

LOS HOTI(1)
NOTAS SOBRE SU SITUACIÓN PRESENTE
Y ACTUALIZACIÓN BIBLIOGRÁFICA

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT(*)

Introducción

El capítulo original sobre los Hoti (Jodĩ), publicado en 1983 en el volumen II de *Los aborígenes de Venezuela*, se basó fundamentalmente en los estudios etnográficos de campo llevados a cabo por el autor, Walter Coppens, y otros colaboradores (especialmente Philippe Mitrani y Virginia Guarisma) entre 1972 y 1976, cuando dicho grupo tenía pocos (7) años de contacto con el mundo occidental. Gracias a esas exploraciones tempranas del territorio y asentamientos Hoti, contamos con una etnografía de un valor antropológico excepcional en el sentido de que se trataba de un grupo cultural aborigen del bosque interfluvial amazónico que todavía no había sido tocado ni alterado por sus contactos con poblaciones foráneas. Sin embargo, y debido en parte al difícil acceso a la región, las visitas de campo de esa época

(1) Jodĩ según los autores y de acuerdo con la fonología seleccionada por los propios indígenas en recientes talleres de trabajo sobre escritura.

(*) Lab. Ecología Humana, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. elzent@ivic.ve
szent@ivic.com (Recibido, mayo 2006.)

VOLUMEN II

fueron muy cortas (2 meses) y esporádicas, ni los investigadores ni los Hoti aprendieron a hablar con fluidez el idioma del otro y, por lo tanto, hubo ciertas limitaciones en torno a la cantidad y calidad de datos culturales recabados. Como consecuencia, la descripción cultural aportada en el artículo original se centró en los aspectos más visibles desde la mirada de un observador distanciado y efímero, sin poder penetrar el complejo mundo expresivo e intersubjetivo ni captar la gran riqueza de detalle y variación cultural que poseen. En este sentido, queremos resaltar la competencia y sistematización empírica de los reportes de Coppens en torno a la demografía, las actividades de subsistencia, el patrón de asentamiento, la tecnología y la cultura material, mientras que otros aspectos, tales como las variaciones económicas, los conocimientos del ambiente, las relaciones sociales, las creencias mágico-religiosas y las prácticas rituales recibieron un tratamiento muy superficial o nulo. En virtud de esas limitaciones, quisimos aprovechar la solicitud que se nos hizo de actualizar la información sobre los Hoti para llenar algunas de las lagunas señaladas para luego referirnos a los cambios principales durante las últimas tres décadas.

Investigaciones científicas

Desde los estudios etnográficos pioneros de Coppens, el conocimiento científico-antropológico de los Hoti se ha expandido considerablemente a través de numerosas investigaciones lingüísticas, físicas, culturales y ecológicas, caracterizadas por estadías de más larga duración llevadas a cabo por investigadores con formación más especializada. En febrero-mayo de 1985, la estudiante de pregrado Diana Vilera Díaz permaneció en la misión de San José de Kayamá donde realizó un estudio lingüístico estructural que luego presentó como una tesis de li-

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

cenciatura sobre la fonología y la morfología de la lengua Hoti. En agosto de 1987 Nalúa Silva Monterrey hizo un estudio antropométrico en una muestra pequeña de Hoti y Panare en esa misma comunidad. Fred Keogh y Lourdes Giordani visitaron la misión de Kayamá y unas comunidades más arriba de los ríos Kayamá y Moya, entre enero y junio de 1989. Los resultados se presentaron en la tesis doctoral de Keogh (1994) con descripciones sobre el impacto de la labor misional, cambio cultural y relaciones con grupos indígenas vecinos. Entre abril de 1994 y febrero de 1997, el estudiante doctoral, Robert Storrie condujo un trabajo de campo entre los Hoti de las comunidades de Kayamá y Caño Iguana y algunos asentamientos de montaña. Los resultados de esta investigación, concentrados en los temas de parentesco y residencia, cosmología, nociones de persona, concepciones culturales de la naturaleza, la sociedad y relaciones entre ellas, se presentaron en su tesis doctoral y en una publicación posterior (Storrie 1999; 2003). Desde abril de 1996 hasta octubre de 1999, Stanford Zent y Egleé L. Zent llevaron a cabo un estudio comparativo entre cuatro comunidades Hoti, Kayamá, Caño Iguana, alto Caño Majagua y alto Caño Mosquito, siendo los dos primeros asentamientos de misión, y las dos últimas comunidades independientes. Los tópicos principales de estas investigaciones incluyeron etnobotánica, etnoecología y ecología del comportamiento (actividades de subsistencia y trabajo, dieta, uso del espacio). Los resultados se han reportado en la tesis doctoral de E.L. Zent (1999) y en una serie de informes y publicaciones (E.L. Zent & S. Zent 2002; 2004a, 2004b, 2004c; E.L. Zent, S. Zent & T. Iturriaga 2004; S. Zent, E.L. Zent & L. Marius 2001; S. Zent & E.L. Zent 2004). A partir de septiembre 2001 hasta el presente, un equipo de investigadores del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), que incluye a S. Zent, E.L. Zent, Leticia Marius y Yheicar Bernal han colaborado en una investigación con la participación de habitantes de las comunidades de Kayamá y Caño Iguana

enfocada en la etn-cartografía y autodemarcación del habitat Hoti. Este proyecto tiene el objetivo final de apoyar los reclamos territoriales y ha involucrado actividades de capacitación de miembros de las comunidades locales participantes así como investigaciones sobre sus conocimientos, ideologías y comportamientos geográficos. Estas actividades incluyen doce viajes al campo por parte de personal del IVIC, dos talleres de entrenamiento en el IVIC y un trabajo sostenido a lo largo y ancho del habitat Hoti durante este período (Zent, E.L., S. Zent & L. Marius 2004). Resultado de estas actividades de campo fue la confección del mapa sobre el área ocupada por los Hoti, y un amplio informe resumiendo los aspectos culturales e históricos del territorio, que ha sido presentado a la Comisión Nacional de Demarcación de las Tierras y Habitats de los Pueblos Indígenas en solicitud de reconocimiento de la propiedad sobre la tierra.

Estudio del lenguaje

Además de las investigaciones mencionadas arriba, cabe destacar que algunos misioneros que han vivido en Kayamá o en Caño Iguana por muchos años y han aprendido la lengua Hoti, han elaborado análisis inéditos de diferentes aspectos gramaticales de ese idioma que no han sido publicados ni son conocidos en su totalidad por los autores que escriben este texto. Durante el último año (2005-2006) el padre Marcelo Quatra, sacerdote católico con un lustro de residencia en Kayamá, junto con miembros de dicha comunidad, han preparado un diccionario Hoti-Castellano de 1.500 palabras y tienen planes de publicarlo. El alfabeto utilizado para el diccionario es producto de dos talleres de dos semanas de duración realizados en Kayamá entre abril de 2002 y octubre de 2005, en donde participaron todos los maestros Hoti de la comunidad, algunos

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

adultos mayores, algunas monjas misioneras que trabajan allí, el padre Quatra y el primer autor de este trabajo. Las decisiones sobre la ortografía del alfabeto y las reglas de redacción a utilizarse fueron tomadas consensualmente por los Hoti presentes. El alfabeto es fonémico en tanto que cada letra o combinación de letras corresponde a un sonido funcional en el idioma y consiste de 18 vocales (i, i, i, i, e, e, é, e, a, a, á, a, o, o, ó, o, u, u), 19 consonantes (b, d, j, jk, jky, jl, jn, jñ, jt, jw, jy, k, ky, l, m, n, ñ, w, y) y un carácter suprasegmental ('). Actualmente, los maestros Hoti en Kayamá están enseñando este alfabeto a sus alumnos, para lo cual han producido algunas cartillas educativas. Aquí se utiliza el alfabeto de Kayamá para escribir las palabras que aparecen en la lengua Hoti en este texto, incluyendo su autodenominación Jod'f que se traduce como «gente».

En Caño Iguana existe otro alfabeto, desarrollado por los misioneros de la Misión Nuevas Tribus (NTM), que es distinto en varios aspectos. Una gran parte de la población mayor de 10 años de esa comunidad lee y escribe efectivamente con este alfabeto y por medio del mismo, los misioneros han traducido y reproducido varios capítulos de la *Biblia* y otros materiales catequísticos. **4Ta** lectura y el estudio de textos bíblicos publicados en la lengua Hoti constituyen una actividad bastante común entre ellos. El alfabeto NTM consiste de 16 vocales (i, i_, e, e_, a, a_, á, á_, á, á_, o, o_, ó, ó_, u, u_) y 14 consonantes (b, j, jk, jky, jl, jt, jw, jy, k, ky, l, t, w, y).

A través del conocimiento de la lengua Hoti junto con materiales sobre los idiomas Piaroa (Wóthuha) y Mako (Jojolí), podemos constatar que existen claras afinidades fonológicas, léxicas, morfológicas y sintácticas entre estos tres idiomas, así que sugerimos que el lenguaje Hoti se agrupe con la familia Saliva aunque todavía hacen falta investigaciones sistemáticas

lingüísticas históricas para confirmar esta hipótesis y determinar la antigüedad de separación. La vinculación con el Saliva varía de la propuesta de Mattei-Muller *et al.* (1997) quienes proponen una conexión con la familia Makú centrada en la Amazonia noroccidental de Colombia y Brasil.

Subsistencia

La descripción de la subsistencia Hoti hecha por Coppens, tanto en su capítulo como en otras publicaciones (Coppens & Mitrani 1974; Coppens 1975), esboza una orientación económica mixta basada en la agricultura de tala y quema, la caza, la recolección y la pesca, pero también reporta que encontró diferencias importantes entre los Hoti del norte (más dependientes de la agricultura y la recolección) y los del sur (más enfocados en la recolección y la caza) que se supone estaban condicionadas por factores ecológicos. Es menester destacar que sus observaciones se limitan a períodos relativamente cortos durante la estación seca y los datos presentados son muy generales y mayormente cualitativos. Por tales razones en esta sección, quisiéramos: a) ofrecer más detalles sobre la complejidad y variabilidad contemporánea del sistema de subsistencia Hoti, y b) indicar algunos de los cambios más significativos durante los años transcurridos desde las investigaciones de Coppens hasta las nuestras y que puede relacionarse, parcialmente, con los procesos aculturativos experimentados por la población Hoti, como resultado de la expansión de sus contactos con el mundo occidental y otros grupos indígenas. Los datos originales presentados aquí provienen de nuestras investigaciones de campo de 1997-99 en donde diariamente registramos el uso de tiempo, por los miembros de la comunidad en donde estuvimos, mediante un método cuantitativo y al azar (Johnson 1975), y documentamos los tipos y pesos de los re-

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

cursos alimenticios cosechados durante diferentes períodos estacionales (verano temprano, verano tardío, invierno temprano, invierno tardío) en cuatro comunidades Hoti que varían según parámetros ecológicos y sociales tales como habitat, bosques, asentamiento, contacto intercultural y cambio cultural: H (2)

Caño Iguana, San José de Kayamá, Majagua y Mosquito. La síntesis de características socioecológicas tomadas durante el análisis a seguir se resumen a continuación:

- 1) Caño Iguana: asentamiento nucleado (población total en 1997-99 de unas 200 personas, se estima actualmente en 300) y sedentario, ubicado en las orillas del Caño Iguana, estado Amazonas, muy cerca de una pista de aterrizaje con casas pertenecientes a los misioneros norteamericanos afiliados a la Misión Nuevas Tribus quienes han mantenido una presencia constante allí desde 1970. La topografía de este lugar es muy accidentada y la vegetación incluye bosques húmedos premontanos y submontanos. A través de sus contactos con los misioneros, los Hoti han aprendido a leer y escribir en su idioma vernáculo, muchos de ellos han adoptado la religión cristiana protestante y se han acostumbrado a tener acceso a bienes (ropa, herramientas, utensilios) y medicinas importadas.
 - 2) San José de Kayamá: comunidad relativamente grande (población total en 1997-99 de cerca de 500 personas, calculándose actualmente unas 600, de las cuales 350 son Hoti) donde cohabitan indígenas Hoti y Eñepa, ubicada
- 2) Debido a la imposibilidad de estar en cuatro sitios dispersos al mismo tiempo y de poder cumplir nuestra meta de cubrir períodos significativos en todas las estaciones del año, empleamos y entrenamos a colectores de datos locales, siendo ellos algunos jóvenes Hoti quienes escribieron los datos en su idioma tanto en Caño Iguana como en Kayamá y algunos piaroas que hicieron los registros en Majagua y Mosquito. Los números de días y las lechas de la recolección de estos datos se reportan en Zent, Zent & Marius 2001.

cerca de la confluencia de los ríos Kayamá y Moya, estado Bolívar, cerca de una misión de las misioneras de María Inmaculada de la Madre Laura (Lauritas) fundada en 1983, y donde hay una escuela administrada por las hermanas y una pista de aterrizaje. Esta zona es ecológicamente diversa, está caracterizada por sabana, bosque de galería, bosque semidecíduo basimontano, bosque siempreverde submontano y los ecotonos entre ellos. Los signos evidentes de cambio cultural entre los Hoti de Kayamá incluyen la posesión y uso de algunos bienes occidentales, la educación básica de los niños y jóvenes, el entrenamiento en ocupaciones no tradicionales asociadas con el mantenimiento de la misión (carpintería, electricidad, enfermería, agropecuaria), el bilingüismo de algunos individuos, la elección de jefes, la organización planificada de grupos colectivos de trabajo, y las creencias y rituales de la religión cristiana católica.

- 3) El asentamiento de Majagua: pequeño (25 personas), semisedentario e independiente (sin presencia misional); se conformó durante los últimos diez años (antes de nuestro estudio) por unas pocas familias que migraron desde la cuenca del Caño Iguana a un sitio en la orilla del medio Caño Majagua, estado Amazonas. Esta zona es más baja que el rango altitudinal tradicionalmente ocupado por los Hoti, y se caracteriza por bosques siempre verdes y semidecíduos de tierra baja. La gente de Majagua tiene contactos sociales y económicos intermitentes con otras etnias (Eñepa, Yabarana, Piaroa) de la región y, como consecuencia, utilizan ropa, herramientas, chinchorros y mosquiteros de origen occidental. Han aprendido a manejar curiaras con canales aunque no las usan para recorridos largos sino para trayectos cortos, más bien asociados a tareas de subsistencia.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGGLEÉ L. ZENT

Mosquito: es un grupo muy pequeño (12 personas), seminómada, habita una zona interfluvial en la cuenca alta del Caño Mosquito, afluente del río Parucito, estado Amazonas. El terreno es muy montañoso y cubierto por bosques submontanos que son altos, densos y siempre verdes. Tienen contactos muy esporádicos con los Yabarana del Parucito y con mineros itinerantes de quienes obtienen ropa y herramientas occidentales (normalmente de baja calidad).

Como resultado de nuestros estudios, podemos afirmar que el sistema de subsistencia Hoti sigue basándose en una mezcla integral de agricultura, cacería, recolección y pesca, pero con variaciones notables en la importancia relativa de los diferentes componentes según la comunidad y el habitat que puede relacionarse con los procesos de cambios experimentados durante las últimas décadas (tabla 1). Los datos globales (promedios de todos los sitios estudiados) sobre la dedicación de tiempo, indican que la cacería constituye la actividad en la que invierten más tiempo (27%), seguido por la agricultura (20%), la recolección (16%) y la pesca (9%) respectivamente. En los asentamientos de Iguana y Kayamá, los más grandes y sedentarios, se observa la intensificación del trabajo agrícola (23,5% y 29% respectivamente) hasta el punto que se ha convertido en la primera actividad económica por inversión de tiempo mientras que la caza ocupa el segundo lugar bastante similar en los dos sitios (19% y 18% respectivamente). La pesca, una actividad marginal en la economía Hoti tradicional, figura más prominentemente en Iguana (13%) y Kayamá (8%), probablemente debido a su mayor adquisición de la tecnología pesquera. En las comunidades independientes de Majagua y Mosquito, que son más pequeñas, dispersas y móviles, la cacería constituye la actividad principal (28% y 45% respectivamente). Llama la atención que en Majagua, región donde

Coppens encontró una fuerte dedicación a la caza y la recolección durante los años setenta, la agricultura es ahora casi tan importante (23%) como en los asentamientos de misión, y la vocación pesquera es también más significativa (12%). En esta región, que es más baja, menos accidentada y cuenta con extensas lagunas y bosques estacionalmente inundados, es probable que los recursos acuáticos sean más abundantes y tales condiciones ambientales han fomentado la sustitución parcial de la cacería por la pesca para la producción de proteínas y la estabilización relativa de los asentamientos y, a su vez, la mayor dedicación a la actividad agrícola. Por contraste, en Mosquito la orientación económica está enfocada fundamentalmente en la recolección y cacería, mientras que la agricultura (5%) y la pesca (1%) constituyen ocupaciones muy ocasionales. En vista de que el habitat de Mosquito es interfluvial y muy montañoso, con un patrón de asentamiento bastante nomádico (47% de los días-personas observados tomaron lugar afuera de la vivienda principal), y considerando que otros grupos muy nómadas de la región que pudimos contactar parecen seguir este patrón, avanzamos la hipótesis de que el patrón económico y de asentamiento tradicional de los Hoti montañosos, antes de su contacto con el mundo occidental, se caracterizaba por la recolección y cacería, con un desplazamiento a medio tiempo (lo cual ha sido caracterizado en la literatura como «trekking», Baleé 1994).

Las expediciones de acampada en sitios distantes de la vivienda principal constituyen otra actividad fuertemente representada en los cuatro grupos estudiados, con un promedio total de 28% del tiempo ocupado en dicha actividad (tabla 1). Esta actividad implica el desplazamiento de familias o pequeños grupos hasta lugares a poca o mucha distancia (normalmente entre 3 y 20 km) de la vivienda principal donde se construyen un refugio provisional. Uno de los motivos principales de tales desplazamientos es precisamente el poder acceder

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

y cosechar ciertos recursos silvestres que tienen una distribución irregular y que son estacionalmente abundantes en esos lugares y/o que se han agotado en las cercanías de los asentamientos de base.

TABLA 1
DEDICACIÓN RELATIVA DE TIEMPO
EN ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA*3)

Actividad	Iguana	Kayamá	Majagua	Mosquito	Todos
Agricultura	23,50%	29,22%	23,27%	5,33%	20,33%
Caza	19,37%	17,71%	27,94%	44,89%	27,48%
Recolección	15,80%	10,84%	11,23%	24,24%	15,52%
Pesca	13,44%	7,82%	12,43%	0,74%	8,61%
Acampadas	27,88%	34,41%	25,13%	24,81%	28,06%

Lo interesante de este renglón es que el tiempo asignado sube levemente en las comunidades más nucleadas y sedentarias donde ostensiblemente los impactos sobre los recursos silvestres locales son más fuertes, indicando por lo tanto que la costumbre tradicional de desplazarse estacional y periódicamente queda vigente y quizás fortalecida a pesar de la tendencia aparente de nucleación y sedentarización de la población en grupos asociados con las misiones religiosas.

3) Debemos advertir que los datos obtenidos en cuanto a la inversión de tiempo y la cosecha de alimentos son afectados, y en algunos sentidos distorsionados, por la metodología utilizada. Los registros de datos fueron realizados por colectores que se quedaban mayoritariamente en los asentamientos de base o principales y ellos no acompañaban a los grupos en sus salidas de campamento. Por lo tanto, no se reflejan completamente ni las actividades específicas ni los alimentos específicos que se realizaron/colectaron durante estos períodos. Por lo tanto, decidimos reportar el tiempo de acampada en una categoría aparte.

En contraste con los datos presentados arriba, sobre la distribución de tiempo en diferentes actividades de subsistencia los datos sobre el peso de alimentos cosechados demuestran una marcada dependencia sobre los recursos agrícolas (tabla 2). Las cifras globales muestran que aproximadamente 70% de la producción alimenticia proviene de los cultivos, seguido por la recolección, la caza y la pesca, respectivamente. La producción agrícola varía desde 60% en Mosquito hasta 83% en Kaya-má, un patrón que indica el estímulo positivo de los factores de densidad poblacional, sedentarización, contactos interétnicos, y acceso a tecnología foránea sobre la intensificación del componente agrícola, y consecuentemente la reducción de los componentes caza-recolección. Llama la atención los altos niveles de producción de recursos agrícolas versus los silvestres en contraste con los bajos niveles relativos de tiempo dedicado al trabajo agrícola versus la cacería-recolección, lo cual comprueba la alta productividad de sus prácticas agrícolas, a pesar de la apariencia de que dichas prácticas sean menos desarrolladas (i.e. conucos más pequeños y menos trabajados) con respecto a otros grupos indígenas de la región. La relación asimétrica entre el nivel de trabajo y el nivel de producción agrícola se ve más claramente en el caso de Mosquito; un grupo que dedica apenas 5% de su tiempo de subsistencia en estos trabajos mientras que 60% de los alimentos cosechados provienen de fuentes cultivadas. Este resultado paradójico puede atribuirse, en parte, a un error de muestreo, ya que pudimos constatar, para este grupo y otros de la región, que la tala y la siembra de nuevos conucos no tienen una periodicidad anual, y de hecho registramos pocas veces esas actividades entre ellas durante el período de estudio. Sin embargo, también debemos señalar que, según los testimonios de nuestros colaboradores locales, numerosas cosechas de frutos de plátano (47% del total de alimentos cultivados) y pijiguao (*Bactris gasipaes*) (5% del

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGGLEÉ L. ZENT

total de alimentos cultivados), dos especies definidas aquí como cultivadas (con importantes narrativas mitológicas), realmente venían de individuos que no las habían cultivado sino que se atribuyeron a plantas sembradas en el pasado distante por otras personas conocidas o desconocidas, o que se consideraron plantas silvestres (un resultado también notado por Coppens). Este dato pone en duda la validez de mantener una distinción absoluta y rígida entre la agricultura y la recolección en este contexto y nos enseña que la composición de la subsistencia Hoti no puede entenderse sin tomar en cuenta la naturaleza histórica antropogénica de su ambiente.

TABLA 2
CONTRIBUCIÓN RELATIVA DE ACTIVIDADES PARA LA DIETA

Actividad	Iguana	Kayamá	Majagua	Mosquito	Todos
Agricultura	74,45%	83,14%	63,90%	59,54%	70,26%
Caza	11,31%	4,16%	11,86%	17,17%	11,13%
Recolección	9,84%	11,00%	12,95%	22,84%	14,16%
Pesca	4,40%	1,70%	11,28%	0,45%	4,46%

La recolección constituye una fuente significativa de alimentos en todos los grupos, variando desde un 10% en Iguana hasta un 23% del peso registrado en Mosquito. La actividad cinegética disminuye notablemente en Kayamá (4%), un efecto probablemente causado por la densificación y la sedentarización de la población y su impacto ambiental. Mientras en Mosquito, la población más pequeña y nómada, obviamente ha permitido un nivel de cacería más elevado (17%). El nivel más alto de pesca se registró en Majagua, casi igual que la cacería, probablemente resultado de la riqueza relativa del recurso acuático

en este ambiente fluvial. El nivel de pesca más bajo fue en Mosquito una zona de caños con caudales más pequeños y turbulentos.

Agricultura

Hacia los años setenta el panorama sobre las tendencias agrícolas entre los Hoti era a veces confuso. Se pueden detectar divergencias de opinión en torno al grado de evolución agrotécnica (incipiente vs. sofisticada), escala de producción (número y tamaño de los conucos), importancia de ella para la dieta (primaria o secundaria) y cultígeno principal (plátano, maíz o batata) (Dye 1970: 4; Eibl-Eibesfeldt 1973; Corradini 1973: 43; Guarisma 1974: 17; Coppens & Mitrani 1974; Coppens 1975).

Según nuestros inventarios botánicos, los Hoti cultivan 59 especies de plantas, de las cuales se utilizan 37 para alimento, 10 con fines tecnológicos, 9 para magia y 8 para medicina (tabla 3).

TABLA 3
INVENTARIO DE LOS CULTIVOS EN CONUCOS HOTI

Nombre latín	Nombre Hoti	Nombre español	Uso
	<i>ijko malu</i>		Medicina
	<i>lujlu</i>		Magia
	<i>niñe</i>		Tecnología (Platos)
<i>Alternanthera</i> spp.	<i>jwóili duku jya</i>		Magia de Cacería
<i>Mangifera indica</i>	<i>majko</i>	mango	Alimento
<i>Caladium</i> sp.	<i>alinujtuki</i>		Medicina, Magia de Cacería
<i>Caladium bicolor</i>	<i>doko ade</i>		Alimento
<i>Xanthosoma sagittifolium</i>	<i>uli me</i>	ocumo	Alimento
<i>Xanthosoma</i> sp.	<i>dueño me</i>	ocumo	Alimento
<i>Bactris gasipaes</i>	<i>enema</i>	pijiguo	Alimento
<i>Lagenaria siceraria</i>	<i>jlaboju</i>	totumo	Tecnología (Platos)

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

TABLA 3 (CONT.)

Nombre latín	Nombre Hoti	Nombre español	Uso
<i>gixa</i> (jrellana)	<i>jkulilu</i>	onoto	Tecnología (Teñir)
<i>j{rw>ias ananasoides</i>	<i>doe</i>	curagua	Tecnología (Cuerdas)
<i>/Nanas comosus</i>	<i>jtineju/nanaju</i>	pina	Alimento
<i>Cana</i> sp.	<i>yule</i>		Tecnología (Mostacilla)
<i>pourrouma</i>	<i>uli wejkao</i>	cocura	Alimento
<i>cecropiaefolia</i>			
<i>Ipomea batata</i>	<i>iyé</i>	batata	Alimento
<i>Céorne</i> sp.	<i>jkwayo malu aye</i>		Magia de Cacería
<i>Carica papaya</i>	<i>jwaya</i>	lechosa	Alimento
	<i>bajtiyaju</i>	patilla	Alimento
	<i>liluju</i>		Alimento
<i>Cucúrbita moschata</i>	<i>jkujte</i>	auyama	Alimento
<i>Cucúrbita</i> sp.	<i>jnuñejtu</i>	calabaza	Tecnología (Platos)
<i>Fevilleasp.</i>	<i>jlabojei</i>	totumo	Tecnología (Platos)
<i>Cyperus odoratus</i>	<i>uli jkalawine</i>		Medicina, Magia
<i>Rhynchospora</i> sp.	<i>jani jkalawine</i>		Medicina, Alimento
<i>Dioscorea alata</i>	<i>ulijwane</i>	ñame	Alimento
<i>Dioscorea trifida</i>	<i>janijwane</i>	mapuey	Alimento
<i>Dioscorea</i> sp.	<i>ajteja jwane</i>	mapuey	Alimento
<i>Manihot esculenta</i>	<i>ale</i>	yuca	Alimento
<i>Actinostemon</i> sp.	<i>nuwiejtu</i>		Alimento
<i>Phaseolus vulgaris</i>	<i>jtue ibojto</i>	frijoles	Alimento
<i>Saccharum officinarum</i>	<i>jkalala</i>	caña	Alimento
<i>Coix lachryma-jobi</i>	<i>jkwanajka</i>	lágrimas de San Pedro	Tecnología (Mostacilla)
<i>Oryza sativa</i>	<i>jalo</i>	arroz	Alimento
<i>'Zea mays</i>	<i>jtamu</i>	maíz	Alimento
<i>Eleutherine bulbosa</i>	<i>jkbjko lidimib'i</i>		Magia de Cacería
<i>Persea americana</i>	<i>awajyei</i>	aguacate	Alimento
	<i>najtai</i>	cuentas de semilla	Tecnología (Mostacilla)
<i>Arachis hypogaea</i>	<i>mani</i>	maní	Alimento
<i>Inga edulis</i>	<i>luwe</i>	guama	Alimento
<i>Cossypium barbadense</i>	<i>jnewa</i>	algodón	Tecnología (Textil)
<i>Hibiscus</i>	<i>ijkb maluwe</i>		Alimento
<i>'ibelmoschus</i>			
<i>Irtocarpus altilis</i>	<i>uli aye je'i</i>	fruto de pan	Alimento
	<i>duwebe bule ine</i>		Magia de Cacería

_TABLA 3 (CONT.)

Nombre latín	Nombre Hoti	Nombre español	Uso
<i>Calathea latifolia</i>	jtawe_	tubérculo	Alimento
<i>Maranta ruiziana</i>	jdk	tubérculo	Alimento
<i>Maranta arundinacea</i>	jdk	tubérculo	Alimento
<i>Psidium guajava</i>	jkwayaba	guayaba	Alimento
<i>Musa paradisiaca x</i>	walule/jedala	plátano/cambur	Alimento
<i>Cajanus cajan</i>	lidijawa		Alimento
<i>Cymbopogon citratus</i>	jinimiweka	limoncillo	Medicina
	jtikiwili		Medicina
<i>Citrus limón</i>	nimoa	limón francés	Alimento
<i>Citrus</i>	nanaja	naranja	Alimento
<i>Citrus</i>	jtonoja	toronja	Alimento
<i>Capsicum frutescens</i>	najte	Ají	Alimento
<i>Nicotiana Tabacum</i>	jkawai	tabaco	Medicina, Magia
<i>Zingiber officinale</i>	jani bule inéjkójkó	jengibre	Medicina, Magia de Cacería

Algunas plantas listadas arriba como el mango, la cocura, el arroz, el fruto de pan, la guayaba, el limón, la naranja y la toronja, son de obvia introducción reciente a través de sus contactos con los misioneros en Kayamá e Iguana. Otros cultivos nuevos, tales como la patilla, la yuca amarga, el aguacate y algunas variedades de ají están presentes en los conucos Hoti, fuera de la influencia de la misión del estado Amazonas y fueron adquiridos de sus vecinos Ye'kwana, Yabarana o Piaroa. Otra serie de cultivos de origen no-americano, incluyendo el ñame, la caña de azúcar, la lágrima de San Pedro, el plátano y el cambur, probablemente fueron introducidos en tiempos más remotos (precontacto), por medio de los Eñepa u otros grupos indígenas desconocidos. El caso del plátano/cambur (*Musa paradisiaca x.*) es particularmente interesante debido a la gran importancia económica y simbólica de esta especie para toda la población Hoti y, por lo tanto, se supone que su incorporación fue muy antigua.

En los conucos Hoti en policultivo, no se observa la preponderancia de un cultivo dominante, como es el caso de la

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

yuca o el plátano. Aunque Coppens consideró el último como el producto principal agrícola. Según nuestros estudios, que incluyen inventarios y censos de la composición florística de 125 parcelas en conucos de diferentes edades, se observa una mezcla bastante equilibrada de cinco cultivos principales: plátano/cambur (*Musa paradisiaca* x.), maíz (*Zea mays*), ñame/mapuey (*Dioscorea alata* y *D. trifida*), batata (*Ipoema batata*), y yuca dulce (*M. esculenta*). En comparación, los demás 45 cultivos tienen una representación marcadamente secundaria o menor (Zent *et al.* 2001). El complejo plátano-cambur representa la especie de mayor contribución calórica a la dieta y está disponible durante todo el año, aunque la producción puede variar considerablemente de mes a mes, y en este sentido debería considerarse el cultivo más importante (confirmando la observación previa de Coppens). Sin embargo, los otros cuatro rubros principales mencionados también hacen aportes sustanciales a la dieta total y constituyen alimentos estacionalmente dominantes de la siguiente manera: maíz: invierno tardío; batata: verano temprano; ñame/mapuey: verano tardío e invierno temprano; yuca: invierno). Tomándolos juntos, estos cinco cultivos conforman el 90% del peso de los cultivos cosechados en las cuatro comunidades estudiadas (tabla 4).

TABLA 4
CONTRIBUCIÓN PROPORCIONAL DE LOS CULTIVOS A LA DIETA

ctividad	Iguana	Kayamá	Majagua	Mosquito	Todos
Vuca	9,44%	12,48%	12,48%	12,85%	11,20%
Plátano	11,49%	47,67%	28,03%	46,57%	28,18%
Maíz	9,98%	5,05%	7,26%	1,02%	7,36%
Batata	36,65%	13,70%	20,51%	3,17%	24,28%
Ñame/ Vlapuey	26,48%	11,58%	13,58%	30,24%	19,51%
Otros	5,96%	9,52%	18,14%	6,12%	9,47%

Cacería

La cacería es la primera actividad de subsistencia de los adultos Hoti. Aunque esta ocupación está dominada por los hombres las mujeres también participan activamente en las cacerías. Acompañan a sus esposos y ayudan con la localización y transporte de las presas; algunas de ellas llevan y usan cerbatanas y lanzas (Zent 2006). Las herramientas fundamentales de cacería siguen siendo la cerbatana y la lanza, mientras la escopeta se usa solamente en Kayamá, aunque esa comunidad contaba con apenas cinco armas de esta clase al momento de registrar los datos. Si bien cazan una gran variedad de mamíferos, aves y reptiles, según nuestros datos un 95% del peso proviene de 20 especies (tabla 5). A partir de ellas, podemos identificar algunos grupos importantes que delinean el enfoque de su estrategia de cacería: monos (araña, araguato, capuchino y barbudo), otros mamíferos arbóreos (ardillas, coatí y oso melero), los cuadrúpedos terrestres de tamaño grande o mediano (danto, báquiro, chácharo, lapa, picure y cachicamo), las aves más grandes (paují, pavos, grulla, guacamaya) y caimanes.

TABLA 5
LOS ANIMALES DE CAZA MÁS
IMPORTANTES POR PESO RELATIVO

Nombre común	Nombre latín	% Peso	Rango
mono araña común	<i>Áteles belzebuth</i>	23,03%	1
danto	<i>Tapirus terrestres</i>	20,31%	2
báquiro	<i>Tayassu pecari</i>	13,15%	3
lapa	<i>Agouti paca</i>	5,96%	4
mono araguato	<i>Alouatta seniculus</i>	4,36%	5
paují culo blanco	<i>Crax alector</i>	4,34%	6
pava rajadora	<i>Pipile pipile</i>	4,22%	7

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

TABLA 5 (CONT.)

Nombre común	Nombre latín	% Peso	Rango
pájaro	<i>Dasyprocta leporina</i>	3,94%	8
mono capuchino común	<i>Cebus olivaceus</i>	2,99%	9
mono barbudo	<i>Chiropotes satanas</i>	2,94%	10
caimán enano	<i>Paleosuchus spp.</i>	2,11%	11
guacamaya roja	<i>Ara chloroptera</i>	1,39%	12
ardilla rojiza	<i>Sciurus ignivivus</i>	1,16%	13
cachicamo guayanés	<i>Dasytus kappelerii</i>	1,08%	14
oso melero	<i>Tamandua tetradactyla</i>	0,92%	15
pavo de monte	<i>Penelope jacquacu</i>	0,82%	16
chácharo	<i>Tayassu tajacu</i>	0,74%	18
grulla	<i>Psophia crepitans</i>	0,74%	19
coatí común	<i>Nasua nasua</i>	0,68%	19
paují culo colorado	<i>Mitu tomentosus</i>	0,44%	20
otros		4,68%	

Los hábitos de distribución espacial, movimientos, agrupaciones, alimentación y comunicación de todos los animales de cacería son bien conocidos por los Hoti y ellos emplean su rico conocimiento etnozoológico para ubicar y capturar las presas. En particular, vigilan los calendarios de fructificación de ciertas plantas comidas por los animales o parcelas de ellas y planifican sus salidas de cacería de acuerdo con dónde sería más alta la probabilidad de encontrar los animales. Por ejemplo, van a los árboles *balune* (*Schefflera morototoni*) en las horas picos en que ciertas aves como pavos, estarían comiendo (madrugada o anochecer) el fruto de esa especie para cazarlas, suben árboles vecinos para esperar la llegada de las aves. También son muy hábiles en imitar las llamadas y cantos de diferentes animales, que utilizan para localizarlos e incluso atraerlos. Por otra parte, hacen uso frecuente de una elaborada magia de cacería en la cual manipulan, toman o aplican numerosas especies de plantas, hongos e insectos en forma de bebidas, lavados, soplos, inhalaciones, baños y pinturas con el fin de mejorar o

restaurar (en caso de haber perdido la buena técnica y conexión con las esferas de vida, ver abajo) su capacidad de cazar exitosamente (Zent 2006).

Recolección

La recolección de plantas silvestres es el componente en donde los Hoti exhiben la mayor utilización de la biodiversidad. Los equipos que participan en los eventos de recolección son muy variados y pueden incluir tanto a jóvenes como adultos de ambos sexos. Las recolecciones pueden ser espontáneas (cuando se encuentran sorpresivamente árboles o bejucos fructificantes en el camino durante las salidas al bosque) o planificadas (cuando los tiempos y lugares de ciertas especies en fruto son bien conocidos), comen los frutos en el bosque y/o los llevan a sus hogares. Algunas especies, tales como *Attalea maripa*, *A. butyracea*, *Bactris gasipaes*, *Chrysophyllum sanguinolentum*, *Dacryodes spp.*, *Dipteryx sp.*, *Ecclinusa guianensis*, *Humiria balsamifera* y *Oenocarpus bacaba*, que producen frutos especialmente abundantes y estacionales, proveen los motivos primarios de las salidas de grupos familiares o todos los pobladores (para las comunidades pequeñas) hacia zonas donde hay concentraciones locales del recurso. El cucurito (*A. maripa*), en particular, es el vegetal silvestre más intensivamente explotado por los Hoti y el objetivo fundamental para los desplazamientos de residencia durante la estación lluviosa. La fruta no solamente provee la base de su dieta durante esos tiempos sino también atrae especies de animales, monos, ardillas, aves y roedores que ellos cazan.

El pueblo Hoti reconoce más de 220 especies de plantas como comestibles (tabla 7); aunque en la práctica suelen consumir con más frecuencia unas cuarenta (tabla 6).

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

TABLA 6
LAS PLANTAS SILVESTRES COMESTIBLES
MÁS FRECUENTEMENTE CONSUMIDAS

familia	Nombre científico	Nombre Hoti	Estación
íacardiaceae	<i>Anacardium giganteum</i> Hanc.	<i>uli eloli</i>	Jul-Sep
iacardiaceae	<i>Spondias Bombin</i> L.	<i>mojwe</i>	Nov-Mar
^pocynaceae	<i>Couma macrocarpa</i> Barb. Rodr.	<i>jkalimene</i>	Myo-Ago
recaceae	<i>Astrocaryum gynacasthum</i> Mart.	<i>jani ba</i>	Nov-Myo
Arecaceae	<i>Attalea macrolepis</i> Burret	<i>awajto</i>	Jul-Nov
Arecaceae	<i>Attalea maripa</i> (Aubl.) Mart.	<i>ulu</i>	Myo-Ago
Arecaceae	<i>Attalea</i> sp.	<i>jkolowa</i>	Myo-Ago
Arecaceae	<i>Bactris gasipaes</i> Mart.	<i>jnema</i>	Feb-Mar, Ago-Sep
Arecaceae	<i>Euterpe precatória</i> Mart.	<i>jwajw'i</i>	Ene-Dic
Arecaceae	<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	<i>d'ili</i>	Ene-Myo
Arecaceae	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	<i>jani bade</i>	Myo-Ago
Arecaceae	<i>Socratea exorrhiza</i> (Mart.) Wendl.	<i>muli</i>	Ene-Dic
Bromeliaceae	<i>Aechmea</i> sp.	<i>naleke</i>	Feb-Abr
Burseraceae	<i>Dacryodes</i> sp.	<i>ulijlude</i>	Ago-Nov
Burseraceae	<i>Dacryodes chimantensis</i> (Steierm.) Cuatrec.	<i>janijlude</i>	Jul-Nov
Burseraceae	<i>Protium sagotianum</i> Marchand	<i>jani mau</i>	Myo-Jul
Burseraceae	<i>Protium tenuifolium</i> (Engler) Engler	<i>yewi mau</i>	Myo-Jul
Caesalpinaceae	<i>Hymenaea courbaril</i> L.	<i>muye</i>	Nov-Ene
Caryocaraceae	<i>Caryocar microcarpum</i> Ducke	<i>ulijkawale</i>	Abr-Ago
Cecropiaceae	<i>Pourouma melinonii</i> Benoist	<i>uli wejkao</i>	Myo-Jul
Clusiaceae	<i>Garcinia macrophylla</i> Martius	<i>jtawe</i>	Jul-Ago
Fabaceae	<i>Dipteryx</i> sp.	<i>wain</i>	Feb-Abr
Humiricaceae	<i>Humiria balsamifera</i> Aubl.	<i>jtau ade</i>	Dic-Mar
Mimosaceae	<i>Inga bourgoni</i> (Aublet) D.C.	<i>jani luwe</i>	Feb-Abr
Mimosaceae	<i>Inga edulis</i> Mart.	<i>uli luwe</i>	Ene-Myo
^ imosaceae	<i>Inga alba</i> (Sw) Willd.	<i>mayekano luwe</i>	Abr-Ago
^ imosaceae	<i>Inga</i> sp.	<i>ejkó luwe</i>	Feb-Abr
^ oraceae	<i>Brosimum lactescens</i> (S. Moore) C. C. Berg	<i>jtijtweka</i>	Abr-Jun
Moraceae	<i>Helicostylis tomentosa</i> (P. & E.) Rugby	<i>way o walema</i>	Jun-Ago
Moraceae	<i>Pseudolmedia laevigata</i> Tree.	<i>jani waiyo</i>	Ene-Myo
Moraceae	<i>Pseudolmedia laevis</i> (R. & P.) Macbride	<i>uli waiyo</i>	Ene-Myo

TABLA 6 (CONT.)

Familia	Nombre científico	Nombre Hoti	Estación
Moraceae	<i>Sorocea muriculata</i> Miquel	<i>bujta</i>	Myo-Jul
Polygonaceae	<i>Coccoloba fallax</i> Lindau	<i>jtoba</i>	Ene-Myo
Sapindaceae	<i>Matayba</i> sp.	<i>ajtikwe</i>	Jul-Ago
Sapotaceae	<i>Chrysophyllum argenteum</i> Jacq.	<i>waneko</i>	Ene-Mar
Sapotaceae	<i>Chrysophyllum sanguinolentum</i> (Pierre) Baehni	<i>duwiyu</i>	Ene-Mar
Sapotaceae	<i>Ecclinusa guianensis</i> Eyma	<i>walike</i>	Abr-Jun
Sapotaceae	<i>Micropholis egensis</i> (A.DC.) Pierre	<i>uli jkaile</i>	Feb-Abr
Strelitziaceae	<i>Phenakospermum guianense</i> (L.C. Rich.) Endl.ex Miq.	<i>jkanawa</i>	Dic-Mar
Sterculiaceae	<i>Guazuma ulmifolia</i> Lam.	<i>balo jwaika</i>	Ene-Mar
Vochysiaceae	<i>Qualea paraensis</i> Ducke	<i>jnemale</i>	Feb-Abr

Además de las plantas comestibles, los conocimientos etnobotánicos de los Hoti abarcan una gama muy extensa de taxas, que incluye 565 en el rango genérico, de los cuales 457 son monoespecíficos y 108 politípicos; aunque estos números seguramente aumentarán en futuras investigaciones entre otros subgrupos y en más habitats (nuestros registros etnobotánicos subestiman el conocimiento y uso de herbáceas y epífitas por ejemplo). La gran mayoría de taxas que hemos registrado tiene algún uso o significado práctico, además de ser comestibles. En la tabla 7 se presenta un resumen estadístico de las listas de usos. La categoría de mayor diversidad botánica es la de alimento de animales, siendo un buen indicador de la interdependencia de los Hoti con su ambiente vegetal a través de los animales. Es notable también el alto número de especies comestibles y medicinales, ya que supera los números registrados para otros grupos amazónicos (Balee 1994; Zent 1992). El gran número de especies utilizadas para la construcción refleja los pocos criterios selectivos que poseen los Hoti para seleccionar los materiales constructivos.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

TABLA 7
RESUMEN ESTADÍSTICO DE LAS LISTAS
DE PLANTAS UTILIZADAS

Uso	Familias	Especies	No determinadas	Taxa Hoti
Comestibles	58	222	43	253
Magia y Medicina	67	182	76	229
Construcción	59	285	46	294
Pesca	18	36	4	39
Leña	54	325	51	351
Bebidas	9	11	4	14
Aseo	15	23	7	29
Tecnología	59	193	50	245
Alimento de animales	91	550	89	591

Los Hoti también recolectan un número apreciable de insectos (larvas de palmas, orugas, bachacos, termitas), animales pequeños (cangrejos, camarones, ranas, lagartijas) y productos de animales (miel, polen, pupas de abeja y de avispa, huevos de reptiles y de pájaros). Los tipos más destacados en nuestra base de datos por su contribución en peso son: miel de abeja (más de 10 especies) (46%), gusanos de seje (2 especies) (45%) y cangrejo de caño (8%) (tabla 8). La miel de abeja es especialmente importante durante la estación seca pues constituye una fuente de calorías durante las salidas de acampada. Los gusanos de seje pueden considerarse un recurso semicultivado porque los Hoti manejan parcelas donde hay concentraciones de esa palma de tal manera que se selecciona fundamentalmente a los individuos senescentes para tumbar e iniciar el proceso de semidomesticación. Los coleópteros (*Rhinostomus barbirostris* y *Rhynchophorus palmarum*) ponen sus huevos en los troncos tumbados y después de 2 o 3 meses la persona que

tumbó la palma regresa al sitio a realizar la cosecha de las larvas. En este sentido es una actividad totalmente planificada y controlada (Zent & Zent 2002) que se asume ha sido practicada por décadas o siglos.

TABLA 8
COMPOSICIÓN RELATIVA DE ANIMALES RECOLECTADOS

Recurso	Iguana	Kayamá	Majagua	Mosquito	Todos
Miel de abeja	38,29%	36,86%	55,80%	51,48%	45,61%
Gusano de seje	56,73%	47,94%	40,38%	35,83%	45,22%
Cangrejo	4,98%	12,14%	3,14%	12,19%	8,11%
Otros	0,00%	3,06%	0,68%	0,50%	1,06%

Finalmente es menester destacar que los Hoti colectan alrededor de 30 especies de hongos que utilizan para comida, medicina, como sustancias mágicas e incluso ornamento, lo que los califica como uno de los pocos grupos micófilos en la región amazónica (Zent, Zent & Iturriaga 2004).

Pesca

Hacia los años setenta los Hoti pescaban muy poco y se puede suponer que tradicionalmente la pesca fue una actividad muy marginal debido a su orientación interfluvial. Hoy día la pesca ha cobrado mayor importancia, debido a su traslado a zonas fluviales, la sedentarización relativa de los asentamientos, y a un mayor acceso y posesión de tecnología pesquera, (curiara, anzuelos, material de nylon, arpón/proyectil de metal, goma y careta). No tenemos un registro tan detallado de la captura de diferentes especies (tabla 9) debido a que no pudimos identificar algunas especies con certitud.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

TABLA 9

LOS PECES MÁS CAPTURADOS POR LOS HOTI

Hoti	Castellano	Latín
<i>uli mojtokyabo mojto</i>	bocón, boconcito	<i>Brycon</i> sp.
<i>jkwaejle mojto</i>	caribe	<i>Serrasalmus</i> sp.
<i>kalina</i>	temblador	<i>Electrophorus electricus</i>
<i>jnewa mojto</i>	corroncho	<i>Hypostomus</i> sp.
<i>kyabo jkumaja</i>	agua dulce	<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>
<i>uli abiyé mojto</i>	bagre rayao	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>
<i>jani abiye mojto</i>	bagre	<i>Pimelodidae</i>
<i>vialoko, waya, aelo</i>	sardinita	<i>Cretochanes</i> sp., <i>Bryconops</i> spp.
<i>jlae mojto</i>	viejita	<i>Cichlidae</i>
<i>jtujki</i>	cabeza manteca	<i>Leporinus</i> sp.

Organización social

Parentesco

Como parte de nuestro objetivo de proveer una idea más detallada e integral del sistema de parentesco y matrimonio entre los Hoti que la ofrecida por Coppens debido a la falta de conocimiento de la lengua (Coppens 1983: 282); nos permitimos ofrecer una breve reseña sobre el tema. Reconocemos que nuestros estudios sobre el parentesco y matrimonio Hoti son preliminares y sugerimos la necesidad de profundizar su estudio en el futuro. Para una visión alternativa del sistema de parentesco de este grupo recomendamos consultar los trabajos de Storrie (1999; 2003).

El sistema de parentesco y matrimonio de los Hoti es muy diferente con respecto a los sistemas dravidianos (terminología

bifurcada en donde se codifica un ideal de intercambio directo en el matrimonio) de otros grupos indígenas de la Guayana y otras áreas de las tierras bajas sudamericanas (cf. Butt Colson y Heinen 1983-84; Riviére 1984; Shapiro 1984; Dole 1991; Árhém 2000). Sugerimos que tal divergencia se deriva en parte de su situación histórica y ecológica, y de factores como: tamaño relativamente pequeño de su población (menos de 500 personas al momento de contacto), aislamiento histórico de otros grupos étnicos (además de los Eñepa o Panare) y su estilo de vida muy orientado al nomadismo. Además, señalamos que las características diagnósticas de este sistema son la sencillez, la informalidad, la flexibilidad, la variabilidad, la contextualidad, la individualidad y el atomismo de la estructura esencial.

La unidad básica y fundamental de organización social y económica es la familia nuclear y en tal sentido destacamos que desde una perspectiva evolutiva, su sociedad exhibe el nivel más sencillo de integración sociocultural familiar (Steward 1955). Por otra parte, el grupo local, es decir de co-residentes, constituye una estructura secundaria que es más efímera, contingente y dependiente de las dinámicas de las familias nucleares que lo componen. En el contexto tradicional (i.e. períodos de precontacto y poscontacto temprano, comunidades independientes contemporáneas), el grupo local suele ser pequeño (5-25 personas), habitan una sola vivienda o a veces dos casas cercanas, y consiste en familias nucleares con lazos de parentesco entre hermanos o está constituido por una familia extendida de 3 generaciones, es decir los padres (o uno de ellos), sus hijos (biológicos o adoptados), los esposos o las esposas de ellos y sus hijos respectivos. Sin embargo, la composición específica del grupo local suele ser muy temporal. Por ejemplo, la coalición particular de familias nucleares y otros individuos unidos en el tiempo-espacio junto con la configuración de relaciones que los unen, raramente tiene una duración que supera los 5 años. Aunado a esto, los desplazamientos de corta duración

(por ejemplo, expediciones de caza-recolección o de acampada, visitas a otras comunidades y viajes a viejos asentamientos) son muy frecuentes y por lo tanto la nómina de personas presente en cualquier momento puede ser muy variable. Es precisamente la familia nuclear o una fracción de ella quienes típicamente realizan dichos desplazamientos y cuando hay un cambio de afiliación de un grupo a otro se destaca la familia nuclear como el elemento más estable durante los procesos dinámicos de fisión y/o fusión. Aunque la familia nuclear demuestra mayores grados de integración social y de persistencia en el tiempo que la banda, al mismo tiempo debemos enfatizar que tampoco podemos calificar a la primera como una unidad social de carácter permanente. Después que una persona recibe su primer guayuco, alrededor de los 7-8 años, y demuestra la capacidad individual de realizar diferentes actividades de subsistencia (por ej. caza, recolección, agricultura, fabricación de herramientas e implementos utilitarios, construcción de vivienda, cocina, etc.) tiene la libertad e incluso es frecuente que decida casarse con otra persona de su generación o muy frecuentemente de una generación mayor. El acto de matrimonio implica cierta independencia social y económica de sus padres y hermanos que se profundiza progresivamente con los años hasta la separación física del grupo natal. Por otra parte, debido a que los Hoti mantienen altos niveles de mortalidad, el deceso del padre o de la madre de un individuo no es un evento raro, en cuyo caso el esposo o la esposa sobreviviente suele casarse de nuevo y los hijos del matrimonio anterior pueden ir a vivir con otros parientes si así lo desean. Destaca en muchos niveles del desarrollo individual Hoti la libertad de acción de los individuos particulares desde edades tempranas, incluso la decisión de desvincularse espacio-temporal o afectivamente del grupo original donde un niño o niña nacieron puede provenir de una persona tan joven como seis años de edad y ser aceptado así por los grupos tanto

de proveniencia como receptores. A ello se añade la poca o nula observancia de mecanismos de coerción para inducir decisiones o acciones alternas u opuestas. Los móviles que estimulan decisiones de ruptura temporal o permanente de los individuos particulares varían significativamente, incluyendo deseos de nuevas experiencias, búsqueda de pareja, enamoramientos, alejamiento de conflictos o peligros, curiosidad, etc. En resumen, destacamos que la familia nuclear constituye el elemento más estable de la organización social Hoti aunque ésta también se caracteriza por temporalidad limitada.

Quizás la característica más destacada del parentesco Hoti es la ausencia de una distinción clara y explícita entre las categorías de consanguíneo y afín, una distinción asumida como universal en todas las sociedades humanas (Levi-Strauss 1969). Relacionado con esto, parece que la descendencia constituye un factor de poca o casi nula importancia como principio de integración y organización. En vista de esa situación atípica, Storrie (2003) ha propuesto que el parentesco Hoti es antijerárquico, antigenealógico y antitaxonómico. Para él, la lógica de las relaciones sociales, incluyendo sus ideas, normas y conductas básicas acerca del parentesco, se deriva de una filosofía mítico-cosmológica en donde el concepto de humanidad se extiende igualitariamente a todos los seres humanos y no-humanos, reales e imaginarios. Las calidades más esenciales del ser «humano» son morales y no genéticas, es decir, ser generoso y pacífico. Según tal perspectiva, la noción de parentesco, o cercanía social, es situacional y dinámica, dependiendo de la confianza, afecto, seguridad y familiaridad entre personas y se construye día a día a través de la co-residencia, el compartir, la comensalidad y el intercambio de sustancias. En fin, la cuestión de relacionarse está determinada por la experiencia de compartir espacios, cosas y vidas en vez de la clasificación fija de personas como consanguíneos y afines.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

Aunque creemos que el análisis de Storrie tiene muchos méritos, no compartimos su interpretación radical de que el parentesco Hoti se reduce totalmente a un estatus moral y social adquirido, según el cual los parientes no se heredan sino se crean circunstancialmente a través del vivir juntos, compartir comida, bienes y trabajo, conocerse íntimamente, tener afecto mutuo, etc. Para este autor no figuran para nada los lazos genealógicos (reales o ficticios) o de matrimonio que han sido el foco central de los estudios antropológicos tradicionales de parentesco. Por una parte, acordamos en que la residencia, el intercambio y la amistad son todos importantes para la noción de parentesco Hoti. Por otra parte, argumentamos que las relaciones consanguíneas si no las afines constituyen principios estructuralmente significativos para entender su sistema de parentesco. Tal estructura es evidente al considerar su sistema de terminología de parentesco y las normas o conductas sociales asociadas con los diferentes términos (tabla 10).

Según nuestra experiencia al indagar la terminología de parentesco de diversos informantes, existe mucha variación de individuo a individuo en torno a la asignación y denotación de nombres para designar diferentes parientes. Tal variación se ve afectada principalmente por los factores de residencia (junto o aparte), relación personal (conocido o desconocido, cercano o distante), los nombres que les enseñaron sus padres, la diferencia relativa de edad, los vínculos establecidos a través del matrimonio de ego o de sus parientes cercanos, y también los lazos genealógicos.

LOS aborígenes de Venezuela

VOLUMEN II

TABLA 10

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

Términos de referencia y vocativos (Ego Mase.)	Personas designadas
<i>jlae ae</i>	PaPa
<i>uli dawo</i>	PaPa, PaMa; cualquier hombre viejo
<i>ama u</i>	Ma, mujer mayor (término respetuoso)
<i>waijlo</i>	MaMa; cualquier mujer vieja
<i>jlae</i>	Pa (término de respeto), PaPa, HmoPa, Hmo(M), Dios
<i>baba</i>	Pa (término familiar), HjoHmo
<i>ama</i>	Ma (término de respeto), HmaMa, MaPa, muje mayor co-residente, HjaHma(M), Hija de <i>Ji</i>
<i>mama</i>	Ma (término familiar)
<i>jne</i>	Hmo(M), HmoMa; Pariente no especificado varón mayor
<i>jlu</i>	Hma(M), HmaPa
<i>jtude(j)a</i>	Hmo(m), HmoPa
<i>jtude(j)au</i>	Hma(m)
<i>amajno</i>	Hmo, co-residente masculino
<i>abajlau</i>	Hma, co-residente femenino
<i>jyéjkamaja</i>	Eso
<i>jyéjkamajau</i>	Esa
<i>indemaja</i>	Eso potencial
<i>indemajau</i>	Esa potencial
<i>jane</i>	Hjo, HjoHmo, HjoHma, HjoHjo, HjoHja, HjoEpo
<i>jayu</i>	Hja, HjaHja, HjaHjo, HjaPa, HjaEpo, HjaHmo
<i>mimo</i>	Hijos (pl.)
<i>jluwena/jluwe</i>	Pariente cruzado o heredado, generación + 1,-1; donante o recipiente de Esa; socio de intercambio (relación siempre amistosa); HjoHma
<i>p</i>	Pariente cruzado o heredado, generación + 2, 0, -2 (relación menos amistosa)
<i>nawi</i>	Pariente no especificado varón menor (distante)
<i>nawijau</i>	Pariente no especificado hembra menor (distante)

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

TABLA 10 (CONT.)

Términos de referencia Personas designadas y vocativos (Ego Mase.)

<i>jtamu</i>	Pariente no especificado, similar <i>aji</i> pero más familiar
<i>majlu</i>	Pariente no especificado varón menor (menos distante)
<i>majlujau</i>	Pariente no especificado hembra menor
<i>lebuwa</i>	Pariente no especificado varón menor
<i>jebuwajau</i>	Pariente no especificado hembra menor
<i>jnudo</i>	Hja de ;i

Los términos que se utilizan de una manera más consistente y universal son precisamente los que nombran las relaciones diádicas del ámbito de la familia nuclear (padre/ madre-hijo/hija, esposo-esposa, y hermanos). Por contraste, la selección de términos para las relaciones más distantes es mucho más variable, flexible y por ende ambigua.

Los términos *dejlae* y *ama* se refieren en primer lugar a «padre» y «madre» respectivamente, aunque también se pueden extender a los hermanos del/la padre/madre o, menos frecuente, a los abuelos de uno. Sin embargo, el significado prototípico o focal *dejlae/ama* es precisamente «padre/madre» en el sentido *de progenitor biológico*. Aunque la persona no vive cerca de *sujlae/ama* o incluso fue criado por otro, quizás no lo/la ha visto en mucho tiempo, y admite no sentir ningún afecto ni emoción hacía esa persona, en todo caso no tiene ningún problema en identificarlo tal cual. La noción de descendencia se expresa claramente a través de la frase *jl'iemaja* «persona que viene de», se la reconoce bilateralmente tanto por el lado del padre como por el lado de la madre, y los Hoti no tienen ningún concepto de paternidad compartida (cf. Beckerman y

Valentine 2002). Además de *jlae/ama*, que son términos más formales, encontramos *baba* «padre» y *mama* «madre», que son más familiares o afectivos. Otra manera de expresar cercanía o afecto es por medio de la forma poseída, especialmente si el modo de uso es vocativo, así que al decir *jyéjlae* «mi padre» o *jyejañe* «mi hijo», en lugar *dejlae* «padre» y *jane* «hijo» respectivamente, el hablante indica «más afecto» para la persona. Esta asociación del posesivo con sentimientos afectivos es válida para cualquier término de parentesco.

Los hijos biológicos se nombran universalmente como *jane* «hijo», *jayu* «hija» e *inimo* «todos los hijos». Encontramos varias otras instancias en donde se aplican los términos *de jane* y *jayu* también, aunque con mucha más variación entre individuos y a veces inconsistentemente por los mismos individuos: hijos de hermanos, nietos, hijos del/la esposo/esposa de otra unión (por ejemplo, matrimonios previos, aventuras sexuales extramatrimoniales), medio hermanos si existe una diferencia considerable de edad, por ejemplo, si ego es un adulto y su medio hermano es un niño, y menores adoptados. Debido a los cambios frecuentes de la composición de la unidad doméstica, como consecuencia de defunciones, divorcios, nuevos matrimonios, migraciones, etc., es muy común encontrar unidades que no corresponden a una familia nuclear en su estructura aunque sí en su función. En general, se trata a todos los menores que forman parte de su hogar igual que a sus propios hijos (aunque haya excepciones), incluso si son producto de un encuentro sexual entre una mujer casada y su amante mientras sigue viviendo junto con su esposo. En esos casos, no es atípico que el hombre (esposo) se refiera a esos menores como *jañe/jayu*, especialmente cuando lleva años criándolos. Sin embargo, se distingue claramente entre los hijos «procreados» y los «adoptados» y solamente se aplica el posesivo a los primeros. El niño que no vive con ambos padres biológicos casi

siempre queda con su mamá salvo cuando ya es un párvulo o niño mayor y es ella quien decide mudarse sin llevarlo consigo.

Las figuras de esposo y esposa se expresan como *jyéjka-iaja* y *jyekamajau* respectivamente, las cuales se traducen literalmente como «el hombre/la mujer que está conmigo». Tal expresión pone énfasis en la cohabitación y el compartir actividades y vidas como la esencia del lazo matrimonial, pero al mismo tiempo alude a que tal lazo es temporal y frecuentemente no permanente. De hecho muchos matrimonios no duran más de 5-10 años y por lo tanto el número de parejas que tiene una persona se incrementa con la edad, de manera que alguien mayor de 40 años típicamente ha tenido 3 o 4 parejas, y el número de amantes puede ser bastante más. Idealmente la persona con quién uno debería casarse se clasifica como *indemaja* «hombre no emparentado» o *indemajau* «mujer no emparentada» o simplemente como *inde* «ninguna (relación)». No obstante, en la práctica la pareja frecuentemente tiene una relación de parentesco, a veces cercano, tal como primos, hermanos completos o medios, tío/tía-sobrino/sobrino, padre-hija, o a veces más lejano.

El concepto de hermano se expresa por las palabras (*jye*) *amajno* «(mi) hermano» o (*jye*) *abajlau* «(mi) hermana», y la forma plural es (*jye*) *abalada* «(mis) hermanos». Al mismo tiempo, notamos que el término de *amajno* *abajlau* puede tener un significado más extendido y variable, dependiendo del contexto de hablar, contrastando según el marco de referencia cualquier «pariente cercano», «pariente lejano (por medio de relaciones consanguíneas o afines)», «co-residente» y «otro miembro de su grupo étnolingüístico». Además de esos términos genéricos, encontramos otra serie de términos con que se distinguen diferentes tipos de hermanos según los atributos de sexo y edad relativa: *jne* «hermano mayor», *jtude(j)a* «hermano menor», *jlu* «hermana mayor», y *jtude(j)au* «hermana menor». El uso y

aplicación de estos términos es amplia y consistentemente compartido entre el grupo de informantes cuyas terminologías registramos. La clasificación de *amajnolabajlau*, en su referencia más restringida de «hermano/hermana», se aplica típicamente a los hermanos completos, hijos del mismo padre y la misma madre, mientras que se excluyen a los medios hermanos. La excepción principal ocurre cuando la persona es co-residente con ego y/o se han criado juntos. Esta distinción entre hermanos «verdaderos» y «otros» tiene muchas implicaciones para el matrimonio, ya que existe una prohibición ideal a las uniones entre los primeros, aunque en unos pocos casos hacen caso omiso a la norma, que no existe con respecto a los segundos. Por lo tanto, no es excepcional pero tampoco es normal en un sentido numérico, que haya matrimonios entre medio hermanos. En contraste, son pocos los matrimonios entre hermanos completos.

Adicionalmente, se pueden aplicar los nombres de *jnë* y *jlu* a otras categorías de pariente o persona bien conocido pero siempre mayor en edad que ego. Cabe destacar que algunos, pero no todos, de los informantes agruparon al tío cruzado (HmoMa) y la tía cruzada (HmaPa) bajo de estos términos. Al mismo tiempo, los mismos individuos reportaron el uso de los términos *de jlae* y *ama* para el tío paralelo (HmoPa) y la tía paralela (HmaMa) respectivamente. Para ellos, tal distinción nominal también marca diferencias importantes de actitud y conducta social, ya que los tíos paralelos se consideran más cercanos y afectivos mientras que los tíos cruzados son más distantes. El hecho de que algunas personas hagan una distinción entre los tíos paralelos y los cruzados, donde los primeros se asocian con los padres y los segundos con los hermanos mayores, es potencialmente significativo. Puede indicar que el sistema actual ha ido evolucionando desde un estado en el cual la distinción entre parientes paralelos versus cruzados era más extensiva, es decir más parecida a la organización dual que domina en la región guayanesa-amazónica; en cuyo caso val-

Los Hoti / JNotas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

dría la pena considerar si tal distinción tenía implicaciones para la estructura de intercambio matrimonial (véase más adelante). Por otra parte, aunque no encontramos otras aplicaciones para *jtude(j)ajjtude(j)au*, los hijos de ellos se denominan *baba o jlae* por algunos, es decir equivalente a «padre», lo cual nos da indicios de que existe algún elemento, quizás remanente, de clasificación generacional alterna (cf. Dole 1991). Tal nomenclatura generacional también se observa en torno a la nomenclatura de los parientes por afinidad, la cual se describe a continuación.

Los términos de *jluwéna* y *ji* corresponden, hasta donde podemos determinar, a parientes por afinidad debido a que dependen básicamente de la continuación de relaciones establecidas en el pasado y son heredados a través de los padres (mayoritariamente del padre) de uno y son relevantes para la discriminación de esposos potenciales. Típicamente el informante dice que tal persona se llama *jluwéna*, y viceversa (aquella llama a él *jluwéna*), porque su padre (el papá del hablante) llamó al padre de esa persona *jluwéna*. La hija de *jluwéna* es *indemajau* y considerada como la mejor esposa potencial. El hecho de que la relación funciona idealmente para regular y limitar el matrimonio y porque «viene desde atrás», es decir son relaciones establecidas o creadas en el pasado y que se heredan linealmente, consideramos que constituye una suerte de relación afín aunque se desconoce el origen de la relación (en términos filogenéticos específicos). Sin embargo, la relación no es siempre heredada, también se puede crear, no necesariamente al casarse con la hija de él sino por el intercambio de bienes materiales, por visitas mutuas, por prestaciones de comida y asistencia, y por amistad. Cabe destacar, además, que no todos los hijos del *jluwéna* del padre se clasifican automáticamente como los *jluwéna* del ego, especialmente si son desconocidos o no han mantenido contactos personales con ellos. En esos casos, se los pueden considerar como *jluwéna* potenciales

pero depende de circunstancias futuras si se convierten en *jluwena* real.

Por otra parte, tanto el hijo como el padre de *jluwena* son *ji*. Por lo tanto, la clasificación según *jluwena oji*, asumiendo que ya está establecida, queda determinada por el principio de generación alterna. Esto significa que se llama *jluwena* al individuo que el padre del hablante llamó *ji* y los hijos del hablante llaman *jluwena* a aquellos que su padre llama *ji*. Distinta de la relación cercana y amistosa que típicamente prevalece con *jluwena*, la relación con *su ji* es más distante, fría y a veces abiertamente hostil. Si resulta que el *ji* es muy cercano y amistoso con ego, por ejemplo, si son co-residentes, entonces puede llamarse a esa persona *jtamu*. Lo ideal es que uno no debería casarse con la hija *deji*, pero en la práctica un número no insignificante de matrimonios corresponde a ese tipo. Tanto el *jluwena* como el *ji* típicamente residen en asentamientos distintos al grupo de ego aunque cuando un joven *jluwena* contrae matrimonio con una joven, se espera que el novio vivirá con el grupo de su suegro.

Según los datos recabados hasta ahora, no pudimos establecer ningún criterio genealógico claro para la clasificación de *jluwena oji* aunque sin duda algunos individuos designados como tal tienen lazos familiares con ego. En el caso de que esos lazos sean cercanos (i.e. dos o tres lazos removidos) y la relación de *jluwena* ya está establecida y activa, esta relación de parentesco ficticio o quizás aún toma precedencia. Sin embargo, la posibilidad o hipótesis de que el cálculo genealógico puede jugar un papel o puede haber sido determinante (en el pasado) para la clasificación aún nos fue sugerida por el testimonio brindado por un hombre mayor de Caño Iguana quien es capitán o jefe actual de dicha comunidad. Esta persona reconoció no sólo una distinción entre los parientes paralelos y los cruzados en la primera generación ascendente sino tam-

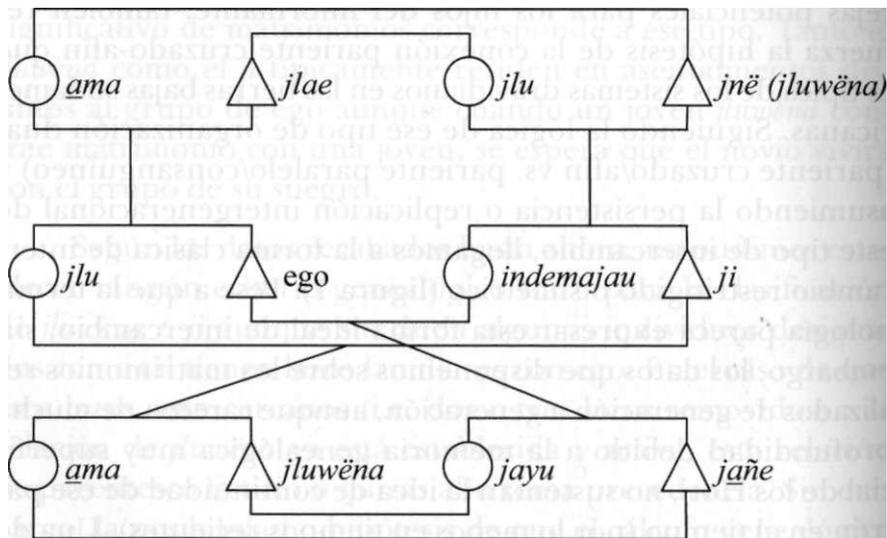
Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

bien en las generaciones 0 y -1 en donde los parientes cruzados de esas generaciones llevaban nombres asociados con la relación *jluwéna oji*. Así que los hijos de su HmaPa y su HmoMa son para *éjji* (mase.) e *indemajau* (fem.), mientras los hijos de su hermana son *jluwéna* (mase.) y *ama* (fem.). Más importante, su esposa es de hecho HjaHmaPa, su prima cruzada, y el hermano de ella (ahora muerto), su primo cruzado, era designado *sujç*. Entonces para ese individuo, a nivel de la práctica, las categorías de pariente cruzado coinciden perfectamente con relaciones que sospechamos son (por lo menos en parte) de carácter afín. La designación de parientes cruzados en la primera generación descendiente como *jluwéna* (HjoHma) y *ama* (HjaHma), que se refieren correctamente al hijo e hija de *ji* respectivamente, y la apreciación que presentan buenas parejas potenciales para los hijos del informante, también refuerza la hipótesis de la conexión pariente cruzado-afín que es típica de los sistemas dravidianos en las tierras bajas sudamericanas. Siguiendo la lógica de ese tipo de organización dual (pariente cruzado/afín vs. pariente paralelo/consanguíneo) y asumiendo la persistencia o replicación intergeneracional de este tipo de intercambio, llegamos a la forma clásica de intercambio restringido o simétrico (figura 1). Pese a que la terminología parece expresar esta forma ideal de intercambio, sin embargo, los datos que disponemos sobre los matrimonios realizados de generación a generación, aunque carecen de mucha profundidad debido a la memoria genealógica muy superficial de los Hoti, no sustentan la idea de continuidad de ese patrón en el tiempo (por lo menos en tiempos recientes). Una de las razones posibles del porqué no se observa un patrón estable de intercambio restringido, y tampoco resulta difícil confirmar una clara tendencia dravidiana (aunque latente) del sistema, es la inestabilidad de la familia nuclear en sí misma. Debido a la alta tasa de mortalidad, divorcio, rematrimonio, contacto sexual extramatrimonial y cambio de residencia, pocos

grupos de hermanos co-residentes comparten el mismo par de padres. La proliferación de medios hermanos aumenta considerablemente el grupo de esposos potenciales (véase a continuación) reduciendo el valor de los primos cruzados en su significado de ser potencialmente casamentero. Al mismo tiempo, produce fluctuaciones (casi) constantes en la unidad de co-residentes y en la delincación de distintos grupos de parentesco en el espacio y el tiempo, situación que dificulta si no imposibilita un patrón estable de intercambio entre grupos definitivos.

FIGURA 1
INTERCAMBIO RESTRINGIDO DE ESPOSAS EXPRESADO EN LA
TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO CERCANO, SEGÚN UN INFORMANTE



Las restantes categorías de parientes, incluyendo *nawi*, *nawijau*, *majlu*, *majlujau*, *lebuwa* y *lebuwajau*, son hasta el momento imprecisas en el sentido que no hemos podido determinar confiablemente si se refieren a vínculos consanguíneos o afines, ni hemos podido precisar si su determinación depen-

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

de de lazos genealógicos. Esto, debido a la infrecuencia e inconsistencia aparente del uso, aunque varias personas reconocen que estos términos se los aplican a pocos individuos. Al averiguar sobre por qué se aplican tales términos, la respuesta casi siempre fue que «porque él/ella es más joven», indicando así que la edad relativa constituye una característica común. Al indagar, de una manera más abstracta, sobre «cómo es esta relación», la respuesta invariable fue que son «como *amajno* pero más lejano». En los casos de *nawi* y *majlu*, el recíproco es *esjae*, mientras que el recíproco de *lebuwa* es *esjne*. De ellos, se considera que *nawi* es el más lejano en distancia residencial, social y edad. Sin embargo, con todos ellos la relación es potencialmente amistosa y uno puede contar con ellos en compartir comida y sus posesiones materiales. Por otra parte, no hemos encontrado ninguna evidencia de que figuran con respecto a las normas de matrimonio.

La terminología aplicada a los abuelos tiende a reflejar términos compuestos, por ejemplo *jlac ae*, «ancestro del padre», o *ama u*, «ancestro de la madre», o puede usar términos geréuticos que se aplican a cualquiera persona muy mayor (sea corocido o no), como *uli dawo* «coati grande» o *waijlo* «sapo». Es consistente con el hecho de que esa relación es más bien casual y refleja la superficialidad o poca importancia asignada al principio de descendencia lineal como factor de integración u organización social. Muy pocas personas conservan conocimiento de sus abuelos, especialmente si no están vivos y no viven con o cerca de uno. Por eso casi nadie es capaz de nombrar sus parientes consanguíneos a través de lazos de parentesco que se sitúen más allá de la generación de sus padres (+1). El nulo o muy pobre uso de nombres personales constituye un factor que sin duda contribuye significativamente a la amnesia genealógica, por ejemplo, la imposibilidad de referirse a los padres de ego por un nominativo diferente a padre o madre, impide la comunicación de información fluida acerca de éstos y ego

migra lejos de la unidad residencial original. El paso de información generacional sin apelativos personales a generaciones anteriores es además muy difícil, y sin posibilidad de acceder a la información, es sencillamente imposible alcanzar una cierta conceptualización de la unidad genealógica más allá de los miembros que componen la unidad residencial contemporánea o aquellos con los que interactúan con cierta frecuencia.

A nivel de la colectividad, la unidad de parentesco básica que emerge en este sistema es la parentela egocéntrica, la cual se nombra a través de una variedad de expresiones que reflejan diferencias de hábito personal, de habla o de marco de referencia. La expresión más usada para comunicar la idea genérica de «familia» *esjyed'i* que se traduce literalmente como «nosotros o lo nuestro». Otras expresiones con más o menos el mismo significado funcional incluyen *jye jod'i* «mi gente», *gyé'jadi* variante de «mi gente», *jye abajledí* «mis otros», *jye jlabaladí* variante de «mis otros» *yjyējodaye majadi* «mis únicos seres (conmigo)». Para indicar la familia cercana, se puede decir *gyé bou majadi* «la gente similar que yo» o *jye jadi maní* «mi gente por aquí». Al decir *jye amajnodi* «mis hermanos» se refiere primariamente a los hermanos biológicos completos (mismo padre, misma madre) pero el marco de referencia puede expandirse a incluir co-residentes o parientes más lejanos según el contexto. Alternativamente, se puede decir *jye abaladí* «mis otros» pero esto típicamente abarca todos los hermanos (un padre en común). Al poner énfasis en el grupo de co-residentes o la proximidad espacial de personas, se dice *jye jneinamajadi* «mi gente que está cerca», pero una vez más advertimos que este grupo puede variar en tamaño y composición también al indicar los que viven en la misma casa, el mismo vecindario (en los asentamientos grandes, tales como las misiones) o en la misma comunidad. Finalmente, el término *riin jod'i* «gente verdadera» se emplea para distinguir toda la población étnica de los otros grupos étnicos conocidos, tales como *ajkaliwé'di* «Eñepa (Panare)» y *dododi* «gente de ropa

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

(criollos o blancos)», una distinción basada en el criterio fundamental de hablar el mismo idioma.

Storrie (2003) ha comentado sobre la gran variación interpersonal que existe en detallar la lista de personas que constituye la parentela (*jyéjodi*) al comparar las nóminas entre hermanos y otros grupos de parientes cercanos. Nuestros datos confirman esta interpretación y señalan la importancia de los factores de residencia, interacción cotidiana o frecuente (actual o históricamente), y amistad o afecto, además de los factores de relación genealógica y por afinidad. En consideración del factor genealógico, no hacen distinciones entre los parientes del lado masculino versus los del lado femenino, es decir, reconocen efectivamente la descendencia bilateral.

En resumen, según nuestro análisis de la terminología el parentesco Hoti se construye con base en los factores de relación genealógica, matrimonio, sexo, edad, co-residencia, distancia (afectivo/respectivo) y relación personal. Igual que en otros contextos amazónicos (Butt Colson & Heinen 1983-84; Rivière 1984; Dole 1991; Arhem 2000), el criterio genealógico se mezcla con el criterio residencial y también lo afectivo para constituir la noción de parentesco y el sistema presente es muy fluido, las reglas se materializan informalmente más bien como tendencias, y el manejo individual del sistema es muy variable y contextual.

Matrimonio

El matrimonio entre los Hoti es una institución caracterizada por la informalidad y temporalidad, tal como se expresa lingüísticamente por *mari/aun-jka bainide*, literalmente «ponerse con un hombre/mujer». Para algunos individuos la boda se marca por el mero cambio de lugar donde uno cuelga su

chinchorro, especialmente cuando los dos ya se encuentran viviendo con el mismo grupo local, es decir, son co-residentes. Sin embargo, si la pareja es joven y es su primer matrimonio el evento está acompañado por unas palabras de consejo solemnes ofrecidas por uno o más de los padres de la pareja, u ocasionalmente por otra persona de mayor edad, en donde se recitan las normas de conducta apropiada de un/una esposo/esposa, el cumplimiento de su rol de trabajo, el compromiso con su pareja e hijos, y la fidelidad a su pareja⁽⁴⁾. Además, los jóvenes formalizan su nueva relación de cohabitación y cooperación íntima a través de una pernocta solos en la selva (*jkyo balebi*), una suerte de luna de miel, que puede durar desde unos pocos días hasta un mes, durante la cual disimulan ritualmente las diferentes conductas y actividades productivas que llevarán a cabo durante su vida de casados, por ejemplo, hilar el algodón, tejer el guayuco, cocinar la comida, sembrar y cosechar los cultivos para las mujeres, cazar los animales, talar el conuco, coleccionar los gusanos de seje o miel de abeja y curar los enfermos para los hombres. El propósito de este ritual, según nuestros colaboradores, es pronosticar que la pareja tenga fuerza, salud, bienestar y éxito en su nueva vida. En algunos casos, especialmente si se contrae el matrimonio recién después de la primera menstruación de la mujer, la salida nupcial también coincide con la perforación de la nariz, un rito de paso de adolescencia a adultez que es (casi) universal entre los Hoti y forma parte de un ciclo ritual más complejo y orientado a la construcción de la persona como ser humano según su propia cosmovisión.

El rito de paso e iniciación devela una concatenación de tres momentos: restricciones y enseñanzas, marcador corporal y salida e hiperactividad y desborde (Zent 2006). En el caso

(4) Sin embargo, podemos constatar que en la práctica hay mucha laxitud en la interpretación y cumplimiento de estas normas.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

de parejas ya mayores o de segundo (tercero, etc.) matrimonio, y en particular si uno o los dos tienen hijos ya presentes, típicamente el acto ocurre sin ninguna salida u otro ritual asociado e i i incluso la formalización del mismo puede ser más bien gradual y no completa hasta que nazca el primer hijo de esa unión.

Para los Hoti existe una clara preferencia por encontrar pareja dentro del grupo de co-residentes, es decir prevalece la endogamia de asentamiento. Sin embargo, debido a que el grupo de asentamiento suele ser muy pequeño bajo el patrón tradicional (i.e. antes o afuera del contexto misional) son frecuentes las uniones entre personas de diferentes grupos. En estos casos, y tal como se mencionó arriba, la regla o norma más formal a seguir es casarse con la(s) hija(s) *de jluwena*. Pese a estas reglas o más bien tendencias, se observan al mismo tiempo diversos ejemplos que varían en muchas de las preferencias expresadas. Por ejemplo hemos registrado matrimonios realizados como consecuencia de una visita de un hombre a otro asentamiento y en estos casos es más común (aunque no siempre) que la pareja establezca su residencia posmatrimonial con el grupo de la esposa, especialmente si sus padres todavía están vivos. El novio que viene de otro grupo local debería pedir permiso del(os) padre(s) de la novia y si ella está de acuerdo se la otorga como esposa pero con la obligación tácita de que él debería vivir con ellos y prestar trabajo a su suegro (es decir, *bride-service*), ayudar con la construcción de viviendas, talar el conuco y compartir la comida que colecta.

Quizás la característica más notable del matrimonio Hoti es la práctica frecuente del incesto desde el punto de vista occidental o según las normas de otros grupos indígenas de la región circundante⁵). Storrie (2003) ha argumentado que la noción de prohibición de incesto no tiene relevancia para los

(5) Frecuentemente los grupos vecinos de los Hoti expresan su desprecio hacia ellos al mencionar que son salvajes porque se casan con sus hermanas o sus hijas.

Hoti porque ellos carecen de un concepto de genealogía y p o, lo tanto la distinción entre personas casamenteras versus no casamenteras según el criterio de parentesco no es válida. Pese a la elegancia lógica de su argumento, nuestros datos sobre el tema no confirman la idea de que el parentesco no ejerce ningunas restricciones sobre los patrones de matrimonio. La mayoría de los matrimonios registrados que podrían considerarse incestuosos representan uniones entre medios hermanos (que comparten un padre o una madre) o con el/la hijo/a del/la hermano/a. Los Hoti no manifiestan ninguna sanción, vergüenza o valor negativo con respecto a tales matrimonios y aunque no describen el caso típico o mayoritario, en todo caso son suficientemente comunes y ampliamente distribuidos para ser reconocidos como culturalmente aceptables. Al averiguar si era socialmente aceptado el casamiento entre medios hermanos, la gran mayoría de los entrevistados indicó que sí, y algunos justificaron su respuesta al decir que no son hermanos de verdad porque no tienen los dos padres en común (véase arriba). Al mismo tiempo, la mayoría expresó un desprecio o valor negativo asociado con el matrimonio entre hermanos completos; aunque no conocen sanciones explícitas y fuertes en su contra al mismo tiempo señalan que ello tiende a provocar que «la gente hable mal» de los infractores. Esto significa que no todo el mundo acata tal proscripción (o preferencia de evitar), por el contrario existen algunos matrimonios de este tipo pero realmente son muy pocos. Existe una aversión cultural contra el matrimonio entre parientes demasiado cercanos según el criterio Hoti. En casi todos los casos cuando se contraviene la norma, explicaron que el matrimonio es convenido por uno o dos de los padres en el contexto de grupos locales muy pequeños y no por iniciativa propia de la pareja. Ello ocurre cuando no hay otro/a esposo/a potencial que resida con el grupo. Así que, podemos evaluar esta forma de matrimonio más bien como una excepción a la regla, motivada por el deseo de mantener la integridad numérica de pequeños grupos locales. Adicionalmente, conocemos de dos casos

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

¿. uniones entre padre-hija que han resultado en hijos pero también ocurren en el contexto de pequeños grupos locales. Finalmente, cabe destacar que no se conoce de ninguna relación matrimonial o sexual entre madre-hijo y todas las personas consultadas consideraron tal relación impensable.

Existen algunos casos de poligamia, más frecuentemente de un hombre y dos mujeres (una de mayor edad y otra más joven) pero ocasionalmente con tres y hasta cuatro mujeres. También hemos presenciado la unión de una mujer con dos hombres al mismo tiempo, los tres viviendo en la misma casa y participando por igual en diferentes actividades de una manera tranquila generalmente (aunque también con episodios de enfrentamiento físico entre los dos hombres). Por otra parte, es menester destacar que la mayoría de los matrimonios poligámicos no son muy estables, es decir no duran por muchos años.

En vista de las altas tasas de mortalidad entre este grupo encontramos que una persona que logra sobrepasar los 40 años de edad suele haber tenido 3-4 esposos(as) durante su vida. Otro factor que contribuye al número relativamente alto de parejas es el divorcio, un evento bastante común entre ellos y que a veces se inicia con peleas verbales o físicas entre la pareja y/o con uno acusando (exagerada o falsamente) al otro de graves transgresiones sociales, incluyendo el homicidio por envenenamiento o brujería. Por contraste, las relaciones sexuales extramatrimoniales se practican abiertamente y más que tolerarse se consideran conductas comunes y propias de la dinámica de interacciones sexuales, siendo válidas tanto para los hombres como para las mujeres, y parecen tener poco impacto inmediato sobre la estabilidad conyugal aunque no infrecuentemente resultan en embarazos y luego hijos que son aceptados y considerados propios por el esposo, pese a reconocer que no es el padre biológico de la criatura. Otra costumbre curiosa es el matrimonio entre niñas y hombres mayores, siendo a veces

la diferencia etaria muy significadva (30-40 años entre una niña y un hombre mucho mayor). En la literatura etnográfica de este grupo durante los primeros años de contacto (1970-76) existen varias referencias a matrimonios entre niñas inmaduras (de 6 años en adelante) y hombres adultos, también en nuestras investigaciones hemos encontrado algunos casos de este tipo de pareja. Aunque no es muy común, en todo caso hay suficientes ejemplos para pensar que constituye una práctica aceptable que además se ratifica en el mito sobre la creación del hombre, en el que se menciona que el ser mitológico *jkajo ja*, siendo un poderoso hombre adulto, talla, crea y cría a la primera niña humana solicitando para ella, por primera vez en esta era de tierra, *\osjnamodi* que definen la condición de humanidad y luego de realizar los ritos apropiados contrae matrimonio con ella, para tener la pareja de hijos que constituyen los primeros *riin Jodi*, o seres humanos verdaderos, quienes instauran el sol contemporáneo.

Cambios de residencia y afiliación local

Como consecuencia de los frecuentes movimientos de personas de un lugar a otro, de una banda a otra, y de la alta tasa de mortalidad que los afecta, no es sorprendente encontrar que el cambio de afiliación de banda o grupo de asentamiento, incluyendo la adopción de menores de edad, sea una práctica muy común. Cuando muere cualquier persona adulta, es necesario abandonar el sitio de vivienda y establecerse en un sitio nuevo ya que se cree que el fantasma del muerto sigue habitando el sitio (por un tiempo) y puede llevarse a otras personas con él. En los momentos de desplazamiento y reubicación es frecuente que algunas personas o familias lleven a cabo viajes para visitar a parientes o afines en otros asentamientos y pueden decidir quedarse con ellos o volver al grupo previo. A veces individuos o grupos familiares deciden cam-

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L ZENT

biar su afiliación de banda mientras que otros no lo hacen, por lo que durante esos momentos críticos, además de la ubicación del grupo también cambia su composición. Cuando muere uno de los padres y el sobreviviente se casa de nuevo, pueden surgir conflictos entre el nuevo miembro de la pareja y los hijos del matrimonio anterior, lo cual puede conducir al abandono (parcial o total) de los pequeños o a la entrega de la custodia a aquellos que demuestran la voluntad o capacidad de hacerlo. Suele ocurrir que algunos particulares asuman la responsabilidad de la crianza de niños o niñas cuando se los abandona o quedan huérfanos de uno o ambos padres. En otros casos, hemos visto que un hombre regala a su(s) hija(s) menor(es) a un(os) hombre(s) mayor(es) con quien tiene una relación amistosa (por ejemplo, *jluwena*), a cambio de bienes materiales (especialmente bienes occidentales muy apreciados), con la intención de que éste (éstos) se case(n) con ella(s). Se han observado también algunos pocos casos en donde se recala/adopta a un varón menor de edad, especialmente si los custodios son parientes relativamente cercanos, como los abuelos o abuelas, tío/tía, hermano/hermana, etc. De cualquier modo, el abandono o la entrega de niños y niñas para la adopción constituyen una costumbre normal y libre de los Hoti y en virtud de ello, y hasta donde alcanzan nuestras observaciones, no parecen causar trastornos o problemas psico-emocionales determinados por la separación del individuo de su familia natal y su incorporación al otro grupo. Al contrario, es una práctica común y registrada con frecuencia.

Organización política

La sociedad Hoti es fuertemente igualitaria, posiblemente la más igualitaria de toda la región Orinoco-amazónica. Prevalece una ética de autonomía y libertad individual en la conducción

de varias facetas de la vida social, tales como las decisiones sobre la residencia y la afiliación con el grupo local, el matrimonio, las relaciones amorosas, el compartir la comida y otros bienes, la cooperación en el trabajo, etc. Fuera de las misiones, no hay jefes o líderes formalmente reconocidos como tales. Consistente con nuestra observación previa de que la familia nuclear constituye la unidad básica de integración sociocultural, se reporta que solamente existía la figura de *inimo ae* «jefe de hijos», es decir la cabeza de la familia. Tampoco se reconoce formalmente la vocación de chamán o curandero. Todos los adultos y algunos jóvenes manejan, hasta cierto punto, o teóricamente podrían manejar, los ritos y magia chámameos (cf. Zent 2006). En la práctica, algunos individuos se ocupan más de ese asunto y se reconocen como los más capaces pero no existe ningún rótulo lingüístico para distinguirlos. Se considera que algunas personas conocidas, pero ya difuntas eran *jkajo ja* «ser ligero, liviano» (ver abajo), es decir con capacidad espiritual para transformarse y volar en/a múltiples formas/lugares, pero se dice que hoy día no existen *jkajo ja*. No hay una rígida división sexual del trabajo, unos y otros son efectivamente cazadores y curanderos (cf. Zent 2005). Finalmente, cabe destacar que aunque se asocian de manera muy flexible los grupos locales con ciertos territorios de ocupación y uso, prevalece una ética de acceso abierto con respecto a la explotación de recursos silvestres dentro de esos territorios por personas de otros grupos, menos cuando esos recursos implican una inversión previa de trabajo (e.g. la tala de palmas de seje para estimular la cría de gusanos). En este contexto, la territorialidad o regulación del uso del espacio opera más o menos según un mecanismo pasivo en el sentido de que normalmente se evitan los territorios de otros grupos no amistosos debido a que se piensa que ellos manejan magia malévolas que puede causar enfermedad a través del contacto con las sustancias o rastros (incluyendo las huellas) de la víctima o porque los

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

jkyo aemo «amos de las plantas y animales» en esos lugares pueden causar daño a las personas no conocidas.

Aculturación y cambios en la organización social

Las relaciones sociales entre los Hoti han sufrido algunos cambios notables a lo largo de más de una generación de contacto con la sociedad nacional y con otros grupos indígenas. Tales cambios son especialmente evidentes entre las comunidades más aculturadas (i.e. las misiones) pero también han afectado a los grupos más tradicionales (i.e. los independientes) en algunos aspectos. En Kayamá y Caño Iguana (las misiones) parece evidente que la generación joven (menos de 30 años) posee menos conocimiento sobre la significación, asignación e implicaciones de la terminología tradicional para la interacción social (tabla 10). Al preguntarse sobre la categorización apropiada de una persona que no forma parte de su familia inmediata o sobre las definiciones genealógica, residencial, conductual o sentimental de una categoría de relación, es muy común que ellos respondan con la sugerencia de que se consulte con una persona de mayor edad «porque sabe más». Tal pérdida generacional con referencia a las categorías de personas que hemos calificado como no determinadas (e.g. *nawí, nawijau, majlu, majlujau, lebuwa* y *lebuwajau*) nos sugiere que el sistema mismo está experimentando cambios. En Caño Iguana vemos una tendencia hacia la homogeneización del universo de parientes más allá de la familia nuclear, de tal manera que se clasifica a todas las personas co-residentes como *amajno* «hermano». Según nos han explicado varios colaboradores de esa comunidad, ya no se utilizan ni nombran las categorías de *jluwena* y *ji*, aunque algunos adultos mayores las reconocen como costumbre relictual de sus antepasados o de otros grupos Hoti. La razón fundamental mencionada de por qué se está dejando esa clase de relación es porque hoy día, siendo

creyentes de la palabra de Cristo, creen que «todos somos iguales, como hermanos» y por lo tanto no hay razón de hacer distinciones. Otro cambio significativo en las misiones ha sido la prohibición o rechazo más contundente al matrimonio entre hermanos, tanto medios como completos, lo cual les ha sido enseñado por los misioneros y por otros (por ejemplo, médicos y auxiliares de asistencia médica). Dado que las poblaciones en las misiones son varias veces más grandes que las de los asentamientos tradicionales, tal prohibición no ha causado ningún problema a la hora de encontrar parejas casables y probablemente ha fortalecido la preferencia de casarse con alguien que vive en la misma comunidad, es decir, la endogamia local. Finalmente, la adopción universal de nombres personales, típicamente derivados del español, significa que poco se utilizan los términos tradicionales de parentesco en la comunicación cotidiana al referirse a una u otra persona.

Por otro lado, podemos inferir otra serie de tendencias que probablemente representan ajustes en la organización social, todavía en pleno desarrollo, que están sistémicamente conectadas y por ende influenciadas por las nuevas situaciones interétnicas, demográficas, económicas, ideológicas, etc., que han surgido. En particular, para las comunidades de misión, nos referimos: (a) la concentración y permanencia de poblaciones más grandes, lo que resulta en la densificación de diferentes grupos de co-residentes, familias y individuos, y de los contactos y nexos sociales entre ellos, en el mismo tiempo-espacio; (b) la reducción de mortalidad de los niños y los viejos debido a la intervención de la medicina occidental con la consecuencia de aumentar el tamaño y complejidad de parentelas individuales; (c) la movilización de equipos de trabajo colectivos dedicado a llevar a cabo labores asociadas con el mantenimiento y crecimiento de las misiones y/o los servicios que ellas brindan lo que, por un lado, fomenta el contacto y la cooperación entre personas de distintas familias, y por otro,

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

conduce a la emergencia de líderes cuya función es organizar dichos equipos; (d) la escasez relativa de excedentes de ciertos tipos de alimentos (especialmente silvestres), debido al agotamiento del recurso en zonas habitadas y/o su venta/regalo a los misioneros (u otros visitantes), con incidencia negativa sobre el compartir comida como mecanismo generalizado básico de la interacción social entre parientes tanto cercanos como lejanos; (e) la abundancia relativa de bienes materiales importados entre la población general ha disminuido la necesidad de tener socios para acceder a esos bienes, y (f) la adopción de la religión cristiana y algunas ideas que provienen de la *Biblia* o de los misioneros (especialmente en Caño Iguana) que divergen de sus prácticas tradicionales de clasificación parental (e.g. distinción entre parientes cercanos y lejanos), concubinato (e.g. entre hermanos) y trato (e.g. hostilidad latente hacía *los ji*). En las comunidades independientes se ha notado lo siguiente: (a) el aumento de contactos sociales con otros grupos étnicos (Eñepa, Yabarana, Piaroa, criollos) junto a la elevada mortalidad producida por el riesgo epidemiológico de tales contactos y la carencia de medicina occidental, ha fomentado en algunos casos el matrimonio, la adopción o la alianza afuera del grupo interétnico con la consecuencia de que se están asimilando nuevas categorías o ideas de parentesco (e.g. cuñado, suegro, padrino) y/o reinterpretando la definición de algunas categorías tradicionales; (b) el aumento de contactos económicos con otros grupos étnicos tiene incidencia negativa sobre las visitas y relaciones con otros grupos locales Hoti y puede estar asociado con el bajo número de parientes que identifican en otras comunidades distantes, especialmente *jluwéna* y *ji* así como los tipos no determinados mencionados arriba), y (c) la dependencia de algunas comunidades independientes de los bienes y servicios disponibles en las misiones, lo que conduce a un patrón de intercambio matrimonial desigual en donde los primeros son desfavorecidos al dar más mujeres de las que reciben.

Jcho malidekó: es un ser primordial del que se habla asociado a una circunstancia concreta muy importante: él es quien definirá cuándo acabará el mundo y le comunica al sol, cada amanecer, su continuidad o fin. Es un ente divino con costumbres de *riin* Hoti, por tanto tiene collares y conuco, sale de cacería y teje chinchorros con cortezas de árbol o algodón. Su casa está allí donde nace el sol. Vive en el cielo y está asociado *ajtinewa*, el sol, una persona muy grande y alta que vive en el cielo y permite la continuidad de los ciclos cotidianos (día-noche) y la vida al andar por el camino trazado desde el inicio de los tiempos. Al permitir la persistencia de los ciclos, el sol procura la existencia de seres diurnos y nocturnos que a su vez habilitan el juego local y cambiante de roles presa-depredador. *Jtinewa* es además la única persona que potencialmente se relaciona cotidianamente con seres de todos planos de la vida al caminar por las distintas esferas cósmicas (cielo, tierra, subsuelo) y recibir de ellos el alimento y la bebida que le permite continuar su camino.

Yowali bukajad'i: son los espíritus de personas muertas, viven donde nace el sol, sus casas están rodeadas de tabaco, comen mucho e indican el camino del sol al morir las personas. Son quienes nos sostienen, acompañan y orientan al morir. De apariencia indefinida nos adscriben a una identidad común genérica.

Jkaya: la pereza a quien se le atribuye el almacenamiento del aire en el tiempo del caos y junto con otros seres como *ulijkonojto* (ave grande *Psarocolius* sp.) son espíritus que viven en el subsuelo y en los picos de Maigualida.

Además de seres como los mencionados, existen en el universo Hoti un número no despreciable de potenciales predadores hipostáticos. Un inventario estrictamente mínimo de tales seres, arrojaría al menos los siguientes:

Los Hoti / ilotas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

Jkyo aemodi: en plural *ojkyo aemo* en singular, seres divinos vigorosos equivalentes a los dueños o protectores de los animales, plantas, insectos, arácnidos, etc. Aunque *aemodi*, generalmente se refiere a padres e hijos como grupo, existe un conjunto *de jkyo aimodi* para cada especie orgánica. Seres humanos hipostáticos y polimórficos de intencionalidad variable entre benigna y depredadora, cuyos hijos son tigres escondidos. Ocupan lugares particulares de los bosques, ríos, cuevas, formaciones rocosas, cielo, subsuelo, o en algunos árboles, fuentes de aguas estancadas o corrientes.

Awela: plural *aweladi*, predadores antropófagos antropo o polimorfos muy peligrosos y con gran predilección por transformarse *enyewidi*, tigres. *Awela* es un término polisémico que define innumerables seres, temidos depredadores que difieren en su temporalidad esencial. Representan la transformación material de lo malevolente, la flojera, la enfermedad, el dolor del que muere, tienen volición propia pero no sentido ni palabra. La orina, heces, uñas y saliva de una persona pueden convertirse en *awela*. En su expresión antropomórfica *awela* es un ser profusamente peludo, negro y de enorme altura, con una gran avidez por comer los ojos de las personas (según algunas versiones sólo comen ojos) y son derivaciones o transformaciones corporales de diversos animales (puede encorporar al oso hormiguero, mono marimonda, etc.). Los *aweladi* eternos son aquellos que quedaron encerrados en el subsuelo durante el último caos y viven en lo profundo de las montañas sin poder salir de allí por no haber comunicación con este mundo.

Yewid'i: lit. tigres, personifican seres poderosos depredadores primordiales por excelencia. Habitan muchas lagunas subterráneas, rocas y lugares de difícil acceso. Están entre

donde se da corporeidad a muchas prácticas conductuales y a partir de la diversidad de cuerpos en movimientos que se generan las conductas específicas. Los lugares sagrados marcan el espacio físico como asientos de las casas receptáculos de seres, y se transforman en los espacios de depredación por excelencia por traducirse lo sagrado como lugar donde se requiere de cautela por el potencial depredador de sus guardianes, donde no se emiten sonidos ni pronuncian nombres significantes. Las casas de los *jkyo aemod'i* y los *jkyo awelad'i* son las montañas y algunos raudales que comparten exactamente una mitad *aemod'i*, y la otra *awelad'i* sin mezclarse entre ellos. La segmentación espacial de propiedad es constante en estos casos, la mitad que mira al naciente es ocupada por *los jkyo aemod'i* en tanto que aquella orientada al poniente pertenece a los malolientes *jkyo awelad'i*. Esto inclinaría a pensar en un maniqueísmo espacial a no ser por la condición de depredadores invisibles y latentes de ambos entes gregarios.

2. *Existencia de una equivalencia ontológica entre los entes que pueblan el mundo sensible.* La concepción del ser humano (persona, sujeto) Hoti, incluye tanto a hombres como muchos animales (incluidos algunos artrópodos e insectos), plantas, astros celestes y seres divinos. A un nivel de abstracción ontológica, todos estos entes parecen ser considerados por los Hoti dentro de la misma categoría circunscrita por la condición humana. Tal posición, sin embargo, es cambiante y cambiante y está signada por la potencial, pero permanente, posibilidad de transidentificación y transcorrespondencia entre seres aparentemente distintos. Esencia, sustancia y materia son moldeables, versátiles e inconsistentes. Ello está íntimamente asociado con las nociones de corporalidad concentradas en el mito del sol y en las prácticas de la *couvada* y adultez de cada niño que nace hoy día.

Los Hot! / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

El sol de hoy salió pequeñito como una luciérnaga o un haz de luz del corazón (*ijkwo ju*) del sol anterior pero creció muy rápido por la comida que le dio y sigue dando la gente en su camino a lo largo de la periferia de las tres esferas de vida, cielo, tierra y subsuelo. Creció tanto que es el hombre más alto y grande que se conoce. Todo sucedió cuando *ñamulie jane* (el primer hijo hombre) mató al sol anterior, pues luego de la última gran destrucción éste se había quedado detenido aletargado al mediodía. Por un gran espacio de tiempo no hubo noche ni ciclos hasta que la condición humana encontró correspondencia completa en forma-materia-cuerpo y esencia-sustancia-almas con la configuración del primer hombre tje existió y fue capaz de matar al sol anterior e instaurar con . lio los ciclos, la vida. El primer hombre nació por virtud de la)rimera pareja *jkajo ja* (un hombre sabio que sobrevivió incompleto al último caos) y *ñamulie aun* (la primera mujer), quien cobró vida al ser tallada por *jkajo ja* del tronco del árbol *stijtimo jyei* (el árbol que suena, *Apeiba schomburgkii* Szyszyl). *Ñamulie aun* crece muy rápido y está implícito en el mito que fue día quien pautó el rito de paso durante su primera menstruación y por muchos días ayunó, guardó silencio, oró, meditó y perforó su nariz para finalmente celebrar con gritos, danzas, cantos, collares y pinturas corporales su humanidad completa. La mujer quedó embarazada al notar que un *ijkwo ju* (lit. corazón) latía en su vientre. La primera pareja al sustanciar la paternidad compartida desde la gestación (Rival 1998; Ayala & Wilbert 200K') evaden el contacto con ciertos animales (perzas, tigres, osos hormigueros), y dejan de comer otros (ardilla, monos araguatos, araña, marimonda) y algunas plantas (cambur corto, ñame largo), no cazan u ocupan espacios determinados

(7) Las prácticas perinatales entre Huaorani, Warao, Hoti y otros grupos amerindios pueden tener algunas implicaciones sociológicas de insertar al padre en el grupo residencial.

(como las casas en los dos picachos de Maigualida de *bulujadi*) ni hablan o emiten sonidos muy fuertes para evitar malforrriaciones y depredaciones al feto, así como para protegerlo e impedir transformaciones corporales que lo hagan otro ser. Al nacer el primer hijo, *ñamulie jane*, con un corazón sano y fuerte, sus padres participan en la conformación del ser postparto a través de una serie de prácticas: manteniendo estricto silencio por tres días, envolviendo la placenta en hojas de *jnij-neo* (*Monotagma laxum*) y al día siguiente del nacimiento, *jkajo ja* el padre sale hacia el bosque y coloca la placenta entre raíces de árboles blandos para garantizar la salud de este primer hijo. Luego, durante tres días, el padre camina lejos y pide a *jkyo ae* los mejores *jnamod'i* (lit. espíritus) para su hijo. Sucede entonces, en el mito, uno de los eventos primordiales más complejos de aprehender y entender y que sigue sucediendo hoy día en la conformación del ser humano, los *jnamod'i* fueron dados y fabricados simultáneamente *pues jkajo ja* (hoy día los padres de los neonatos lo siguen practicando) buscó hojas, corteza, raíces, flores y frutos de diversas plantas, aguas de bejucos, hongos, arácnidos e insectos, lo masticó e hizo un amasijo que metió en una bolsa de fibra para fabricar-absorber con él a los *jnamod'i* que *jkyo ae* colocó sobre una suerte de cesta-estera fabricada para ello. Al cuarto día regresó *jkajo ja*, y *ñamulie aun* bañó y frotó a *ñamulie jane* con ese compuesto de sustancias que transfirieron sus propiedades y penetraron al neonato para siempre, haciéndolo fuerte, sano y animado. La entrada de *jnamod'i*, precedida por un código de silencio, fue sucedida por un grito profundo que atravesó el bosque, y se consumó la consustanciación al penetrar al *me ja dodo* (lit. cuerpo). Sin embargo, fue durante la adolescencia cuando *ñamulie jane* experimentó el rito de pasaje y se hizo hombre completo.

(8) No se proveen las determinaciones biológicas de ningún organismo que pueda tener bioactividad aunque se posean.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

El ritual en cuestión tuvo marcadores espaciales, corporales, simbólicos, conductuales y ontológicos. Espacio-temporalmente se celebró en tres fases, primero al interior de un pequeño recinto dentro de una casa de habitación, simulándola en esencia y apariencia donde *ñamulie jane* se aisló, mantuvo un ayuno riguroso (sólo comió maíz, plátano o yuca), desnudez, abstención sexual, ausencia total de baños o limpiezas y un prolongado silencio por casi tres meses. Medita además y recrea sobre las formas de ser Hoti (usos, costumbres, tradiciones). Luego *jkajo ja* lo llevó a la cima de una montaña, donde le perforó la nariz para colocarle unos días después un pequeño trozo de madera en el orificio que debía portar para siempre escondido allí (las especies contemporáneas preferidas son *Rinorea pubiflora*, *Licania apétala*, *Pseudolmedia* spp.). Finalmente, el ritual concluyó con la quema de las hojas que conformaban el pequeño recinto acompañado de un grito profundo que atravesó el bosque, el acicalado del cuerpo (baños, pinturas, collares, etc.) y una prolongada fiesta que celebró la reincorporación a la vida social de *ñamulie jane*. Fue a partir de este rito que el primer hombre completó el entrenamiento de soñar verdaderamente iniciado al nacer, también cuando se abrió su vida de depredación y cacería en planos simbólicos, espirituales y conductuales. Luego de una semana *ñamulie jane* salió de cacería y cumplió su cometido para permitir la existencia de la noche: acicaló su cuerpo con pinturas, plumas de aves, pieles y dientes de mono y subió al cielo para matar al sol al no poder inducirlo a continuar su camino y recrear los ciclos de temporalidad continua. Se hizo la noche y abrumó la oscuridad completa, se visibilizaron entonces los predadores de siempre y se instauraron los ciclos de vida. *Ñamulie jane* esperó el renacimiento del sol, le enseñó la forma de vida de los hombres verdaderos (*ninjodi baede jaiva*), y le mostró el camino diario alrededor de las tres esferas de vida (*jkyo* cielo, *jne* tierra, *jne jkwa* subsuelo). Al regresar a la tierra en forma de

murciélagos, su madre lo bañó con el primer hongo que creció en su pie pues ella misma provenía del árbol *jtijimo jye'i* y él adoptó la forma de hombre de nuevo. Una vez en la tierra *ñamulie jane sale dejkyo balebi* (cazar y buscar miel) con *jtute* (hermano menor) y es depredado por el tigre. Es entonces cuando por tres días regresa a la casa de sus padres y en el techo ruega y llora que le abran la puerta pues está sediento, hambriento y tiene frío. Desde el interior no le contestan ni le abren la puerta. Parte triste entonces *ñamulie jane* y se despide anunciando que en virtud de que no se enunciaron ni la muerte-transformación del sol con gritos y llantos, ni su propia muerte-transformación, los hombres perdimos la posibilidad de ser siempre jóvenes y eternos en la corporalidad humana. También anuncia que partirá y abrirá para siempre el camino de los muertos que todo *nin* Hoti andará al morir para llegar al lugar del sol. El camino del sol es la ruta de después de la muerte pero fundamentalmente es el camino eterno primordial de vida verdadera.

Del mito se desprenden múltiples significados que dan lugar a su vez a muchas interpretaciones. Pero nos limitaremos a deslindar sólo los componentes de la persona Hoti: *ijkwo ju, jnamodi* e *inéjadodo*. El *ijkwo ju* es literalmente el corazón, la esencia humana que provee de sensibilidad y subjetividad al ente, que permite ver, sentir, presentir, conocer, aprehender y vivir sensorialmente. Los *jnamodi* son espíritus que, según el hablante, pueden ser de uno a cuatro, son los componentes intangibles trascendentes invisibles y discretos del ser humano que insuflan razón, volición, conocimiento, sensibilidad y son asiento de la salud; permiten soñar, pensar, entender, aprehender las formas antiguas y la comunicación con otros espíritus. Por último, el *inéjadodo* o cuerpo, el envoltorio de carne animado, al que algunos dicen sólo *íne ja o jo*; el cuerpo que nos permite percibir, pensar, movernos, ser y estar en el espacio de los sentidos, individualizarnos, especializarnos y trans-

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

formarnos. Cuerpo y corazón se generan en la concepción, con el aporte de ambos progenitores y crece en el vientre de la madre. Los *jnamod'i* en cambio, son fabricados y dados. Conjugan esencia y sustancia, lo divino y lo mundano pues mediante ellos se potencia la comunicabilidad entre los seres y se accede a muchos recursos de subsistencia útiles según el estilo de vida Hoti.

En tanto que abiótico el sol, como mucho de lo abiótico en el universo Hoti, se genera invariablemente en la condición humana (Descola 1996: 132; Viveiros de Castro 1998: 11). El devenir de las transformaciones registradas en la cosmología remite al tiempo unificado primordial no como inicio o creación sin cimientos sino como transformación de algo (Viveiros de Castro 1998:12, 2003:197). El sujeto Hoti no está circunscrito al hombre como especie sino a diversos entes y objetos relacionales y situacionales (muchos animales, plantas, insectos, arácnidos, astros, piedras, montañas, hongos, cursos de agua, etc.) a los que se atribuye intencionalidad, racionalidad, sensibilidad, trascendencia y autonomía (cf. Viveiros de Castro 1992, 2003; Taylor 1993; Arhem 1996b). El sol actual es una persona, un sujeto. Parte de la riqueza del mito del sol es que devela el origen y continuidad de los rituales de *couvada* y la adultez que se observan hoy día entre los Hoti. Igualmente sintetiza la protología y escatología del hombre: un adulto sin la nariz perforada está condenado a la extinción total al ser comido para siempre luego de morir por *jlojko'i ulija* (ver arriba), de perforarse la nariz, puede alcanzar exitosamente el espacio eterno al morir, comunicarse con los ancestros y muchos otros seres sensibles y adquirir el poder de curar (Zent 1999). La perforación nasal facilita la aprehensión de la formas de vida ancestral. Este ritual establece un enlace cíclico sólido entre objeto y sujeto, sustancia y eternidad, materia y esencia tangible e intangible en los hombres. En fin, un Hoti luego de someterse al rito de perforación nasal adquiere en potencia las habilidades chamánicas que modelan la comunicación con espacios y entes.

Finalmente, la persona Hoti puede configurarse y ... configurarse permanentemente y parece pendiente de aquello que penetra al cuerpo diversamente (alimentos vegetales animales, tabaco, pinturas corporales, aires, olores, lavados inhalaciones, etc.)- Tal como se ilustra en el baño con el primer hongo que da la primera mujer a su primer hijo para generar una nueva transformación.

3. *Contrapunteo permanente, constante y cotidiano entre ideología y praxis, tiempo primordial y cotidiano contemporáneo.* Las nociones de espacio y tiempo Hoti están entrelazadas y remiten recurrentemente a la explosión del desborde creativo original donde el hoy tomó esencia y sustancia, apariencia y materia. Resulta por ello apropiado hablar de una concepción espacio-temporal en espiral o cíclica donde el tiempo se «espacializa» y el espacio es aquel inicial virtualmente cambiante. La información cosmológica está fundamentalmente depositada en los abundantes y complejos cuerpos mitológicos Hoti, aunque se recrean permanentemente en la praxis cotidiana del día a día en tareas como la cacería, la recolección y la cocina. Reseñemos la cacería Hoti para ilustrar este aspecto cosmológico.

En la cacería-depredación Hoti hay al menos tres esferas de interacción empíricamente articuladas y variablemente interpenetradas e interconectadas: 1) *material tangible* (espacio físico, instrumentos de cacería, determinadas especies botánicas y zoológicas asociadas); 2) *material intangible* (conocimiento tecnoecológico, fenológico y etológico), y 3) un robusto *cuerpo ideológico-simbólico* (mitos, canciones, premoniciones, ritos, sueños). Tales esferas articulan expresiones concretas socio-conductuales (caza con cerbatana o lanza, en pareja o grupos, etc.) e individuales-corporales (pintura corporal, cantos, etc.) o incluso una mezcla de ambas sintetizadas en la práctica de lo que llamamos aquí por carecer de un mejor nombre, la cacería-mágica. La cacería-mágica consiste en la penetración voli-

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

tiva en el cuerpo del cazador de preparados de sustancias y esencias de especies particulares de animales (líquidos del corazón de la danta o el mono marimonda, cartílagos o músculos de algunos peces, etc.), artrópodos (arañas, alacranes, etc.), insectos (hormigas de varias especies), plantas (cortezas, hojas, frutos, etc.), hongos (*pilei*, base, etc.). Tal penetración se realiza mediante baños, lavados, abluciones nasales o bucales, inhalaciones, penetraciones con púas y agujones, escarificaciones, o incluso mediante la ingesta total o parcial de los compuestos preparados para la práctica. Se considera que la cacería mágica es un ritual depurativo (en caso de que el cazador hubiese trasgredido alguna esfera orgánica) y activo (conecta al practicante con *\osjcho aemod'i*) que garantiza la aprehensión de presas. La cacería mágica es un evento experimental, toda vez que en más de una ocasión se ha escuchado a los cazadores cómo por simple curiosidad o por algún indicio en sueños del cazador o algún otro miembro de la comunidad, se practica con especies nuevas que se cree pueden facilitar el acceso a las presas. En este sentido, la cacería mágica es tanto individual como socialmente concebida pues se adjudica su origen a los primeros *jkajo jadi* cazadores al inicio de los tiempos, pero se reconoce abiertamente que no es una destreza cerrada al cambio sino que el conocimiento de la misma se incrementa y cambia intergeneracional e individualmente.

Tanto social como individualmente los episodios de cacería están insertos en transformaciones diacrónicas y sincrónicas: cada evento de caza reproduce el éxito de la caza primordial en esencia pero no en apariencia. La cacería Hoti puede concebirse como un sistema de manejo de recursos que implica modos relacionales de depredación y reciprocidad (Descola 1986, 1996; Taylor 1996; Árhém 1996a, 1996b). Puede también concebirse a la cacería Hoti como una parte instrumental de un estilo de vida, o un sistema multirrelacional donde engranan diversas partes (tecnología, biosfera, ecología, ideología, historias

naturales de plantas y animales, insectos, etc.) articuladas a través de cuerpos de representaciones de praxis e ideas tales como cosmología, cacería mágica *yjcho aemo*.

En la organización del cosmos Hoti, la función cardinal del hombre es cazar para mantener los ciclos de continuidad y vida, tal como se reseña en el mito donde el primer hombre mata al sol. De igual manera, cada evento de captura y muerte de una presa animal, tratada de manera adecuada (algunas partes del cuerpo deben enterrarse, los huesos deben colocarse en lugares visibles para orientar al espíritu del animal a su casa de origen, la carne debe desacralizarse para convertirse en alimento a través de la práctica del *iyu o* hablando con la materia a ingerirse y su *jkyo aemodi*, etc.) implica su desaparición espacio-temporal por un período corto de tiempo y su re-encarnación o incorporación posterior. En este sentido, la cacería Hoti es una expresión paradigmática del chamanismo no especializado pues en esta sociedad la mayoría de hombres y muchas mujeres son cazadores y el éxito de captura está basado no solamente en conocimiento tecnológico, ecológico, o habilidades, sino además en su capacidad para comunicarse con una miríada de seres y adoptar sus puntos de vista (capacidad de cambiar morfológicamente) para administrar las relaciones entre ellos (Viveiros de Castro 1992, 1998; Taylor 1993, 1996). Las comunicaciones con los seres pueden involucrar al menos los siguientes aspectos:

- a. la consustanciación con animales, plantas, hongos, arácnidos, insectos, específicos (fraguada una vez que se experimenta el rito de paso durante la adolescencia y expresada a través de baños, abluciones nasales y bucales, etc.);
- b. diálogos y contactos con *los jkyo aemodi* de los animales (quienes controlan las poblaciones de cada especie) para instarlos a dar las presas a los cazadores en determinadas localidades;

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

especializarse y entrenarse en el arte de soñar desde edades muy tempranas para consolidar la comunicación con los dueños de los recursos y asegurar el acceso a los mismos.

En virtud de que hombres y animales son oncológicamente equivalentes (comparten la condición humana), la comunicación entre ellos no es sólo posible sino imprescindible para existir. Así, la cacería Hoti tiene marcadores corporales (Viveiros de Castro 1979), conductuales y simbólicos que expresan un estilo de vida definido que articula el dinamismo de la mayoría de las esferas sociales. Cada cazador actúa como administrador de su relación con las diversas especies de animales cazadas aunque la conducta y actuación de cada uno puede afectar la de todos los cazadores del grupo (penadas con enfermedades o muertes inducidas por la acción de entes molestos o violados en su esencia o sustancia). Todo cazador actúa como intermediario humano con el mundo divino intangible siendo su conducta moduladora y responsable del discurso humano con los espíritus, a través de su comunicación con *eljnamodi* de diversos seres.

Este texto pone de manifiesto cómo entre los Hoti resulta inviable utilizar las dicotomías analíticas cartesianas (cultura/naturaleza, mental/material, emic/etic) para entender y explicar su ideología y praxis. Al contrario, tal como sucede entre otros grupos amerindios, aparece con frecuencia un amalgamiento entre percepciones externas-internas, esencia y sustancia, idea y práctica.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y ACTUALIZADA

- ARHEM, K.
1996a The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En *Nature and society, anthropological perspectives*, pp 185-204. P. Descola & G. Pálsson (eds.). London: Routledge.
1996b *Makuna: An Amazonian People*. SANS Papers in Social Anthropology Göteborg University.
2000 *Ethnographic Puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London: The Athlone Press.
- AYALA, C. & W. WILBERT
2001 *Hijas de la Luna: enculturación femenina entre los Warao*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía N° 45.
- BALEE, W.L.
1994 *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany-The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- BECKERMAN, S. & P. VALENTINE (eds.)
2002 *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida.
- BUTT COLSON, A. & H.D. HEINEN (eds.)
1983-84 Themes in political organization: the Caribs and their neighbors. *Antropológica*: 59-62.
- COPPENS, W.
1975 Contribución al estudio de las actividades de subsistencia de los Hotis del río Kaima. *Boletín Indigenista Venezolano*, 16 (12): 65-78.
1983 Los Hoti. En *Los aborígenes de Venezuela*. Vol. II, pp. 243-302. W. Coppens (ed.) Caracas: Fundación La Salle/Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- COPPENS, W. & P. MITRANI
1974 Les indiens Hod: compte rendu de missions. *EHomme*, 14 (3-4): 131-142.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGGLEÉ L. ZENT

CORRADINI H.

- 1973 Los Chícanos: en busca de hombres perdidos. *Venezuela Misionera*, 35 (405-407): 6-9, 42-44, 88-91.

DESCOLA, P.

- 1986 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme. En español: 1996. *La selva culta: simbología praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- 1996 Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. En *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, pp. 1-21. P. Descola & Gísli Pálsson (eds.). London and New York: Routledge.

DOLE, G.E.

- 1969 Generation Kinship Nomenclature as an Adaptation to Endogamy. *Southwestern Journal of Anthropology*, 25 (2): 105-123.
- 1991 The Development of Kinship in Tropical South America. En *Profiles in Cultural Evolution*, pp. 373-403. A.T. Rambo y K. Gillogly (eds.). Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, N° 85. Ann Arbor (Mich.): University of Michigan/Museum of Anthropology.

DYE, P.

- 1970 Yowana Contact. *Brown Gold*, 28 (8): 3-5 y 15.

EIBI-EIBESFELDT, I.

- 1973 Die Waruwadu (Yuwana) ein kürzlich entdeckter, noch unerforschter indianerstamm Venezuelas. *Anthropos*, 68 (1-2): 137-144.

GUARISMA PINTO V.

- 1974 *Los Hoti: introducción etno-lingüística*. Tesis de Licenciatura. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

JOHNSON, A.

- 1975 Time allocation in a Machiguenga community. *Ethnology*, 14 (3): 301-310.

KEOGH, F.K.

- 1994 *Where Rocks Grow and God has Shoes: Reflections and Shifting Realities in the Venezuelan Amazon*. Ph.D Dissertation. Michigan: University of Michigan.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

Los aborígenes de Venezuela

VOLUMEN II

- MATTÉI-MÜLLER, M.; R HENLEY & H. REID
1997 Relaciones entre los Hodi de Venezuela y los Makú de Brasil Colombia. Nuevo enfoque referente a la clasificación de las lenguas Makú. En *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. 7 Zucchi y S. Vidal (eds.). Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- RIVAL, L.
1998 Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4 (4): 619-42.
- RIVIERE, P.
1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAPIRO, J.
1984 Marriage Rules, Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South American Societies. En *Marriage Practices in Lowland South America*, pp. 1-30. K.M. Kensinger (ed.). Illinois Studies in Anthropology N° 14.
- SILVA MONTERREY, N.
1988 Consideraciones sobre la forma corporal de Hotis y Panares. *Boletín Antropológico*, 16: 45-62.
- STEWART, J. H.
1955 *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- STORRIE, R.D.
1999 *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Hoti of Venezuelan Guiana*. Ph.D Thesis. University of Manchester.
2003 Equivalence, Personhood and Relationality: Processes of Relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 9: 407-428.
- TAYLOR, A.C.
1993 Remembering to forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man*, 28 (4): 653-678.
1996 The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2 (2): 201-215.

Los Hoti / Notas...

STANFORD ZENT Y EGLEÉ L. ZENT

VILERADÍAZ, D.C.

- 1985 *Introducción morfológica de la lengua Hoti*. Tesis de Licenciatura. Caracas: Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela.

VIVEIROS de CASTRO, E.

- 1979 A Fabricação do Corpo na Sociedades Xinguana. En *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, pp. 31-39. João Pacheco de Oliveira Filho (org.). Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero. Estudos Críticos e Propositivos para Abordagem às Sociedades Indígenas e ao Indigenismo no Brasil.
- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University Chicago Press.
- 1998 *Cosmologies: Multiculturalism and Multinaturalism*. General Lectures, Department of Social Anthropology, University of Cambridge 17 Feb-10 March 1998.
- 2003 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Racionalidad y discurso mítico*, pp. 191-243. Adolfo Chaparro y Christian Schumacher (eds.). Colombia: Centro Editorial Universidad del Rosario/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colección Textos de Ciencias Humanas.

ZENT, E.L.

- 1999 *Etnobotánica Hoti: explorando las interacciones entre la flora y el ser humano del Amazonas venezolano*. Tesis de Ph.D. Athens, Estados Unidos: Universidad de Georgia, XXIV.
- 2005 The Hunter-Self: Perforations, prescriptions and primordial beings among the Hod'i, Venezuelan Guayana. *Tipiti*, 3 (2): 35-78.

ZENT, E.L. & S. ZENT

- 2002 Impactos ambientales generadores de biodiversidad: conductas ecológicas de los Hoti de la Sierra Maigualida del Amazonas venezolano. *Interciencia*, 27 (1): 9-20.
- 2004a Floristic Composition of Four Forest Plots: Sierra Maigualida, Venezuelan Guayana. *Biodiversity and Conservation*, 13: 2453-2483.
- 2004b Los Jod'i: sabios botánicos del Amazonas venezolano. Manuscrito enviado para su arbitraje a la revista *Antropológica*, 97/98: 3-27.
- 2004c Amazonian Indians as Ecological Disturbance Agents: the Hot'i of the Sierra Maigualida, Venezuelan Amazon. *Advances in Economic Botany*. Thomas Carlson y Luisa Maffi (eds.). NYBG, 15: 79-112.

Los aborígenes de Venezuela

VOLUMEN II

ZENT, E.L.; S. ZENT & L. MARIUS

2004 Autodemarcando la tierra: explorando las ideas, los árboles y caminos Hoti. *Boletín Antropológico*, 2 (59): 313-338.

ZENT, E.L.; S. ZENT & T. ITURRIAGA

2004 Knowledge and Use of Fungi by a Mycophile Society from the Venezuelan Amazon. *Economic Botany*, 58 (2): 214-226.

ZENT, S.

1992 Historical and ethnographic ecology of the upper Cuao river wóth ha: clues for an interpretation of native guianese social organization. Ph.D Dissertation. New York: Columbia University.

ZENT, S. & E.L. ZENT

2004 Ethnobotanical Convergence, Divergence, And Change Among The Hoti. *Advances in Economic Botany*. Thomas Carlson y Luisa Maffi (eds.). NYBG, 15: 37-78.

ZENT, S.; E.L. ZENT & L. MARIUS

2001 Informe Final del Proyecto Etnobotánica Cuantitativa de los Indígenas Hoti de la Región Circum-Maigualida, estados Amazonas y Bolívar, Venezuela. Preparado para el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conicitec), Ministerio de Ciencia y Tecnología, República Bolivariana de Venezuela.