar a individuos malevolentes, quienes aglutinan la maldad indiferenciada, provenga de seres conscientes, intencionales, muertos o desconocidos. En resumen, las pinturas corporales (a) protegen el yo de depredaciones divinas o cósmicas, (b) atraen y complacen al *aemq* del animal, un depredador humano potencial, (c) al tiempo que actúan como *sensores sensibles* para conectar al cazador con el mundo primordial real.

Los sueños y la música ocupan lugares prominentes en la cacería jodi. *nin abuwai dume we dekae* o sueño real es un arte delicado<sup>13</sup> y muy complejo aprendido por ciertas personas (hombres y mujeres) después de someterse iniciaciones particulares, incluyendo la perforación nasal, entrenamientos intensivos, uso de plantas y hongos particulares y otro conocimiento cultural (cantos, historias, ayunos, etc.). El desarrollo de talento para sonar implica la capacidad para *ver* la presa (similar a la equivalencia conceptual de los ese eja entre soñar: conocer: ver: aprehender, Peluso 2004) y su disponibilidad y la habilidad para interferir positivamente con su *jkyo aemo*. Mientras se duerme y sueña, el *jnamodi* de la persona es capaz de ver (buscar y encontrar), llamar y demandar al *jkyo aemo* del animal un individuo de su tipo para el cazador. Los *jnamodi* de soñadores especialmente talentosos, pueden comunicarse directamente con los *jnamodi* de algunos animales. Los cazadores entonan cantos y tocan diferentes tipos de flautas estando despiertos o dormidos. Los cantos nocturnos, especialmente el entonado en altos tonos justo antes del amanecer está asociado con salidas de cacería, usualmente ejecutado horas o incluso minutos antes de salir a la selva. Además, ayudan a desplegar una estética excepcionalmente individualista y un concepto de belleza encubierto en el arte de cazar como tejido en una compleja serie de fenómenos: así, precisamente como diferentes cazadores usan especies específicas para la cacería mágica, las canciones entonadas varían según los animales a los que se canta, la ocasión espacio-temporal específica, y el cazador particular. El propósito de los cantos es predecir una caza exitosa. Los cazadores pueden cantar extensamente (½ a 3 horas) aunque a veces de manera sostenida intermitentemente. El contenido lírico de tales canciones representan frecuentemente una charada de los propios sonidos y lenguaje del animal de presa, y muy a menudo el recuento de una secuencia de sucesos exitosos que concluirán con la captura de la presa. Algunas veces los cantos de un cazador son contestados por otro

<sup>13</sup> Recientemente un joven intentó una auto-iniciación sin supervisión para aprender el arte de soñar con fallidos y casi trágicos resultados. Alegadamente él nunca recuperará su yo-sujeto de nuevo. incluso después de un mes de tratamientos en un hospital local, y está aun severamente afectado mentalmente por los bioagentes vegetales que ingirió.



cazados en un diálogo vertiginoso de tonos en contrapunteo. La secuencia de fonemas y frases que componen la canción se pronuncian tan rápidamente y en *staccato* que cualquier intento de transcripción sería un ejercicio muy difícil y probablemente impreciso. De cualquier modo, debido a la compleja integridad cultural de las líricas y sentidos expresados, los intentos por traducir significados precisos en términos occidentales serían probablemente inútiles. Los cantos de cacería se entonan también durante diversas festividades culturales (*maluwe man*), especialmente las prolongadas ceremonias de días donde se toma-come-danza, para llamar a las presas y asegurar apoyo y simpatía de sus *jkyo aemo*. Largos tonos cantados individualmente (por mujeres u hombres) son comúnmente contestados por otros participantes en un coro vivaz, imitando sonidos y zumbidos de animales al tiempo que danzan. La parafernalia festiva usada durante las ceremonias de *maluwe man* está compuesta de coronas, delantales, capas o camisas fabricadas con hojas de palmas (especialmente con diferentes especies de *Attalea*) junto con maracas y sonarejos elaborados con hileras de pezuñas de dantas y báquiros adheridos a largos palos (una descripción de la fiesta jodi se encuentra en Storrie 1999:155-159).

#### Entre árboles: memorias sonoras de cacería en la selva

Las cacerías tienen lugar en el medio de la selva, cerca o lejos de los asentamientos pero ocasionalmente pueden suceder en los perímetros de los conucos también. La mayoría de salidas de cacería se inician antes de las primeras luces del amanecer, cuando un ojo agudo es capaz de aprehender las siluetas de las potenciales presas. La ruta a tomar depende del cazador, la estación, y la disponibilidad de presa. No se observaron derechos exclusivos sobre áreas de cacería para cazadores específicos y los diferentes cazadores parecen moverse con libertad alrededor de las tierras que rodean sus casas (en un radio de 20 km) para acceder a las presas. Los jodi cazan casi diariamente en los asentamientos tradicionales y cada 5 a 6 días en las comunidades de misión. Los promedios de distancia de cacerías exitosas se extienden de 1 a 9 km entre los grupos fuera de las misiones. Las presas más frecuentemente cazadas durante el trabajo de campo suman alrededor de 43 especies de mamíferos y 65 especies de aves<sup>14</sup>.

En términos empíricos, la cacería mágica probó ser efectiva y eficiente cada vez que se observó. Son pertinentes aquí dos recuentos de episodios de cacería con los jodi para mostrar la belleza y efectividad de su conocimiento ecológico y cultural en acción.

*Alto Mosquito, Octubre 1998.* La práctica acoplada de cantos y plantas inductoras probó ser certera en una salida de *jkyo balebi*<sup>15</sup>, en esta ocasión una jornada de caza

<sup>14</sup> Los animales cazados más importantes son: danta, báquiro, mono araña, mono capuchino, mono titi, mono de noche, lapa, picure, cuchicuchi, oso melero, paují, guacamaya roja y verde, grulla, pava rajadora, pava de monte y tucán (para detalles véase Zent 1999).

<sup>15</sup> Ésta es una expresión polisémica que significa cazar, pescar, recolectar, explorar, salir, caminar, explotar, y examinar en la selva, aunque en la mayoría de los casos la principal connotación de la frase es *cazar*.

de mono. Gracias a la tenue luz del amanecer, las sombras podían observarse balanceándose en sus chinchorros mientras los tonos de cacería se escucharon en la oscuridad anterior al amanecer por alrededor de 40 minutos. Pocos minutos antes de la irrupción de la luz una joven pareja de cazadores y su hijita de 15 días de nacida partieron a explorar las colinas cercanas en búsqueda de presas. Casi imperceptiblemente y sin detener su ascenso, el cazador aprehendió un par de hojas de una planta juvenil de *uli jkwayo jtu jele* [arbolito de la cabeza del mono marimonda] del sotobosque, las estrujó con sus dedos, e introdujo la masa vegetal en sus orificios nasales. Mantuvo el paso acelerado ascendente, para detenerse abruptamente diez minutos más tarde para recoger tres hojas tiernas de *jani jtijti jyei* [arbolito de corteza amarga]. Nuevamente, las estrujó con sus manos y las colocó en sus fosas nasales, frotando también el exterior de su nariz con la mezcla. La selva abrazaba nuestros húmedos pero quietos pasos mientras las criaturas amantes de la luz exploraban temerosas cuidadosamente nuestras efímeras siluetas. Súbitamente, la pareja inició un acelerado trote hacia una presa insospechada. La joven madre detectó primero a la presa y la señaló sigilosamente a su compañero mientras mi torpe paso trataba de acercarse al de ellos. Media hora después de usar las plantas, él disparó su primer dardo y certero aterrizó en su objetivo, el ave cayó aparatosa y rápidamente, una *uli jkamaya* [guacamaya grande] (*Ara chloroptera*). Esta guacamaya era miembro de un grupo de siete aves que comían ruidosamente los frutos de *awëla jlude jyei* (*Dacryodes peruviana*). Luego de desplumar al ave, ella ató al animal a sus hombros con *bajtu jonq jyei dodo* (corteza de árbol *Lecythis corrugata*). Durante las próximas dos horas ambos colectaron y comieron el fruto de *jlude* en un espacio relajado antes de reiniciar la cacería. Entre los jodi, la inactividad o el ocio en el camino son solamente una apariencia. Aunque los placenteros momentos de descanso en la selva se disfrutaban genuinamente, durante los mismos, los jodi parecen abrir sus sentidos y añadir registros ecológicos a su cartografía mental e inventario de recursos, profusos de extensos comentarios acerca de animales o plantas individuales, tipos, productos, ubicaciones, etc. Luego de nuestro tiempo de descanso, entonces, los cazadores acosaron y capturaron ávidamente a tres monos marimonda. Sonidos sutiles de los llamados de los monos, imperceptibles para los oídos no entrenados, aunado al conocimiento de los hábitos alimenticios y nocturnos de los monos, guiaron a una pareja de cazadores a árbol *jwilo* (*Bathysa* sp.) donde encontraron la tropa de monos. Persiguiendo con destreza y rapidez a la tropa, la pareja se acercó al árbol y muy silenciosamente él apuntó su cerbatana hacia un macho, el primero en caer. Asegurando a su bebe en su cadera, ella tomó acuciosamente al mono caído e inmediatamente señaló hacia una rama donde saltaban tres monos, ahora suspicazmente conscientes del aliento del cazador. Perdí de vista a los cazadores por los 25 minutos siguientes aunque podía escuchar intermitentemente su silencioso rastreo punteado por el etéreo sonido distintivo de inhalación y exhalación de los dardos disparados por el cazador. Sola, en la explosión viva amazónica, podía sentir la fuerza suprema y la vulnerabilidad de la selva, pero en especial mi propia

incapacidad de sobrevivir allí por una sola noche, carente del mínimo conocimiento a mi entorno. Luego de lo que pareció una eternidad, la pareja apareció de repente. Sonriendo, él me mostró los cuerpos quedos sin vida de los animales que sostenían. La cosecha consistía de un macho adulto grande, una hembra y su cría, que habían sido parte de una tropa de más de diez monos que ruidosamente saltaban y comían frutos de *juwilo*. Amarraron los 12 kg de carcasas de monos con la corteza de *jani jtokwa jele* (*Brosimum* sp.) e iniciamos nuestro regreso a casa. Hombre y mujer coordinaron una muy efectiva estrategia de caza. Ella conocía bien los hábitos alimenticios de la presa, ayudo a dirigir la puntería del cazador, ahuyentó de sus escondrijos a los monos y los ubicó con precisión. Él certero aprehendió a las presas. En el asentamiento los monos fueron limpiados y todos, excepto yo por ser vegetariana, comieron con agrado<sup>16</sup>. El periplo completo fue de unos 10 km. y el tiempo productivo de cosecha no alcanzó las dos horas. Un par de semanas antes, la pareja de jóvenes cazadores no podría haber comido la carne de marimonda debido a los tabús para mujeres embarazadas y potenciales padres de la criatura que les prohíbe comer mono marimonda, araguato, ardilla, puercoespín, armadillo gigante y pereza en virtud de que se considera que las *awëla* (materialización maligna de espíritu) de largas garras de tales animales podrían matar o dañar al bebé. En este caso, el tabú de embarazo simboliza metamorfosis y transformación de un ser sensible indiferenciado de un ser humano diferenciado (cf. Taylor 1996:205).

*Bajo Majagua, estación seca 1998.* Las salidas de cacería son solitarias, en parejas (hermanos, hermanas, adolescentes) o colectivas, aunque las primeras no son frecuentes. Los jodí son una sociedad gregaria y adoran la compañía. Tal vez por ello las parejas de esposos, hombre y mujer, son los compañeros predilectos de cacería, aunque grupos de tres o más personas pueden ser comunes. Dependiendo de la presa a rastrear, las cazas colectivas pueden incorporar tantas personas como sean disponibles en el asentamiento incluyendo perros. El *uli yewö* [danta], el mamífero más grande de tierras bajas en Sur América, por ejemplo, requiere la participación de todos los miembros dispuestos de una comunidad, hombres o mujeres mayores de unos cinco años de edad. La persecución del animal es un esfuerzo mancomunado. Los perros detectan el olor del animal y dirigen al grupo de cazadores hacia la presa por la ruta potencial. Una vez que la ubicación relativa del animal se ha determinado, mujeres y niños emplean ruido, gestos o persecuciones para ahuyentar al animal en la dirección acertada que facilita la captura de los cazadores armados con lanzas.

Todos excepto cuatro miembros de la comunidad de Majagua (incluyendo 12 hombres, mujeres y niños) atraparon exitosamente una danta de más de 160 kg en una expedición de caza colectiva en Diciembre de 1998. Usando afiladas lanzas, dos

<sup>16</sup> Aunque todos reciben una porción de la presa capturada, el corte, distribución y colocación de la carne a todos los miembros de la comunidad implica patrones de compartir muy complejos entre la red de parientes de ego (especialmente con los *ji* y *luwëna* del cazador) y trasciende el objetivo de este artículo.

hombres y un adolescente emboscaron y lanzaron al mamífero después de que una mujer, acarreado un bebé, y otros miembros del grupo lo habían perseguido y dirigido hacia ellos. A medida que la carcasa se cortaba en el lugar de captura, se extrajo de los intestinos la materia vegetal parcialmente digerida por la danta antes de morir, y se frotó sobre los cuerpos de los perros que acompañaban al grupo de cacería para incrementar y mejorar sus capacidades de rastrear dantas en cazas futuras (S. Zent comunicación personal; véase también Reichel-Dolmatoff 1971:224). Esta exitosa caza fue presagiada unos días antes cuando presencié una práctica llamada *inijtile* aplicada con el objetivo explícito de inducir a los animales grandes a cruzar y no salir de la senda del cazador. Andando en la selva nuestro grupo de cinco personas (cazadores) se tropezó con una huella (*jkana iní* o *inëjkö*) dejada por una danta aparentemente dos días atrás. Uno de los cazadores inmediatamente decidió poner en práctica *inijtile*, y extrajo de un pequeño depósito de caña (de *Guadua* spp., *waiye bo jtajwibo*) que portaba al cuello, los rizomas de dos plantas, *uli jkalimang jkëjkö* (Cyperaceae) y *duwebe bule ilë jkëjkö* (Marantaceae). El atractivo rizoma amarillónaranja de ésta última, desprende un agradable e intenso aroma que contrasta con la raíces blancas de la *Cyperaceae* con su fuerte olor y sabor agrios fétidos. Usando una sección de las espinosas raíces aéreas de *muli ji* (*Socratea exorrhiza*), el joven cazador ralló porciones de ambos rizomas y luego de mezclarlas cantó con voz muy suave. Luego enterró la mezcla bajo la huella de la danta, la cubrió con trozos de maderas putrefactas y colocó sobre ella algunas hojas y palitos (de alrededor de 20 cm cada uno) de *jtulivëdï jele* (*Rinorea pubiflora*). La captura de una gran danta pocos días después fue celebrada como prueba de la efectividad de *inijtile* que proveyó a la comunidad de más de una semana de carne. *inijtile* también es practicado por miembros de la comunidad de Kayamá pero ellos reportaron que hacen un arco de *oibuju* (*Paragonia* spp.), que se coloca sobre la huella del animal y luego se cubre con palos cruzados *nujtiebo jele* (*Faramia torquata*), *jtejtewuajka jele* (*Brosimum* spp.) y *jtulivëdï jele*. Según la sabiduría local, *inijtile* persuade a animales como *yewö* o *jkawiyé* a regresar al mismo lugar y permanecer allí.

La carencia de espacio impide que expanda este texto de memorias de cacería para ilustrar el uso de plantas, hongos y artrópodos como instrumentos de cacería en sentido espiritual y material, igualmente el uso de plantas como fitoindicadoras de presas o escondites en las salidas de caza, el uso de fuego para atrapar roedores, el uso de trampas para capturar aves o las complejidades y bellezas de las pinturas corporales, etc.

### Ethos y Personidad en las Prácticas de Cacería

Las prácticas de cacería jodí están basadas en un profundo conocimiento de su ambiente natural enriquecido con una compleja ideología inmersa en explicaciones lógicas del funcionamiento ecológico, biosférico de su mundo. Un evidente y serio conocimiento etológico y fenológico (conducta animal, hábitos [anidación, alimentación, etc.], frecuencia, dimorfismo sexual, longevidad, formas y colores, hábitats y formas de vida de plantas [lagunas, tierra, canopia, etc.], estacionalidad,

entre otros muchos aspectos) está enmascarado en la ideología jodi y en sus narrativas mitológicas. Tal conocimiento permite el éxito en las cacerías y por consiguiente su producción y reproducción como grupo cultural y biológica diferenciado. En este sentido, es pertinente subrayar la noción de tejido de vida (semejante a la noción de tejido cósmico Makuna, Århem 1996a) implícita en la dinámica jodi y que permea muchos aspectos de su pensamiento y conductas de cacería. Su concepto es tenuemente similar al delineado por científicos ecólogos (cf. Odum 2000; Ulanowicz 2000; Margalef 1981; Carson 1962) pero lo trasciende más allá del nivel biofísico porque en su concepción, es un tejido que une lo material con lo espiritual, lo primigenio con el presente (y futuro), y lo ritual con lo mundano. Su cosmovisión ecológica radicalmente difusa junto con sus creencias en re-encarnación y regeneración material espiritual hace realmente difícil evaluar su conducta ecológica a través de valores y criterios occidentales solamente. La efectividad real de la cacería mágica por ejemplo, aunque embebida en iniciación chamánica, insta a preguntarse: ¿Dónde se traza la línea entre conocimiento pancultural objetivo y aquel subjetivo específico de la cultura observada? Una potencial respuesta racional podría identificarse al analizar la conducta de cacería jodi en relación a la actividad bioquímica de ciertas plantas y hongos (artrópodos) como se encontró entre otros grupos amazónicos (cf. los Machigenga, Shepard 1997, 1998).

Las prácticas de cacería jodi están integradas en su *ethos* global. Al menos tres aspectos redundan tanto en conducta como ideología de caza: 1) el recurrente *amalgamiento de percepciones exterior-interior*, 2) la constante *identificación y equivalencia entre seres orgánicos aparentemente distintos*, y 3) la *carencia de una figura regente divina o humana central* favoreciendo en cambio la proliferación de seres hipostáticos sagrados y mundanos que actúan en sintonía armónica o confrontativa para moldear los mundos primigenios del pasado y contemporáneos presentes. Unos pocos ejemplos ayudan a dar sentido a estos temas.

La pintura corporal usada por el cazador listo a entrar en la selva, viniendo del exterior (*apariencia*) al interior (*conexiones*), revela algunos rasgos culturales. La pintura corporal trasciende la afición estética. En virtud de que la percepción jodi del yo individual es muy compleja (véase López 2006), es particularmente significativo que el cuerpo del cazador actúe como un escudo para proteger a la *persona* más insondable concebida como compuesta de varios elementos integralmente conectados pero *separados* o al menos abstraíbles. Algunos de los componentes interrelacionados transcendentales de persona (incluyendo gente, algunos animales, astros, sol, luna, plantas, artrópodos, etc.) deberían mencionarse acá, *ijkwö ju* [lit. 'corazón, sangre', vida, permite ver, sentir, predecir, conocer, aprehender, vivir como seres sensibles], *jnamodi* [lit. 'espíritus, *animus*', permiten soñar, entender, comprender, alcanzar las formas de vida ancestrales, comunicarse con otros espíritus de diferentes esferas], e *ině ja dodo*, [lit. 'envoltorio de carne animado, cuerpo palpable material', permite percibir, pensar, moverse, habitar el

espacio sensual, transformar el *habitus*]. Una vez que la persona muere aquellas partes se transforman y podrían vivir eterna o indefinidamente como *seres sensibles* en otros espacios. Según el hablante cada jodí tiene entre uno y cuatro o más *jnamqdi* con intencionalidad y dinámicas particulares, capaces de comunicarse directamente con otros *jnamqdi* (gente, animal, planta, etc.). Cuando la persona muere su *ijkwö ju* y *jnamqdi* sufren una serie de transformaciones, encuentran diferentes seres hipostáticos espirituales y anda por diferentes caminos (hacia el hogar del sol). Se transforman en una *persona* diminuta surgiendo/ despertando del *ijkwö ju*. El *ijkwö ju* es la primera parte en aparecer con forma definida cuando un ser es engendrado en el vientre, es el primero en conformar el yo y también el primero en dejarlo cuando muere la persona. Los destinos de los *jnamqdi* e *ijkwö ju* al morir la persona, cambian según el mito de origen del difunto y del hablante (*jlae nuwei* en el cielo cerca del cenit del sol, *jkyo aemqdi nuwei* localizado en muchas montañas pero aquí en la esfera media de la tierra, *uli yowale nuwei* en el subsuelo *jné kwa*). El cuerpo físico (*imé ja dodo*) es la única forma visible en este orden de realidad perceptual. Al morir, tienen la potencialidad de convertirse en una serie de animales depredadores nocturnos (rabipelado, jaguar, búho, etc.) o en *awëla*, un depredador no perceptible y/o perceptible altamente mutable e incluso *corruptible*. En este sentido, al morir el *yo* nunca desaparece totalmente, sino se convierte en parte de un enorme ser, más bien un gran conglomerado (*indiferenciado*), indefinidamente limitado y/o multiplicado como ente pero poderoso, que consiste de los jodí muertos y que se desvanece al tiempo que desaparece todo recuerdo de la persona muerta con la última persona viva que jamás tenga memoria de aquel que murió. *Awëla* es la materialización de la identidad social de la persona que se disipa con la gente que lo recuerda (cf. Storrie 1999:122). Usualmente se culpa al malevolente *awëla* cuando cazadores solitarios sufren algún daño en la selva. *awëla* puede aparecer bajo numerosos perfiles y materializarse en elementos bióticos o abióticos del paisaje cultural o natural. Se atribuyen a *awëla* diversos sonidos, aterrantes y estrepitosos que se escuchan al interior de la selva al igual que encuentros inesperados con animales. En síntesis, la pintura corporal del cazador (mezclas de elementos vegetales, animales y fungales) actúa como el *sensor aglutinante* humano o su conector con las diferentes esferas orgánicas, un escudo y atrayente de presas y un canal físico para transmitir y transferir propiedades y esencias. Además, las pinturas corporales del cazador constituyen la volición física, anunciada al iniciar la objetificación de la presa (Viveiros de Castro 1998).

Una reiterada aseveración de presencia orgánica perpetua, incluso solamente las memorias de la ideología jodí del *yo*, antropocéntrico en una primera lectura, devela con ímpetu el énfasis por delinear los límites humanos, sus imprecisiones, errores y fallas, representados como atributos inherentes al hombre sin una moral recriminatoria implícita sino más bien vistos como parte intrínseca de la naturaleza humana. Igualmente, especies orgánicas individuales y procesos ecológicos, están basados en un profundo conocimiento biológico y están bien representados en las narrativas mitológicas. Un visible enlace entre volición humana, el orden natural

organismos y esencias, transpira en estas narrativas: ninguno de los poderosos entes extra-humanos, tales como dioses o diosas, intervienen en la creación de plantas, hongos o animales. En la ontología, cosmogonía y escatología jodí, en cambio, se hacen patentes una mezcla de disposiciones e inclinaciones por parte de los humanos para consolidar su paisaje, así como una afirmación de la naturaleza semidivina e inherentemente intencional de la gente. No hay un solo dios o diosa, sino *muchos seres hipostáticos* (divinos, humanos, no sagrados, sagrados, mundanos, etc.) que se involucran en el tiempo primordial así como también en las dinámicas cotidianas de vida de cada día. El pensamiento jodí parece estar completamente apartado de la idea de una figura centralmente poderosas, reconociendo en cambio fuerzas que mergen y la inactividad proviniendo de diferentes esferas orgánicas e inorgánicas. Los animales igual que la gente podrían ser eternos y como ellos son *personas* con intencionalidad inmersos en un tejido de relationalidades e identidades (*sensu* Århem 1996a), cuyos límites definitivos de sus 'yo' en los eventos de cacería son laxos, lábiles y más bien diluidos: los depredadores se convierten en presas en un ciclo de reproducción eterna de vida.

Los animales son mucho más que algo solo bueno para comer. El ejemplo del mono es suficiente para ilustrar su integración polivalente en la vida jodí. El rol activo de *uli jkwayo* [mono marimonda], en la mitología, cosmogonía y prácticas de cacería diaria refleja sin duda la relevancia de los monos para los jodí, justamente como lo son para muchos grupos de tierras bajas suramericanas. La verdadera cacería siempre parece involucrar la búsqueda de monos marimonda. *uli jkwayo* es el protagonista central en más de una narrativa mitológica: es responsable de tumbar el *jkwë jtawi jakjka* [el árbol de la vida] que proveyó los productos cultivados; seduce a los hombres a entonar cantos de animales que indujeron sus transfiguraciones de gente a animales; creó el *waña, yakino* ['hongo biliar'], una fórmula de conexión física para re-instaurar la conectividad con la totalidad orgánica, y además de todos los mamíferos neo-tropicales el mono marimonda es el más cercano en apariencia y acción a los humanos. Por consiguiente, se representa a *uli jkwayo* como si fuese muy *humano* para ser animal y muy *animal* para ser humano: astuto y pícaro, artificioso y liberal, competente y útil. *uli jkwayo* incorpora un motivo recurrente *humano-animal* en un universo politético que carece de una moralidad o propósito severos, favoreciendo en cambio la cotidianidad flexible y fluida de los cazadores.

## Ideas Finales

Se espera haber mostrado en este ensayo que entre los jodí, la cacería no es solamente una actividad pragmática para obtener alimentos involucrando la mera captura de animales silvestres usando una serie de instrumentos relativamente simples. Trascendiendo la sofisticación y belleza del conocimiento ecológico y la habilidad técnica empleada para rastrear, asechar, encontrar, disparar y cazar la presa, la cacería está articulada a través de un componente ideológico de múltiples

esferas increíblemente complejo y elaborado. La ideología de cacería explica y provee significados más profundos (sociales, morales, espirituales), conexiones estructurales entre elementos diferenciados (pero potencialmente cambiables, por ejemplo, humanos como depredadores o presas, inductores, véase Århem 1996b), y propósitos superiores (por ejemplo, recreación del mundo, evitar la aniquilación total de la era actual, aprovisionar de poblaciones animales) que moldean la totalidad de las prácticas de cacería. Ciertamente, a través del prisma ideológico es posible aprehender la cacería como una forma de vida total, con un *ethos* y dinámica particulares para reproducir la conducta material y social. La actuación y perspicacia de un cazador se modelan por nociones tan aparentemente dispares como las siguientes: muerte y vida después de morir, nociones de persona, la equivalencia ontológica de hombres y animales, las normas y éticas de la vida social, la composición orgánica de animales, y los rituales del ciclo de vida. Como es concebida (y practicada) por los jodí, la cacería es una expresión de vida únicamente humana y el perfil humano de vivir entre muchos otros seres sensibles: la forma de acoplarse significativamente a la realidad total.

La equivalencia ontológica de hombres y animales es conductualmente evidente desde la concepción. Una vez que la mujer reconoce que en su vientre está creciendo, latiendo un *ijkwö ju* (corazón), ella y el padre del bebé empiezan a practicar una serie de observancias (evitan contactos con algunos animales y se abstienen de comer muchos alimentos de origen silvestre) no solo para prevenir penalidades y transgresiones individuales y sociales (enfermedades, muerte) sino también para prevenir comer seres semejantes a ellos o catapultar transformaciones de presas en predadores. Los tabús alimenticios y el evadir ciertos espacios de depredadores potenciales se acentúan a lo largo de la vida de la persona, fundamentalmente en relación a los hábitos de cacería donde el éxito para aprehender a las presas puede depender en una comunicación efectiva. El entrenamiento de los *jnamodi* e *ing ja dodo* del individuo, incrementan la capacidad a interactuar y comunicarse con el *jkyo aimodi* de los animales entre otros seres poderosos. La cacería jodí parece permear y articular las esferas más fundamentales de las dinámicas sociales tanto en dominios ideales como materiales. Sin duda, la sabiduría tecno-ecológica y naturalista son tan importantes como el conocimiento chamánico para la captura exitosa de las presas, para ser un cazador real. En síntesis, la cacería jodí es un complejo sistema de manejo que implica modos relacionales de depredación y reciprocidad. En virtud de que en potencia tanto hombres como mujeres pueden ser cazadores, en la sociedad jodí todos los hombres y las mujeres pueden también ser chamanes (similar a los Parakaná pero como guerreros y restringidos a los hombres Fausto 1999:13). La cacería jodí ocupa una posición central para articular la mayoría de las esferas de la vida social: aglutina la sabiduría chamánica no-especializada de los jodí ya que la mayoría de los hombres y muchas mujeres son cazadores. La organización social jodí exhibe una clara tendencia hacia una distribución de poder más difusa u homogénea (vs. concentración en uno o pocos individuos) y esta característica



sociopolítica (véase Storrie 2003) se expresa también en su chamanismo básicamente no-especializada e igualitaria (similar a los Guajá pero en el caso jodí incluye mujeres, cf. Cormier 2003), en la potencial arte de todos los cazadores /chamanes de experimentar cambios o metamorfosis morfológicas para administrar la relación entre humanos y no-humanos, y en la pericia generalizada para adoptar una multiplicidad de puntos de vista. Cada cazador actúa como administrador de su interrelación con las diversas especies animales que caza, aunque la conducta y actuación de cada uno afecta a su vez a la de aquellos/todos los cazadores de su grupo. Cada cazador actúa como un intermediario humano con el mundo intangible divino, modulando con su conducta y adquiriendo la responsabilidad del discurso humano con los espíritus, engranando la comunicación mediada a través de los *jnamodí* de los diversos seres. En la cacería-depredación jodí hay al menos tres esferas de interacción empíricamente articuladas, así como interpenetradas e interconectadas variablemente: *material tangible* (espacio físico, instrumentos de cacería, especies botánicas y zoológicas particulares asociadas a), *material intangible* (conocimiento tecno-ecológico, fenomenológico y etológico), y un robusto cuerpo *ideológico-simbólico* (mitos, cantos, flautas, premoniciones, sueños). Tales esferas tienen expresiones socio-conductuales (cacería de lanza, cerbatana, caza en pareja o grupal etc.) e individuo-corporales concretas (pintura corporal, cacería mágica, etc.). Tanto social como individualmente, los episodios de cacería están insertados en transformaciones diacrónicas y sincrónicas: cada evento de cacería reproduce el éxito de la caza primordial/primigenia en esencia aunque no en apariencia. En síntesis, la cacería jodí puede entenderse como un sistema multi-relacional (tecnología, biosfera, ideología, ecología, etc.), articulada mediante cuerpos de praxis e ideas representativos: cosmología, cacería mágica y *jkyo aemq*. La relación esencial del perspectivismo jodí se expresa persistente y arquetípicamente a través de los eventos cotidianos de cacería-depredación, se condensa en las representaciones, significados y acciones de los lugares comunes de cazadores-chamanes (cf. Viveiros de Castro 1998b:14; 2003:199; Descola 1996b:90), implica la operatividad de diferentes esferas de interacción localizadas en el cuerpo humano, y estipula la enorme responsabilidad del cazador como el rol humano más fundamental en el universo y entre los seres sensibles.

#### Agradecimientos

Estoy siempre profundamente agradecida y en deuda con los Jodí por su amistad, y buena voluntad a ayudarme en todas las etapas de la colección de datos, por compartir sus hogares y cuidarme durante los trabajos de campo. Estoy eternamente agradecida a Stanford Zent, por su asistencia constante dentro y fuera del bosque, en asuntos de sobrevivencia y académicos, y en especial aquí por sus comentarios y ayuda editorial. Gracias a MYF y VEN, a Angel Fernández y los botánicos que me ayudaron a determinar las muestras botánicas. La ayuda financiera y logística provino de CONICIT, Wenner-Gren, NSF e IVIC.

## Bibliografía

Århem, Kaj.

1996a The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 185-204.

1996b *Makuna: An Amazonian People*. SANS Papers in Social Anthropology Göteborg University 77 pp.

Beckerman, Stephen.

1980 Fishing and Hunting by the Barí of Colombia. *Working Papers on South American Indians* 2:67-109.

Bird-David, Nurit.

1990 The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology* 31, 189-96.

Carneiro, Robert.

1974 Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. In *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Ed. Patricia J. Lyon, pp. 122-132. Boston: Little, Brown and Company.

Carson, Rachel.

1962 *Silent Spring*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company. 368 p.

Cormier, Lorretta.

2003 *Kinship with Monkeys: The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*. Columbia University Press. 288 pp

2003 Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia. *Tipiti* 1(1): 81-98. DaMatta, Roberto. 2000 Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade. *Mana* 6(1):7-29.

Descola, Phillipe.

1996 Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 82-102.

Erikson, P.

2000 The Social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. P. Poberseck y J. Serpell (eds.) *Companion Animals and Us*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 7-26. Fausto, Carlos. 1999 of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26(4): 933-56

Hill, Kim and Kristen Hawkes.

1983 Neotropical Hunting among the Aché of Eastern Paraguay. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Eds. R.B. Hames and W. Vickers, pp. 139-188. New York: Academic Press.

Hill, Kim and Jonathan Padwe

2000 Sustainability of Aché Hunting in the Mbaracayu Reserve, Paraguay. *Hunting for Sustainability in Tropical Forests*. Eds. J. G. Robinson, E. L. Bennett, pp. 79-105. New York: Columbia University Press.

Hornborg, Alf.

1996 Ecology as semiotics: outlines of a contextualist paradigm for human ecology. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 45-62.

Huber, Otto.

1995 Geographical and Physical Features. En Paul Berry, Bruce Holst y Kay Yatskievych (eds). *Flora of the Venezuelan Guayana, Volume 1: Introduction*. St. Louis: Missouri Botanical Garden. pp. 1-61.

Linares, Olga F.

1976 Garden hunting in the American tropics. *Human Ecology* 4:331-349.

Lizarralde, Manuel.

2005 Accepted pending revisions. What Makes an Animal Edible?: Some Ethnobiological Considerations in Diet among the Barí of Venezuela. *Journal of Ethnobiology*.

López Zent, Egleé.

1999 *Etnobotánica Hot: Explorando las interacciones entre las plantas y el ser humano en el Amazonas Venezolano*. PhD thesis, University of Georgia, Athens.

López, Egleé.

2006 Nociones de corporalidad y persona entre los Hodï. Artículo aceptado en *Mana*.

Margalef, R.

1981 *Ecología*. Barcelona (España): Planeta. 254 p. Mena, V., Patricio, Jody R. Stallings, Jhanira Regalado B., and Ruben Cueva L.

2000 The Sustainability of Current Hunting Practices by the Huaorani. *Hunting for Sustainability in Tropical Forests*. Eds. J. G. Robinson and E. L. Bennett, pp. 57-78. New York: Columbia University Press.

Oñum, Eugene P.

2000 The Emergence of Ecology as a New Integrative Discipline. D. Keller and F. Golley. *The Philosophy of Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press. p 194-2003.

Peluso, Daniela.

- 2004 That Which I Dream Is True: Dream Narratives in an Amazonian Community. Special Issue: Anthropological Approaches to Dreaming. 14(2-3):107-119

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.

- 1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

Rival, Laura.

- 1996 Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices. P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 145-164.

Rosélis Remor De Souza-Mazurek, Temehe Pedrinho, Xinymy Feliciano, Waraié Hilário, Sanapyty Gerôncio, Ewepe Marcelo

- 2000 Subsistence hunting among the Waimiri Atroari Indians in central Amazonia, Brazil. *Biodiversity and Conservation*. 9(5): 579-596.

Storrie, Robert D.

- 1999 *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the jodi of Venezuelan Guiana*. PhD thesis. University of Manchester. 254 p.

- 2003 Equivalence, Personhood and Relationality: Processes of Relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 9:407-428.

Taylor, Anne Christine.

- 1993 Remembering to forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man*. 28(4):653-678.

- 1996 The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2(2): 201-215.

Ulanowicz, Robert E.

- 2000 Life after Newton: An Ecological Metaphysic. D. Keller and F. Golley. *The Philosophy of Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press. p 194-2003.

Viveiros de Castro, Eduardo.

- 1979 A Fabricação do Corpo na Sociedades Xinguana. João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero. Estudos Críticos e Propositivos para Abordagem às Sociedades Indígenas e ao Indigenismo no Brasil. pp. 31-39.

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press. 428 pp.

- 1998 *Cosmologies: Multiculturalism and Multinaturalism*. General Lectures. Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 17 Feb – 10 March.
- Vickers, William.
- 1984 The Faunal Components of Lowland South American Hunting Kills. *Interciencia*. 9(6):366-376.
- Winter, Kimberly.
- 2002 *Subsistence use of terrestrial and aquatic animal resources in the Tierra Comunitaria de origen Itonama of Lowland Bolivia*. PhD Dissertation. University of Georgia, Athens. xiii + 160 pp. Yost, James and Patricia M. Kelley.
- 1983 Shotguns, Blowguns, and Spears: The Analysis of Technological Efficiency. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Eds. R.B. Hames and W. Vickers, pp. 189-224. New York: Academic Press.
- Zent, Egleé López and Stanford Zent.
- 2002a Impactos Ambientales Generadores de Biodiversidad: Conductas Ecológicas de los jodí de la Sierra Maigualida del Amazonas Venezolano. *Interciencia*. 27(1): 9-20.
- 2003 Los jodí: sabios botánicos del Amazonas Venezolano. *Antropológica*. 97/98:3-27.
- Zent, Egleé L. and Stanford Zent.
- 2004a Floristic Composition of Four Forest Plots: Sierra Maigualida, Venezuelan Guayana. *Biodiversity and Conservation*. 13: 2453-2483.
- Zent, Stanford.
- 1996 Behavioral Orientations toward Ethnobotanical Quantification. *Advances in Economic Botany* 10:199-239.
- Zent, Stanford and Egleé López Zent.
- 2004b Ethnobotanical Convergence, Divergence, and Change among the Hoti. Thomas Carlson y Luisa Maffi (eds.) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity*. *Advances in Economic Botany*. 15: NYBG. 15: 37-78.