

Lecturas Antropológicas de Venezuela

República Bolivariana de Venezuela
C O N A C

Consejo Nacional
de la Cultura



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO

ARQUEOLÓGICO
GONZALO RINCÓN
GUTIÉRREZ

Lecturas antropológicas de Venezuela

Editores: Lino Meneses Pacheco. Gladys Gordones
y Jacqueline Clarac de Briceño

Primera edición, 2007

CORRECCIÓN DE TEXTOS:

Miguel Araque

IMAGEN DE PORTADA:

Oso frontino.

Reproducción del petroglifo de San Isidro, Santa Cruz de Mora,
Mérida, Venezuela

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN:

José Gregorio Vásquez / José Gregorio Romero
Amate

IMPRESO EN:

Editorial Venezolana C. A.
Mérida, Venezuela

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito Legal: LF23720063013776

Depósito Legal CD: LFX23720063013777

ISBN: 980-11-1005-8

Reservados todos los derechos

Impreso por Editorial Venezolana C. A.

Impreso en Mérida / Venezuela

JKYO BALEBI: PRÁCTICAS DE CACERÍA ENTRE LOS HODÍ DE LA GUAYANA VENEZOLANA

EGLEÉ LÓPEZ* Y STANFORD ZENT
ANTROPOLOGÍA, LAB. ECOLOGÍA HUMANA
INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, CARACAS, VENEZUELA

RESUMEN

Este trabajo explora la cacería Hodí desde puntos de vista materiales e ideológicos. Los Hodí son un grupo indígena que habita la Sierra Maigualida de la Guayana Venezolana (Estados Amazonas y Bolívar). El conocimiento de cacería Hodí se concibe como un engranaje de sist[emico de tres partes interdependientes: tecnología, ecología e ideología. Se sumarizan aquí los elementos más relevantes de las dinámicas de cacería que involucran estos tres componentes, los instrumentos de caza, las prácticas mágicas y rituales entre los Hodí. El análisis de los hábitos de cacería Hodí devela una compleja y profunda concepción de la realidad, al extremo de que la cacería sería el rasgo más característico que definiría culturalmente a este grupo étnico.

Palabras Claves: Hodí, cacería mágica, cosmología, persona, indígenas suramericanos

INTRODUCCIÓN

Las prácticas de cacería entre indígenas suramericanos ha sido analizado en múltiples trabajos que reflejan diversas prioridades descriptivas, teóricas y metodológicas de investigación que las colocan, sin duda como centrales en las dinámicas culturales de esos grupos (Beckerman 1980; Carneiro 1974; Hill & Padvve 2000; Lizarralde 2005; Rosélis *et. al.* 2000; 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 Hodí, un grupo de alrededor de 1000 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 (descripciones ecológicas y florísticas del área Hodí están en Zent & Zent 2004a). Aunque este no es un trabajo teórico, enfatiza la interconectividad subjetiva y práctica de la humanidad y la biosfera con el cosmos y lo supernatural, explora la socialización, personificación y espiritualización del Otro Natural entre los Hodí, lo cual provee la lógica central para entender sus prácticas de cacería. Se adhiere a las sugerencias teóricas de suramericantitas (tales como Reichel-Dolmatoff 1971; Viveiros de Castro 1992, 1998; Descola 1996; Hornborg 1996; Arhem 1996) en tanto que usa 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).

El conocimiento de cacería Hodí constituye una parte instrumental de un estilo de vida y puede concebirse analíticamente como una tríada sistémica compuesta de partes relacionadas: tecnología, ecología e ideología. Cada parte soporta y es soportada por la otra, generando un complejo plan de vida. Este trabajo está focalizado en solamente la última de esas partes, justamente en la que articula al resto¹. Es parte además de un proyecto más comprensivo acerca de la etnoecología de los Hodí iniciado en 1996 por el autor junto con Stanford Zent (detalles metodológicos están en Zent 1999; Zent & Zent 2004a, 2004b).

Los datos reportados aquí provienen de registros (1) verbales-intersubjetivos y (2) conductuales-materiales colectados desde 1994 en diversas comunidades Hodí 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 (¡solada, infrecuente, permanente), formaciones boscosas (ecotono, diverso seimpreverde montano húmedo, inundable, etc.), recursos naturales (dispersos, abundantes, terrestres, ribereños, etc.) y énfasis ecológico prioritario (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.

PARÁMETROS DE SUBSISTENCIA ELEMENTALES

céo baleb'i, the title of this article, is a polysemic expression that means to hunt, fish, gather, explore, go out, walk, exploit, and browse around in the forest, although in most cases, *hunting* is the main connotation of the phrase, *céo haleb't* is a fun-filled and commonplace Hoti endeavor that undoubtedly typifies properly this ethnic group. Although there is no single word or expression in Hoti that translates 'to hunt', *hu woi* ('to go blowing' or 'blowgun hunting') and *towkwe woi* ('to go spearing' or 'Manee hunting') are also common terms referring to the hunting act.

Los Hodí han sido el último grupo étnico en ser contactado en Venezuela. La mayoría de Hodí son hablantes monolingües de su lengua, la cual ha sido considerada como potencialmente afiliada a la familia Saliva (S. Zent and S. Bove com. pers.). Maigualida. el área de ocupación Hodí, es una formación montañosa de terreno ¡regular de unos 7,000 km² alcanzando su máxima altitud en el Cerro Yudi (2.400 m snm) y que se extiende alrededor de 300 kms con una anchura promedio de 30-40 km (Huber 1995:42). Casi toda la sierra está cubierta por bosques densos (pluvial, premontano, montano, etc.), excepto por formaciones transicionales de arbustos y sabanas.

La mayoría de las 25 comunidades Hodí censadas mantienen sus formas de vida ancestrales en un amplio grado, pese estar expuestas a grados disímiles de contactos (con otros indígenas, criollos, científicos, misioneros), lo cual ha generado diferentes cambios culturales entre ellas. Usualmente, los Hodí viven en comunidades pequeñas (5-35 personas) dispersas y asiladas. Están organizados en bandas impermanentes altamente móviles con reglas de parentesco poco estrictas. Incluso en las dos comunidades de misión, más sedentarias y nucleadas, las casas se disponen en vecindarios ocupados por familiares nucleares y extendidas provenientes de las mismas regiones territoriales que parecen en tamaño, cooperación económica y estructura de parentesco, a sus bandas originales. La ecología de subsistencia Hodí consiste fundamentalmente de caza y recolección de recursos silvestres, practicadas en frecuentes campamentos, agricultura incipiente de conucos y algo de pesca. Las casas y abrigos temporales conforman su patrón de asentamiento, 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 módulo más en una estrategia de forrajeo operando en un ambiente caracterizado por recursos dispersos, irregulares estacional y espacialmente. La obtención de productos silvestres o cultivados se asocia con disponibilidad y accesibilidad más que con trabajo o propiedad. Según ello, los Hodí dedican alrededor de 81% de su tiempo de actividades de subsistencia al forrajeo y alrededor de 19% a tareas agrícolas (Zent & Zent 2002b).

Conducta de Cacería: Ilustrando un Estilo de Vida.

Todos los hombres Hodí son cazadores en diferentes grados de eficiencia. Algunas mujeres Hodí son expertas y consuetudinarias cazadoras, (utilizando lanzas y hasta cerbatanas) aunque la mayoría no lo son, sin embargo casi siempre las mujeres casadas son las compañeras preferidas de caza de sus esposos. Las mujeres adultas y adolescentes pueden cazar solas regularmente siendo muy exitosas (Storrie 1999:161). La única prohibición explícita de caza a las mujeres, es cuando tienen su período menstrual, exclusión que se extiende a sus esposos también en esos días pues se cree que la sangre debilita el *curare* o veneno de cacería. La mayoría de las mujeres están muy concientes de los hábitos y habitats de los animales, sus dominancias, preferencias alimenticias ritmos estacionales, etc. Algunos cazadores exitosos afirmaron que sus madres cazaban con cerbatanas y los introdujeron al arte de la cacería cuando niños.

La cacería entre los Hodĩ transcende la acción de capturar y matar animales para beneficiarse de su carne, pues la caza materializa un estilo de vida manifiesto en múltiples contextos, basada en conocimiento especializado, destrezas y tradiciones. La cacería Hodĩ es una forma de vida donde tecnología, ecología e ideología se ensamblan y generan un complejo sistema. Este incluye mínimamente: aprender a hacer o cambiar instrumentos de cacería, desarrollar buena puntería a través de años de constante entrenamiento, entender las historias naturales y ecologías de plantas y animales que dictan las estrategias particulares usadas para atrapar las presas, osea, alcanzar un gran conocimiento ecológico tradicional (interacciones planta-animal, distribución y movimientos de las poblaciones de presas, impactos antropogénicos). Pero la cacería Hodĩ va más allá de la indiscutible importancia de estos reuerimientos prácticos, pues está incrustada en una ideología compleja que revela un rico conocimiento ecológico y cultural que se intentará describir aquí.

Cuitara Material de Cacería. La socialización de cacería Hodĩ comienza alrededor de los 4-6 años cuando los niños empiezan a contribuir en tareas de producción, reproducción, distribución y consumo en sus hogares. Los adultos enseñan a los niños informalmente su conocimiento cultural de cacería y a veces fabrican juguetes que imitan los instrumentos de caza. Los niños aprenden a hacer instrumentos de cacería pequeños, imitando y observando a los adultos. Un pasatiempo preferido de niños y adolescents es jugar en grupos como cazadores con apuntando a pequeños animales (reptiles, pájaros, insectos, pequeños roedores) como sus presas potenciales, usando chinas, lanzas o cerbatanas pequeñas alimentadas con municiones de frutas de *ajkuli hele* (*Chrysochlamys membranacea*), *jwajwĩ hi>* (*Euterpe precatona*) o *wa>iyo i>li>bo>* *hyaĩ* (*Cascaría sylvestris*). Los adolescents tiran cuchillos, piedras o frutos hacia objetos en movimiento portados por compañeros mientras corren. Un juego reportado durante el período de contacto con los Hodĩ y que aun practican muchos niños, consiste en arrojar pequeñas estacas a través de un arco rodando hecho con una liana flexible *a ibuhu* (*Mansoa* spp.) atada con lianas (Jangoux 1971:29; Coppens 1983:292). La buena puntería y las estrategias de captura se agudizan así durante la niñez.

Alrededor de los 7-8 años se suele llevar a los niños a cacerías reales. En tanto que la mayoría de niños a esa edad no son cazadores activos, han adquirido sin embargo desde su nacimiento mucho conocimiento ecológico práctico (fenología vegetal, etología animal, lugares de cacería, etc.) mientras acompañan a los adultos en campamentos de forrajeo y que desarrollarán mucho más finamente en sus años de adolescencia (cf. Zent and Zent 2004). Un adolescente de 12 años puede llamarse cazador, luego de someterse a un extenso entrenamiento ecológico, tecno-material e ideológico y cuando se espera que sea capaz de conocer lo básico de la caza para mantener a su propia familia, incluyendo el fundamental de la manufactura, mantenimiento y comercio de instrumentos de cacería. Los instrumentos de caza transfieren sus propiedades y *conectividad* al cazador e incluyen: 1) *jwana* 'cerbatana', 2) *jwaeye jete* 'dardos', 3) *malawa* 'curare', 4) *jlukuwi* 'lanza', y 5) *yayajele* 'trampas.' Aunque el arco (*Ijlemala*) se conoce como arma de cacería, se la usa sólo en raras ocasiones fabricada con la madera flexible y dura de árboles como *onejkajlijti majyai* (*Centrolobium* sp.) *Jeta maji* (*Astrocaryum* sp.) *Jwajwiji* (*Euterpe* spp.), *iyejka maniyo jyaĩ* (*Apuleia* spp.) y *jwajlikye jyaĩ* (*Ecclinusa guianensis*)

La cerbatana es el instrumento de cacería por excelencia, el más característico y primordial² de la cultura Hoti. Las cerbatanas se llevan a todas partes incluso cuando no se va explícitamente a cazar. Constituyen el principal bien de comercio producido por los Hoti y eran y son aun intercambiadas por *curare* con los E'ñepa. Las cerbatanas se elaboran de varias bambusoides de *Arthrostyidium* spp. y *Rlúpidocladum* spp., pero se hacen especialmente con *A. schomburgkii*. El género *Arthrostyidium* tiene una distribución geográfica muy restringida, creciendo usualmente en altos bosques montanos en la provincia vegetal tepuyana alrededor de los 2000 m snm. Puede alcanzar longitudes de 8-10 m y todos los individuos maduros presentan diámetros homogéneos de alrededor de 2.5 cm. Las cerbatanas Hoti consisten de tres partes: el tubo principal, la boquilla y el apuntador. La porción del tubo consiste de dos piezas de la caña bambusoide. el corazón o tubo interno, hecho de un individuo juvenil inserto en el tubo externo más grueso elaborado de un individuo maduro de la misma especie, el instrumento total mide entre 3-4 metros de longitud. Los Hodĩ realizan expediciones exclusivas para coleccionar *A. schomburgkii* en al menos tres áreas montañosas de su territorio, donde esta planta ha colonizado exitosamente. Los cazadores organizan colectas de cañas verdes en la estación seca para satisfacer sus necesidades de uso e intercambio. Las dinámicas sociales relacionadas a la colecta de *jwana* son flexibles, incorporando familias

nucleares, parejas, adolescentes, amigos, etc. caminando hacia *jwgjia inewa*, la montaña de *Arthrostyloidium* spp. El recorrido atravieza el corazón geográfico del territorio Hodi y está signado por el intercambio de diferentes bienes, información y servicios entre los diferentes grupos de colectores provenientes de diversas zonas Hodi. Los caminantes pueden tomar días o meses para llegar al área de colecta mientras subsisten de forrajeo sin restricciones espacio temporales. Tal como se observó en la estación seca de 1998 durante la cual nuestro grupo encontró tres diferentes subgrupos Hodi en la expedición de colecta de dos semanas. En esa oportunidad, cada colector cosechó fajos de cañas verdes de unos 20 kg cada uno, aunque los pesos se redujeron a la mitad luego de una semana desde que iniciaron el proceso de curado y secado de la caña en los sitios de campamento durante la noche. Cada pieza se sostiene y mueve cuidadosamente sobre las llamas por pocos segundos mientras se gira y endereza. Esta operación se repite por más de una semana hasta que la caña está completamente seca, derecha y muy liviana. El criterio efectivo de selección de las cañas es la longitud rectilinear, además de la textura, la flexibilidad y porosidad. La boquilla se hace preferiblemente con la madera maleable de *ajkulijele* (*C. membranacea*), *malune jyaï* (*Schefflera morofotoni*), y *jkalmäne jyaï* (*Couma macrocarpa*). Las cerbatanas se lijan, pulen y limpian con las hojas porosas y gruesas de árbol adventicio *jani jwejkao jyaï* (*Ponraurna guianensis*), el árbolito de sabana *jkuljkuli jyaï* (*Curatella americana*) o el musgo *jwana jete jkwaCpaio* para dentro de la cerbatana"). Más que servir para limpiar, acabar y mantener la cerbatana, se cree que estas y otras plantas (*cho jnewa jtuku ju tuaba Guayania cerasifolia*, *ulijlotau jyaï Sloanea robusta*) transfieren sus propiedades y poderes de *conectividad* al arma que a su vez incrementa la habilidad del usuario a atrapar presas.

Los dardos Hoti se tallan de las venas centrales y pecíolos de algunas especies de palmas, *awajto ji* (*Attalea macrolepis*), *ulu jkojko* (*A. maripa*) *jkolowa jkojko* (*A. sp.*) *jani jbate jkojko* (*Oenocarpus bacaba*) y *dali jkojo* (*Maulitia flexuosa*). Se prefieren individuos jóvenes acaules y hojas maduras para elaborar los dardos. La fabricación de los dardos es una actividad relajante efectuada mientras se camina, se yace en chinchoros, o se pasea por el entorno. Piezas flexibles de la fibra vegetal de unos 30-35 cm se tallan a un mínimo grosor, dejando un extremo ionio y el otro muy agudo que será luego untado con el veneno de curare. Para ayudar a impulsar y orientar al dardo se amarran alrededor del extremo romo un manojillo de fibras semejantes al algodón obtenidas del interior de los frutos de *nin jtabali jyaï* (*Ceiba sp.*), *nimo jtabali jyaï* (*Ceiba sp.*) o *ulijtabali jyaï* (*Ceiba sp.*) atados con las fibras de *jtoë* (curagua. *Ananas anasoide*). Los árboles de ceiba son conspicuos, solitarios y emergentes en la flora local, pero dado que su distribución estaba restringida a pocos microambientes, la gente debe realizar salidas específicas para acceder a sus frutos. Fracasos de cacería se atribuyen a dardos tallados descuidadamente. Los carcaj se elaboran de otras cañas de bamboo (*Guadua sp.*).

El *curare* o *malawa*³ es un fatal relajante muscular usado para matar las presas. El principal ingrediente es una liana larga (20-25 m largo) de distribución geográfica restringida conocida como *malawa ju* (*Strychnos* spp.), ya que crece en bosques húmedos premontanos donde la pluviosidad anual es alta. Se prefieren individuos jóvenes para hacer curare. El conocimiento de la elaboración del curare es altamente estimado, a menudo se mantiene en secreto y su transmisión es bastante regulada. Muchos adultos admiten no saber cómo hacer el precioso veneno de cacería y aseveraban que como sus padres y abuelos, ellos cambiaban bienes con los E'ñepa para obtener *malawa*. Se mencionaron varias plantas utilizadas para aliñar la pasta de *malawa*, incluyendo *jwaleko jtawï*, *malawa ju*, y *jani jlokwe jyaï Mijkwiye ae* (el protector de un pájaro), cuando era humano todavía, enseñó el arte de la *malawa* a *nín Ho yeto jadi* (verdadero sabio shamán del veneno] quienes lo enseñaron a los *jkajo jadi* (los livianos shamanes y sabios) y estos a su vez a algunos *ni'n Hodi* (la gente verdadera). *Mijkwiye* inventó la potente cocción paralizadora a partir de algunas plantas cuando vivía en las altas montañas de la Sierra Maigualida (el nombre de las cuales es sagrado y no puede pronunciarse). La restringida fitogeografía de la liana así como la distribución del conocimiento para hacer curare, determina la baja frecuencia en nuestros datos de dedicación de tiempo para coleccionar y fabricar *malawa ju*. Sin embargo, en Bajo Majagua en julio de 1997 se observó todo el proceso de elaboración de *curare*, desde la colecta de los tallos de *Strychnos* hasta la caza exitosa con el producto final elaborado por un cazador local. La liana se encontró creciendo en una colina de boque alto a alrededor de 4 horas del asentamiento donde se cortó, y colectó una generosa cantidad de tallos que fueron transportados hasta la casa por el cazador, su esposa y su hijo de 6 años. En el asentamiento, la corteza del tallo se raspa con un cuchillo y se colocó en una pequeña olla limpia. La elaboración de *malawa* fue

un proceso lento, duró más de una semana, monitoreado con atención por el hijo pequeño del cazador en una suerte de ejercicio socializador. El raspado de la corteza molido con un mortero y colocado en una suerte de dobles filtros largos elaborados con hojas. Se vertió agua limpia en los filtros y se lo dejó caer lentamente en una pequeña olla. Esta operación se repitió varias veces, y luego el producto final fue cocinado muy lentamente por 7 días sobre tímidas brasas sin permitir llamas (otros cazadores reportaron cocinar por 9 días la corteza). El proceso de cocción es muy lento y requiere un cuidado intenso y paciente, removiéndose cuidadosamente con una cuchara de madera elaborada solo para ello con *jajúUixojyái* (*Miconia holosericea*). El sexto día, el cazador añadió ingredientes secretos a la gruesa mezcla negra pastosa. El producto final se deposita en diminutos recipientes de barro cubiertos con hojas de monocotos (*Heliconia* spp.), se ata con una liana y se cuelga directamente sobre el fogón recibiendo calor constante para prevenir *evaporación* de la *efectividad* del veneno.

Monos, osos hormigueros, cuchicuchis y pájaros se cazan con los instrumentos descritos. Los roedores y mamíferos más grandes y de bajas densidades se cazan con lanzas fabricadas con una variedad de especies arbóreas: *jkutile jyái* (*Guatteriafoliosa*), *jtokolo jyái* (*Himatanthus articulatus*), *jjíkékéwaka jele* (*Odontonema bracteolatum*), *jkutile jyái* (*Duguetia* sp.), *muli ji* (*Socratea exorrhiza*), *uli man jyái* (*Tetragastris altissima*), *jtuwomelekeke jyái* (*Parinari excelsa*), *uli jwenejwejie jyái* (*Brownea coccínea*), *jarü monijyái* (*Brosimum* sp.), *uli aejkwe jyái* (*Virola elongata*), *jkieko jtawí* (*Ouratea castaneifolia*), *jtoba jyái* (*Coccoloba fallax*), *jarü jtijti jyái* (*Voshysia ferruginea*) or *with jeta jtowako jyái* (*Phthirusa pyrifolia*). Las puntas de las lanzas se hacen con las hojas de machetes afiladas en ambos lados. En la década de los setenta las puntas de lanzas Hodi se hacían con partes afiladas de bambusoides (Coppensy Mitrani 1974:137) que de nuestras observaciones probablemente fuese la adventicia *jani jtawibo* (*Olyra micrantha*).

Pequeños abrigos de Small camouflage shelters or blinds are sometimes built to shield the hunter from certain game animals, especially birds. They are made out of palm leaves (*Attalea* spp., *Oenocarpus* spp., *Euterpe* spp., *Geonoma* spp., *Mauritia* spp., etc.) or *áka>la>wa áwaáwa* (*Phenakospermum guyannense*), near to fruit-bearing trees, such as: *áwaekajyái* *Guazuma ulmifolia*; *ha>li wa>io Pseudolmedia laevis*, and *we>átolo> Cecropia* spp., etc.). It serves as a blind or hideout where the hunter imitates birds' songs, animal's sounds or just waits silently for the game to venture close enough to be shot. Traps and noose traps to capture birds are built by men, women and children with thin twine woven from *áto>*>*, *h~ta ba hi>* (*Astrocaryum* sp.), and *bahtu ho>lo> áyái* (*Lecythis corrugata*) fiber, and diverse vines. One elder claimed that noose traps and spears were the only hunting tools used by his father when he was a young boy. A magical trap tied to the tree branches were *li>bo>i'i* (red howler monkeys) sleep is built with the leaves of *li>/li>bo>átuku aiye* (*Renealmia* sp.) in order to prevent them from going away.

Although not a man-made tool, dogs are regarded by the Hodi as a key instrument for spotting and chasing game and are valued trade goods. Hunting dogs are a recent acquisition among the Hodi (Coppens 1983:266), and are highly appreciated for collective hunts. Hunting dogs are bathed with the erect herb *awali hele ehta>* (*Piper piscatorum*), an effective grooming agent, to kill parasitic insects (flea, tick, louse, etc.). Special treatments with stimulant inducing plants are given to hunting dogs. Before a hunting trip it is recommended that dogs be bathed with *ba>áca>wa hele* (*Piper reticulatum*) to enhance their tracking and chasing abilities. Immediately after the slaughter of *uli yewo* (*Tapirus terrestris*) a bath with the contents of the partially digested vegetable matter extracted from the big mammal's intestines is administered on the spot to hunting dogs (recorded in MA and IG by S. Zent pers. comm.). This ritual bath allegedly improves the dogs skills for stalking game in future hunts.

Imágenes de Cacería. La cacería está presente en las vidas de los Hodi desde que nacen. Inmediatamente luego de nacer, los padres toman la placenta que protegió a sus hijos a lo profundo del bosque y piden a *jlae* (ser hipostático espiritual) que dé un *jnanw* al neonato (yo invisible, equivalente aproximado de alma) y un corazón fuerte (*ijkwo jo*). El padre añade también una petición especial, una buena puntería para que el bebe crezca como un hábil cazador. Se considera básico bañar al niño con ciertas hojas para ayudar a crecer al cazador dentro de su *jnamo*.

La transición personal desde la infancia a la niñez y madurez, están marcados con intrincados ritos existiendo uno particular asociado al *propio* inicio de la vocación de cacería. Tal ritual fue enseñado por *jkajo*

jadi (los livianos, shamanes y sabios) a los primeros humanos. Tiene lugar cuando los Hodi son adolescentes, usualmente involucra como iniciados a una pareja de potenciales esposos (pero pueden ser individuos solos), e incluye aspectos físicos, simbólicos y conductuales. El marcador físico consiste en obturar el tabique nasal del individuo (*ijko ñojkwa il'i, ñonajkane*), usualmente con dardos (hechos de *ulu jkojko, Attalea maripa*), para colocar pequeños trozos de madera que se portan allí para siempre aunque no se revelan al exterior, a los que se adhiere gran importancia simbólica⁵. Un adulto de su sexo respectivo lleva al iniciado a la cima de una motaña donde se perfora la carne interna del tabique. El iniciado debe mirar al este durante el ritual, como memento de principio y fin escatológicos ya que el trayecto luego de morir conduce al este, a la casa del sol. Un código de silencio y prohibición de comer carne se imponen (varía entre 7 días a 3 mese) mientras el iniciado ocupa una pequeña casa dentro de una mayor. En ese tiempo el iniciado simula solo la vida de adulto y las actividades de subsistencia (cacería, colección, pesca, etc): debe demostrar su capacidad para sobrevivir solo en la selva. El ritual implica una conexión integral que enlaza el procedimiento de iniciación con la capacidad de cazar propiamente. El ritual abre la vida de cacería del individuo en planos simbólicos y espirituales y a veces e incluso conductuales.

Como rito de paso, este cosecuente paso oculta significados más profundos y propósitos más intrincados: alcanzar exitosamente la tierra eterna al morir, comunicarse con los ancestros y muchos otros seres sensibles, y adquirir el poder de curar. La perforación nasal facilita la aprehensión de la formas de vida ancestral. Un adulto sin la nariz perforada esta condenado a la extinción total luego de morir, además de que en vida no puede interactuar con ciertos elementos abiótico y bióticos (hongos) vitales: la violación de la regla puede resultar en daños a todo el grupo social que lo rodea. Aquellos que realizaron el ritual pueden potencialmente vivir para siempre (en diferentes planos de vida) ay pueden interrelacionarse más libremente con su ambiente. Este ritual establece un enlace cíclico sólido entre naturaleza y eternidad en los hombres. Cada vez que se celebra el ritual se re-crea la conexión metafísica original indiferenciada entre las esferas (planta, hombre, animal, hongo) en espacios continuos y atemporales manifestando la percepción Hodi de unidad y pertenencia. El ritual refleja tres cuerpos de representaciones interrelacionadas de ideologías y prácticas Hodi: *cacería-mágica, cho aemo* y cosmología.

Sinopsis de Cacería-mágica, Una materialización de la conexión primordial se expresa en una práctica que por carecer de una mejor traducción se llamará aquí *cacería-mágica o cacería-medicinal* en tanto que mejora las habilidades del cazador para capturar presas mediante asociaciones con ciertas plantas, hongos y animales. La cacería-mágica consiste en la celebración individual de abluciones principalmente nasales pero también orales y corporales incluyendo: libaciones (*au wai*), labados (*au jkwan*), inhalaciones (*au ño jkwa laman*) y baños corporales parciales o totales (*au dili, au ibi*) con porciones de algunas plantas, hongos e incluso insectos como ingredientes activos. Los Hodi pueden estar concientes de la bioactividad que genera el consumo de ellas, ya que la cacería-mágica incrementa las capacidades y percepciones sensoriales del cazador (olfativas, visuales, etc.) al tiempo que funge como ritual de purificación. Luego de aplicar la cacería-mágica, se asume que el cazador puede ver, escuchar y oler con más agudeza a su presa. Se mencionó también que frotar el cuerpo con porciones de las plantas, hongos o insectos incrementaba el éxito de cacería. *Cho ae* (ser hipostático primordial) enseñó a *jkajo jadí* la cacería-mágica, quienes a su vez la enseñaron a los ancestros Hodi en tal arte. Las prácticas de cacería-mágica son receptáculos de complejas ideologías que enlazan efectiva y afectivamente a las diferentes esferas orgánicas. Se usan ciertas plantas, hongos e insectos como vehículos fundamentales para lograr la conectividad vital en tanto que actúan como *inductores* de las diferentes fuerzas materiales, intelectuales y espirituales que deben confluir y coincidir para producir un resultado de cacería exitoso. Constituyen los agentes catalizadores de aquellos poderes imperceptibles que acrecientan, extienden, conectan, facilitan o agudizan las aptitudes del cazador para aprehender y garantizar la presa. Todo el cuerpo del cazador está conectado a la planta-hongo-animal a través de la cacería-mágica. Se ascribe a la práctica una transferencia de propiedades desde el *inductor* al *cazador*. En la tradición están implicadas partes físicas de hombres (nariz, boca, manos), plantas (corteza, flor, hoja), hongos (*hymenia, pilei*, carne o fluidos) y animales (secreciones biliares del hígado o bazo). Los inductores parecen hacer explícitos los lazos de causa-efecto no aprehensibles entre las esferas.

Ellos conectan al *jlamo del cazador* con el *aemo*, del animal o sus yo trascendentales espirituales, invisibles y complementarios.

El rito de cacería-mágica se realiza generalmente el día antes o el mismo día de la caza. El cazador debe ayunar antes de su administración pero puede comer luego de que la ablución está finalizada. La selección de especies inductoras de plantas, hongos o insectos depende del cazador, su experiencia y conocimiento así como las especies de presa a atrapar, ya que algunas especies son particularmente buenas o eficientes para aprehender ciertos animales mientras otras operan como generalizadoras, pues son valiosas para un rango amplio de presas. Los Hodí consideraron inductoras alrededor de 109 especies botánicas⁶ y siete fúngales, la mayoría de las cuales son silvestres y forestales. Los cazadores se inician en las prácticas de cacería-mágica con las especies menos poderosas avanzando progresivamente con las más fuertes mientras más proficientes se vuelven ya que algunos tratamientos son tóxicos y pueden requerir que la persona aprenda a vomitar adecuadamente⁷. Dado que no se han realizado estudios químicos acerca de las especies involucradas en esta práctica puede asumirse que la eficiencia de la cacería-mágica descansa en explicaciones de tanto la bioactividad producida por las propiedades fitoquímicas de los inductores así como por factores culturales.

Sinopsis de cho aemo. Los inductores plantas/hongos, pertenecen al *cho aemo* (seres espirituales, *cho ae* es la forma singular) de los animales, *cho aemo* son complejos seres poderosos. Una traducción imperfecta se referiría a ellos como seres ideales protectores arquetípicos (*sensu Kant*). en tanto que podrían ser también *jodi* *Y jkajo jadi* que podrían eventualmente, convertirse en predadores de *personas* (cf. Viveiros de Castro 1992. 1998; Arhem 1996). Ellos conglomeran todos los de su tipo, se los concibe como una pareja de esposos, hombre y mujer de cada especie (muchas veces *cho aemo* incluye sus hijos), que regulan el flujo de poblaciones de su especie en un área particular: los animales deben morir para asegurar la reproducción de la vida (see Arhem 1996). Desde el tiempo original, cada animal, insecto, planta y hongo y todos los de su tipo, han tenido un *cho ae*, quien reside en habitats particulares en sectores geo-determinados de la selva, curso de agua, subsuelo, cuevas o cielo. Ellos cohabitan el mundo con los hombres, se mueven alrededor y entre la gente, la acompañan. El *cho ae* de un animal posee árboles u hongos específicos (*ulijkwayo jtawĩ* está enlazado al *ulijkwayo ae* 'espíritu protector de la marimonda', *jkamgya jyaĩ* enlazado al *jkamgya ae* 'espíritu protector de la guacamaya', etc.). Los árboles están enlazados al *aemo del animal* respectivo y esa conexión posibilita la estrategia y técnica de captura del cazador. Dado que los Hodí carecen de una noción fija de propiedad privada de los recursos naturales, un cazador no pide permiso para atrapar animales, en cambio, *demand*a presas de y al *cho ae* del animal, pero al hacerlo necesita mantener términos armónicos con todos los *cho aemo de* los animales, pues son éstos los que deciden cuándo, cómo y dónde puede cazarse un individuo de su tipo y cuantos de ellos pueden coexistir en un determinado tiempo y espacio, *cho aemo* cuidan a los individuos de su especie (abrigo, comida, seguridad) y son sensibles al manejo y manipulación adecuados de los recursos forestales por parte del hombre. Todos los seres (animales, plantas y hongos) tienen flujos de poblaciones constantes si son tratados adecuadamente, nunca disminuye o incrementa. Como la gente, los animales nunca se extinguen sino que sus poblaciones se renuevan cíclicamente, al ser capturados y morir, sus *jnamo* regresan a sus respectivos *cho ae nuwei* u hogar, a culminar un ciclo, desde donde resucitarán y regresarán una y otra vez a la tierra, garantizando la disponibilidad de presas para los hombres.

Los animales son parte del ambiente cultural Hodí. Presas y mascotas son parte de un continuo de vida semejante al humano. Excepto por pocas especies domesticadas introducidas (perros, gallinas), los Hodí interactúan especialmente con animales silvestres, que parecen adherir más que un rol en las dinámicas sociales (juguetes, mascotas, especímenes vivos para socializar a los niños acerca de hábitos y naturaleza de la especie en cuestión, etc.). Pero especialmente, los animales materializan complejas ideologías y ontologías. El vínculo primeval de las esferas botánica-fungal-zoológica-humana se expresa en la filogénesis de hombres, la mayoría de animales, hongos y plantas en la tierra.

Sinopsis Cosmológica. La primera mujer⁸ fue tallada por un ser poderoso *jkajo ja*. a partir de un árbol (*jtijfimojya'i*, *Apeiba* spp., según otros *luwejya'i Inga* spp. o *jkwiwija't* *Caraipa* spp.) con quien se desposó y engendró dos hijos que se convirtieron en hombres completamente cuando su madre los bañó con el primer hongo que brotó de su pie cuando ella era ya muy anciana. Otra serie de hombres fue modelada por el *yowale*

(*Didelphis marsupiales*, rabipelacio) en el subsuelo con las conchas de plátano desechadas (*Musa paradisiaca*). Las diferentes versiones de creación humana corresponden a diferentes bandas o líneas de descendencia Hodi, pero todas coinciden en revelar la íntima interrelación de Hodi-planta-hongo-animal, significando una pertenencia o totalidad original a partir de la que provienen todos los seres sensibles.

La mayoría de los animales eran gente originalmente. El mito cuenta cómo los hombres se convirtieron en animales luego de cantar en y alrededor del tronco del árbol de *cho jkwejyaï* (*Viola* spp.) en los tiempos primordiales cuando decidieron caminar desde elmoeste (donde se oculta el sol) al este (donde nace el sol) siguiendo a sugerencia de un hombre astuto que se transformó el mismo en *uli jkwayo* (marimonda. *Áteles helzehuth belzebuth*). Los mono-hombres, *ulijkwayo* y *rumo* (araguato, *Alouatta seniculus*) fueron los primeros en descubrir las plantas cultivadas alrededor del mismo árbol. Los cultivos eran también hombres que decidieron convertirse en plantas útiles para ofrecer sustento a la gente. Otra serie de historia cuenta como muchas plantas silvestres fueron inicialmente personas y decidieron cambiarse a la esfera vegetal, tal como las palmas y cañas para hacer cerbatanas. Vinieron caminando del hogar del sol y determinaron donde vivir específicamente y que tipo de planta querían ser (escogiendo su habitat y hábito).

Entre los individuos de las esferas humana, animal, fungal y botánica de la imaginería ecológica Hodi, se sucede una inter-identificación o conexión, es decir, una transferencia e intercambio de cualidades y esencias espirituales y materiales al punto de perder y desdibujar sus límites definitorios físicos. Ello genera una ética de pertenencia y afección entre todos los seres. Cada vez que un cazador mata un animal, se recrea la transformación original (de hombre a animal a planta a hombre), garantizando el reciclaje constante y la oferta permanente de presas. Además, los encuentros con animales están permeados con dicotomías acerca de lo *percibido* como *real* y lo *real* como *percibido*. Monos, tigres, dantas, cachicamos, ranas, anacondas, guacamayas, paujís, hormigas, orugas, escorpiones, etc., todos podrían ser algo o alguien diferente a lo que lucen, y todos tienen complejas explicaciones filogenéticas.

En este contexto, la cacería-mágica no sólo aumenta la capacidad para cazar sino también la *restaura* en tanto que incrementa la oportunidad de una captura exitosa al purificar al cazador cuando él o su grupo transgrede una o más de las esferas bióticas, y mengua su conexión con el todo. Tal ruptura se expresa en al menos tres formas cuando el cazador: 1) es incapaz de atrapar al animal porque no cae o muere incluso aunque lo hirió severamente, 2) ha perdido su buena puntería, o 3) es incompetente al rastrear o encontrar animales. Entre las transgresiones personales o colectivas mencionadas están las violaciones a los taboos alimenticios, o conducta social ofensiva, pero sin duda la peor ofensa y la más recurrentemente citada es la manipulación inapropiada o incluso el rompimiento del *waña* del animal. El *waña* es probablemente la secreción biliar del hígado o el bazo (*ótete jyu*). El *waña* es objeto de tratamientos especiales y extremadamente delicados (enterramientos, evitar el contacto con niños o mujeres menstruando, etc.). Si se rompe el *waña*, debe realizarse el rito de purificación de cacería-mágica, iniciando un nuevo ciclo de cacería. El *waña* es un poderoso *sensor aglutinante* (entidad, agente activo sensible) transmitiendo una fuerza mágica que agrupa plantas, hongos, animales y gente. Aunque en la mayoría de animales el *waña* está cerca del hígado, en otros aparece en diferentes regiones de sus cuerpos. La cambiante localización también ocurre con los sensores aglutinantes botánicos o fúngales, ya que la esencia mágica no tiene una localización uniforme y varía según la especie involucrada (hojas, corteza, hymenia, pilei). El *waña* fue inventado por *uli jkwayo* para garantizar la inmortalidad de su tipo, lo hizo originalmente como un hongo, *ulijkwayo waña yakino* o *cho waña yakino* brotando en troncos del bosque. Este hongo es considerado como una criatura vigorosa que *restaura* el vigor del cazador para obtener presas, *cho 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 *cho waña_jae* se parece al *waña* de los animales como en recuerdo de los tiempos primevales y como dispositivo potente y siempre presente para que los cazadores restauren su capacidad para cazar en tanto que preservan las poblaciones e animales. Una conexión cíclica se renueva cada vez que se realiza el rito de cacería-mágica: cazador-presa-planta-hongo contienen una energía transferible que los vincula a todos. No todos los animales tienen *waña*, sino solo aquellos que en el mito recogieron de la tierra al *cho waña* desarrollándolo como parte de su anatomía⁹.

El *cho aemo del* animal puede percibir la manipulación al *waña*. La manipulación inapropiada o ruptura del *waña* requiere del rito de cacería-mágica u otro mecanismo reconstitutivo tales como: corta la lengua con la hoja rugosa de *nmjani wejkao* (*Pourouma* spp.) o con una raña joven de *itkwe jyai* (*Ormosia* sp.) y dejar caer la sangre sobre el *cho waña yakino* de manera que aquella cubra completamente al hongo, o en la entrada del abrigo de algún insecto venenoso (*ae ejkono jadío ineyodí* [hormiga 24], *uli inecí* [hormiga negra grande], *imo* [hormiga roja diminuta], *ijti* [escorpión], etc.). Esta práctica implica la transferencia de las propiedades (poder y fuerza letales) contenidas en los venenos/esencias de estos entes al cazador al tiempo que anula su debilidad. El dolor producido a través de este procedimiento actúa como un catalizador para transmitir las sustancias/esencias/venenos/energías del al cazador. Las transferencias de atributos ocurren también cuando se queman escorpiones u otros insectos con *atiene rede* [ponzoña] tales como *mujadí* [avispa], o *wejtowa jadí* [orugas urticantes] y el cazador frota su rostro con las cenizas que producen. Los venenos de escorpión y algunas culebras son igualmente efectivos luego de que se extraen, mezclan con agua e introducen en la nariz. Una caza exitosa se asegura también si se coila y pincha la punta de la lengua con *wejtowa atiene* [pelos urticantes de oruga] o *mu mimo* [pupas de avispas], así como si se frota el cuerpo con *mu abo* [colmena de avispa].

También elementos muy notables de la parafernalia de cacería incluyen *maluwe duwidekae o jkalideki* (pintura corporal), *abuwi dumewe dekae* (sueños), *jobei* (cantos) y *jtajwibo* (flautas). El cuerpo del cazador, pintado con resinas especiales (*malu jnajna*), semillas (*dale*), hojas (*aiye*), o la madera interna de ciertos troncos (*jkwajtakaX*, sensor o núcleo sensible del tronco del árbol capaz de comunicarse con *cho aemo*), actúa como una armadura para proteger al *yo* contra seres potencialmente peligrosos o dañinos. Las resinas y semillas se mezclan con preparaciones de cenizas especiales (*walejte najna*) elaboradas con diferentes sustancias y esencias. Una mezcla favorita y potente, proviene de las cenizas de un "líquido blanco fétido" (*jlemonadé chato jyu ijkwwo jo jkwamajawa*) extraído del borde superior del corazón de algunos animales (danta, marimonda, báquiro) que se agrega a las resinas de algunos árboles justo al momento en que el cazador pinta su cuerpo. Algunas partes suaves no comestibles del interior de muchos peces (*jkwajlebo mojtodí*) se suspenden y ahuman sobre el fogón hasta que está muy oscuro y se pulveriza como ceniza para ser mezclado también con las resinas de la pintura corporal. Igual sucede con los huesos carbonizados de ciertos animales o insectos ponzoñosos quemados (avispa, hormiga 24, escorpión, etc.). Las pinturas corporales se usan también con la intención de atraer ciertas presas para las que existen sustancias y polvos vegetales específicos (soplados en el aire). Debido a su olor, estos funcionan como amuletos y señuelo para atraer animales específicos hacia el cazador¹⁰. Las pinturas corporales se administran para alejar y atemorizar criaturas dañinas de los diversos mundos (ancestros, animales, espíritus, etc.), así como para complacer a los *aemo* de los animales y a las presas mismas. Las preparaciones, a veces de colores brillantes (rojizos, amarillentos, etc.) aunque casi siempre negras, se aplican como una serie de puntos sin orden prescrito a brazos, piernas, tronco y rostro. Las pinturas corporales establecen una clara diferencia perceptual y táctil con otros seres sensibles, especialmente *awela*, un complejo conglomerado de individuos nocivos, quienes aglutinan todos los muertos indiferenciados perniciosos o aquellos seres intencionales y concientes malevolentes pero desconocidos. En resumen, las pinturas corporales (a) protegen los 'yos' de la predación divina o cósmica, (b) atraen y agradan a los *aemo* de los animales, predadores humanos potenciales, (c) al tiempo que actúan como *sensores sensibles* para conectar al cazador con el mundo primordial.

Los sueños y la música ocupan también un lugar prominente en la cacería Hodí. *Nín abuwi dume we dekae* o sueño real es un arte muy delicado y complejo¹¹ aprendido por ciertas personas luego de someterse a iniciaciones culturales particulares, incluyendo aprendizaje de cantos y ontologías, la perforación de la nariz, entrenamientos intensivos (ayunos, abstinencias, etc.), uso de plantas y hongos particulares, etc. El desarrollo del talento en el arte de soñar incluye la capacidad de ver la presa, su disponibilidad y habilidad a inferir positivamente con su *cho aemo*. Al soñar, el *jnamodide* la persona ambula y es capaz de ver (buscar y encontrar), llamar y demandar al *cho aemo* de la presa que de uno de su tipo al cazador. Soñadores dotados pueden comunicarse directamente con los *jnatnodide* las presas. Concientes o dormidos, los cazadores cantan y tocan diferentes tipos de flautas. Los cantos nocturnos, especialmente los entonados en tonos altos antes del amanecer se asocian con salidas de cacería, usualmente iniciados justo horas o minutos antes de salir al bosque; ellos contribuyen además a desplegar la estética y belleza excesivamente individualista escondida en el arte de cacería, como tejido en una serie de

complejos fenómenos. En este sentido, así como diferentes cazadores usan especies diferentes para la cacería-mágica, la canción entonada varía según los animales a los que se canta, el evento tempo-espacial específico y el cazador mismo, puede además ser dilatada (*Vi to 3 hours*) o sostenida de manera intermitente. El propósito del canto es presagiar una caza exitosa. El contenido lírico de los cantos representa frecuentemente una charada de los mismos sonidos y lenguaje del animal, y más a menudo e recuento de una secuencia de sucesos exitosos que concluirán con la captura de la presa. A veces los cantos de un cazador encuentran respuestas de otro Hodi en un diálogo vertiginoso de tonos en contrapunteo. La pronunciación de la secuencia de fonemas y frases que componen la canción es tan rápida y en estacato que cualquier intento de transcripción sería un ejercicio muy difícil y probablemente impreciso. Debido a la compleja integridad cultural de las líricas y significados expresados, la traducción precisa de significados en términos occidentales tal vez es inútil (cf. Storrie 1999:108 quien sostiene que los cantos son «... usually insulting and obscene» una aseveración que nunca registré en mi datos). Durante diversas festividades culturales (*maluwe man*), se entonan canciones de cacería especialmente las ceremonias de varios días donde se toma, baila y llama a las presas para agradar a sus *cho aemo*. Respuestas a largos tonos de cantos individuales (mujeres o hombres) provienen de otros participantes en coros vivaces, imitando los sonidos de los animales mientras se baila. Parte de la parafernalia ceremonial usada durante *maluwe man*, lo constituyen coronas, capas y faldines hechas de hojas de palma (diferentes especies de *Attalea*) junto con maracas de pezuñas de danto y báquiro alineadas en largas estacas (una descripción de fiestas Hodi está en Storrie 1999:155-159).

ENTRE ÁRBOLES: MEMORIAS DE CACERÍA.

Las cacerías ocurren en medio del bosque, cerca olejos de los asentamientos, aunque puede pasar al borde de los conucos. La mayoría de salidas de cacería se inician antes de la primera luz de la mañana, cuando un agudo ojo puede aprehender las siluetas de presas potenciales. La rúa lomada depende del cazador, la estación y la disponibilidad de presa. No se observaron derechos exclusivos sobre áreas de cacería areas (cf. Storrie 1999) y los diversos cazadores andan libremente por territorios que rodean sus casas (en un radio de unos 20 km) para cazar. Los Hodi cazan casi diariamente en los asentamientos tradicionales y cada 5 a 6 días en las comunidades de misión. Los promedios usuales de distancia de cacería exitosa van de 1 to 9 km. Se registraron alrededor de 43 especies de presas de mamíferos y 65 de pájaros¹².

En términos empíricos, la cacería mágica fue efectiva y eficiente cada vez que se aplicó. Dos episodios de cacería con los Hodi son pertinentes para mostrar la belleza y efectividad de su conocimiento cultural y ecológico.

Alto Mosquito, Octubre 1998. Las prácticas acopladas de cantos y plantas inductoras provaron ser efectivas en una salida de *cho balebi* \ en esta ocasión una cacería de monos. En la tenue luz matutina, podían observarse sombras ondeando en sus chinchorros mientras se habían escuchado tonos de cacería por unos 40 minutos. Momentos antes de que rompiera el día una jóben pareja de cazadores y su hija de 15 días salieron a explorar las colinas aledañas en busca de presas. Casi imperceptiblemente sin detener su expedito ascenso, el cazador arrancó un par de hojas de una joven planta de *uli jkwayo jtu jele* [árbol de cabeza de marimonda] del sotobosque, las estrujó con sus dedos e introdujo esa masa vegetal en sus fosas nasales. El paso de su ascenso siguió acelerado y diez minutos más tarde se detuvo abruptamente a recoger tres hojas de de *janijtiji'jyai* [arbolito amargo]. Nuevamente las estrujó en sus manos y las colocó en sus fosas nasales, frotando el exterior de su nariz con el resto de la mezcla. El bosque abrazaba nuestros húmedos y pero silenciosos pasos a medida que las criaturas amantes de la luz avistaban aturdidas cuidadosamente nuestras fugaces siluetas. Sorpresivamente, la pareja comenzó a correr hacia una presa. La joven madre avistó y señaló la víctima potencial a su compañero. Media hora luego de usar las plantas, él disparó su primer dardo y, precisó su blanco, la presa cayó rápidamente, un *ulijkainaya* (guacamaya grande. *Ara chloroptera*). Esta guacamaya era miembro de una pequeña banda de siete pájaros que comían ruidosamente las frutas de *aw'éla jlude jyai* (*Dacryodesperuviana*). Luego de desplumar al ave, ella ató al animal en su espalda con *bajtujoño jyaídodo* (corteza de *Lecythis corrugata*). Durante las siguientes dos horas la pareja colectó y comió relajadamente los frutos de *jlude*. Ratos de sosiego o inactividad en las trochas son sólo una apariencia entre los Hodi. Los momentos de descanso en la selva son placenteros y se disfrutan genuinamente pero en esos momentos los Hodi también parecen abrir sus sentidos y añadir registros

a su cartografía e inventario de recursos mentales, llenándolos con extensos comentarios acerca de individuos de plantas o animales, tipos, productos, lugares, etc. Luego del descanso, los cazadores acosaron y capturaron ávidamente tres monos marimonda. Sutiles sonidos de las llamadas de los monos, imperceptibles a los poco avesados. Aunado al conocimiento de los hábitos alimenticios y de pernocta de los monos, guiaron a la pareja al árbol de *jwilo* (*Bathysa* sp.) donde se encontraba la tropa de monos. Corriendo presurosos tras la tropa, la pareja se acercó al árbol, donde muy silenciosa y diestramente, él dirigió la cerbatana hacia un macho, el primero en caer. Asegurando a su bebe en su cintura, ella velozmente tomó al animal caído e inmediatamente señaló hacia arriba a una rama donde tres monos saltaban cautamente ya concientes de la presencia del cazador. Perdí de vista a los cazadores por unos 25 minutos aunque podía escuchar sus movimientos de asedio acentuados por los distintivos sonidos de viento de los dardos emergiendo de la cerbatana. Sola, sentí la suprema fuerza y paralela vulnerabilidad de la selva, pero en especial mi propia incapacidad para sobrevivir allí por tan solo una noche. Luego de lo que parecía una eternidad, la pareja reapareció. Sonriendo él me mostró los animales inmóviles que ambos sostenían. La cosecha consistía de un adulto macho grande, una hembra y su infante vivo, todos miembros de una tropa de más de diez monos que ruidosamente al inicio y cautamente concientes del asedio al final, saltaban y compían *jwilo*. Amarraron las carcasas de 12 kg de monos usando la corteza arbórea de *jaiijtokwa jele* (*Brosimum* sp.) e iniciamos el regreso a casa. Hombre y mujer trabajaron en equipo para culminar con una estrategia de cacería efectiva, pese a que muchos dardos fallaron su blanco. Dado que ella conocía muy bien los hábitos alimenticios de las presas ayudó a su compañero a dirigir su puntería, sacarlas temerosas de sus escondrijos y localizarlas con precisión. Los monos fueron desollados y cocinados en el asentamiento y todos comieron su carne felizmente (excepto por me, por ser vegetariana). Unas semanas atrás esta pareja no pudo haber comido carne de marimonda debido a los taboos alimenticios para mujeres embarazadas y los padres del bebe que los proscriben de comer marimonda, araguatos, ardillas, puercoespines, cachicamos gigantes y perezas porque los *awela* (espíritus materiales nocivos) de largas pezuñas de esos animales podría matar o dañar al bebe. En este caso, el taboo del embarazo simboliza la metamorfosis y transformación de un ser sensible indiferenciado a un ser humano diferenciado (cf. Taylor 1996:205).

Bajo Majagua, estación seca 1998. Las salidas de cacería son solitarias o colectivas (hermanos, hermanas, adolescentes), aunque las primeras son poco frecuentes. Los *Hodi* son gregarios y disfrutan de la compañía. Dependiendo de la presa a capturar, las cazas colectivas pueden incorporar tantas personas como las disponibles en un asentamiento incluyendo perros. El *uliyewo* [danta], el mamífero más grande de tierras bajas suramericanas, por ejemplo, involucra la participación de todos los miembros dispuestos de la comunidad, hombres o mujeres mayores de 5 años. La persecución del animal es un esfuerzo de equipo. Los perros rastrean al animal y dirigen al grupo de caza hacia un encuentro potencial con la presa. Una vez que se define la localización relativa del animal, adolescentes y niños lo encauzan con ruidos y gestos o persecuciones en la dirección correcta para que sea capturado y lanzado por los cazadores.

Todos excepto cuatro miembros de la comunidad de Majagua (incluyendo 12 hombres, mujeres y niños) prendieron exitosamente una danta de más de 160 kg en una expedición de caza colectiva en diciembre de 1998. Usando lanzas punzantes, dos hombres y un adolescente emboscaron y atravesaron el mamífero luego de que una mujer acarreado un bebé y otros miembros del grupo lo habían perseguido y dirigido hacia ellos. La carcasa se seccionó en el lugar de la captura, los intestinos se dividieron y la material vegetal parcialmente digerida por la danta se sacó y frotó sobre los cuerpos de los perros de cacería para incrementar sus capacidades de rastrear dantas en cacerías futuras (S. Zent com. pers.). Este exitoso evento fue augurado unos días antes cuando presencié una práctica llamada *Lnijtile* aplicada con el explícito objetivo de inducir a las dantas a desviarse hasta la ruta de los cazadores. Andando en la selva nuestro grupo de cinco (cazadores) se encontró con una huella, *kana jni o inejkó* dejada dos días atrás alegámente por una danta. Uno de los cazadores decidió velozmente poner en práctica *irijtile*, y extrajo de su pequeña caña hueca o *waive bo jtajwibo* (contenedor hecho de *Guadua* spp.) los rizomas de dos plantas, *uli jkal imane jkójkó* (Cyperaceae) y *duwebe bule Ue_jkojko* (Marantaceae). El atractivo rizoma amarillo-naranja de esta última desprende un intenso y agradable olor que contrasta con las fétidas raíces blancas de la Cyperaceae. Usando una sección de las raíces aéreas espinosas de *muli jKSocratea exorrhiza*, el joven cazador ralló porciones de ambos rizomas y luego de mezclarlos juntos

cantó en una voz muy suave. Luego procedió a enterrar la mezcla bajo la huella de la danta la cubrió con pedazos de madera pútrida y luego colocó sobre ellas algunas hojas y estacas (de unos 20 cm cada una) de *jtuliwëdí jele* (*Rinorea pubiflora*). La captura de una enorme danta pocos días después fue celebrada como prueba de la efectividad de *inijtile* pues proveyó de carne por más de una semana a toda la comunidad. *mijtile* también es practicado por miembros de la comunidad de Kayamá pero ellos repollaron hacer un arco tie o *ibuju* (*Paragonia* spp.). que se coloca sobre la huella del animal y luego se cubre con estacas cruzadas de *nujtiëbo jele* (*Faramea torquata*), *jtejtewuajka jele* (*Brosimum* spp.) y *jtuliwëdí jele*. Según la sabiduría local, *mijtile* persuade a la danta *yewö ojkawiye* a regresar y permanecer en el mismo lugar.

Falta de espacio evitan que expanda los recuerdos de muchos eventos de cacería e ilustrar el uso de plantas y hongos como instrumentos de caza en sentido espiritual y material, tal como el uso de plantas fitoindicadoras o como econdrijos de presas en salidas de cacería, el uso del fuego para atrapar roedores grandes, el uso de trampas para atrapar pájaros o las complejidades y belleza de las pinturas corporales, etc.

ETOS Y PERSONA EN LAS PRÁCTICAS DE CACERÍA.

Las prácticas de cacería Hodí están basadas en un profundo conocimiento de su ambiente natural enriquecido con una compleja ideología inmersa en explicaciones lógicas del funcionamiento ecológico de su mundo. La ideología, mitología y cosmovisión Hodí esconden un evidente y serio conocimiento etológico y fenológico (conducta y hábitos de animales [nidación, alimentación, etc.], frecuencia, dimorfismo sexual, longevidad, formas y colores, habitats de plantas [lagunas, tierra, etc.], estacionalidad, etc.). Ello permite exitosas cacerías y por consiguiente su producción y reproducción como grupo cultural y biológico. En este sentido, es significativo subrayar la noción Hodí de red de vida (semejante a la noción Makuna de red cósmica, Árhém 1996) que penetra muchos aspectos del pensamiento y conducta de cacería. Su concepto es tímidamente similar al delineado por ecólogos (cf. Odum 2000; Ulanowicz 2000; Margalef 1981; Carson 1962) pero incluye mucho más que el nivel biofísico debido a que la red Hodí une lo material con lo espiritual, lo primeval con el presente (y futuro) y lo ritual con lo mundano. La visión ecológica Hodí radicalmente difusa junto con su creencia en reencarnación y regeneración espiritual material hace muy difícil evaluar su conducta ecológica solamente con valores y criterios occidentales. La efectividad real de la cacería-mágica por ejemplo, aunque embebida en una iniciación shamánica, hace cuestionar: ¿Dónde colocar la línea entre el conocimiento objetivo pancultural y aquel subjetivo relativo a la cultura? Una respuesta racional potencial podría identificarse si se analiza la conducta de cacería Hodí en relación a la actividad bioquímica de ciertas plantas, como se ha encontrado entre otros grupos Amazónicos (cf. Machigenga, Shepard 1997, 1998).

Las prácticas de cacería Hodí están integradas en su *etos* del mundo. Al menos tres aspectos se observan en la conducta e ideología de cacería: 1) el *amalgamiento recurrente de percepciones exterior-interior*, 2) la *identificación constante y equivalencia entre seres orgánicos aparentemente distintos*, y 3) la *carencia de una figura central regente humana o divina* favoreciendo en cambio la proliferación de seres asexuales hipostáticos sagrados y mundanos actuando en sintonía armónica o confrontativa para moldear los mundos primevales y presentes.

Unos pocos ejemplos ayudaran a exponer estos tópicos. La pintura corporal usada por un cazador listo a entrar al bosque, viniendo desde el exterior (*apariencia*) al interior (*conexiones*), revela muchos rasgos culturales. La pintura corporal trasciende inclinación estética. Debido a que la percepción Hodí del *yo* individual es bastante compleja, es particularmente significativo que el cueipo del cazador actúe como un escudo para proteger a la *persona* profunda concebida como compuesta de varios elementos conectados integralmente pero *separados*. Al menos tres componentes trascendentes interrelacionados deben mencionarse aquí, *jnamo*, *ijkwojo* e *inëjo*, siendo sus equivalentes inexactos alma, corazón y cuerpo. Una vez que la persona muere estas partes se transforman y viven indefinida o eternalmente como *seres sensibles* en otros espacios. Cada Hodí tiene al menos un *jnamo* con intencionalidad y dinámicas particulares, quien es capaz de comunicarse directamente con otro *jnamodí* humano similar al igual que con *jnamodí* de ciertos animales. Al morir la persona su *jnamofdi*) sufre una serie de transformaciones, encuentra diferentes seres espirituales hipostáticos y sigue diferentes sendas físicas (hacia la casa del sol, al subsuelo, etc.), hasta convertirse en una minúscula *persona* proveniente.

despertando del *ijkwojo*. El *ijkwojo* es la primera parte en aarecer como forma definitiva cuando un ser es engendrado en un vientre, es también la primera en entrar al *yo* y la primera en dejar a la persona cuando muere. El *jnaniot di* puede vivir eternamente en *jlæ nuwei* (el cielo o el subsuelo) mientras *ijkwojo* vivirá por siempre en *cho aemo nuwei* (localizada en muchas montañas pero aquí en esta capa oval de la tierra media). El cuerpo físico (*inejo*) es la única forma visible en este orden de realidad perceptible. Es también propenso a convertirse el mismo en una serie de animales (rabipelado, tigre, buho, etc.) o en *awela*, un ser *no perceptible* e incluso *corruptible* después de que la persona muere. En este sentido, cuando la persona muere su *yo* nunca desaparece totalmente, sino que se convierte parte de un ser mucho más grande, conglomerado (indiferenciado), indefinidamente limitado, pero poderoso y que consiste de todos los Hodi muertos. *Awela* es definida sólo por la memoria del locutor y va *redefiniéndose* y *redilimitándose* con la substitución de recuerdos de nuevas *personas* desaparecidas o con el fallecimiento de la última persona viva que jamás rememora a un fallecido. Una buena deficiencia sinóptica pero parcial de *awela* indica que es la materialización de la identidad social de una persona que desaparece con la persona que lo recuerda (cf. Storrie 1999:122). El malevolente *awëla* es culpado usualmente cuando cazadores solitarios sufren algún daño en la selva. *Awela* puede adoptar muchos perfiles y materializarse en muchos elementos bióticos o abióticos del paisaje cultural o natural. Diferentes sonidos en especial aquellos temibles y estruendosos sonando en lo profundo de la selva se atribuyen a *awela* junto con encuentros inesperados con animales. En resumen, la pintura corporal de un cazador (mezclas de elementos vegetal, animal y fungal) actúa como el *sensor aglutinante* humano o el conector con las diferentes esferas orgánicas, un escudo y un señuelo de presas así como un canal físico para transmitir y transferir propiedades y esencias. Significativamente además, la pintura corporal es la volición física, la declaración explícita que inicia la objetificación de la presa (Viveiros de Castro 1998).

Una aseveración reiterada de la perpetua presencia orgánica (incluso hasta recuerdos de la ideología Hodi del *yo*), antropocéntrica en una primera lectura, representa los límites humanos, sus imprecisiones, errores y fallas como atributos fundados sin una moral recriminadora sino vistos como una parte intrínseca de la naturaleza humana. Igualmente, especies orgánicas individuales, así como procesos ecológicos, están basados en un fino conocimiento biológico que está bien representado en las historias mitológicas. Un vínculo claro entre volición humana, orden natural, organismos y esencias transpira en tales narraciones: ningunos otros seres extrahumanos poderosos intervienen en la creación de plantas, hongos o animales. En la ontología, cosmogonía y escatología Hodi, en cambio, se hace evidente una mezcla de intencionalidades por parte de los humanos por consolidar su paisaje con una afirmación de naturaleza semidivina e inherentemente resoluta. No hay un solo dios o diosa, al contado, existen *muchos seres hipostáticos* (divino, humano, no sagrado, sagrado, mundano, etc.) que se involucran en el movimiento de la vida primeval y cotidiana. El pensamiento Hodi parece estar totalmente alejado de una noción de figura central poderosa, en cambio reconoce que tanto las fuerzas articuladas como la inactividad provienen de diferentes esferas orgánicas e inorgánicas. Los animales así como la gente podrían ser eternos pues ambos son potencialmente *personas* con volición e intencionalidad inmersos en una red de conexiones integral (*sensu* Arhem 1996) que en los sucesos de cacería manifiestan un *yo* con límites o perfiles diluidos, indefinidos y lábiles: el predador se convierte en presa en un ciclo de eterna reproducción de la vida.

Los animales son mucho más que sólo algo bueno para comer. El ejemplo del mono es suficiente para ilustrar su integración polivalente en la vida Hodi. Similar a otros grupos suramericanos, el activo rol de *ulijkwayo* [marimonda], en las narraciones mitológicas y cosmogónicas así como en las prácticas cotidianas de cacería, refleja sin duda la relevancia de los monos para los Hodi. La cacería real casi siempre involucra el rastreo de marimondas, *ulijkwayo* es el protagonista clave en más de una relación mitológica: es el responsable de tumbar el *jkwejtaw'fjkajka* [árbol de la vida] que proveyó de los productos cultivados, él sedujo a los humanos para que cantaran canciones que inducirían la conversión de ellos como humanos a muchos tipos de animales, él creó el *waña*, la conexión física para re-instaurar la conectividad con la totalidad orgánica, y además, de todos los mamíferos neo-tropicales él es el más parecido en apariencia y acción a los seres humanos. Por tanto, *ulijkwayo* se representa como un ser muy humano para ser animal y muy animal para ser humano: astuto e inquieto, industrioso y liberal, competente y práctico, *ulijkwayo* figura un motivo recurrente humano-

animal en un universo politeísta que carece de una moral o designio severos, al contrario, evoca los acontecimientos flexibles y fluidos cotidianos de los cazadores.

NOTA FINAL

Se espera haber mostrado en este ensayo que la cacería entre los Hodí no es solamente una actividad pragmática de acceso a alimentos que consiste en la captura de animales silvestres usando herramientas relativamente sencillas. Trascendiendo la sofisticación y belleza del conocimiento ecológico y la destreza técnica empleadas para rastrear, ubicar, disparar transportar las presas, está la articulación del estos con el componente ideológica de una manera increíblemente compleja, elaborada y mutiestratificada. La ideología de cacería explica y provee significados más profundos (sociales, morales, espirituales), y conexiones estructurales entre los elementos diferenciados (predación presa, inductor), además de propósitos superiores (recreación del mundo, reabastecimiento de las poblaciones de 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 integral con un etos y dinámica particulares para reproducir la conducta material y social. La perspicacia y desempeño de un cazador están formateadas por nociones tan aparentemente disímiles tales como: muerte y trascendencia, persona, equivalencia ontológica de hombres y animales, normas y éticas de la vida social, composición orgánica de los animales y los rituales del ciclo de vida. La cacería parece concebida (y practicada) por los Hodí como una expresión de vida y vivencia! humana única entre muchos otros seres sensibles: la manera de engranarse significativamente a la realidad total.

NOTAS

- * Estaré siempre profundamente agradecida y en deuda con los Hodí por su amabilidad, amistad y buena disposición a ayudarme en todas las etapas de colecta de datos y de sobrevivencia en la selva, por compartir sus hogares y cuidarme. Agradezco a Ángel Fernández y Reina Gonto por su ayuda en la determinación botánica. Ayuda Financiera y logística provino de CONICIT. Wenner Gren. NSF, IVIC y MYF
- * Estaré siempre profundamente agradecida y en deuda con los Hodí por su amabilidad, amistad y buena disposición a ayudarme en todas las etapas de colecta de datos y de sobrevivencia en la selva, por compartir sus hogares y cuidarme. Agradezco a Ángel Fernández y Reina Gonto por su ayuda en la determinación botánica. Ayuda Financiera y logística provino de CONICIT, Wenner-Gren. NSF. IVIC y MYF.
- ¹ El lector interesado puede solicitar un manuscrito inédito más comprensivo de prácticas de cacería Hodí. incluyendo aspectos ecológicos y materiales.
- ² Primordial se refiere a las explicaciones originales de la realidad registradas en mitos según los cuales los Hoti racionalizan y justifican sus conocimientos y practicas.
- ³ Se decidió acá no presentar ningún nombre científico de las plantas usadas para hacer curare o cacería-mágica debido a la naturaleza espiritual y sensible de estas especies.
- ⁴ La concepción Hodí de la persona es compleja y las traducciones son sólo muy aproximadas.
- ⁵ Entre las plantas madereras preferidas están *Rinorea pubiflora*, *Licania apétala*, *Pseudolmedia* spp. etc.
- ⁶ Los taxa más usados son: *uli jkwayo waixe yakilo*, *jwali iku jkwajtoko jyaï*, *ijcheka walebajyai*, *jkwaijle jtawí*, *a_biye jtawí*, *jkabaya kweto jyaï*, *uli jye jyaï*, *joéjfe alawibi jyaï*, *chieko jtawí*, *uli jtijti jyaï*, *jkwayo jtu jele,jtiyebo jyaï*, etc.
- ⁶ Se prefiere practicar la cacería mágica luego del ritual de perforación nasal pero algunos reportaron hacerlo antes.
- ⁷ Se mencionan solo los elementos básicos y pertinentes de la rica mitología, ontología y cosmovisión Hodí.
- ⁷ No tienen *waña* la ardilla, el venado la danta, el báquiro, la guacamaya, etc.
- ⁸ las especies más usadas son: *Himatanfhus articulatus*, *Zingiber* sp., *Bixa* sp., *Protium aracouchini*, *Copaifera officinalis*, *Trattinnickia jawrancei*, *Trattinnickia burserifolia*, *Protium crassipetalum*, *Protium tenuifolium*, etc.
- ⁹ Recientemente un joven trato de autoiniciarse y casi muere luego de un mes hospitalizado. Nunca recuperará su yo.
- ¹⁰ Los animals más cazados son: danta, chácharo, mono capuchino, marimonda, mono blanco, mono titi, lapa, picure, paují. guacamaya. tucán, etc. (ver Zent 1999).
- ¹¹ Expresión polisémica que significa cazar, recolectar, explorar, andar en la selva, pero cazar es su mayor significado.

BIBLIOGRAFÍA

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

Lecturas antropológicas de Venezuela

- Beckerman, Stephen. 1980 Fishing and Hunting by the Barí of Colombia. *Working Papers on South American Indians* 2:67-109.
- 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.
- Descola, Phillipe. 1996 Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In P. Descola and G. Pálsson. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 82-102. Hill, Kim and Jonathan Padwe
- Descola, Phillipe. 2000 Sustainability of Ache Hunting in the Mbaracayu Reserve, Paraguay. In *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. In 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 Hoist y Kay Yatskievych (eds). *Flora of the Venezuelan Guayana, Volume I: Introduction*. St. Louis: Missouri Botanical Garden, pp. 1-61.
- Lizarralde, Manuel. 2005 Accepted pending revisions. What Makes an Animal Edible?: Some Ethnobiological Considerations in Diet among the Barí of Venezuela. *Journal of Ethnobiology*.
- Margalef, R. 1981 *Ecología*. Barcelona (España): Planeta. 254 p.
- Odum, Eugene P. 2000. The Emergence of Ecology as a New Integrative Discipline. In D. Keller and F. Golley. *The Philosophy of Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press, p 194-2003.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Rosélis Remor De Souza-Mazurek, Temehe Pedrinho, Xinymy Feliciano, Waraié Hilario, Sanapyty Geróncio, 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 Hodi of Venezuelan Guiana*. PhD thesis. University of Manchester. 254 p.
- Taylor, Anne Christine. 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. In D. Keller and F. Golley. *The Philosophy of Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press, p 194-2003.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View; Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press. 428 pp.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 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. Zent, Egleé L.
- Winter, Kimberly. 1999 *Etnobotánica Hodi: Explorando las interacciones entre las plantas y el ser humano en el Amazonas Venezolano*. PhD thesis. University of Georgia. Athens.
- Zent, Egleé L. and Stanford Zent. 2002a Impactos Ambientales Generadores de Biodiversidad: Conductas Ecológicas de los Hodi de la Sierra Maigualida del Amazonas Venezolano. *Interciencia*. 27(1): 9-20.
- 2002b Los Hodi: 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 Zent. 2004b Ethnobotanical Convergence, Divergence, and Change among the Hodi. Thomas Carlson & Luisa Maffi (eds.) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity*. *Advances in Economic Botany*. 15: NYBG. 15: 37-78.