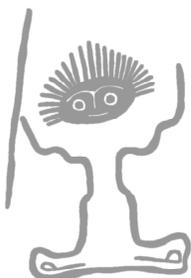


ANTROPOLÓGICA  
TOMO LII n° 110



## Interpenetración de Esencias: la fabricación de cuerpos entre los Jotí, Guayana venezolana

Egleé L. Zent

Recibido: 15/07/2009. Aceptado: 27/11/2009

**Resumen:** Este trabajo indaga acerca de las técnicas de fabricación y transformación del cuerpo entre los Jotí, un grupo indígena de 900 personas de la Guayana venezolana. Diariamente los Jotí aplican a sus cuerpos materias orgánicas (especies vegetales, fungales, animales) y en menor medida inorgánicas (rocas pulverizadas o arenas específicas, aguas estancadas) con el fin de reproducirse biológica y culturalmente así como de alcanzar propósitos fundamentales a su *ethos*. Los diversos mecanismos corporales de aplicación se acostumbra a realizar desde el momento mismo de la concepción y hasta la muerte, y consisten en frotaciones, pinturas corporales, libaciones, lavados, inhalaciones, brebajes, baños, etc. Entre los propósitos más mencionados están purificar y restaurar conexiones con las entidades del universo, fortalecer y recuperar la salud además de las relaciones con el entorno y sus entes, adquirir y catapultar destrezas y habilidades, acceder y contactar poderes y entidades, prevenir y alejar males o enfermedades, y construir alteridad. *Au jkwai* es el término Jotí más genérico que sintetiza estos mecanismos corporales, por carecer de una mejor traducción los hemos denominado *interpenetración de esencias*. La interpenetración de esencias es una enunciación pragmática de hiper-conciencia acerca de la dependencia inmanente de las formas de vida entre ellas y su entorno, es una afirmación a la vida cambiante permanentemente. Estas prácticas reflejan una cosmovisión continua e integral entre lo social y su entorno, las diferentes formas de vida, lo material e inmaterial, las praxis y las ideas. Una revisión superficial de la literatura etnográfica de grupos de tierras bajas suramericanas sugiere la posibilidad de extrapolar a esta región la relevancia de prácticas como la interpenetración de esencias.

**Palabras clave:** noción de persona, corporalidad, etnoecología, etnobotánica, etnomedicina, perspectivismo, Guayana, indígenas suramericanos, Jotí, Venezuela, interpenetración de esencias.

**Abstract:** This paper explores different techniques of body fabrication and transformation among the Jotí, an indigenous group of around 900 people from the Venezuelan Guayana. The Jotí apply daily to their bodies a diverse set of organic (vegetal, animal, fungal species) and inorganic materials (powdered rocks or specific sands, still water) in order to reproduce themselves biological and culturally as well as to achieve various purposes considered fundamental to their *ethos*. A variety of techniques are used to apply these materials to the human body from the very moment of conception until death. These include: body painting, libations, washing, inhalations, beverages, baths, rubbing of body parts, etc. The most frequently mentioned aims of this practice are the following: to purify and restore connections with entities of the universe, to fortify and recuperate health,

to develop good relations with the environment and its beings, to acquire and stimulate skills and abilities, to access and contact powers and sentient beings, to prevent and deviate diseases or bad omens, and also to build alterity. The most generic Jotĩ term that condenses these corporal mechanisms is *au jkwai*. Lack of a better translation prompts me to refer to this compound notion as *interpenetration of essences*. The interpenetration of essences consists of a pragmatic enunciation of hyperconsciousness about the immanent dependence of all life-forms among them and their surroundings, is an affirmation of the permanent changeable condition of life. These practices reflect an integral and continuous cosmovision between society and the environment, the different life forms, the material and immaterial, praxis and ideas. A superficial review of the ethnographic literature of lowland South American ethnic groups suggests the possibility of extrapolating regionally the relevance of practices such as the interpenetration of essences.

**Key words:** noción de persona, corporalidad, etnoecología, etnobotánica, etnomedicina, perspectivismo, Guayana, indígenas suramericanos, Jotĩ, Venezuela, interpenetración de esencias.

### **Interpenetración de esencias**

Las ideas aquí presentadas se derivan del trabajo seminal publicado hace treinta años por A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro acerca de la centralidad del cuerpo como síntesis de una visión particular del cosmos entre grupos étnicos de tierras bajas en Suramérica (1979: 23). A diferencia del *ethos* (hábito, forma de vida o modo cultural coyuntural a un tiempo particular) occidental que parece regido por la elaboración, distribución y consumo de bienes materiales, el de las sociedades Amerindias tiene una orientación enfocada en la fabricación de cuerpos, de personas, a través de varias y diversas técnicas incluyendo rituales y complejos símbolos (Fausto 1999: 934). En este sentido no son una excepción los indígenas Jotĩ, un grupo amerindio de alrededor de 900 personas que habita los bosques de la Serranía de Maigualida en la Guayana venezolana (para una etnografía Jotĩ véase Zent & Zent 2008). El *ethos* Jotĩ incorpora como praxis cotidiana procesos perennes de fabricación de personas, en especial a través de una serie de mecanismos cotidianos nominadas *au wai*, *au jkwai*, o *au dili* y que por carecer de una mejor traducción llamamos aquí interpenetración de esencias. Éstas consisten en una serie de prácticas que implican el uso directo sobre los cuerpos de fragmentos de componentes especialmente orgánicos y algunos pocos inorgánicos. Son celebraciones individuales y cotidianas de libaciones (*au wai*), inhalaciones (*au ño jkwai lamau*), cocciones (*au jkwai*), principalmente nasales aunque también orales y corporales, e incluso baños parciales o totales (*au dili*, *au ibi*) con secciones, porciones o partes específicas de ciertas plantas, artrópodos, hongos, peces, pájaros y mamíferos así como aguas ricas en algunos minerales o algunas rocas. En síntesis, estos fragmentos orgánicos garantizan la conectividad o relación con los seres sensibles del cosmos.

La noción de interpenetración de esencias encuentra un eco muy

análogo con aquel de la *consustanciación* en la literatura etnográfica suramericana articulada de manera significativa con la fabricación de cuerpos (Londoño 2005). Aunque esta temática ha sido frecuentemente ilustrada en la literatura amerindia de las últimas décadas, la teorización explícita de la consustancialidad es más reciente (Descola 1986: 138; Pollock 1996: 320; Storrie 1999; Vilaça 2002: 348; Gow 2003: 66; Londoño 2003: 175; Árhem *et al.* 2004; Belaunde 2005; Londoño 2005). Sin embargo, abundan ejemplos que registran la importancia del consumo o uso de materias orgánicas, y en menor medida inorgánicas, asociadas a prácticas chamánicas (limpiezas, purificaciones, escarificaciones, estimulación de picadas de insectos, abstinencias, tabúes, etc.) las cuales generan cambios o permiten el acceso a fines específicos, en especial asociados a ceremonias, rituales o praxis como la cacería (por ejemplo, Reichel-Dolmatoff 1971: 220-224; Seeger *et al.* 1979: 23; Viveiros de Castro 1979: 33; Rival 1998: 623; Cayón 2002: 187, 207).

En virtud de que tanto el término interpenetración de esencias, así como las praxis son compuestos y diversos, vale aclarar algunos aspectos. Las palabras *inter* (del lat. *inter*, entre, en medio) y *penetrar* (del lat. *penetrāre*, pasar a través de un cuerpo) denota la entrada, introducción, inserción mutua de dos entidades, cuerpos o formas discretas. Denotan un movimiento bidireccional en el efecto de penetrar o entrar, más apropiadamente co-penetrar entonces. El término esencia ha sido objeto de dilatadas discusiones filosóficas desde los presocráticos en la tradición occidental. La noción aristotélica de esencia por ejemplo, pese a que polisémicamente ha permeado y sobrevivido hasta nuestros días, es confusa y complicada siendo reinterpretada contextualmente como substancia o hipóstasis e incluso como marcador ontológico (Ferrater 1965: 553). Sucede algo similar con la idea de esencia hegeliana considerada como el ser mismo (Rosenthal & Yudin 1967: 146). En la historia de la filosofía se han categorizado esencias nominales-conceptuales y reales-universales (Lacey 1976: 59). La polisemia conceptual occidental se encuentra igualmente entre los Jotí. Este ejercicio de traducción es sólo una aproximación y es más apropiado hablar de concepciones de esencia en plural. Los Jotí con los que se conversó al respecto parecen usar nociones que pueden traducirse como lo esencial de un cuerpo, ente (planta, animal, etc.) u objeto (*nĩn jawa*, *nĩn jkwa ja*, *jkwa jyeĩ*). Se trata de nociones dinámicas y están informadas por al menos tres fuentes: fuentes indexadas (conceptos diversos incorporados por especialistas y no especialistas de un periodo histórico, en éste caso contemporáneos y contingentes, además de potencialmente cambiantes); fuentes reflexivas (nociones explícitas más aceptadas en el espacio temporal y social que vienen de generaciones anteriores, por tanto “oficiales”); y fuentes diagonales (influencia de las dos anteriores sintetizadas por el actor mismo). Las ideas de esencias pueden aprehenderse sensorialmente y/o perceptual-

mente (por ejemplo *jkwatqkã*<sup>1</sup> *jyei* o la parte más suave, esencial y central del tronco de un árbol) o ser abstraídas y asociadas a sacralidad y/o divinidad (*jkaile jkyo aemodĩ* o la hipóstasis del *Micropholis egenesis*). Similar a la idea aristotélica, la esencia Jotĩ parece referirse a lo que constituye “la naturaleza propia y necesaria por la que cada ser es lo que es”, los caracteres que lo constituyen en términos concretos, nomotéticos) o aquello que aglutina mínimamente lo “más puro y acendrado de una cosa” (Pequeño Larousse 2008: 408). Esencia es lo permanente e invariable “lo más importante o característico”, lo imprescindible para que algo o alguien sea lo que es (DRAE 2001). El concepto de consubstancialidad es sin duda comparable y análoga a lo que se ha traducido acá como interpenetración de esencias, que podría denominarse interpenetración de sustancias si éstas se definen como la “esencia o naturaleza de algo”, o “aquello que permanece en algo que cambia” (DRAE 2001). Sustancia es también sencillamente el “aspecto” o la “materia en general” y lo que define de manera diferencial a la esencia de las entidades involucradas en los intercambios y eventos de comunicación entre los seres sensibles. Probablemente las diferencias que quieren subrayarse aquí, son el carácter volitivo y generativo de la interpenetración de esencias tal como se expresa entre los Jotĩ. La conciencia de quienes practican la interpenetración de esencias y el dinamismo del hábito mismo, son justamente los que posibilitan la transmutación de sustancia (en sentido lato, materia) por la esencia (permanente) que penetran los cuerpos a partir de mecanismos corporales culturalmente significativos asociados a cambios y movimientos intencionales. Tal diferencia puede ser inversa, es decir cuando se pretende cambiar la esencia por materia como al ingerir alimentos o carne de presas de cacería. La interpenetración de esencias es fundamentalmente una técnica corporal muy consciente carente de juicios de valor en la mayoría de las veces, aunque imbuida en la memoria mitológica. La persona la aplica a su cuerpo con intenciones y propósitos muy precisos para alcanzar fines determinados. Desde la adolescencia cada Jotĩ decide cuándo y cómo someter sus cuerpos a las diferentes prácticas incluso si es aconsejada por otras personas, la decisión final es muy individual, un atributo notable del *ethos* Jotĩ. Las esencias transmiten a la agencia de la persona y de manera sinérgica, no sólo las particularidades que definen y distinguen a las especies (en un sentido amplio y abstracto) sino también las variables historias naturales y las memorias sociales de los *miembros individuales* de las especies (plantas, artrópodos, personas, insectos, rocas, etc.) que toman parte en la práctica, además de los significados insertos en las narrativas (Zent 2009).

<sup>1</sup> Es la parte más interna, suave y ‘sensible’ de la madera de algunas especies que operan como el sensor natural de la planta ya que son capaces de comunicarse con el *jkyo aemo* o los Maestros/Dueños de cada especie maderera (véase Zent 2005).

“...durante la noche anterior, Kyabo había frotado su cuerpo de manera persistente con hojas y ramas de *uli jkajwiyē jtawī*, un arbusto urticante de olor cáustico y follaje persistente. A la mañana siguiente bañó parcialmente sus brazos y pecho con la corteza de *awajla hele*, un individuo joven de lo que sería un árbol emergente de esencia aromática agradable. Con timidez Kyabo me explicó que el arbusto agudiza la percepción pues su *aemodī* es fuerte en tanto que el árbol agrada al *jkyo aemodī* de la presa y diluye la presencia del cazador que ha practicado la interpenetración de esencias. A media mañana Kyabo regresó de su caza exitosa con un báquiro aun no maduro, análogo en edad a la planta aromática que usó...” (Jkayo Ijkuala, agosto 2004).

Las propiedades que transfieren las esencias a los cuerpos son seleccionadas por los Jotī en virtud de lo que quieren alcanzar. En este caso, el cazador apeló a aprehender fuerza, persistencia, mordacidad, valor para atrapar un individuo joven de *Tayassu pecari*. Para la caza de monos por ejemplo se busca la transferencia de atributos asociados a la sagacidad, astucia, prudencia, mayor capacidad para sensibilizar la percepción, etc. En todos los casos se trata de representar con la más cercana identidad aquellos rasgos que se asocian a la esencia de los animales de presa que se quieren procurar y que son la vía para comunicarse de manera adecuada con los *jkyo aemodī* o Maestros de los mismos. Las esencias actúan como traductores o puentes de comunicación amigables que propician el *hablar la misma lengua*, el entender y apropiarse, vía imitación temporal, del *habitus* (*sensu* Bourdieu 1977: 72) del otro, en este caso las presas. La interpenetración de esencias es aquí una práctica chamánica cuidadosa, pues el prolongar la apropiación del *habitus* del otro puede implicar la transformación total en el depredado, lo que invierte los roles, pues el cazador puede tornarse presa.

En este sentido, en una entidad determinada tanto lo que puede considerarse sus aspectos objetivos y subjetivos, ontológicos y filológicos, individuales y genealógicos, se activan al realizar la interpenetración de esencias. Esta es una de las razones de por qué es desatinado comer mascotas (aunque sean consideradas especies silvestres) o por qué un cazador regresa al mismo individuo de una especie arbórea para incrementar su conectividad con la presa (Zent 2005).

Entre los Jotī, las interpenetraciones de esencias son técnicas corporales de múltiples y variados propósitos entre los que destacan siete nucleares que pueden aproximarse en significado con los siguientes calificativos: fabricar-transformar cuerpos y materias (para crear y recrear componentes espirituales que garantizan la conectividad y catapultan el cambio), purificar-restaurar (para atenuar agresiones que quebrantan la conectividad

y las relaciones con entidades y entornos), dinamizar-recuperar (para restaurar la salud, el ánimo y la belleza), catapultar-agenciar (para catalizar funciones vitales, tales como empezar a caminar, nadar, cazar, etc.), contactar-acceder (para prepararse a recolectar o cazar) y prevenir-alejar (para mantener lejos las enfermedades o la muerte de niños o adultos). Finalmente, aunque de gran importancia, la interpenetración de esencias es una práctica siempre presente entre los Jotĩ para construir alteridad y cuerpos (Zent 2009). Los Jotĩ utilizan diferentes dispositivos (pintura corporal, abluciones, tomar, comer, baños, etc.) para permitir que las esencias orgánicas y las materias inorgánicas penetren sus cuerpos, a menudo orientados por las narrativas y mitos.

*“Puedo ver en tus ojos que no crees mi palabra. ¿Qué es el sol entonces si no es una persona? El sol es ñamuliyě - ñĩn ja de las primeras personas completas que existió luego de renacer en el último caos. Ñamuliyě jaiñě, el primer hijo, le enseñó al sol el inicio, periplo y fin de su camino y también a hacer cestas, cerbatanas, lanzas, casas, chinchorros. Le enseñó los cantos, los sueños y los ritos: las formas de ser ñĩn Jotĩ, persona verdadera. El sol es una persona como nosotros, sólo que más grande. Ñamuliyě jaiñě bajó después a la tierra como murciélagos. Y su madre, la primera mujer que había sido tallada con la madera del árbol jkwiwi jyeĩ, lo bañó con el primer hongo que brotó de su pie-madera cuando ya era anciana, convirtiéndose en hombre otra vez.” (Abeto Mělomaja, Jotĩ).*

La pregunta desafiante del narrador Jotĩ hace utópica la posibilidad de que el sol no sea persona. Al contrario, el sol es la persona original por excelencia fabricada de esencia. El sol interactúa con seres de todas las esferas espaciales, cielo, tierra, submundo. Y el río que corre bajo éste es alimentado día a día para proseguir su camino a través de esencias particulares que mantienen la vida, sus movimientos, cambios y continuidad. Paralelamente, la ruta del sol está colmada de seres y espacios concretos que son fabricados en una medida muy significativa gracias a la interpenetración de esencias que circulan permanentemente entre los cuerpos. En este pequeño extracto del mito antropogónico se hace explícita la importancia del hábito de interpenetrar esencias (Zent 2008, 2009): el baño con el primer hongo al primer hijo, es la metáfora que resume la práctica de fabricación y metamorfosis gracias a la penetración de esencias en los cuerpos. Como sucedió a la primera mujer, los Jotĩ hoy día fabrican algunas partes intangibles del cuerpo mediante la interpenetración de esencias tales como los *ñnamodĩ* [lit. espíritu, ánimo], que son trascendentes invisibles y discretos (de 1 a 4 por individuo) e insuflan razón, volición, conocimiento y sensibilidad a la persona. Los *ñnamodĩ* son asiento de salud, permiten soñar, pensar, entender, aprehender las formas antiguas y la comunicación con

otros espíritus. Las madres frotan y bañan a sus neonatos durante el cuarto día de vida con ciertas hojas, cortezas, raíces, flores y frutos de diversas plantas, aguas de bejucos, hongos, arácnidos e insectos que han sido previamente masticados y colocados por el padre de la criatura, como amasijo, en una bolsa de fibra luego de ayunar y estar en silencio por tres días (Zent y Zent 2008). El cuerpo tierno de los niños recién nacidos es penetrado por los *jnamodī* fabricados con la mezcla de esencias. El compuesto de fragmentos de materia orgánica transfieren sus propiedades y entran en el neonato para siempre, haciéndolo fuerte, sano y *animado*, pero además permiten su comunicación con los *jkyo aemodī* (dueños o Maestros de animales y plantas) de las especies que intervinieron en la fabricación de los *jnamodī* (Zent 2005). En la interpenetración de esencias se involucran partes del cuerpo humano (nariz, boca, manos), plantas (corteza, flor, hoja), hongos (hymenia, pilei, fluidos), y animales (secreciones biliares, exoesqueletos) que son las entradas de interpenetración. Las esencias operan como bio-inductoras, es decir inductoras de vida, pues catapultan movimiento, actividad, energía y hacen explícitos los entramados de causa-efecto que no se aprehenden de manera perceptual directa entre las diferentes esferas de vida. Las esencias bio-inductoras permiten la traducción de la comunicación entre los *jnamodī* del cazador o colector con los *aemodī* del animal, es decir, con los yo espirituales volitivos y complementarios de otras entidades. Otro ejemplo significativo es la pintura corporal fabricada con plantas, hongos, arácnidos e insectos que constituyen vehículos para lograr la conectividad, pues actúan como dinamos materiales, intelectuales y espirituales que confluyen y coinciden para producir una cosecha o cacería exitosa (Zent 2005, 2008; López-Zent 2006).

Foto 1

Familia Jotī ataviada para participar en una celebración comunal, Kayamá estado Bolívar.



También ejemplos paradigmáticos de la vitalidad, dinamismo cotidiano y alcance de la interpenetración de esencias son las prácticas de cacería-mágica (Zent 2005), el uso del tabaco (Zent 2009), la viabilidad de transformaciones permanentes afianzadas en la depredación cósmica (López-Zent 2006), y el extenso e intenso manejo de centenares de plantas y animales por parte de los Jotĩ, lo que les permite no sólo alcanzar la nutrición y la salud sino configurar los bosques que ocupan a partir de un sofisticado conocimiento de su entorno (Zent y Zent 2002, 2004). El conocimiento, manejo, frecuencia y/o ausencia del uso de las esencias contribuyen a apreciar, fabricar y reformular las nociones de alteridad, los límites del yo, nosotros, tú y ustedes. La penetración de las mismas esencias entre los miembros de un grupo residencial permite ponderar los cambiables límites del yo/otro. Precisamente, el uso de mecanismos tales como las interpretaciones de esencias son génesis y dispositivos “de transformaciones en términos de identidad social: no es posible diferenciar entre procesos fisiológicos y sociológicos a nivel individual” (Viveiros de Castro 1979: 31-32). La interpenetración de esencias está en la base del *perspectivismo* que sustenta que los puntos de vista crean al sujeto en tanto que las nociones de entorno natural están incorporadas, por lo que pueden ser tantas como tantos cuerpos existan (Viveiros de Castro 1998: 476). Los cuerpos no sólo son fabricados por las esencias que los penetran sino que los pueden transformar: allí radica su potencia, pues declaran la inestabilidad de la forma y el ser. Todos los cuerpos y formas percibidas son potencialmente transformables, no es utópico activar el cambio de los puntos de vistas de una entidad cuando las esencias entran a los cuerpos y los hacen otros. Una de las ideas que subyace a la praxis de la entrada controlada de las esencias a los cuerpos es justamente crear cuerpos análogos o idénticos al yo construyéndose el nosotros. La alteridad es aprehendida en cadencia gradual en los movimientos diarios de las relaciones, en el consumo de las mismas esencias que traducen praxis cercanas. La vida parece estar asociada con un proceso consciente de relacionar el yo a una serie de formas de vida equivalentes con la capacidad de penetrar otros cuerpos. Cuando los Jotĩ deciden practicar las técnicas de interpenetración de esencias no sólo construyen y transforman sus cuerpos a través de los fragmentos que entran en ellos sino que tales esencias se hacen parte inmanente de los practicantes mismos (Zent & Zent 2008). La inserción de sustancias puede iniciar transformaciones: permea al cuerpo y le permite sortear la sucesión de cambios, como en el mito citado, hombre-murciélago-hombre. Tal como sucede hoy cuando el cazador o el colector del bosque celebra la cacería-mágica. En esta actividad el cazador, además de evitar transformaciones de su propio yo a través de abluciones nasales, orales y corporales (libaciones, lavados, inhalaciones y baños parciales o totales con plantas, hongos, arácnidos e insectos), puede ver, escuchar y oler con más agudeza a su presa al tiempo que purifica su cuerpo (en caso de trasgresiones), y establece enlaces efectivos y afectivos con las diferentes esferas orgánicas (López-Zent 2006).

Probablemente una expresión extrema de la intención de alienar el yo del otro tiene lugar cuando una persona muere en un grupo residencial y precisa de los rituales funerarios.

Una cantidad significativa de esencias (sangre, tabaco, exoesqueletos, savias, hormigas, etc.) se manipulan y usan en contextos específicos para diferenciar, alejar, separar y/o ahuyentar a los vivos que convivieron como “nosotros” con el difunto, quien pasa a ser una entidad paradigmática del anti-yo, un “otro” extremo, y un peligroso depredador.

En síntesis, la interpenetración de esencias entre los Jotĩ consiste en las introducciones conscientes de esencias en el organismo, provenientes de materias o sustancias particulares que permean los cuerpos en su fabricación, al tiempo que generan formas diversas de movimientos y/o comunicaciones. Es una manera de reproducir la vida en una poética y ethos únicos. Son mecanismos a los que se someten sólo aquéllos que tienen cuerpos sólidos, poseedores, a su vez, de jnamodĩ fuertes, pues de lo contrario la persona moriría sin poder resistir algunos de los procedimientos.

Moali ja<sup>2</sup>, [ser hipostático primordial] enseñó a los sabios Jotĩ [jkajo jatĩ] las prácticas de interpenetración de esencias y otras artes como tejer y hacer collares. Tales prácticas destacan en importancia y unicidad como rasgo Jotĩ: son cruciales en los siete puntos mencionados antes que sustentan la relacionalidad integral y centrales en el entrenamiento y transformación de los sabios (chamanes) o *jkajo jadi*. Según algunas versiones, los dos primeros hombres completos de inicios de esta era fueron los hijos de la primera mujer, tallada del árbol, quienes transmitieron la sabiduría de las esencias a los *nĩn Jotĩ*, es decir, la verdadera gente, personas en las que las apariencias físicas y espirituales coinciden en una misma entidad discreta. Entre las esencias más importantes en constante movimiento de transferencias están las desencadenantes o inductoras de procesos y dinámicas de vida que se denominan aquí bio-inductoras que además de las que se ingieren vía oral, nasal o a través de frotamientos o lavados de piel, incluyen a las pinturas y adornos personales (resinas vegetales, huesos de animales, exoesqueletos, etc.), la sangre, el tabaco, así como las sustancias comestibles (Zent & Zent 2008). Las bio-inductoras consisten en fragmentos vegetales, animales y minerales que potencialmente activan cambios en procesos sensoriales, perceptuales, cognitivos o fisiológicos en los cuerpos humanos. Lo que resta de este texto comenta cada categoría de estas esencias.

<sup>2</sup> Algunas versiones consideran que fue *jkajo ja* [ser hipostático primordial chamán emblemático creador] quien impartió esta sabiduría a los Jotĩ. *Moali ja* es en realidad una “familia” de entidades.

*Bio-desencadenantes*

Además de la sangre, otros fluidos humanos, algunos zoológicos, micológicos y vegetales (semen, orina, sudor, resinas, bilis, savias, etc.), más que materias constituyen esencias que pueden penetrar los cuerpos estimulando movimientos y transformaciones, catapultando cambios generalmente específicos. Entre grupos Amerindios como los Bororo, fluidos como la sangre, la leche materna y el semen se consideran sustancias contaminantes, sucias para todos, excepto para sus propietarios (Crocker 1985: 41). Los fluidos pueden cambiar los cuerpos y, más aun, el *habitus* del sujeto, es decir el entramado de modos, afectos, formas de ser y estar, capacidades o conductas de una persona contingentes a un tiempo y a una cultura. Las esencias desencadenan el movimiento y la transformación del cuerpo; éste es cambiante como un amasijo de maneras de ser y estar en el entorno y ocupa un plano intermedio “Entre a subjectividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos” (Viveiros de Castro 1996:128). El perspectivismo está basado en el cuerpo y es su transformación la que permite a los sujetos adoptar diferentes puntos de vista. Ello explica por qué la mayoría de las prácticas chamánicas Jotĩ se sustentan en la interpenetración de esencias y están asociada a las maneras apropiadas de interactuar y aprehender presas (caza, colección).

Incluyendo mayoritariamente plantas aunque también hongos, artrópodos, algunos mamíferos y peces, hemos registrado ciento nueve especies (*sensu* biología sistemática) que son usadas por los Jotĩ en sus prácticas de penetraciones de esencias para fines específicos de interacción en el cosmos<sup>3</sup>. Opuesto a la materia considerada comestible, la mayoría de estas especies se categorizan como *ejkaka* [cáusticas, picantes como el ají], *jtĩjtĩkẽ* [amargas], *juluwẽjte* [fuertes], *wikẽ* [ácido, agrio] o *jtikẽ* [que produce estornudos]. Es decir, estímulos sensoriales que indican la posibilidad de producir alguna actividad biológica que según la dosis puede ser peligrosa.

En general solo plantas, hongos o animales asociados a los *jkyo aemodĩ* son los apropiados o *jtĩ jawa* buenos para ser usados en la interpenetración de esencias. Los *jkyo aemodĩ* son equivalentes a los Maestros o Dueños<sup>4</sup>, entidades hipostáticas vigorosas divinas-humanas polimórficas y sabias que cuidan a los individuos de su género (Storrie 1999), aglomeran todos los de

<sup>3</sup>No se proveen determinaciones de la Biología sistemática latina para ninguna especie que pueda tener potencialmente bioactividad, independientemente de que hayan o no sido analizadas química o clínicamente. Además de la naturaleza espiritual y culturalmente sensible de este tipo de datos, existe la posibilidad de que las especies involucradas tengan potencial económico y tal conocimiento es propiedad intelectual de los Jotĩ, en especial de los que poseen la sabiduría ecológica del manejo de tales especies.

<sup>4</sup>Frecuentemente citados en la literatura ver entre Desana, Reichel-Dolmatoff 1971; Kapones y Pemones, Butt Colson 1983, 1990; Eñepa, Henley 1988; Piaroa, Overing & Kaplan 1988, Mansutti 1997; Yanomami, Alès 1995; Makuna, Árhem 1996a; Yek'wana, Silva 1997; Patamuna Whitehead 2002; Guajá, Cormier 2003; etc.

su tipo y regulan el flujo de sus poblaciones en el espacio. Los *jkyo aemodĩ* [pl. en sing. *jkyo aemo*] son un grupo de padres e hijos protectores por especie; su intencionalidad es variable. Benignos o depredadores, ellos deciden cuándo, cómo y dónde se puede comunicar con los de su género (colectarse, cazarse, tocarse, etc.). La comunicación con los *jkyo aemodĩ* es crucial para el mantenimiento, producción y reproducción de la vida en la tierra, siendo la interpenetración de esencias una experiencia muy vigorosa que sustenta su efectividad.

Los Jotĩ inician las prácticas de las interpenetraciones de esencias a muy tierna edad según el fin que se desee. Los infantes (> 2 años) y los niños aprenden de sus padres y otros adultos los contextos y las especies apropiados que intervienen en las prácticas: partes, fragmentos, estacionalidad, etapas de maduración, usos, dosis, hora del día, parte del cuerpo al que se aplica, circunstancias o eventos especiales (adecuados para algunos efectos) según los objetivos concretos que se desee desencadenar o las respuestas que se quieren obtener. El entrenamiento es gradual y lento. Los jóvenes pre-púberes se inician con las especies consideradas más débiles y, poco a poco, van añadiendo a lo largo de los años especies más fuertes y más astringentes. Esta progresión de exponer el cuerpo a la penetración y a la comunicación de esencias con el yo íntimo, es cuidadosa y prudente, tanto física como espiritualmente. En el primer caso, algunos de los tratamientos de ablución e infusión son tóxicos y por tanto requieren que la persona aprenda a vomitar adecuadamente para evitar efectos nocivos así como a aprender a arrojar el resto de las sustancias ingeridas desde la boca o nariz después de que las mismas han penetrado el cuerpo. Algunos Jotĩ mencionaron que fueron iniciados en estas prácticas por uno de sus padres o los dos, cuando ellos eran pequeños, no mayores de diez años de edad. En términos intangibles, las especies desencadenantes de vida son el vehículo real para la comunicación con las entidades del cosmos que regulan, permean y/o modulan el movimiento, la producción, y la reproducción que, a fin de cuentas, se traduce en la una forma de vida. Tales comunicaciones tienen lugar especialmente a nivel individual, aunque no exclusivamente; pero cada individuo es responsable de sus propios mecanismos de comunicación e interacción con el resto de las entidades del cosmos. A lo largo de toda su vida, los Jotĩ modulan sus eventos de comunicación, así como sus interlocutores más directos o cotidianos.

Algunas especies están asociadas y relacionadas entre ellas; por ejemplo, para alcanzar una caza exitosa de danta (*Tapirus terrestris*), mono marimonda (*Ateles belzebuth belzebuth*), mono capuchino (*Cebus olivaceus*), báquiro (*Tayassu pecari*), chácharo (*Tayassu tajacu*), paují culo blanco (*Crax alector*) y guacamaya (*Ara spp.*), los cazadores recomiendan ciertas especies bio-desencadenantes fundamentales que pueden variar por tradiciones familiares y comunidades Jotĩ. El conocimiento de las especies apropiadas para ser usadas en el momento adecuado es crucial para la sobrevivencia:

algunas veces puede ser la única manera de evitar la depredación o facilitar la aprehensión de presas. Muchos Jotĩ, en especial cazadores adultos, también experimentan con plantas, artrópodos, hongos e incluso minerales nuevos, de los que no se conoce o no se ha probado su eficiencia o alternativamente usan aquellas especies que escucharon que han sido usadas por otros miembros de su grupo. El conocimiento acerca de las bio-desencadenantes no se agota nunca.

### *Pinturas y adornos*

Hombres, mujeres, adolescentes y niños Jotĩ aplican a sus cuerpos pinturas de origen orgánico e inorgánico para lograr algún fin: protección, acentuar la alteridad, incrementar habilidades o aprenderlas, alcanzar conectividades o simplemente por razones estéticas ornamentales. Especialmente para las ceremonias, rituales o fiestas suelen adornar sus cuerpos profusamente con puntos y líneas brillantes distribuidos sin armar diseños particulares, aunque también es común ver gente pintada cuando *va de jkyo balebĩ* o entrar al bosque a cazar, recolectar o simplemente de expediciones. *Namuliyẽ jaiñẽ*, el primer hijo de la pareja primordial introdujo la intrincada práctica de *mãluwe duwidekae* o *jkalidekĩ*: la pintura y adornos corporales. La narrativa mítica cuenta que durante el último caos *jinewa* el Sol, quedó suspendido en el cenit pues olvidó el camino alrededor de la tierra que permitía la generación de los ciclos diarios. Para seducir al sol a que continuara su camino, *Namuliyẽ jaiñẽ* trepó al cielo ataviado con parafernalia y pinturas corporales. Tales atavíos corporales más que símbolos actuaron como instrumentos volitivos (cfr. Viveiros de Castro 1998: 76), como herramientas de seducción y acción del cazador con su presa que dictaron pautas apropiadas para las generaciones sucesivas. Cuando el cuerpo del cazador se pinta con resinas, semillas, hojas, pedazos de la madera interna (*jkwatakã*) de ciertas especies (*malu jnajna Protium* spp., *Himatanthus* sp., *Trattinnickia* spp., *Mabea* sp., para hombres, y *Aphelandra* spp., *Bixa* sp., *Psychotria* spp., *Garcinia* sp., para mujeres, o *duwuli jyeĩ Brosimum* aff. *utile* (HBK) Pittier, para cualquier sexo), actúa como una armadura que protege al yo íntimo contra seres malvados o peligrosos (Zent 2005). También influencia positivamente las demandas de presas. Los Jotĩ mezclan los fragmentos vegetales con compuestos de polvos hechos de esencias orgánicas luego de ahumar, quemar y pulverizar el material seleccionado, hechos con el corazón de animales como danta, mono marimonda, mono capuchino, báquiro, chácharo, paují culo blanco, los exoesqueletos chamuscados de avispas, escorpiones, hormigas 24, diferentes especies de hormigas, orugas, cartílagos de varios peces, resinas, etc.). Una de las mezclas favoritas proviene de *kyabo jyu ijkwõ ju jkwama jawa* (un líquido blanco maloliente que se extrae del corazón de algunos animales, especialmente de la danta), que se cocina muy lentamente en las brasas hasta

chamuscarlo. Los cazadores colectan el polvo resultante y lo depositan en taparas que luego mezclarán con las resinas de árboles cuando estén listos para pintar sus cuerpos. Otros ingredientes que los cazadores incluyen en las mezclas son cartilagos internos no comestibles de muchos peces (*jkwajlebo mojtodi*) que se suspenden sobre el fogón hasta que se convierten en polvo. Se puede aplicar el mismo procedimiento a los huesos de ciertos animales, así como también a los exoesqueletos de insectos con ponzoñas o venenos (por ejemplo avispas, ciertas hormigas, hormiga 24, escorpiones, etc.) cuyas cenizas se pulverizan luego de que se los ha puesto a las brasas muy lentamente. Los cazadores usan polvos y pinturas corporales vegetales específicos (‘soplados en el aire’) con la intención de atraer ciertas presas. Las mujeres cazadoras también pueden pintar sus bocas con una preparación de determinadas hojas.

Algunos Jotĩ mencionaron como particularmente poderosos a los *jkwatakã* de algunos árboles (como muye *jyeĩ*, *jtĩjtĩmo jyeĩ* y *alawini jyeĩ*) para pintar los cuerpos y adquirir habilidades tales como aprender a nadar ‘en tanto que los cuerpos se hacen muy livianos’. Algunas transformaciones primordiales de algunas entidades se asocian con la práctica de pintura corporal. Varios Jotĩ adultos narraron que una persona primordial con el fin de aliviar un agudo dolor de estómago pintó su cuerpo con resinas de árboles desencadenando su transformación en halcón. Los procedimientos curativos pueden involucrar también el uso de pinturas al tiempo que el curandero se está entrenando. Para la cura de la erisipela por ejemplo, los médicos Jotĩ deben pintar sus brazos con una rama del árbol *jtabali* después de que ésta ha sido cortada, pintada con tierra roja y dejada al sereno sobre el mismo árbol toda la noche.

Los *ñějto jadi* [lit. personas que causan dolor, enfermedades o fatalidades usando sustancias venenosas] pueden usar también pinturas corporales para dañar. Un *ñějto ja* pintaría su cuerpo con una preparación roja que incorpora el veneno y/o la cola de una serpiente después de quemada y pulverizada); alternativamente también incluyen la esencia de una flor roja de la sabana. Una vez que pinta su cuerpo, el *ñějto ja* va a hablar con la persona a la que quiere causar daño: las palabras, al interactuar con la mezcla de la pintura corporal, causan enfermedades o incluso la muerte.

Las resinas vegetales usadas por los Jotĩ algunas veces son de colores brillantes (diferentes tonos de rojos, amarillos, naranjas), pero con mayor frecuencia son negras<sup>5</sup>. Las preparaciones de las mezclas se aplican en brazos, piernas, pecho y rostro en formas de puntos o líneas. La pintura corporal establece una clara diferencia perceptual y factual con respecto a otras entidades, especialmente de *awěladĩ* (término genérico aplicado a seres

<sup>5</sup> Las especies de plantas que se usan más comúnmente para este propósito incluyen las siguientes: *nĩn jtokolo jyeĩ* (*Himatanthus articulatus*), *jtuwewe malu jkojko* (*Zingiber* sp.), *jkjo jetõ jkulilu jyeĩ* (*Bixa* sp.), *awěla malu jyeĩ* (*Protium aracouchini*), *malana jyeĩ* (*Copaifera officinalis*), *uli malu jyeĩ* (*Trattinnickia lawrancei*), *malu jyeĩ* (*Trattinnickia burserifolia*), *jani malu jyeĩ* (*Protium crassipetalum*), *ojtewaka mau jyeĩ* (*Protium tenuifolium*), *jtuwili jyeĩ* (*Mabea* sp.), *jtawe jyeĩ* (*Garcinia* sp.), *ijkoba luwe* (*Hibiscus abelmoschus*), *wajlikye jyeĩ* (*Ecclinusa guianensis*), etc.

malvados, depredadores por excelencia). Más aún, la pintura corporal (a) protege al yo de depredaciones divinas, cósmicas y terrestres, en virtud de que asusta, aleja, desvía y confunde la percepción de las criaturas potencialmente dañinas (ancestros, animales, espíritus) (Cayón 2002; cf. Reichel-Dolmatoff 1971: 221), (b) atrae y gusta tanto al Maestro de la presa capturada (un depredador potencial), y a las presas mismas, y (c) actúa como un sensor sensible (localizado físicamente en partes de la gente, las plantas y los animales) que conectan al cazador con el mundo primordial (Zent 2005). La pintura corporal es también un vehículo chamánico que facilita el cambio o adopción de diferentes perspectivas. Entre los *Wari*, por ejemplo, la gente y ciertos animales usan onoto para pintar sus cuerpos para protegerse y ofrecer una auto-imagen a sus portadores, si alguien se apropia de la pintura de onoto de otra persona adquiere y accede a su vez a la perspectiva de tal persona: puede ver a los animales como ellos se ven a sí mismos y/o cómo una persona ve a otra esencialmente (Vilaça 1992; Belaunde 2005: 103).

En las ceremonias funerarias, las mujeres pintan sus cuerpos con onoto y los hombres con resinas de árboles, grasas y cenizas de danta para facilitar un buen viaje al difunto y remover o disipar el cansancio. Se usan las resinas de algunos árboles (*Protium* spp.) y el onoto como las bases de pinturas mezcladas con una variedad de componentes orgánicos como los ya mencionados (cenizas de huesos, cartílagos, exoesqueletos, hojas, etc.). Se supone que las marcas negras son diseños similares a los de la piel del jaguar. Algunos Jotí usan incluso *amuketemidī* (un tipo de avispa), y *itīdī* (escorpión) mezclados en la pintura negra de la resina vegetal para mejorar su puntería, para hacer que el curare actúe más rápido y eficazmente y en general para hacer de ellos mejores cazadores. Algunas personas fabrican correas hiladas y tejidas con pelo humano, usualmente con el propio o el de parientes o personas cercanas afectivamente, lo que también se asocia con la aprehensión de buenas aptitudes y conectividad. Similarmente el deseo de lucir bien se relaciona con el bienestar general; por ejemplo, un guayuco nuevo atrae alegría y bienestar a quien lo usa, cumpliendo un deseo directo de quien fabrica esa prenda de vestir para alguien querido.

Las largas tiras entrelazadas de mostacillas y cuentas que se usan en el pecho (en forma de X) y cuello se fabrican con una gran variedad de materiales. Las cuentas de collares se conocen como *jkwa<sub>l</sub>ajka jawa* y son mucho más que adornos. Las cuentas literalmente envuelven, arropan a los cuerpos. Brazos, pechos y piernas, de forma generalizada, están marcados por las largas líneas de cuentas elaboradas con plumas de aves, garras, huesos y pezuñas de pájaros y mamíferos, cartílagos de peces, semillas de plantas silvestres y domesticadas (*uli y jani jnajtāe*), porciones de tapas de botellas, monedas, botones, cuentas de vidrios de colores, porciones de frutos y hongos, etc. Actualmente casi todos los Jotí mezclan este tipo de cuentas con la mostacilla industrial, también es común observar a algunos de ellos

usar carretes de hilos insertos en los lóbulos de las orejas. Se usan en grandes cantidades brazaletes, tobilleras y collares. El uso de cuentas enlazadas es un marcador definitivo de humanidad, la introducción de su uso se atribuye a *moali ja* al inicio de los tiempos. Las cuentas tejidas deberían usarse en todo momento, pero especialmente en los bosques (*jkyo*). Las cuentas hacen a quien las porta *jti ja*: hermoso, bueno y saludable, son un signo de felicidad y condición de ser persona. Además de proteger, y muy especialmente, las cuentas producen repulsión, precaución y alejamiento de los depredadores tales como *awēladī*, quienes no usan ningún tipo de adornos (cfr. Lizot 1978: 122 quien subraya el uso de mostacilla por parte del portador de los entes del supramundo). La gente usa *jkwa<sub>l</sub>ajka jawa* en el diseño y cantidad deseados; no existe una prescripción al respecto aunque por supuesto hay formas culturales preferidas para usar las cuentas y los adornos. La carencia de *jkwa<sub>l</sub>ajka jawa* hace a la persona fea, desaliñada como *awēladī*, además de ser contextualmente interpretado como una invitación a ser atacado por depredadores.

### *Sangre*

Mucho más que un recurso simbólico, la sangre trasciende el estatus de materia y es simultáneamente esencia. Como se ha afirmado para los Wari de la Amazonía brasileña, la sangre define la etnicidad, se hace Wari, es decir persona, por la sangre (Conklin & Morgan 1996: 677). La sangre actúa como mediadora entre la fisiología y la sociología, en tanto que constituye un fluido que agencia y fabrica el cuerpo humano y la persona como entidad social (Ibid:699). La ingesta de sangre puede catapultar transformaciones irreversibles tal como se narra en un mito Trio cuando uno de los hermanos creadores, luego de atrapar a un jaguar, consume su sangre y se transforma en uno de ellos (Rivière 1994: 258). La importancia de la sangre como causativa de enfermedades o garante de la salud e integridad corporal es una idea común entre grupos Amerindios (Foster 1953; Butt Colson & Armellada 1983; Albert 1985; Butt Colson 1989; Conklin 2001a; Belaunde 2001, 2005; Alès 2001; Fausto 2001, 2004, 2007, Karadimas 2005); igualmente insustituible en la fabricación de cuerpos humanos (Alès 1998). Grupos como los Miraña (Karadimas 2005) o los Muinane (Londoño 2005) en el Amazonas colombiano otorgan roles funcionales explícitos a la sangre en tanto que se la asocia con conocimiento, salud y el interminable proceso de fabricar cuerpos asociado al consumo diario de ciertas plantas (tabaco, coca, yuca). Los Miraña usan incluso la imagen del 'árbol de conocimiento' transportado por la sangre a través de todas las ramas del cuerpo. No obstante, la sangre tiene un estatus ambiguo ya que potencialmente construye y destruye: solo el olor de la sangre puede ser peligroso y contaminante (Fausto 2004: 166, 2007: 166), puede causar enfermedades e incluso la muerte. La sangre puede además destruir instrumentos y pensamientos

(Belaunde 2005: 134); pero también puede curar y crear ya que la sangre es fundamentalmente un agente generador de vida psicoactivo cuyo estado incorpora inherentemente “pensamientos, emociones, las capacidades de acción, percepción y expresión, la digestión de alimentos y la incorporación de poderes, de sustancias y de espíritus” (Belaunde 2005: 263). Entre los Jotí un buen ejemplo se da por el contraste de propiedades inherentes: la sangre es fría y contrapesa la fuerza del veneno al debilitarlo y suavizarlo si entra en contacto con la sangre.

La sangre proviene de ambos padres cuando el feto está aún en el vientre. Los Jotí afirman que la sangre es inalterable, pura, que enlaza a los padres y al bebé incluso si ellos viven separados. Sin embargo, la sangre es potencialmente inestable y fundamentalmente catapulta movimiento. La sangre transporta esencias y construye cuerpos pues circula y es producida, reducida y reproducida; es “un operador de la alteridad en un mundo regido por la multiplicidad de las perspectivas” (Belaunde 2005: 48). En este contexto el control y manejo de la sangre y otros fluidos creadores, en los que intervienen tanto hombres como mujeres, aparecen como actividades neurálgicas, entretejidos en discursos y praxis de poder a veces asociados a la factibilidad de practicar el chamanismo. Debido a la fuerza de la sangre y a los riesgos asociados a su manejo, el chamanismo no debe ser practicado por nadie con olor a sangre (Belaunde 2005: 290). Esta es la razón por la que muchas sociedades amazónicas permiten que las mujeres practiquen el chamanismo después de la menopausia o cuando ya no son potencialmente fértiles, ya que la sangre de la menstrual está asociada con daño, enfermedad e incluso muerte menopausia (Guss 1994: 168; Cabrera *et al.* 1999: 184; Hill 2001: 51; Alés 2001: 189; Gonçalves 2001: 233; Fausto 2004: 166, 169; Belaunde 2005: 143). Sin embargo, la sangre menstrual también representa el vehículo de las mujeres como los mayores agentes de movimiento y transformación debido a su capacidad para producir nuevos cuerpos-seres (véase por ejemplo Gonçalves 2001: 257), es usualmente un marcador de inicio en los ritos de paso de la adolescencia (Jara 1996: 231) y además es “la sustancia y alimento que constituye y mantiene al feto en el útero” (Jara 1996: 235). Es precisamente la sangre menstrual la que permite las transformaciones básicas (en los procesos chamánicos, curativos, interactivos, preventivos, etc.) durante el rito de paso, involucrando no sólo a las mujeres sino también a los hombres, lo cual garantiza las interrelaciones globales y finalmente a vida. La sangre es también un canal para expresar similitudes y diferencias entre los géneros entre muchos grupos amazónicos: concentra aspectos “biológicos, mentales, espirituales” los que a su vez monitorean no sólo los procesos de fertilidad sino también aquéllos asociados con “la salud, el trabajo, la creatividad, el bienestar, la religiosidad, la identidad personal y las relaciones interétnicas” (Belaunde 2005: 19). Los estímulos sensoriales-perceptuales constituyen la mayor fuerza de la sangre para generar el movimiento. Un buen ejemplo se observa

entre los Bororo (Crocker 1985), para quienes la sangre es una substancia central que activa muchas interacciones en tanto que posee inmanentemente artes y roles personales y sociales (un buen cazador o colector expresa que posee sangre fuerte). La sangre es simultáneamente tanto expresión de entidades con gran poder espiritual como de reproducción orgánica, tanto de ascendencia histórica dentro del grupo étnico como de capacidades individuales, nacimiento, enfermedad, actividad sexual, tanto de destrezas como de interacciones diarias (Crocker 1985: 36s). Como señala Belaunde, la sangre circula al igual que los pensamientos, Si son almacenados en exceso, se estancan, se pudren o se rebalsan. Si se dejan correr, se escurren y se secan. Los pensamientos, incluyendo las emociones, son estados de la sangre. Este flujo sanguíneo es sinónimo de vida y de parentesco, pero debe ser manejado con cuidado, porque su dinamismo para transformarse también puede ser sinónimo de alienación: de volverse otro (2005: 38).

La sangre amarga y de mal olor provoca reacciones de rechazo y evasión por parte de los grandes depredadores (*jlojkoe uli ja* [colibrí gigante], jaguares, etc.). El aspecto de la sangre marca el tiempo para celebrar la iniciación ritual durante la adolescencia. Si la sangre luce excepcional o cíclica requiere de una conciencia previsiva especial. De manera natural la sangre y otros fluidos (líquido amniótico, leche materna, etc.) se encuentran en “exceso” en las mujeres menstruantes, embarazadas y de postparto. Estas condiciones son consideradas ambiguas. Por una parte, ellas disfrutan un status temporal único mientras sus cuerpos portan excesos de líquidos potencialmente muy poderosos y la única la única fuente capaz de curar o matar si alguien presenta ciertas enfermedades. Esta fortaleza se encuentra entre otros grupos amazónicos (Asháninka, Regan 2003). Pero, por otra parte, una mujer que se encuentre en cualquiera de esos estados es débil y frágil en ciertos contextos y en sus interacciones con determinadas entidades.

La mayoría de los Joti considera que la carencia o exceso de estas sustancias propicia algún efecto en otros cuerpos, por ello hay mecanismos culturales para controlar su circulación, tales como *jkawajke* o escarificaciones. La placenta por ejemplo, se considera muy fuerte para curar a una persona envenenada con sólo acercarse a ella. Contextualmente la única cura efectiva para evitar la muerte de una persona envenenada consiste en tomar leche materna (*ojte jyu*) aún tibia de una mujer que haya alumbrado recientemente o que esté a punto de dar a luz. La mujer de la que provenga la leche materna debe escarificar sus piernas y sangrar profusamente justo unos minutos antes de que se ingiera su leche. Este procedimiento debería hacerse en pequeñas dosis y despacio, minutos después de que aparecen los primeros síntomas de envenenamiento, de lo contrario el resultado es fatal. Hemos registrado más de una docena de casos en los cuales se corrobora el efecto restaurativo positivo de la leche materna o cuando una mujer

embarazada se acerca y hace que regrese el *jnamodĩ* al cuerpo de los afectados. Infantes y los niños, cuando son picados por algunos insectos (avispa, abejas, escorpiones, etc.), se curan después de sobar el área del cuerpo afectada con leche materna.

Foto 2

Joven madre Jotĩ amamantando a su hijo, Jtuku jetõ, estado Amazonas.



En virtud de que las mujeres menstruantes y de postparto pueden causar daños irreversibles y fatales a los que están a su alrededor, es importante alertar con un marcador físico que una mujer tiene la menstruación. Las mujeres Jotĩ usan *jono dodo*, un tapa rabo hecho de la corteza fibrosa de varias especies de Lecytidaceae especialmente de dos géneros *Eschweilera* spp. o *Lecytis* spp. El *jono dodo* debe enterrarse luego de ser utilizado y nadie debe tocarlo, excepto la mujer que lo usó. Las mujeres menstruantes pueden comer todo lo que deseen, bañarse, hacer o involucrarse en cualquier actividad, incluso amamantar. En cambio, no pueden cocinar o preparar alimentos, entrar a través de la misma puerta o acercarse a los caminos por donde se desplazan los niños y los hombres. Con excepción de las mujeres que tienen la menstruación, una persona se enferma irreversiblemente cuando pisa la huella dejada por una mujer menstruante o recién parida, o si pasa a través de las mismas puertas que ella, cuando entra o sale de los recintos o cuando come lo cocinado por ella. La tradición oral Jotĩ registra muchos eventos de fatalidades atribuidas a

contactos de este tipo con mujeres con la menstruación. La proscripción fue una advertencia que expresó moali ja al inicio de este Sol. El malestar tiene un efecto contagioso: un hombre absorbe la condición única de una mujer menstruante a través de su huella, aunque él no tiene un cuerpo adecuado para sostener tal estado. El *ijkwō ju* de la persona afectada duele agudamente y adquiere un cansancio permanente que puede ser fatal si alcanza a su *jnamodĩ*. La sangre de la persona envenenada circula sin dirección en el cuerpo y se torna negra y lenta. Produce dolor de estómago, hace que el enfermo tenga mucha sed de sangre y le seca el pecho. Por ello la persona se siente muy cansada (debilita especialmente los cazadores) y sufre una muerte muy dolorosa. Los más vulnerables son los niños y los cazadores adultos. Los síntomas inmediatos son dolores generales, agotamiento (pues la persona “deja su cuerpo en la huella”) expresados en una necesidad persistente de dormir, dado que su corazón está cansado. La enfermedad está asociada al bazo, pesadez y lentitud de la sangre en el cuerpo de la víctima (cf. Fausto 2007: 166). Muchos Jotĩ comentaron que cuando un niño pequeño no camina se debe a que su rodilla ha acumulado la sangre seca de una mujer menstruante. Esta condición puede restaurarse hasta voler a un estado normal con la concha de plátanos. Muy a menudo los Jotĩ construyen una pequeña puerta extra en la parte posterior de sus casas para el uso exclusivo de las mujeres que están menstruando con el fin de evitar ser dañados por su sangre. Algunos hombres y mujeres Jotĩ mencionaron con frecuencia una medida preventiva para alejar los males asociados a la sangre menstrual y que implica moler ciertas piedras, mezclar el polvo con agua y tomar la mezcla durante el rito de paso de la adolescencia, pero antes de la perforación nasal (para una descripción del ritual véase López-Zent 2006, 2009). Sin embargo, casi todos los afectados por esta condición asociada a la sangre femenina mueren, aunque los Jotĩ con los que se conversó mencionaron tres procedimientos curativos potenciales. El más popular consiste en vomitar sobre ciertas plantas (*jkaya ju Tradescantia* sp.) o sobre pequeños ríos en desecación que contienen “aguas rojas” luego de ingerir una preparación de sustancias vegetales (cortezas arbóreas de *jani iye jyeĩ*, *kyabo alawini*, *jowajka iye jyeĩ*, *mana jtaijko jyeĩ*, *kyabo iye*, etc.). Ésta cura es efectiva sólo ocasionalmente si se ejecuta inmediatamente después de experimentar los primeros síntomas. Similarmente, se toma una mezcla de agua con la corteza y savia del árbol *alapo alawini* para inducir el vómito sobre las raíces espinosas aéreas de la palma *muli ji*. La tercera práctica consiste en bañarse con las arenas y aguas rojizas de ciertos lugares de pequeños caños. Estos tres procedimientos son paliativos. El único movimiento de cura auténtica es la transferencia: la inversión del poder del veneno desde la víctima al victimario, un doble movimiento muy peligroso en sí mismo. Para alcanzar este fin, la mujer menstruante debería “limpiarse” (mediante escarificaciones, ayunos, abstinencia sexual, ausencia de adornos o pinturas corporales, etc.), aunque en este proceso se expone a todo tipo de depredadores. En algunas circunstancias, el único procedi-

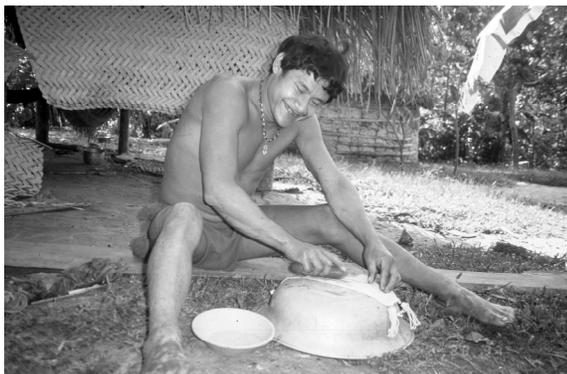
miento efectivo para evitar un desenlace fatal es la escarificación. El efecto nocivo del contacto con la sangre menstrual requiere múltiples escarificaciones en el pecho tanto de la persona afectada como de la mujer que menstrua. La sangre que sale del pecho de la mujer cuando se escarifica debe ser sorbida por la persona envenenada. A su vez, la mujer menstruante debe absorber la sangre que gotea de la persona envenenada. La transferencia de esencias parece practicarse a través de intercambios volitivos y mecánicos de una sustancia equivalente, la sangre. El principio nuclear consiste en que las sustancias líquidas de las mujeres convocan eficazmente el *jnamodĩ* errante o capturado. Los líquidos son mucho más exitosos si se usan de manera sinérgica con ciertas plantas tales como *jkawine* y las que constituyen las tinturas de la pintura corporal.

Las escarificaciones son los principales mecanismos curativos y restaurativos. Abrirse la piel y dejar que la sangre gotee se complementa algunas veces con introducir otras materias en el cuerpo tales como polvos de sustancias vegetales (*balo jnajte Capsicum spp.*, o *yajka jkawine Cyperus sp.* por ejemplo) o animales (*ijti jyu*), dependiendo de lo que requiera el afectado. Por ejemplo, los dolores de cabeza se tratan con ají, después de que la cabeza ha sido escarificada. Las sustancias expulsadas permitirían movimientos más sanos de la sangre en el cuerpo. La gente envenenada debería escarificar primero e inmediatamente todas las partes de su cuerpo antes de iniciar cualquier otro procedimiento curativo, de otra manera éste sería inútil o inefectivo. Otro ejemplo revelador es la curación utilizada cuando se ingieren espinas: la espalda de la persona enferma se escarifica y luego se le aplica tabaco directamente a la sangre que gotea. La sangre actúa aquí como un vehículo para penetrar el cuerpo con esencias curativas transportadas por la mezcla con tabaco.

Para otros grupos como los Parakanã, es justamente la combinación de sangre y tabaco la que potencia habilidades chamánicas tales como el arte de soñar (Fausto 1999: 161); alternativamente el tabaco neutraliza el poder de la sangre y anula su olor (Fausto 2004: 166). Idealmente, las mujeres Jotĩ menstruantes deberían escarificar a otras personas en virtud de que ellas son inherentemente más fuertes y eficientes para llamar a los espíritus. Los Jotĩ comienzan a escarificar sus cuerpos desde alrededor de los 5 años de edad, cuando se recomienda hacerlo varias veces al año. A medida que la persona crece se incrementa también la frecuencia de las prácticas de la escarificación. Un claro síntoma de la necesidad por escarificarse se expresa a través de un cansancio persistente que usualmente desaparece después de sangrar. La idea explícita es “remover o cortar la mala sangre”. Antes la escarificación se hacía con fragmentos de huesos de cangrejos. Actualmente se usan pedacitos de metales desechados (latas, cuchillos, etc.). La mayoría de la gente porta consigo, como parte de sus collares, algunos instrumentos que pueden ser usados para escarificarse cuando sea necesario en cualquier tiempo, lugar o contexto.

Foto 3

Tiñendo con onoto, Caño Iguana, estado Amazonas.



La carencia de la menstruación en edad fértil se trata con baños sucesivos, preparados con semillas de onoto mezcladas con agua, cantos rodados rojizos pulverizados, partes de algunas plantas silvestres, los tendriles y flores rojas de algunas hierbas trepadoras (*nena waiyo jtujku*) y la cera de ciertas abejas (*uli maena abo*). Se espera que, después de los baños, la mujer presente ciclos normales de menstruación. El desorden opuesto, un sangramiento extremo o muy abundante también se trata con algunas plantas. En este caso, se usa la esencia extraída de una liana trepadora mezclada con agua para lavar sólo las piernas de la mujer (*au ejte*) sin sumergir el resto del cuerpo

En síntesis, la sangre delimita muchas conductas en los periodos liminales, tales como: espacios (uso de puertas y caminos diferentes cuando se está menstruando), restricciones alimentarias, (advirtiendo los peligros al consumir animales que contienen mucha sangre), eternidad (depredación total al morir definido por el sabor de la sangre), pertenencia parental e identidad grupal (la sangre proviene en igual proporción del padre y la madre), salud (escarificar el cuerpo remueve males), movimientos (la fluidez de la sangre rige algunas dinámicas sociales), etc.

### *Tabaco*

El tabaco es una entidad que, a lo largo de todas las Américas, se consigue, casi invariablemente, asociado a rituales, la divinidad, las iniciaciones y el poder (Wilbert 1987; Fausto 2007). Es probablemente una de las esencias con mayor vigor volitivo en la fabricación de personas, que proporciona subjetividad y volición, además de transmitir conocimiento (Londoño 2003:175). Entre los Matsigenka una mezcla altamente concentrada de

tabaco y *Banisteriopsis* dio los poderes transformativos a *Tasorintsi*, un espíritu primordial, para crear al mundo y sus criaturas, y fue también usada por los chamanes antiguos para convertirse en animales o volar a dominios distantes (Shepard 2001: 298). El tabaco ocupa un espacio liminar entre esta forma de realidad perceptual y la que es propia de los espíritus (Viveiros de Castro 1979: 37). Se le atribuye poder curativo sólo al olor del humo del tabaco (Pollock 1996:332) y, aunque está presente en muchas terapéuticas y curaciones amerindias, es un protector, pero también puede matar (Reichel-Dolmatoff 1971: 36). Los Jotĩ consumen el tabaco preparado como una pasta pringosa utilizando hojas desecadas sobre los fogones, trituradas y mezcladas con otros componentes (hojas de plátano quemadas y convertidas en cenizas, o cenizas de otras plantas) a los que se añade agua o saliva. Porciones pequeñas de esta pasta se modelan como pelotillas y se colocan al interior del labio inferior. La pasta se deja en la boca hasta que se diluya completamente o haya perdido el sabor, y entonces se desecha. Casi sin excepción, los Jotĩ alegan al menos cinco razones para consumir tabaco todos los días: (1) *Depredación*. El tabaco protege a sus consumidores de dos tipos diferentes de depredadores, *awēladĩ* y aquéllos que depredan por transgresiones (las hipóstasis-personas de colibrí, lagarto o sapo). Ambos tipos de depredadores comen el corazón (*ijkwō ju*) y los yo espirituales (*jnamodĩ*); los dos son especialmente temidos en aquellos espacios liminales donde pueden ocurrir transformaciones: al nacer, durante la iniciación, durante la muerte y cuando se va al bosque de *jkyo balebĩ* (explorar, entrar al bosque a cazar o coleccionar). *Jlojkoe uli ja* [la inmensa hipóstasis-persona del colibrí], y *waijlo uli ja* [la hipóstasis-persona del sapo] excluyen de daños o depredación a aquellos que consumieron tabaco durante sus vidas. Es particularmente importante consumir tabaco después de tener hijos ya que ellos y sus padres son más vulnerables cuando no están protegidos por esta sustancia-persona vegetal. (2) *Bienestar*. El tabaco da fuerza, vigor, bienestar y vitalidad a quienes lo consumen. El tabaco está firmemente enlazado a nociones de eternidad, poder y permanencia. Es una de las sustancias que penetra a la persona e informa su conducta (Londoño 2005), cura, anima al enfermo y al débil a través de sopladitos que transportan vida. Los Jotĩ portan siempre con ellos tabaco, especialmente cuando van de *jkyo balebĩ*. (3) *Salud*. El tabaco es uno de los más importantes instrumentos y vehículos curativos; soplar tabaco extirpa y extrae fuerzas malignas, así como eventos, objetos y entidades nocivas del interior de una persona enferma o indispueta. En este sentido, el chamanismo Jotĩ es similar al de otros pueblos amerindios en tanto que es impensable criar niños saludables sin consumir tabaco (véase Belaunde 2005: 77). (4) *Soñar*. Un uso común del tabaco tiene como fin último propiciar sueños más vívidos y mejores, en virtud de que incrementa la conciencia y agencia, además de hacer a la persona más liviana; después de todo, la mayoría de los eventos chamánicos curativos ocurren justamente durante los sueños (véase Storrie 1999: 101;

Fausto 2004: 166). (5) *Tradición*. *Baede nĩn Jotĩ* o los ancestros, advirtieron desde el inicio de los tiempos la importancia de portar y consumir tabaco siempre, y por consiguiente los Jotĩ han mantenido esa costumbre. El tabaco penetra todos los componentes de los humanos, lo que explica por qué un depredador siente la ausencia o la presencia de esta sustancia-persona en el yo íntimo de quien lo consume. El consumo de tabaco es además, especialmente importante para adquirir el derecho a tener niños que se desarrollarán como humanos verdaderos o *nĩn Jotĩ*.

#### *Sustancias comestibles*

La comensalidad ha sido considerada una de las formas paradigmáticas de fabricar personas y un vector de sociabilidad entre los grupos Amerindios. Según esto, más que crear cuerpos físicos genéricos, el producir, y compartir comida, además de comer juntos con y como el grupo, son mecanismos de producir identidad, medios para fabricar cuerpos análogos, (Fausto 2007: 502). Inversamente, cuando los organismos consumen las esencias de otras plantas y animales diferentes a ellos mismos, sus cuerpos pueden transformarse exponencial y explosivamente. Potencialmente todas las sustancias consideradas comestibles pueden cambiar a la persona; ciertamente la comida está en la base de los movimientos y la vida no solo en términos materiales. La producción, distribución y consumo de comida, así como la comensalidad, se ha asociado a la creación de categorías de género, identidades sexuales, grupos de descendencia, y relaciones de matrimonio, afinidad, y como vectores de parentesco e identificación entre grupos amerindios (Gow 1989: 567; Pollock 1996: 328; Conklin y Morgan 1996: 668; Storrie 1999: 208; Vilaça 2002: 350; Fausto 2002: 11, 2007: 502). Entre los Jotĩ, la producción y distribución de comida pueden reflejar una forma de afección o cuidado entre miembros de un grupo residencial como han teorizado para otras tradiciones amazónicas (Santos Granero 1986; Overing 2000; Conklin 2001b), pero lo más significativo es que el consumir y compartir la misma comida cotidianamente es una de las máximas expresiones de cercanía en términos de identidad y pertenencia: la materia comestible constantemente manipulada e ingerida por los miembros de un grupo residencial los hace de alguna manera ‘más iguales’ (Storrie 1999). El consumo de sustancias alimenticias está asociado a las prácticas de depredación, en especial la depredación cósmica u ontológica (Albert 1985; Viveiros de Castro 1992, 1998; Árhem 1996a, 1996b). La intención central no depredadora, es la transformación de sujetos potencialmente comestibles (presas, frutos, artrópodos, etc.) a objetos virtualmente alimenticios. Es justamente el evitar la contrapredación de la presa ‘sujeto’ lo que está en la base de las restricciones alimenticias máxime en períodos liminares y rituales, nacimiento, adolescencia, al estar menstruando, durante las ceremonias

funerarias, en cacerías, etc. (McCallum 1996; Vilaça 2002), así como la neutralización del espíritu “trans-substanciando” o “reduciendo semánticamente la presa en otros animales menos próximos a los humanos” (Viveiros de Castro 1998: 67). La depredación está “íntimamente conectada al deseo cósmico de producir parientes” en virtud de que cada captura catapulta un nuevo proceso de “fabricación y familiarización que provee a la entidad capturada con los afectos e inclinaciones distintivas de la especie del captor” (Fausto 2007: 5002). Familiarizar ha sido definido por Fausto como un “dispositivo para conceptualizar y actualizar el paso de una condición de parentesco a otra” (Ibid.). Este es justamente el peligro real de la ingesta de substancias alimenticias: apropiarse de las capacidades e inclinaciones del captor o depredador y convertirse en uno más de ellos. Es imperativo por ello disociarse de la presa antes de comerla, hay que objetivizarla, al tiempo que es necesario reproducir la identidad del grupo entre otros mecanismos a través de la comensalidad. Ambos procesos están asociados a transformaciones potenciales. La neutralización de la subjetivación de las presas se da mediante varios mecanismos, uno de ellos es la cocción para borrar cualquier rastro de sangre (Fausto 2002: 18). Al cocinar las carnes de las presas se evita adquirir la subjetividad y actividad de la presa comida (Fausto 2004: 169). Hay entonces al menos “dos modos de consumo: uno cocido cuyo objetivo es estrictamente alimentario y otro crudo cuyo objetivo es la apropiación de las capacidades animísticas de la víctima” (Fausto 2007: 504). En cualquiera de los casos se evidencia la volición de quienes consumen la substancia que por el acto de la ingesta se torna en las esencias que penetran el cuerpo y causan la transformación deseada.

Entre los Jotĩ, dado que tanto animales, artrópodos, plantas y otros organismos comestibles pueden potencialmente ser humanos, es imperativo liberarlos de su condición de sujetos por lo que la neutralización se da a través de un ritual diario conocido como *yunediyẽ*, *iyudĩ* o *iyu* [soplar, respirar, ex-suflar]. *Iyu* como se lo llama más comúnmente, es la consagración de todas las sustancias comestibles. Es una práctica encontrada frecuentemente entre los grupos Amerindios (Crocker 1985: 152; Århem 1996a: 194, 1996b: 41; Viveiros de Castro 1998: 67; Cayón 2002: 186-187); consiste en una breve exhalación de aire y una corta conversación con el área donde murió la presa o donde se colectaron los recursos silvestres, así como con el cuerpo de la presa, el árbol, el espacio donde se encontró la comida potencial y con la carne o materia comestible que se ingerirá. Muchas veces la proclamación y el aire exhalado se mezclan con *jkalawine jkojko* (*Cyperus* sp.), y una vez que se mastica se sopla sobre la comida. *Iyudĩ* invoca primero al *jkyo aemodĩ* de las entidades e individuos involucrados, a otros entes como los creadores *jkyo ae ja* y *jkyo malidẽkõ ja*, y al individuo mismo que será total o parcialmente ingerido. El eximirse de realizar el *iyudĩ* se considera una de las principales causas de enfermedades (dolores de

cabeza, estómago, cuerpo, etc.) e incluso de muerte en virtud de que no se establecen comunicaciones con las entidades que controlan el flujo de las materias, constituyendo ello una invitación a depredar los *jnamodĩ*. El *iyudĩ* se practica con todas las sustancias potencialmente comestibles, presas, frutos silvestres, productos del conuco, artrópodos, huevos, cangrejos, hongos etc. Aunque los Jotĩ enfatizan que el *iyudĩ* debe realizarse con todos los alimentos potenciales, es particularmente importante practicarlo antes de comer ciertos productos tales como abejas, miel de abejas, orugas, gusanos, hormigas, frutos de *jkaile* (*Michropholis egensis*), *jkoloa* (*Attalea* sp.), *nema ji* (*Bactris gasipaes*), carne de *jkawiye* (báquiro), *jkamaya* (guacamaya), *yewõ* (danta), y algunos pescados tales como bagre, etc. Se alega que el *jkyo aemodĩ* de los organismos a los que pertenecen las sustancias que se ingerirán pueden atacar incluso fatalmente a aquellas personas que no practiquen el *iyudĩ*. La persona se compromete a compartir todas las sustancias y alimentos con todos los miembros de su grupo, así como a purificar el evento y a sus participantes. En efecto, es una forma de sacralizar la penetración de esencias al tiempo que desacralizan las esencias a ser consumidas. Aquellos Jotĩ que hablan español traducen *iyudĩ* como “bendición”. El *iyudĩ* transforma el sujeto-animal, sujeto-fruto, sujeto-planta, etc. en objeto-alimento. El *yudewa* o *jlujluwe yuyujito* [especialista o mejor entrenado en la técnica del *iyudĩ*] viene a las ceremonias y con su sabiduría “proporciona comida”. El *iyudĩ* objetifica la comida a través de conversaciones y cantos suaves con la presa o los productos silvestres capturados, y los hace materia comestible, evitando invertir la depredación así como prevenir las transgresiones que pueden traer como consecuencia enfermedades o muerte (véase Århem 1996a: 194, 1996b: 40; Viveiros de Castro 1998: 67). En tanto que la sangre es un significante muy fuerte que puede catapultar transformaciones e instar predaciones (Fausto 2004: 167), cuando se cocina la carne la sangre se neutraliza y se evita incurrir en una práctica canibal.

La pareja primordial, *jkajo jadĩ*<sup>6</sup>, ideó el *iyudĩ* y empezó a realizarlo en el tiempo original. A través del *iyudĩ*, el consumidor verbaliza claramente su intención de comer la presa o materia colectada que considera comestible. El *iyudĩ* debe ser practicado muy cuidadosamente con todos los productos alimenticios introducidos por primera vez a infantes y niños. La introducción de diferentes alimentos a los niños es muy gradual, cuidadoso y selectivo. La

<sup>6</sup> Los *kanaimu* de Patamuna están asociados con hierbas y calabazas o taparas (Whitehead 2002). Igualmente, la transformación de un hombre en *jkajo ja* según los Jotĩ depende del uso apropiado de hierbas y un tipo específico de calabaza. Las técnicas rituales asociadas con las víctimas humanas de *kanaimã* pretenden como el *iyu* de desindividualizar, desobjetivizar y deshumanizar a la presa. En ambos casos, el objetivo final es la producción de comida para permitir la continuidad de la vida. Interesante además, resulta que algunas plantas usadas por los *kanaimu*, son parte de la parafernalia diaria de los cazadores Jotĩ (especialmente Aráceas, Marantáceas, Zingiberáceas etc.).

primera carne de animal que se introduce al niño es la del pájaro *jkujkule* (tipo de perdiz) y lentamente se añaden productos cultivados del conuco y algunos frutos silvestres. Ignorar el hábito del *iyudĩ* asociado a infantes y niños constituye inevitablemente una invitación abierta para que el *jkyo aemodĩ*, o incluso el animal o planta individual que será consumido, capture al *jnamodĩ* del niño. Aunque el niño puede crecer sin *jnamodĩ* será débil, lento, desaliñado, infeliz, poco diestro para cualquier tarea, incapaz de cazar, no sería tampoco un agudo observador, explorar o colector en el bosque ya que carece de anima/*animus*. En síntesis, no sería un humano completo. Un mecanismo preventivo para evitar el robo del *jnamodĩ* es que al nacer la criatura, el padre incorpore en el compuesto que tradicionalmente mastica y con el que le da al neonato su primer baño tantas entidades como le sea posible y conozca, es decir, fragmentos de especies diversas de insectos, animales, plantas (López-Zent 2006). Esta primera interpenetración de esencias sella para siempre una serie de conexiones en la vida del neonato bañado por primera vez en su vida con la mezcla de especies masticadas por su padre. Tales conexiones serían renovadas durante la adolescencia y la etapa adulta del individuo de manera ritual y eventual. Por consiguiente, el hábito del *iyudĩ* es mucho más relajado si la esencia de la presa a ser comida por el niño fue parte de esa mezcla original con la cual el padre fabricó el *jnamodĩ* del niño tres días después de su nacimiento. En realidad, tanto el baño primordial del neonato como el hábito del *iyudĩ* son mecanismos de interpenetración de esencias fundamentalmente chamánicos que apuntan a garantizar interacciones y comunicaciones buenas y eficientes entre las entidades involucradas. Los productos del conuco deben ser bendecidos de una manera muy cauta ya que usualmente no se incorporan en el compuesto con el que se baña al niño por primera vez y lo expone a potenciales riesgos o puede desarrollar condiciones patológicas indeseadas. Al igual que con todas las entidades silvestres, cada cultivo tiene un *jkyo aemodĩ* particular y desarrolla diferentes personalidades en virtud de sus diversos y diferentes atributos. Existe una larga serie de explicaciones causales asociadas a dolencias infantiles por ingerir productos alimenticios sin haber sido bendecidos a través del *iyudĩ*. Por ejemplo, niños que no pueden pararse porque comieron batata sin bendecir, ya que se considera que la liana trepa en viruletas y se incrusta enredada en la rodilla del niño; un agudo resfriado proviene del *jkyo aemodĩ* de la banana y el plátano si se los ingiere sin bendecir; las erupciones de la piel resultan de comer papaya sin bendecir antes de los 2 años de edad; las enfermedades eruptivas asociadas a la tos se originan por el polvo del maíz después de comer el grano no bendito. Los frutos del *jkaille* si no se bendicen producen mareos y poca estabilidad o debilidad al caminar; comer *jkjadĩ* o termitas produce fiebres inesperadas y debilidad combinado con dolores penetrantes ya que tales insectos cortan las hojas como si fuese con un cuchillo. Los Jotĩ dicen

que las fiebres son usualmente la consecuencia de comer *maena*, abejas o miel de abejas sin haber practicado el *iyudī* de manera adecuada. En general, las abejas son animales extremadamente peligrosos por lo que se introduce lenta y gradualmente a los niños acerca de la gran diversidad y riqueza de las diferentes variedades de abeja y sus subproductos (ceras, panales, colmenas, etc.). Hombres y mujeres adultos prestan especial atención a la incorporación, en el compuesto con el que se baña al recién nacido por primera vez, de tantas variedades de abejas como conozcan. Los *jkyo aemodī* de abejas y monos son muy temidos por considerarse muy eficientes para tomar el *jnamodī* de los niños, a menudo incluso causándoles la muerte. La mayoría de las orugas, gusanos de larvas y formas de vidas análogas, tienen *jkyo aemodī* muy fuertes, y por consiguiente no deberían ser consumidos por niños sino hasta después de que son mayores de 5 años, de lo contrario sufrirían ceguera, malestar general y malfuncionamiento corporal causando llanto permanente, y dañando a la persona para siempre hasta que finalmente muere. Una explicación es que muchas orugas tales como el *jlajodī* (anida en *muli ji*, *Socratea exorrhiza*) se alimentan de hojas (tales como las que provienen de *muli ji* o espinosas) que penetran gradual y totalmente al cuerpo de la persona que come los insectos. Igualmente, el *jlajodī's aemodī* o alma, penetra a la persona que los come sin ser consagrados. Tal ingestión es “muy fuerte” para los niños pequeños cuyos *jnamodī* son altamente móviles y no están aun completamente adheridos a sus cuerpos. Las orugas y sus *jkyo aemodī* pueden “llamar con facilidad” a los *jnamodī* de los niños. Un caso parecido sucede con el *nīn batejbo jadī* o gusanos de seje (*Rhynchophorus* spp., *Rhinostomus barbirostris*) de manera que pueden entrar fácilmente al cuerpo del consumidor. Los padres se eximen de comer termitas, hormigas y en general la mayoría de los insectos como un paso inicial en procesos curativos. Como con cualquier otra enfermedad, uno de los primeros pasos en la fórmula curativa es cortar completamente todo el pelo de la cabeza de la persona afectada. El pelo es un vehículo fundamental de conexiones y penetraciones; su carencia detiene la transitividad de efectos indeseados y viceversa. El mecanismo restaurativo más comúnmente usado por los Jotī cuando los insectos son los depredadores, es utilizar los excrementos o cuerpos de los insectos mezclados con agua y ciertas sustancias vegetales para lavar ojos y cabezas de los niños. Tales lavados se hacen sobre los huecos de entrada por donde los insectos penetran a sus nidos. Es decir, la mezcla debe penetrar la “casa” de los individuos comidos para conectarse con sus respectivos *jkyo aemodī*.

Los bio-desencadenantes, la sangre, el tabaco, las pinturas y adornos, y los alimentos son las esencias más importantes que penetran los cuerpos para causar movimientos que generan dinámicas de vida entre los Jotī. Aunque tales esencias son accesibles a todos, su efectividad depende del conocimiento especializado que modula las dosis, la apropiada ingesta según

parámetros espacio-temporales, como el tiempo adecuado para su uso, la frecuencia y la sinergia correcta de esencias y contextos. Los moduladores más versátiles y distintivos de esencias son los *jkajo jadĩ* o sabios livianos entrenados (equivalentes a chamanes) más intensamente en la regulación de interrelaciones, conectividades y movimientos.

### Conclusiones

Lejos de ser una práctica reservada exclusivamente para actividades rituales, secretas o elitistas, los Jotĩ están permanente y cotidianamente introduciendo una variedad de esencias a sus cuerpos. Es decir, conscientemente y a través de ciertos mecanismos (baños, pinturas corporales, lavados, ingestas, etc.) causan interacciones directas, proximidad e incluso dependencias entre ellos y ciertas entidades (plantas, animales, etc.) para que fabriquen y penetren sus cuerpos. La alteridad en este contexto parece ser más y más un asunto de grado en el movimiento diario de relaciones: la vida parece estar asociada con un proceso consciente de relacionar el yo a una serie de formas de vida equivalente que mientras penetran los cuerpos no solo los construyen y transforman, sino que los constituyen y son ellos mismos locacional y contextualmente (cfr. Cormier 2003: 87). Como se mencionó en este trabajo, entre las esencias más importantes y en constante movimiento de transferencias están los bio-desencadenantes (materias vegetales, animales y minerales que potencialmente activan cambios en procesos sensoriales, perceptuales, cognitivos o fisiológicos en los cuerpos humanos), la sangre, el tabaco, las pinturas y adornos (resinas vegetales, huesos de animales, exoesqueletos, etc.), y los alimentos. Tales esencias están en la base de las dinámicas y reproducción biológica y cultural de los Jotĩ. Sin comprensión de la práctica de las interpretaciones de estas esencias el ethos Jotĩ difícilmente puede ser aprehendido y entendido.

“Si dejamos de hacer lo que nos dijeron los baede Jotĩ el mundo se acaba, *ijkyejka ja tumba* el árbol que sostiene la tierra y todos moriremos... si, hasta ustedes los dodo Jotĩ que no saben cómo ser hombres verdaderos dependen de cómo vivimos nosotros los ñin Jotĩ...” *Domigo Ijtě, Jotĩ.*

La interpenetración de esencias es además una manera de garantizar una forma de vida que para los Jotĩ es no sólo la verdadera sino la garantía de la sobrevivencia de la especie en esta tierra en este momento. Existe entre los Jotĩ una conciencia no sólo de la importancia de la existencia de diversas entidades, sino de cómo la vida misma depende precisamente de la dinámica interdependiente entre las diversas entidades. Como muchos Amerindios, para los Jotĩ el objetivo humano fundamental de estar vivo es mantener y crear interconexiones entre los seres del mundo como única estrategia

posible para mantener la vida. Tal responsabilidad cosmogónica es la marca humana por excelencia, todos estamos insertos en un intercambio continuo vital de esencias y movimientos.

### **Bibliografía**

- ALBERT, BRUCE  
1985 Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie Brésilienne). Doctoral dissertation, University of Paris X, Nanterre.
- ALÈS CATHERINE  
1995 Tierras sagradas y Territorios amenazados. Los Yanomami más allá de su Doble. In A. Carrillo & M. Perera (eds.). *Amazonas: Modernidad en Tradición*. Caracas: GTZ-CAIAH-Sada-Amazonas: 205-225.
- ALÈS CATHERINE  
2001 L'aigle et le Chien Silvestre. La distinction de sexe dans les rites de la parenté Yanomami. In Alès C. & Barraud C. (eds.). *Sex Relatif ou Absolu?* Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. p. 157-200.
- ÅRHEM, KAJ, LUIS CAYON, GLADYS ANGULO Y MAXIMILIANO GARCÍA  
2004 Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad de Gotemburgo.
- ÅRHEM K.  
1996a The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In *Nature and society. anthropological perspectives*, eds. P. Descola & G. Pálsson. London: Routledge, pp. 185–204.
- ÅRHEM, KAJ.  
1996b *Makuna: An Amazonian People*. SANS Papers in Social Anthropology Göteborg University 77 pp.
- BELAUNDE, LUISA E.  
2001 *Viviendo Bien: Género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- BELAUNDE, LUISA E.  
2005 *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Unidad de Post Grado de Ciencias Sociales.
- BOURDIEU, P.  
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

- BUTT COLSON, AUDREY J.  
 1989 La naturaleza del ser: Conceptos fundamentales de los Kapón y Pemón (area del Circum-Roraima de las Guyanas). In J. Bottaso (ed). *Las religiones amerindias: 500 años después*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, p. 53-90.
- BUTT COLSON, AUDREY & FRAY CESÁREO DE ARMELLADA  
 1983 An amerindian derivation for latin american creole illnesses, and their treatment. *Social Science and Medicine* 17(17): 1229-1248.
- BUTT COLSON AUDREY & FRAY CESÁREO DE ARMELLADA  
 1990 El rol económico del chamán y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guayanas. *Montalban*, 22: 7-97.
- CABRERA G.; C. FRANKY AND D. MAHECHA.  
 1999 *Los n-ikak: nómadas de la Amazonía colombiana*. Bogotá Editorial Universidad Nacional de Colombia. 423 pp.
- CAYÓN, LUIS  
 2002 *En las aguas de Yuruparí: Cosmología y Chamanismo Makuna*. Bogota: Ediciones Uniandes. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Universidad de Los Andes. Estudios Antropológicos.
- CONKLIN , BETH  
 2001a Women's blood, warrior's blood and the conquest of vitality in Amazonia. In Gregor T. & Tuzin D. (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 141-174.
- CONKLIN, BETH  
 2001b *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University Texas Press. 285 p.
- CONKLIN, BETH Y LYNN MORGAN  
 1996 Babies, Bodies and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethos* 24(4): 657-694.
- CORMIER, LORETTA A.  
 2003 Animism, Canibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia. *Tipiti* 1(1): 81-98.
- CROCKER, J.C.  
 1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press. p. 17-37 Introduction: Shamanism and Society; p. 41-44 Vital Humors; p. 52- 63 Th Production of Souls; p. 106-112 The Redoubling of Self .
- DESCOLA, PHILLIPE  
 1986 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.

- DRAE, DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA  
 2001 Vigésima segunda edición. <http://buscon.rae.es/draeI/>  
 El Pequeño Larousse Ilustrado.  
 2008 *Diccionario Enciclopédico*. México: Ediciones Larousse.
- FAUSTO, CARLOS  
 1999 Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26(4): 933-956.
- FAUSTO, CARLOS  
 2001 *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- FAUSTO, CARLOS  
 2002 Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. *Mana* 8(2): 7-44.
- FAUSTO, CARLOS  
 2004 A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia. In Neil Whitehead & Robin Wright (eds.) *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press. p. 157- 178.
- FAUSTO, CARLOS  
 2007 Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology* 48(4): 497-530.
- FERRATER MORA, JOSÉ  
 1965 *Diccionario de La Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Suramericano. Quinta Edición. Tomo1.
- FOSTER, GEORGE M.  
 1953 Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine. *Journal of American Folklore* 66: 201-217.
- GONÇALVES, MARCO ANTONIO  
 2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ. 421 pp.
- GOW, PETER  
 1989 The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man. New Series* 24(4): 567-582.
- GOW, PETER  
 2003 "Ex-Cocama": Identidades em Transformação Na Amazônia Peruana. *Mana* 9(1): 57-79.
- GUSS, DAVID  
 1994 *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1994
- HENLEY, PAUL  
 1988 Los E'ñepa. En J. Lizot (ed) *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle-Monte Ávila Editores. Volumen III, p. 215-311.

- HILL, JONATHAN  
 2001 The Variety of Fertility Cultism in Amazonia: A Closer Look at Gender Symbolism in Northwestern Amazonia. In T. Gregor and D. Tuzin (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*. Berkeley: University of California Press. P. 45-68.
- JARA, FABIOLA.  
 1996 *El camino del Kumu: Ecología y Ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Biblioteca Abya-Yala. Nro. 39.
- KARADIMAS, DIMITRIS  
 2005 *La raison du corps: idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie Colombienne*. Paris: Éditions Peeters. 451 p.
- LACEY, A.R.  
 1976 *A Dictionary of Philosophy*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.
- LIZOT, JAQUES  
 1978 *El Círculo de los Fuegos*. Caracas: Monte Avila Editores.  
 Londoño Sulkin, Carlos David.  
 2003 Paths of Speech: Symbols, Sociality and Subjectivity among the Muinane of the Colombian Amazon. *Ethnologies* 25(2): 173-194.
- LONDOÑO SULKIN, CARLOS DAVID  
 2005 Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon) *Ethnos* 70(1): 7-30.
- LÓPEZ-ZENT, EGGLEÉ  
 2006 Noções de Corporalidade e Pessoa entre os Jodĩ. *Mana*. 12(2): 359-388.
- MANSUTTI, ALEXANDER  
 1997 Los gerentes de la selva. *La Iglesia en Amazonas* 77: 44-48.
- MCCALLUM, CECILIA  
 1996 The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly. New Series*. 10(3): 347-372.
- OVERING J. & M.R. KAPLAN  
 1988 Los Wóthuha (Piaroa). En J. Lizot (ed) *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle-Monte Ávila Editores. Volumen III, p. 307-411.
- OVERING, J. & Passes  
 2000 Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In Overing (ed.) *The Anthropology of Love and Anger The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. UK: Routledge. p. 1-30.
- POLLOCK, DONALD  
 1996 Personhood and Illness among the Kulina. *Medical Anthrptology Quarterly. New Series*. 10(3): 319-341.

- REGAN, JAIME  
2003 Míronti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos ritos asháninka. *Amazonia Peruana* 28-29, pp. 73-86.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO  
1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- RIVAL, LAURA  
1998 Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades. *Journal of the Royal anthropological Institute* (N.S.) 4(4): 619-642.
- RIVIÈRE, PETER  
1994 WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 25: 255-262.
- ROSENTHAL, M. & P. YUDIN (eds.)  
1967 *A Dictionary of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.
- SANTOS GRANERO, FERNANDO  
1986 Power, ideology and the ritual of production in lowland South America. *Man* (N.S.)21: 657-79.
- SEEGER, ANTHONY, ROBERTO DA MATTA, EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO  
1979/1987 A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. En 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. p. 11-39.
- SHEPARD JR., GLENN H.  
(2001) "An ethnobotanist dreams of scientists and shamans collaborating." In: J. Narby & F. Huxley (Eds.) *Shamans through Time*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 298-300.
- SILVA, NALÚA  
1997 La percepción ye'kwana del entorno natural. *Scientia Guianae* 7: 65-84.
- STORRIE, ROBERT D.  
1999 Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Hodï of Venezuelan Guiana. PhD thesis. University of Manchester. 254 p.
- VILAÇA, APARECIDA  
2002 Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal anthropological Institute*. (N.S.) 8, 347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO  
1979 A Fabricação do Corpo na Sociedades Xinguana. En En 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.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO  
1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO  
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, N° 3: 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO  
1998b *Cosmologies: Multiculturalism and Multinaturalism*. General Lectures, Department of Social Anthropology, University of Cambridge 17 Feb-10 March
- WHITEHEAD, NEIL  
2002 *Dark shamans, kanaima and the poetics of violent death*. Dirham & London: Duke University Press. 309 pp.
- WILBERT, J.  
1987 *Tobacco and Shamanism in South America* New Haven: Yale University Press, 1987. 294 p.
- ZENT, EGLEÉ  
2005 The Hunter-self: Perforations, prescriptions and primordial beings among the Jodí, Venezuelan Guayana. *Tipiti*. 3(2): 35-76.
- ZENT, EGLEÉ  
2009 'We come from Trees': The Poetics of Plants among the Joti of the Venezuelan Guayana. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3.1: 9-35.
- ZENT, STANFORD Y EGLEÉ ZENT  
2004 Ethnobotanical Convergence, Divergence, and Change Among The Hoti Thomas Carlson y Luisa Maffi (eds.) *Ethnobotany and Conservartion of Biocultural Diversity. Advances in Economic Botany*. NYBG. 15: 37-78.
- ZENT, STANFORD & EGLEÉ ZENT  
2008 Los Jodí. En Miguel Angel Perera, ed., *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Ediciones IVIC, Monte Avila Editores, ICAS, Fundación La Salle, Venezuela. p. 499-570.

---

### Egleé L. Zent

Fundación La Salle de Ciencias Naturales  
Instituto Caribe de Antropológica y Sociología (ICAS)  
Apartado 1930  
Caracas 1010-A, Venezuela  
Correo electrónico: [pedro.rivas@fundacionlasalle.org.ve](mailto:pedro.rivas@fundacionlasalle.org.ve)

---