



# TEJIENDO LA SELVA: CAZA, PAISAJE Y RELACIONES MULTIESPECIE EN LA AMAZONIA INDÍGENA

Duvan Escobar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4077-7418>  
Universidad Estatal de Campinas

## TITLE

WEAVING THE FOREST: HUNTING, LANDSCAPES  
AND MULTISPECIES RELATIONS IN THE  
INDIGENOUS AMAZON

## CÓMO CITAR/ HOW TO CITE

### DOI

<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.28.05>

**Escobar D.** (2025). TEJIENDO LA SELVA: CAZA,  
PAISAJE Y RELACIONES MULTIESPECIE EN LA  
AMAZONIA INDÍGENA. *Revista Andaluza  
de Antropología*, (28), 79–107. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.28.05>

## Resumen

Este artículo analiza la relación entre los pueblos amerindios y la selva amazónica, haciendo hincapié en las prácticas de caza y la formación del paisaje. Se basa principalmente en una investigación etnográfica realizada entre los Xikrin de Bacajá y destaca la ecología de los caminos multiespecie, en los que los humanos y los más que humanos interactúan en una dinámica de reciprocidad. Se exploran las expediciones de caza para comprender cómo se produce la selva, no sólo como espacio físico, sino como territorio vivo en constante transformación, influido por una diversidad de agentes, entre ellos animales, plantas y espíritus. La caza, lejos de ser una práctica utilitaria, enlaza a los protagonistas en dinámicas arraigadas en la memoria, el conocimiento ecológico, el desarrollo de habilidades y la producción de ritmos y sincronías derivados de vínculos interdependientes en el ambiente. El estudio constituye una reflexión sobre los impactos contemporáneos en las prácticas tradicionales de caza y conservación, sugiriendo un enfoque que reconcilie naturaleza y cultura, considerando la selva como un campo de agencias multiespecie en disputa.

## Palabras clave:

*Selva amazónica; Indígenas Xikrin; Caza; Etnografía multiespecie; Ecología; Semiótica.*

## Abstract

This article analyzes the relationship between Amerindian and the Amazon rainforest, providing insight into hunting practices and landscape formation. It is based on an ethnographic investigation carried out between the Xikrin of Bacajá and highlights the ecology of multispecies paths, in which humans and more than humans interact in a dynamic of reciprocity. Hunting expeditions are explored to understand how the forest is produced, not only as a physical space, but also as a living territory in constant transformation, influenced by a diversity of agents, including animals, plants and spirits. Hunting, far from being a utilitarian practice, involves the protagonists in dynamics rooted in memory, ecological knowledge, the development of skills and the production of rhythms and synchronies derived from interdependent links in the environment. The study constitutes a reflection on contemporary impacts on traditional hunting and conservation practices, suggesting an approach that reconciles nature and culture, considering the forest as a field of multi-species agencies in dispute

## Keywords:

*Amazon rainforest; Xikrin indigenous people; Hunting; Multispecies ethnographic; Environment; semiotics.*

La Amazonia ha sido representada a menudo mediante discursos dicotómicos que oscilan entre su idealización como paraíso virgen y su explotación como reserva inagotable de recursos naturales. Estas representaciones, a veces influidas por concepciones modernas, suelen ignorar las formas complejas y dinámicas en que los pueblos amerindios habitan, perciben y transforman la selva, a través de una lógica en la que se destacan los híbridos que Latour (1993) identifica como seres que se propagan mientras la modernidad se empeña en ocultarlos, eternizando la separación entre la naturaleza y lo social.

Este texto busca problematizar los híbridos ocultos y las dicotomías existentes, examinando la caza en la Amazonia, basándose principalmente en una etnografía realizada entre 2017-2023 entre los Xikrin de Bacajá (también conocidos comúnmente como indígenas Kayapó), ubicados en la región del Xingu medio, municipio de Altamira, estado de Pará, Brasil (ver figura 1). Sus prácticas revelan formas particulares de relacionarse con el paisaje y cuestionan las concepciones unidimensionales del medio ambiente y la relación entre los seres humanos y los más que humanos. Se dedicará a reflexionar sobre cuestiones relacionadas con la fabricación de cuerpos, la producción de significados, la formación del paisaje y la trascendencia del movimiento como dispositivo primordial de la vida en la Amazonia. El objetivo es plantear cuestiones que puedan contribuir a repensar grandes categorías como la ecología, la conservación y el excepcionalismo humano.

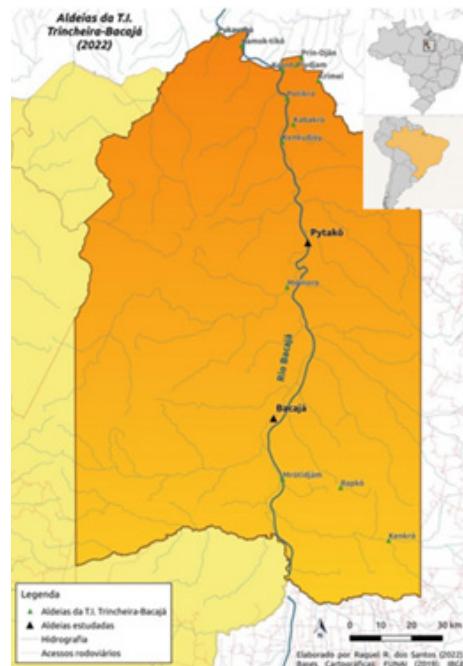


Figura 1: Mapa de la Tierra Indígena Trincheira Bacajá. Fuente: elaboración propia.

Se argumenta que la selva no debe entenderse sólo como un espacio, y mucho menos como un escenario estático, sino como un todo vivo, dinamizado por recorridos en caminos multiespécies, donde cazadores humanos, animales depredadores, animales auxiliares, plantas, dueños, espíritus<sup>1</sup> y cosas ajustan continuamente sus movimientos y prácticas en respuesta mutua, produciendo ritmos y escenarios que existen al ser una expresión de interdependencia. La caza, en este contexto, no se reduce a una actividad de subsistencia, sino que forma parte de un sofisticado sistema de conocimiento ambiental, actualización cosmológica, desarrollo de habilidades, formación de personas -principalmente masculinas- y configuración del paisaje. Esta práctica exige del cazador un conocimiento basado en la memoria colectiva, una lectura minuciosa de los lugares, el dominio de las técnicas y una disposición agentiva para ser reconfigurado por más que humanos. De este modo, la caza se configura como un diálogo continuo entre especies, tanto en su materialización corporal como en la manifestación de su doble (Lima, 1996).

Se propone alejarse de los modelos tradicionales de análisis que tratan la caza bien como un proceso exclusivamente económico, bien como un comportamiento basado en los instintos. En su lugar, se propone entender la caza como el eje de una sincronía que produce el paisaje forestal, en la que diferentes agentes participan en un sistema relacional y dinámico. Inspirándose en autores como Ingold (2011), Kohn (2013) y Tsing (2015), este estudio hace hincapié en la idea de la selva como un tiempo-espacio agente, en el que las formas de vida se comunican generalmente a través de procesos semióticos.

Incluso la selva amazónica, como escenario de coexistencia entre diferentes especies, ofrece un escenario predilecto para analizar los procesos de intra-acción (Barad, 2007). En lugar de ver a los seres humanos y a los más que humanos como entidades separadas y previamente definidas, se propone que todo lo que existe es el resultado de un “devenir”, donde las relaciones entre especies no se limitan a la interacción (que prevé agentes *a priori*), sino que se convierten en un proceso continuo y mutuamente constitutivo. Así, la práctica de la caza entre los Xikrin y las especies de la selva puede entenderse como un ejemplo de intra-acción, donde cazadores y presas no son sólo sujetos y objetos, sino compañeros en un flujo dinámico, en el que las acciones de cada uno transforman y son transformadas por las de los otros. El comportamiento de los animales, las huellas en la selva, los senderos e incluso los espíritus que habitan estos lugares son sujetos que, a través de la intra-acción, se constituyen mutuamente, formando un tejido vivo de agencia compartida.

---

1. Los animales, y a menudo los animales que son blanco de depredación, tienen un alma/espíritu, que integra el proceso depredatorio a través de un agenciamiento que influye en los encuentros entre animales y humanos. Sin embargo, el objetivo de este artículo no es analizar las agencias suprasensibles derivadas de las almas de los animales, de sus dueños o de los espíritus y muertos que pueblan la selva. Para un estudio más profundo, véase etnografías realizadas en el Xingu medio: Vidal (1977); Viveiros de Castro (1986); Giannini (1991); Texeira-Pinto (1997); Fausto (2001; 2008).

Adoptando una perspectiva que privilegia el devenir, podemos repensar categorías que se consideran fijas, como por ejemplo la de “especie”, que ahora se entendería como fluida e indecidible, formándose a través de la experiencia continua entre seres. Cazadores y animales necesitan reinterpretar y ajustar constantemente sus respuestas, basándose en el intercambio semiótico y las inducciones recíprocas que tienen lugar en este entorno. Como sugiere Arregui (2024), tanto los humanos como los no humanos traicionan a menudo lo que se espera que sea “su naturaleza”, actuando de forma impredecible y ambivalente, en relaciones que desafían los límites entre lo biológico, lo social y lo afectivo.

Al proponer una reflexión sobre la selva amazónica como tejido vivo, este trabajo pretende destacar la importancia de las formas indígenas de habitar y influenciar el paisaje, que, en esencia, consisten en una invitación a ver lo que otras especies tienen que decírnos sobre el cuidado, pero también sobre la depredación. Se trata de una forma intrincada de lo que Haraway (2007) entiende como “devolver la mirada”. En este sentido, repensar el paisaje amazónico a partir de las relaciones entre humanos y más que humanos no sólo enriquece el debate antropológico, sino que también ofrece perspectivas innovadoras para otras ciencias, además de resaltar la importancia de empezar a ver más allá de nuestra ya decadente epistemología moderna.



Imagen 1: Cazador transportando pecarí. Fuente: elaboración propia

## 1. DISTANCIANDO LA CAZA DEL EXCEPCIONALISMO HUMANO

La configuración del contexto cinegético puede entenderse como un flujo rítmico centrífugo, en el que a menudo se excluye la centralidad del cazador. Un flujo en el que las especies, los espíritus y las cosas fluyen a través de senderos, caminos, ríos y hasta carreteras. Con esto, debe entenderse que el entorno forestal, tal como se trata aquí, se da como dinámica semiótica tentacular (Haraway, 2023[2016]; Kohn, 2013). Como demuestra Eduardo Kohn, las relaciones en la selva se constituyen dentro de un universo de significantes y significados que trascienden el dominio exclusivamente humano, entendido como dominio simbólico (Ibid., 2013). En este escenario, en el que cada agente actúa directamente en un campo de interdependencia, los animales mry<sup>2</sup>, sus cuerpos y sus movimientos siguen secuencias operativas siempre entrelazadas con las de los cazadores.

En otras palabras, el encuentro entre depredador y presa se produce en un plano perceptivo en el que se establece una polisemia rítmica o sincronización situada que demarca un proceso de emergencia de relaciones entre cazadores y presas, entre animales y humanos, en el que la forma de hábitat de cada uno sólo se da en la medida en que se conecta con los demás. No existen especies aisladas, sino un complejo de mallas e interdependencias creadas por la práctica de la caza. La caza, por tanto, puede considerarse un ámbito relacional en el que los humanos y los más que humanos están mutuamente vinculados. O, como lo describe Ingold (2002), la caza consiste en un diálogo continuo en el que humanos y animales se constituyen mutuamente con sus propósitos particulares.

Del mismo modo, Willerslev (2012) describe la caza entre los Yukaghir de Siberia oriental como un fenómeno esencialmente recíproco, más que como una acción unilateral. Cuando el cazador entra en este juego, necesita despojarse de parte de su humanidad para asimilar ciertas perspectivas de la presa objetivo. Un ejemplo de ello es la práctica de eliminar el olor humano mediante baños de vapor la víspera de la expedición. Para este grupo, la caza se configura como un proceso de disimulación e imitación, en el que la eficacia del cazador depende de su capacidad para actuar como la presa, atrayéndola a una interacción que se asemeja a un ritual de seducción (Ibid., p. 58).

Reformulando la deixis cosmológica propuesta por Viveiros de Castro (1996), Kohn (2013) se dedica a analizar las fronteras desde los puntos de vista humano, en relación con los más que humanos. El autor explica que

---

2. Se refiere principalmente a animales que son objetivo de caza, cuya carne generalmente se consume. Aunque esta categoría suele asociarse principalmente a mamíferos, en algunos casos también incluye ciertas aves u otros seres que poseen agencia y capacidad predadora, como el jaguar. Este texto no pretende abordar las variaciones ni la composición de los *mry* en el campo cosmológico; para un estudio más profundo, véase Escobar (2023).

los sujetos son capaces de componer formas significativas de su propia subjetividad, contenidas por procesos significativos que circulan a través de un todo abierto (ibid., 2013). Por ejemplo, en un episodio entre los Runa de Ecuador, el autor asiste a la persecución de un mono que se refugia en un cocotero. Los cazadores, padre e hijo, se dan cuenta de la ubicación del primate y empiezan a talar el cocotero con un hacha. Kohn explica que el sonido producido por el contacto entre el hacha y el cocotero da al mono una percepción específica, posiblemente distinta a la de los cazadores. El cocotero se convertiría en un significante diferente para el mono que para los cazadores.

En cualquier caso, el mayor potencial para analizar la caza como ámbito constitutivo de las selvas y, en consecuencia, como proceso cargado de significantes en la formación de paisajes, reside en el ejercicio de la intersubjetividad o, mejor dicho, en el esfuerzo por mantener la propia subjetividad al tiempo que se adopta parte del punto de vista ajeno. En esta ambivalencia, el chamanismo sería el campo por excelencia para moverse entre diferentes puntos de vista. El contexto de la caza de guariba por parte de los Awá Guajá es un caso privilegiado para observar los riesgos de sufrir la contra-predación (García, 2018). El autor muestra cómo esta práctica es única tanto desde el punto de vista técnico como cosmológico. Para los Guaribas, la depredación toma la forma de una verdadera guerra, ya que los Awá se acercan para cazarlos, creando así un escenario de perspectivas enfrentadas. Lo que para una parte es caza, para la otra constituye guerra.

Esto ilustra cómo la dinámica de la depredación no se limita a un único significado, sino más bien a una compleja interacción entre diferentes visiones del mundo, donde la contra-predación se manifiesta como la capacidad de la presa para afectar al depredador incluso cuando ya fue abatida, lo que representa una intrincada relación entre subjetividades. Si, por un lado, muerte/depredación parece ser un contexto de superposiciones compartidas, por otro, seducción/engaño no es distante, sugiriendo que las formas operativas y vivenciales de la caza, aunque varíen según el contexto, pueden mantener la premisa ontológica de la depredación, estimulada por ambientes multiespecies. Además, cabe destacar que en el trabajo de Willerslev (2007), el acercamiento tiene lugar no sólo a través de acciones chamánicas, sino también a través de agenciamientos que definen un encuentro “amoroso” entre cazador y presa, ya que el cazador se identifica con su presa en un esfuerzo por comprender su modo perceptivo e imitarlo a través de la corporalidad, los movimientos y los olores.

Teniendo esto en cuenta, el reto etnográfico consiste en entender cómo las especies que son objetivo de depredación en la Amazonía contribuyen activamente a través de sus agencias a la construcción de paisajes y escenarios. Esto podría llevarnos por varios caminos. Sin embargo, vale la pena considerar la idea de *ritmos* en los términos de Leroi-Gourhan, 2002[1965], ya que el autor nos introduce en la comprensión de esta categoría como marcador en la

producción de procesos y contextos de interdependencia corporal y técnica, haciendo inteligibles las dinámicas multiespecies cuando los cuerpos operan dentro de un tiempo-espacio compartido, produciendo una sincronía entre cazador, animales y plantas en la constitución de los paisajes forestales.

## 2. (IN)CORPORANDO OTRAS ESPECIES

Partiendo de una perspectiva semiótica en la que las relaciones entre humanos y más que humanos pueden verse como procesos dinámicos impulsados por signos, se propone desarrollar una conexión para la Amazonía que vincule los intercambios semióticos con la producción de cuerpos y, en consecuencia, la producción de personas. Para investigar la formación de paisajes multiespecies, es esencial considerar, como advierte Ingold (2002), las formas materiales en las que tienen lugar los vínculos en el ambiente.

Sería válido pensar en una corporeidad multiespecie, ya que los ritmos y los lugares sólo tienen sentido en la medida en que los cuerpos operan en el tiempo-espacio. Como dicen Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979): “Las sociedades indígenas brasileñas (y, más ampliamente, sudamericanas) tienen una elaboración particularmente rica de la noción de persona, con especial referencia a la corporalidad como lenguaje simbólico focal” (p. 3, traducción mía). Si esta premisa sustenta una aproximación al estudio de la organización social, la persona y la cosmología de los pueblos amerindios, parece pertinente señalar que si el cuerpo como “símbolo focal” dinamiza la interacción entre las personas – generalmente dentro de escenarios domésticos- eventualmente puede operar de la misma manera en las esferas externas -fuera de aldeas-, siendo la clave de una mediación multinaturalista.

Para las sociedades amerindias existe una unidad representativa puramente pronominal, aplicada indiferentemente a una diversidad real. Por lo tanto, para el perspectivismo amerindio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) existe una cultura frente a múltiples naturalezas, múltiples puntos de vista, formas de apreciación y percepción del otro. En otras palabras, el cuerpo, desde un punto de vista multinaturalista, es una agencia canalizadora de formas de actuar que constituyen hábitos concretos. En palabras de Viveiros de Castro: “el perspectivismo es, en esencia, un manierismo corporal” (2002, p. 380).

En este sentido, se puede pensar que las naturalezas múltiples no son sólo formas físicas predefinidas, sino también agencias singulares y capacidades en potencia que caracterizan cada forma para cada especie e influyen de manera extensiva en la constitución de los parentescos. Esto es algo que Matos (2018) aborda para los Matses, analizando cómo la constitución de las personas y la formación de los cuerpos ocurre en un proceso de “consustancialización”, donde la interacción con sustancias (agencias) de otros seres, como animales y plantas, es decisiva en la adquisición de cualidades recíprocas.

La producción del cuerpo como símbolo focal y las transformaciones a partir de sustancias pueden verse en las relaciones multiespecies de los Xikrin a través de la práctica del *amiy tá*. Esta actividad ritual consiste en provocar intencionadamente los enjambres de avispas para recibir sus picadas. Lejos de ser un gesto aleatorio, esta acción constituye una pedagogía corporal en la que el dolor actúa como mediador para incorporar la agencia del otro. El veneno inyectado por las avispas, junto con el sufrimiento físico, se interpreta como una sustancia formativa que transmite valores como la valentía, la fuerza y la altivez, incorporando los rasgos de comportamiento y la fuerza de las avispas. Esta actividad ritual no es una mera prueba de valor, sino una intrincada forma de intra-acción en la que el cuerpo humano se convierte en un lenguaje dinámico que expresa y negocia interconexiones entre especies. El cuerpo, en este contexto, se convierte en un campo de inscripción y transición, a través del cual se manifiesta la alteridad.

Sería interesante considerar la morfología corporal de los animales -y también de las plantas- como un tipo de lenguaje único, capaz de insertarse en un vasto escenario de signos que siempre se están añadiendo (Peirce, (2012[1992]) o desplegando a partir de acciones recíprocas (Haraway, 2003). Por ejemplo, podemos imaginar una relación humano-pecarí donde, por un lado, los cuerpos de los cazadores Xikrin son moldeados inicialmente por las sustancias heredadas de sus parientes y, progresivamente, por una serie de capacidades adquiridas a través de habilidades (Ingold, 1987; 2002) que surgen de los vínculos en el ambiente junto a otros seres. Del otro lado, los cuerpos de los pecaríes tienen características corporales originadas por las sustancias de la especie material y sus parientes, así como *habilidades* que dependen de sus hábitos y afectos grupales, que influyen en sus acciones, movimientos y decisiones. Además, a lo largo de la vida de cazadores y animales, en sus constantes encuentros provocarán, en momentos específicos, generalmente de alto riesgo para uno de los dos, una (in)corporación del otro, mediada por un traspaso de sustancias que fortalecerán o afectarán el cuerpo. Así, se es cazador en la medida en que se adquiere parte de pecarí, y se es pecarí en la medida en que se adquiere humanidad.

De manera que, si el cuerpo funciona como “símbolo focal” en la dinámica de las relaciones sociales dentro de la aldea, también opera como elemento activo en las intra-acciones que tienen lugar fuera de ella, en el contexto de una cocreación multiespecie: la morfología de ciertas especies, como los rebaños de pecaríes, y su poder agentivo, pueden entenderse como un lenguaje propio, un sistema de signos que participa en la construcción del mundo sensible y de las relaciones de los Xikrin, o de cualquier otro pueblo amazónico cazador de pecaríes.

### **3. MOVILIDAD Y SOCIALIDAD EN LA SELVA**

Cuando la fabricación de cuerpos tiene lugar a través de procesos de intra-acción, que se manifiesta regularmente a través de sustancias, es posible

prestar atención a la experiencia concreta en la que tienen lugar los encuentros entre humanos y más que humanos en el ambiente, abriendo la posibilidad de analizar los vínculos. Así, se puede plantear una pregunta: ¿en qué lugares de la selva confluyen cuerpos en movimiento? ¿o acaso todos los espacios funcionan como pentagramas vacíos, a la espera de ser dinamizados por una composición colectiva de ritmos? Bechelany (2017; 2019), al estudiar la caza entre los Panará, observa: "el hecho de que los animales tengan sus propias huellas y caminos, y que estos se crucen con los de los cazadores, establece una red de movimiento en la selva, en la cual se encuentra el cazador" (2019, p. 14, traducción mía). El autor sostiene que todo está interconectado en la selva. Los animales no solo se mueven por un lugar, sino que permanecen en él durante un tiempo, creando una relación que remite a la forma en que los humanos, en el tiempo-espacio, generan significado a través de la memoria.

Del mismo modo, entre los Xikrin, la selva se constituye como un lugar de sentido, siendo configurado y asimilado por prácticas recíprocas entre humanos y más que humanos en lugares concretos (Escobar, 2024). Durante la investigación llevada a cabo en TI Trincheira Bacajá entre 2018 y 2023, fue posible observar que el recorrido a pie de los cazadores a menudo comienza en la *ibê* (antiguas chacras o *capoeiras*<sup>3</sup>) y se extiende a arroyos, rocas, colinas y otros lugares en el interior de la selva. A partir de una *ibê*, varios caminos se bifurcan y pueden llevar a otros lugares, o incluso a otro camino. De este modo, el cazador es capaz de reconocer todos los detalles del terreno en el que está cazando, ya que se guía por una malla de senderos que puede ampliarse o reducirse en función del ritmo y las secuencias de su marcha. También se ha observado que las expediciones en la selva siguen un patrón de regreso periódico a los mismos lugares, lo cual se constituye casi como un repertorio obligatorio.

A este respecto, un cazador Xikrin que visitaba la aldea de Pytakô, donde se llevó a cabo parte de esta investigación, dice: "Solemos ir mucho al monte... pero yo nunca he estado aquí, en esta selva, voy a visitar a mis parientes, ellos son los que conocen aquí". Esto sugiere que la orientación del cazador se limita a los lugares que ha asimilado. En este caso, el cazador está vinculado a un sistema específico de senderos y lugares en su aldea de origen, pero se reconoce a sí mismo como desconocedor de la selva que está visitando. Además, esto indica que los cazadores experimentan la selva a través de un sistema concreto de signos y lugares, que se retroalimentan a través de la memoria, consolidada a lo largo de sus experiencias.

La relación entre lugares y memoria también fue abordada por Zanotti (2016, p. 193) en el contexto de los Kayapó. La autora examina las conexiones ecológicas entre aldeas, chacras y lugares de tránsito forestal, destacando que estos lugares están interconectados por caminos forestales. A menudo,

---

3. Se refiere a lugares en donde ya hubo antes chacras y posteriormente se abandonan para la reforestación propia de la selva, formando ecosistemas diferenciados entre plantas domésticas e indomesticadas.

estos caminos corresponden a cartografías que reflejan el reconocimiento y la circulación de los Kayapó por zonas familiares, experiencias que van más allá de los caminos actuales y pasan a formar parte del repertorio de la memoria colectiva, dando sentido a interacciones pasadas, anteriores al contacto con los no indígenas.

En este contexto, los lugares donde se caza, se recolecta o incluso se cultiva no son sólo espacios físicos donde tienen lugar las experiencias. Pueden ser vistos como sujetos dinámicos que adquieren significado a través de la memoria oral y práctica en cada expedición. Coelho de Souza (2017) entre los Kisêdjê y Moraes (2018) entre los Kayapó exploran la categoría *pyka* (a menudo traducida como “tierra”) entre los pueblos Jê, entendiéndola como una representación múltiple. *Pyka* no se limita a una representación física del suelo (tierra en sentido estricto), sino que también se refiere a la significación de los lugares a partir del reconocimiento y la denominación, es decir, una T/ tierra como sujeto y proceso de socialidad creativa, mostrando una polisemia de significados que van desde la concepción indígena hasta la visión estatal (Coelho de Souza, 2017).

De hecho, *pyka*, tal y como se utiliza en la vida cotidiana de los Xikrin, adopta muchas formas, siendo un término que puede referirse tanto a la tierra física, donde, por ejemplo, se puede empezar una chacra, como a lugares lejanos que llevan un vínculo cosmológico, una memoria histórica o una identidad a menudo asociada al parentesco. Podría decirse que *pyka*, aunque indica tierra, se sitúa principalmente en el ámbito temporal, significando una confluencia entre pasado y presente, y mediada por una intra-acción a través de la experiencia vivida. Esto puede verse en la forma en que se han registrado las expediciones de caza y recolección entre los Xikrin: Vidal (1977) demuestra cómo *pyka* es esencialmente un ejercicio constante de memoria, en el que antiguas aldeas, caseríos abandonados, *capoeiras* y lugares representativos son constantemente adheridos y revisitados durante las expediciones a la selva.

Por otro lado, para pensar en una posible cartografía derivada de las prácticas de caza en la Amazonía, es necesario considerar los posibles arquetipos que surgen de las conexiones entre caminos y lugares dinamizados por prácticas manifiestas en ritmos (Leroi-Gourhan, 2002[1965]). En este sentido, Albert y Le Tourneau (2007) aportan una visión innovadora entre los Yanomami del norte de la Amazonía brasileña. Los autores identifican una cartografía reticular basada en las relaciones ecológicas de los cazadores y recolectores de este pueblo indígena. Diferente de otros estudios ecológicos sobre el uso y la ocupación de las áreas forestales entre los pueblos indígenas amazónicos, como el estudio de Posey (2002, p. 34-41) entre los Kayapó, donde la caza y la recolección se muestran concéntricas, Albert y Le Tourneau (2007) proponen que la movilidad entre los caminos y la consolidación de los lugares se produce como un circuito de interconexiones donde hay espacios cercanos sin intereses para expedición, mientras que otros, lejanos, son altamente visitados.

Además, siempre existe una conexión entre los lugares de expedición a través de senderos, configurando un paisaje en forma de malla.

Esta configuración se adapta al esquema de ritmos y lugares que los Xikrin, en el Xingu medio, frecuentan en diferentes épocas del año, dando lugar a una posible cartografía reticular. A partir de las aldeas, la movilidad se realiza entre una selva de transición y lugares más distantes, que los cazadores definen como *badjá* (lugar donde se camina/visita). También existen lugares poco explorados (*kapryp*), atravesados únicamente por senderos (Escobar, 2024). De este modo, la forma más próxima de una cartografía ecológica xikrin se basaría en la conexión entre lugares de confluencia, lugares poco explorados y una red de caminos que posibilitan los encuentros.

Podría decirse que hay varias rutas -a través y- que son la selva, cruces que permiten cambiar el sentido de la marcha e incluso rotundas, lugares que actúan como indicadores de giro. Además de caminos, también hay nodos que los conectan. Como en cualquier ciudad, quienes tienen más experiencia o son nativos de la zona conocen mejor los lugares. Por esta razón, en Pytakô hay cazadores que tienen un gran conocimiento de los caminos, mientras que otros, visitantes, prefieren no aventurarse más allá de los senderos de circulación cercanos a la aldea.

Otro aspecto relevante es que para los cazadores no se trata sólo de caminar en busca de un animal. Están siempre atentos a todo el paisaje. Aunque existan motivaciones específicas - como la búsqueda de un tapir o, en las cacerías colectivas, la búsqueda de un rebaño de pecaríes - lo más importante, sin embargo, es prestar atención a los lugares y a los circuitos que los conectan a través de las expediciones de caza (Escobar, 2024). En este sentido, adquieren especial importancia las lagunas, los lodaizales, los árboles frutales e incluso las aves que sobrevuelan, creando una malla de confluencias que conectan a los cazadores con lugares concretos.

En base a esto, podemos decir que, para los Xikrin, con la posible extensión a otros pueblos de la Amazonía, la intensificación de experiencias en la selva genera un vínculo multinaturalista difundido a través de un amplio circuito de senderos, nodos y rutas activados de forma reiterativa. Este circuito es alimentado por movimientos, velocidades y corporalidades. En este contexto, la selva ya no se ve como un escenario aislado, sino como un eje afectivo, constituido por relaciones que crean medios particulares de existencia. Este aspecto es fundamental para entender cómo se construye la selva, porque en el fondo lo que vemos es una constante reelaboración de los límites entre lo doméstico y lo indómito. Cazadores y animales interactúan con la selva y la (re)constituyen, al mismo tiempo que son (re)constituidos por ella.

Por lo tanto, hay que replantearse la idea de la biología de la conservación, de la ecofisiología y de los órganos institucionales de protección ambiental de considerar la selva como algo puro y a ser purificado, ajeno al

campo social. Lévi-Strauss (1986[1964]), a través de su análisis de los mitos, parece demostrar la existencia de una separación marcada por dualidades: doméstico/público/seguro e indomesticado/social/peligroso. Sin embargo, como el propio autor advierte, la separación es una discontinuidad lógica para facilitar el análisis, reconociendo una continuidad en el campo real y vivido:

No basta con decir que en los mitos la naturaleza, la animalidad, se invierten en cultura y humanidad. La naturaleza y la cultura, se vuelven en ellos mutuamente permeables. Se pasa de un reino a otro reino libremente [...] se mezclan hasta que cada término de uno evoca en el acto un término correspondiente en el otro (Lévi-Strauss, 1986, p. 273).

Ciertamente, los ámbitos domésticos de la aldea y las formas de socialidad que en ellos surgen son fundamentales para comprender la organización social. Sin embargo, no hay que descartar la selva como escenario de socialidad, porque aunque aparezca de forma más sutil, acaba siendo decisiva en la vida social. En palabras de Descola (2023[2005], p. 23) “la naturaleza aquí no es un instante trascendente, sino el sujeto de una relación social, ampliando el mundo del hogar familiar, es verdaderamente doméstica”. Esto sugiere que la selva debe considerarse parte del sistema relacional que da sentido a la dinámica de la aldea. Así, los espacios domésticos y “salvajes”, las zonas de la aldea y de la selva, se mezclan o se aproximan, sobre todo cuando se trata de la caza.

Sugerir una separación rígida entre lo que ocurre en la aldea y en la selva sería descuidar la importancia de las relaciones multiespecie en la constitución de las personas y el cuerpo. Descola (2023[2005], p. 68) continúa destacando que la relación entre el binomio doméstico-salvaje es flexible y transitoria, con significados atribuidos a sujetos (seres), lugares y relaciones, a partir de una alternancia estacional que se redefine a lo largo del tiempo. En el contexto de los Jívaro, en la Amazonía ecuatoriana, el autor destaca que nada es más relativo que la percepción y el uso de los lugares habitados y transitados. En el mismo sentido, entre los Kichwa lamistas, en Perú, es posible observar que los lugares de la selva, como nacientes de agua, cerros, senderos y campos, desempeñan un papel activo en la formación de personas, siendo parte de las relaciones sociales en su máxima expresión (Chaparro, 2020).

Las chacras son también lugares importantes para observar la permeabilidad de los límites entre lo doméstico y lo indomesticado. Cabral (2016) observa entre los Wajápi que las chacras son el escenario para domesticar la selva. El monte, visto como un lugar potencialmente peligroso, especialmente por las agencias de dueños y espíritus, se diluye gradualmente mediante el establecimiento de cultivos domesticados.

Sin embargo, más allá de las prácticas agrícolas, vale persistir en la búsqueda de expresiones de socialidad que emergen de lugares ontológica

y ecológicamente peligrosos. La selva, materializada a través de la vivencia de paisajes en formatos de mallas reticulares, alberga acontecimientos que transponen el binomio de lo doméstico y lo indomesticado, recreando fronteras a través de las prácticas cinegéticas. El estudio de la caza implica comprender que, así como los senderos que salen de la aldea, atraviesan los campos, penetran en las *capoeiras* y se extienden en la selva amazónica, la producción social también está vinculada a los mismos circuitos. La selva, como ámbito de socialidad, presenta una singularidad que refuerza las alianzas y contribuye a la formación de personas. Esto no disminuye la importancia de las relaciones de parentesco o de la política en la aldea y en la chacra, pues la complementariedad entre las tres - selva, chacra y aldea- no debe confundirse con la negación de una por la otra.

Una forma de observar esta complementariedad es dando atención al recorrido de la carne de caza, desde el sacrificio hasta el consumo. Nada vincula más la selva con la aldea que cazar y comer (Escobar, 2023). Esta relación es un dispositivo que asocia funciones a lugares específicos. El trabajo de capturar las presas y limpiar la mayor parte de la carne se asigna claramente a los hombres -salvo excepciones-, asociados a los valores del cazador, a menudo guiados por la fuerza física. Las mujeres, en cambio, predominan en los espacios de las casas y los patios, así como en los momentos de compartir la carne, yendo a buscar las casas de afines con los cuales quieren reforzar o comenzar una alianza, el resultado de una cacería, es la forma predilecta de dinamizar y expandir las relaciones en las aldeas.

#### 4. CAZAR ES CAMINAR: RITMOS EN LA SELVA

En cuanto la selva aparece como un dispositivo de multiplicidades sociales, es esencial examinar las formas en que se experimentan las espacialidades y las temporalidades. En el contexto Xikrin, existe un histórico seminómada en el que la movilidad más allá de las aldeas desempeñó un papel central en la vida social hasta mitad del siglo XX, utilizando dinámicas estacionales (Vidal, 1977).

Durante el periodo previo al contacto, antes de 1959, los Xikrin viajaban por la selva con diversos fines. Además de obtener alimentos, los Xikrin realizaban expediciones para recoger conchas con las que fabricar collares, buscar *taquara* para fabricar flechas, recolectar nueces de Brasil, palmitos y borojó y participar en rituales de iniciación, como bater timbó<sup>4</sup> o provocar enjambres de avispas. Estas incursiones también podían tener fines bélicos o implicar el saqueo y la adquisición de bienes de personas no indígenas, encuentros con otros grupos étnicos de la región y migraciones para evitar el contacto con el SPI -Serviço de Proteção ao Índio (Fisher, 1991).

---

4. Se refiere a una técnica de pesca tradicional en la Amazonia que consiste en usar una planta tóxica (generalmente del género *Serjania laruotteana*, conocida como timbó) para aturdir a los peces en ríos, arroyos o lagunas.

La caza estaba constantemente presente, ya fuera de forma directa, como motivo de locomoción por la selva, o indirecta, garantizando el suministro de alimentos durante los viajes con otros propósitos. Vale decir que la distinción entre “cazar en la selva” y “conocer la selva” es sutil, ya que la caza requiere un conocimiento profundo de la selva, pero no todos los que la conocen se dedican necesariamente a la caza. El análisis etnográfico indica que, aunque la caza no siempre fue el motivo exclusivo de las incursiones en la selva, siguió y sigue siendo la actividad predilecta que vincula a los Xikrin con ella, tanto antes como después del contacto<sup>5</sup> (Escobar, 2024b). Este fenómeno se intensifica especialmente en invierno, cuando los indígenas optan por salir de la aldea con mayor frecuencia.

La dinámica de las expediciones xikrin también está relacionada con el concepto de estancias prolongadas en la selva. Como describe Vidal (1977, p. 80-86), las categorías *mey* y *õn tomore* se refieren a estancias temporales en campamentos. Las expediciones a gran escala podían mantener a los Xikrin alejados de sus aldeas principales durante más de tres meses, lo que los llevaba a habitar múltiples territorios. Estos viajes estaban atravesados por recuerdos y significados territoriales, y a menudo pasaban por los emplazamientos de antiguas aldeas o lugares marcados por acontecimientos significativos. En este sentido, los viajes no sólo garantizaban la subsistencia material, sino que también constituyan una práctica de reconocimiento territorial.

Durante las expediciones invernales, los Xikrin llevaban consigo sus pertenencias esenciales. En cestas, transportaban desde adornos tradicionales como tocados y collares hasta utensilios domésticos como ollas, esteras y harina, a menudo acompañados de cachorros. Estos desplazamientos constituyan un verdadero cambio de espacio, ya que todo lo que se abandonaba se consideraba prescindible. En los campamentos provisionales se reproducía la estructura de la aldea, incluida la división de las viviendas y la creación de un espacio central que simulaba el *ngàb* (casa del medio). Sin embargo, con la llegada del contacto y la pacificación por parte del SPI, que trajo el asentamiento en grandes aldeas ribereñas, el fenómeno del *mey* ha dejado de ser una realidad entre los Xikrin. Hoy en día, las expediciones son más cortas, con el plan de regresar a la aldea el mismo día, salvo en casos excepcionales, como la recolección de nueces de Brasil para la venta en enero o los viajes prolongados para preparar rituales, cuando se pasan algunos días en la selva. Este fenómeno es comparable al observado por Otero (2019) entre los Karo-Arara en Rondônia, donde el desplazamiento por territorios ancestrales está

---

5. Aunque este artículo no está realmente dedicado a analizar las ontologías amerindias, es importante señalar que la caza está intrínsecamente ligada a ella como eje de una ontología en esencia depredadora, en la que la relación con la selva está supeditada a la necesidad de desarrollar continuamente vínculos potenciales con los enemigos, definiendo así un contacto marcado por la incorporación del otro para marcar una diferencia propia. Véase sobre el perspectivismo amerindio: Viveiros de Castro (1996) & Lima (1996).

vinculado a la identidad colectiva y se ve eventualmente afectado por el asentamiento en aldeas fijas.

La temporalidad de las expediciones también puede considerarse a partir de un pre y pos-contacto. Antes del contacto, los Xikrin pasaban varias semanas del invierno realizando actividades comensales en la selva, transportando a la aldea sólo partes específicas de los grandes mamíferos. En el periodo posterior al contacto, los animales sacrificados se llevan casi en su totalidad a las aldeas, a excepción de las vísceras. Estos cambios reflejan no sólo alteraciones en las formas de vivir y circular por la selva, sino también el impacto de nuevos contextos históricos e interacciones sociopolíticas con los no indígenas y las instituciones estatales.

La política de contacto del SPI -posteriormente FUNAI-, basada en la creación de aldeas fijas para los pueblos de contacto reciente, ha sido determinante en la transformación de las prácticas de expedición en la selva, influyendo en nuevas generaciones de cazadores. Vidal (1977) para los Xikrin, Viveiros de Castro (1986) para los Araweté, Fausto (2001) para los Parakanã, Bechelany (2017) para los Panará, Otero (2019) para los Karo-Arara, son algunos de los autores que han identificado cambios en el patrón de expediciones y formas de habitar la selva desde que los pueblos se asentaron en aldeas fijas. Estas transformaciones indican no solo cambios económicos y de parentesco, sino también una relación actualizada con la selva, mediada por nuevos regímenes técnicos, paisajes y prácticas intensificadas.

Esto se refleja en la forma como ocurren los movimientos y confluencias entre los sujetos: las expediciones más cortas tienden a involucrar ritmos y sincronías entre cazadores, mry (animales de caza) y plantas comestibles que circulan cerca de las capoeiras. Es decir, los encuentros se concentran en lugares que permanecen en la memoria de los cazadores y de los animales que se alimentan de las especies vegetales domesticadas aún presentes en esos ambientes. Como Posey (2002) también observó entre los Kayapó, las capoeiras mantienen una continuidad ecológica que favorece esos encuentros. Las capoeiras surgen como nodos que conectan pasajes entre lugares más explorados y senderos más distantes (Escobar, 2023).

En cualquier caso, las experiencias de los Xikrin en relación con la selva, principalmente a través de la caza, mantienen prerrogativas fundamentales. La expresión *bà kam tem*, traducida habitualmente como “caminar por la selva” o “ir al monte”, designa una práctica central en la vida social de los Xikrin, cuyo significado va más allá del mero desplazamiento físico. Se trata de una categoría que sintetiza un conjunto de relaciones ecológicas, depredadoras y formativas, y es constitutiva de la manera en que los sujetos se relacionan con la selva, con los animales y entre sí. A diferencia de una concepción utilitarista de la caza como acto final en sí, el *bà kam tem* abarca un proceso continuo de vínculo corporal y afectivo con el entorno, en el que el propósito específico (como capturar un tapir o un venado) puede incluso estar presente, pero no agota la densidad de la experiencia.

En este sentido, *bà kam tem* puede asumir connotaciones inconclusas o abiertas, porque al designar el acto de ir a la selva, mantiene implícita una serie de acontecimientos posibles -desde el simple caminar y observar huellas hasta encuentros predáticos e interacciones con entidades y dueños (Giannini, 1991). La expresión implica también una disposición ontológica, a través de la cual el sujeto moviliza aspectos de su corporeidad y fuerza interior (akré), componiéndose como cazador y, por extensión, como hombre pleno dentro del ideal Mebêngôkre. Decir *bà kam tem* al respecto de la actividad de un cazador, no implica sólo informar de un desplazamiento, sino que este sujeto se ha embarcado en su propio régimen agonístico de acción, guiado por un principio depredador que configura su posición social y su relación con los más que humanos.

Así, *bà kam tem* condensa y da inteligibilidad a las actualizaciones de la caza Xikrin, ya que permite comprender cómo la práctica de la caza sigue siendo fundamental, aunque esté modulada por las transformaciones ambientales, temporales y paisajísticas. Más que un vestigio de un pasado, esta categoría expresa la continuidad de una ontología depredadora adaptada al presente, revelando cómo los Xikrin actualizan su territorialidad sin renunciar a los principios que sustentan su relación con la selva.

Como sostiene Bechelany (2017), para los Panará, los cazadores (*suaseriantê*) se mueven por la selva dentro de un contexto predatorio, lo que demuestra que el desplazamiento es también un acto performativo y relacional. En el caso Xikrin, este aspecto se manifiesta en un *ethos* depredador que estructura la relación con el ambiente. Así pues, *bà kam tem* no se limita a una acción utilitaria, sino que implica cualidades ontológicas, procedimentales, agentivas y emergentes que dan sentido a la interacción con la selva.

Laura Rival (2002) identifica una perspectiva similar entre los Huaorani de Ecuador, que describen sus incursiones en el monte como una “visita” (*ömere äante gobopa*), una experiencia amplia que puede incluir la caza, la recolección y su propio estilo de caminar. Entre los Awá Guajá, Uirá García (2010) observa un concepto análogo, en el que el término *watá* designa diversas acciones realizadas durante las expediciones al monte, sin distinguir entre caza y recolección. Aparicio (2019) identifica entre los Suruwaha del Purús la categoría *zamagawari*, que designa los desplazamientos por la selva, con énfasis en la búsqueda de presas.

Fausto (2001; 2008, p. 169) observa que entre los Parakanã, aunque hoy parezcan más sedentarios, es fundamental prestar atención a los nuevos tipos de movilidad, como el uso de automóviles y embarcaciones, ya que el volumen de caza sigue siendo significativo. Esta premisa es igualmente fundamental para entender el caso de los Xikrin, ya que el contexto actual de la selva de Bacajá muestra que la movilidad por medio de nuevas técnicas, como ríos y carreteras, configuran nuevas formas de caza, igualmente eficientes en la obtención de carne (Escobar, 2023).

Cabe señalar que cuando un cazador se adentra en la selva, expresa sus intenciones diciendo *bã bã kam tem*, lo que indica que caminará o se desplazará por ella. Sin embargo, esta expresión también abarca el lugar potencial de otras especies que aparecerán eventualmente en los caminos y lugares de los cazadores. Como dice el cazador Merettí: "ellos (los animales) también andan por allí... siempre en el rastro". Vemos que la selva se constituye como un sistema de códigos que, de forma antropogénica y multiespecie, otorga significados concretos a cada lugar. Los cazadores, por ejemplo, parecen preferir volver a lugares por los que habían transitado tiempo atrás, incluso cuando no han encontrado presas, antes que buscar alternativas en lugares desconocidos. Esto también se aplica a animales como el tapir y el pecarí, que eligen volver a lugares por los que han pasado los cazadores, lo que sugiere que para ambos puede ser importante volver a visitar estos lugares a intervalos regulares. Este patrón sugiere una posible comprensión de la malla reticular como escenario favorecido para las relaciones multiespecies.

Rival (1999; 2002) demuestra cómo los Huaorani, al desplazarse por los caminos, se dedican, como otras especies, a recorrer distancias para identificar frutos y plantas. Esto significa que siempre hay espacios compartidos. La autora define estos contextos en los que se desarrolla gran parte de la vida de estas personas como "estar en y con la selva", expresión que conecta con la idea de Kohn (2013) de una selva compuesta por significantes y significados.

Según la explicación dada por el cazador Xikrin Meretti, uno de los factores que motivan la elevada circulación de mamíferos -y quelonios- en las proximidades de los senderos es el gran número de árboles frutales que sirven de alimento. Esto quizás nos permita inferir, que los rastros de caza se trazan entre depredadores y presas basándose en patrones influidos por puntos y rutas de encuentro entre especies arbóreas y fuentes de agua.

En un escenario donde cada sujeto actúa directamente en un plano de márgenes interdependientes (Tsing, 2012), los animales de caza, sus cuerpos y movimientos, tienen sus propias secuencias y ritmos, que en determinados momentos interactúan directamente con las de los cazadores. En las cacerías colectivas realizadas en Bacajá, es común notar que los cazadores más experimentados se mueven por la selva replicando el rastro dejado por los mry. Sus movimientos intercalan momentos de silencio absoluto con pausas de escucha, como si intentaran sintonizar con el ritmo de los animales. A menudo dicen: "el tapir también escucha", sugiriendo que su propio movimiento -y su imitación- responde a una expectativa de escucha del otro. El ritmo de la caza se compone así de una interacción de tiempos y gestos mutuos -a veces anticipándose, a veces siguiéndose- que componen una atmósfera en la que las intenciones y percepciones de ambos se barajan en un juego de imitaciones y evasiones, con una polisemia rítmica depredador-presa. La caza se configura así como un campo en el que humanos y más que humanos se vinculan como un devenir-con otros (Haraway, 2007).

Por tanto, el movimiento no son sólo acciones aisladas, sino ritmos insertos en un contexto específico, una dinámica que Leroi-Gourhan (2002, [1965]) entiende como un lenguaje creativo. Un movimiento, en este sentido, es un determinante de tiempos y espacios. Un creador de escenarios y significados materiales. Ingold (2013) propone que el movimiento se produce a través de desempeños habilidosos, en los que los viajeros deben “sentir el camino” hacia su objetivo. Los sentidos y la percepción desempeñan un papel crucial, permitiendo a cada individuo ajustar continuamente su movimiento en función de la línea que sigue. El autor compara el movimiento con el de un laberinto, en el que, en lugar de interrumpir el camino para tomar decisiones que alteren la ruta (como ocurriría en el mundo moderno), el viajero simplemente tiene que evitar salirse de la línea que sigue. En este contexto, propone la categoría de wayfinding, que relaciona las líneas -o caminos- con una invitación a caminar, una provocación a moverse. Ingold ve el movimiento como una serie de destinos interconectados que, como un mapa de rutas, pueden verse todos a la vez.

La propuesta de Ingold es pertinente para comprender los flujos continuos que surgen de la actividad de caminar por la selva, ya que la formación de lugares y su interconexión aparecen como mallas, a menudo reforzadas por la memoria manifestada en las huellas de los caminos. Los lugares, en este caso, no son sólo pasado, presente o futuro, sino la confluencia de estos tres tiempos en un mismo punto. En estos escenarios multiespecies, vemos sistemas dinámicos de información mutua que se manifiestan mientras se experimenta todo. Figuras, sonidos, olores y otras formas perceptivas que conforman los lugares de encuentro entre humanos y más que humanos son, ante todo, formas en movimiento incesante.

## 5. SELVA EN EXPANSIÓN

Después de tener la oportunidad de acompañar múltiples expediciones a lo largo de 2018, tanto en Pytakô como en Bacajá, el investigador constató que en Pytakô existen aspectos particulares de la caza. Existe una extensa malla de senderos en constante expansión, que produce interconexiones recientes. Es como si la selva estuviera siendo explorada progresivamente y hubiera lugares en proceso de ser (re)descubiertos. En Bacajá, por otro lado, el enfoque es más sistemático, utilizando la navegación para acceder a senderos y capoeiras que antes eran chacras. Aunque la caza es similar en ambas aldeas, hay aspectos importantes que los diferencian. Veamos.

Para los cazadores de la aldea Bacajá (actualmente llamada Pykatum), el río es indispensable. Esto se asocia a varios factores, el principal es que Bacajá es la primera aldea fija después del contacto, teniendo un histórico mayor en la ribera del río Bacajá. Es importante señalar aquí que los Xikrin no son un pueblo tradicionalmente vinculado directamente a los grandes ríos, pero tras el contacto en 1959, se asentaron en la aldea Bacajá, donde se produjeron escisiones y el grupo se dispersó a lo largo de la actual Tierra

Indígena. Cincuenta años han permitido a los Xikrin de Bacajá adoptar el río como parte esencial de su modo de vida.

Asimismo, Bananal, antigua chacra de cultivo y capoeira, es quizás uno de los lugares predilectos para observar la premisa de Posey (1985, p. 139-158; 1987) sobre la capacidad de los Mebêngôkre para ser “gerenciadores de selvas tropicales”. En este lugar, existe un manejo de transición entre el aprovechamiento de especies comestibles y medicinales, moradas y, eventualmente, las visitas de *mry* en medio de una selva secundaria en proceso de regeneración. Las antiguas chacras son puntos de confluencia donde es posible (re)sembrar cultivos, cosechar frutos de plantas abandonadas que aún están en producción y, al mismo tiempo, encontrarse con animales como agutí, pecaríes capuchinos, pacas y hasta bandadas de pecaríes mayores, que, yendo tras los frutos, ocupan temporalmente estos lugares. Posey (ibíd.) incluso propone que las capoeiras son lugares predilectos de caza, tras identificar una alta presencia de especies vegetales a corto y largo plazo (desde la patata hasta las nueces de Brasil) y una renovación de las poblaciones de animales de caza.

Por otro lado, en la aldea Pytakô, hay una serie de caminos sin nombre que son utilizados con frecuencia. Lo cual indica que hay senderos en formación que sólo conocen unos pocos cazadores y, por lo tanto, no todo el mundo tiene acceso a ellos. Kudjwu, habitante de Pytakô, es uno de los expedicionarios que mejor conoce la diversidad de senderos. Cuando se le pregunta por los nombres y los puntos de referencia, afirma que conoce varios lugares relativamente cercanos a la aldea por los que sólo caminan él y su hermano. Estos nuevos senderos fueron “reabiertos” por él.

Otro aspecto importante a tener en cuenta son las especies arbóreas que determinan las rutas de los caminos de caza. Txuak, un cazador de Pytakô, afirma: “los caminos pasan por castaños (lugares con concentración de árboles castaños o nueces de Brasil), donde hay un árbol frutal que les gusta a los pecaríes, ahí es donde vamos”. Confirma que un camino de caza puede formarse a partir del volumen de los árboles frutales, que a su vez, van siendo interconectados por más caminos. Senderos antiguos o nuevos pueden conectarse a partir de los períodos productivos de las especies arbóreas con frutos comestibles atractivos a varios tipos de *mry*.

Tanto si se trata de lugares de caza como de recolección, suelen identificarse mediante el lenguaje toponímico, ganando importancia a medida que se van incorporando por la experiencia práctica. En otras palabras, un lugar rico en árboles frutales, frecuentado habitualmente por animales de caza, es incorporado por el colectivo de cazadores de una aldea a medida que uno o varios cazadores comienzan a frecuentarlo con cierta periodicidad. A veces, estos cazadores asignan -o recuperan- un nombre para el lugar. Los nombres suelen coincidir con el aspecto físico, las especies vegetales o una experiencia concreta de interacción con más que humanos.

Por ejemplo, *kenkudjoe*, en Bacajá, o *pí-y-kô*, en Pytakô, se refieren a lugares con piedras y castaños, respectivamente.

Fisher (1991, p. 122) presenta algunos nombres con los que los Xikrin identifican al menos dos grandes tipos de selva: las selvas primarias o con árboles grandes (*bàràràrà*, *bà kamrek* o *bà ké*) y las selvas secundarias con vegetación baja (*bà tyk*, *utím*). El autor también da algunos ejemplos de subcategorías de selvas según la densidad de especies, como *pí-y-kô*, *rapkô*, *kamere-kô*, es decir, bosques de nueces de Brasil, bosques de rap (un tipo de árbol sin fruto) y bosques de açaí. También define el concepto de *kapot*, que se refiere a zonas abiertas o de sabana, identificando la pista de aterrizaje como el lugar con esta característica para los Xikrin. El autor también incluye en su análisis la categoría *pyka ke/ibê*, un área de transición entre la periferia de la aldea y la chacra, formada por hierbas y arbustos. En resumen, el autor sugiere que, para los Xikrin, las selvas densas o secundarias serían sus lugares preferidos para los usos cotidianos. Pues allí, en los *bà tyk*, es posible identificar entornos más ricos en especies comestibles, lianas (con usos medicinales), suelo fértil, apto para abrir chacras (cabe señalar que *tyk* hace referencia a suelo oscuro o negro). De hecho, los llamados *bà tyk* son más frecuentados por los cazadores y probablemente son lugares con un alto volumen de senderos emergentes, entre los que podrían incluirse las antiguas chacras o *capoeiras* (*ibê*).

Sin embargo, durante el trabajo de campo de esta investigación, se acompañaron con frecuencia expediciones que llevaban a cazadores de Pytakô y Bacajá a lugares con vegetación más primaria (*kamrek*, tierra roja) con especies de gran porte como *samaúmas*, *castañeras* o *angelim*, interconectadas en muchas ocasiones con zonas de recolecta de nueces de Brasil, siendo lugares caracterizados por ser amplios y/o abiertos.

Teniendo esto en cuenta, se sugiere que los nombres que los Xikrin dan a la selva, aunque representen un parámetro importante, no se utilicen como vector principal para analizar el reconocimiento a la selva por parte de los cazadores en la práctica. Esto se debe a que su categorización ecológica no se limita a los aspectos físicos de los lugares. Estos apelativos o topónimos no agotan las experiencias rítmicas contenidas en el acto *bà kam tem*, que evoca una comprensión de la selva como escenario móvil vinculado a un sentido de periodicidad (temporalidad), por encima de la espacialidad. En este sentido, un lugar de selva adulta con espacios abiertos para la circulación, o una selva secundaria con espacios cerrados y una gran densidad de lianas, son indicativos de posibilidades para los Xikrin, ya sea para la recolección y/o la caza. Lo que define la circulación, la constancia y el uso de los lugares es la relación específica que se construye en la vida cotidiana, generalmente temporal y producto de la intra-acción con más que humanos, igualmente móviles.

El cazador Txuak ayuda a dilucidar esta cuestión: “Vamos a la capoeira, pero si está débil (sin comida), el animal ya no está. Ya vamos, vamos a lugares con *pidju kô* (frutales), la selva nos indica dónde ir...”. Por lo tanto, la selva y sus lugares cobran forma y sentido siempre que existe una sincronización entre cazadores, animales y plantas. Esta sincronía es viable mientras todos mantengan una movilidad constante que favorezca los encuentros, normalmente en selvas densas, pero también en zonas primarias.

Los contextos mencionados comparten la idea del movimiento constante hacia o a través de la selva para experimentar el cuidado y la depredación. Se trata de una forma intrínseca que dinamiza la consolidación de la persona con relación a los más que humanos a través de la figura de la caza. En este sentido, el movimiento o las expediciones, la actividad de caminar, los seres - principalmente animales, plantas, espíritus y cosas - que conforman las experiencias en el ambiente, son los componentes de la selva, como lugar de sentido, independientemente del contexto. Por lo tanto, los vínculos en el ambiente, entre humanos y más que humanos, pueden entenderse como relaciones intra-activas que se traducen en formas espacio-temporales que crean el paisaje.

Esta configuración nos acerca a la propuesta de Tsing (2015; 2017) al entender la selva como un paisaje siempre emergente. La selva amazónica, en este caso, no es un telón de fondo estable para la acción humana, sino más bien un campo de encuentros, donde humanos y más que humanos constituyen juntos sus trayectorias vitales. Al igual que los recolectores de matsutake siguen pistas efímeras dejadas por hongos, comerciantes y árboles en contextos de inestabilidad, los cazadores indígenas se guían por signos y ritmos que exigen escucha, improvisación y sensibilidad hacia formas no humanas de agencia.

En este sentido, los vínculos con el ambiente pueden entenderse como formas de atención mutua y coparticipación, que conforman asambleas ecológicas inestables que sostienen modos plurales de existencia. Las prácticas de manejo ecológico de los pueblos amazónicos, lejos de una racionalidad fija, operan en el modo de lo que Tsing (2015) llama las artes de atención, para referirse a los medios necesarios para navegar y habitar mundos compuestos de múltiples temporalidades y presencias.

## CONCLUSIONES

El análisis de las relaciones entre cazadores, animales, plantas y los caminos en la selva revela un complejo sistema de intra-acción que trasciende una visión unidimensional de la caza. Como se ha expuesto a lo largo de este texto, la selva está tejida por una malla de senderos multiespecies, donde los humanos y más que humanos ajustan constantemente sus movimientos y hábitos en respuesta a los demás. Esta malla de relaciones apunta a una comprensión del paisaje amazónico que no lo reduce a un mero espacio

físico, sino a un territorio dinámico de cohabitación, marcado por diversas prácticas, percepciones y agencias.

La caza entre los Xikrin -con extensión a pueblos amerindios de la Amazonia- lejos de ser una simple práctica de subsistencia, se inscribe en una lógica que implica tomar lugar en relaciones íntimas con los seres que habitan el ambiente forestal, derivando de allí los conocimientos ecológicos que se traducen en sincronías corporales y ritmos que definen lugares compartidos. Como se ha demostrado, la existencia de senderos no indica estrictamente que los movimientos de los cazadores se guíen por trayectorias fijas, sino por un diálogo continuo que se actualiza con las huellas y señales que dejan los animales y las especies arbóreas. Esta dinámica revela una forma de habitar la selva basada en una profunda reciprocidad entre especies, que desafía las concepciones occidentales que entienden la naturaleza de forma residual.

Además, considerar la selva como un escenario de agencia compartida abre la posibilidad de repensar los impactos de las transformaciones contemporáneas sobre estas relaciones: los cambios ambientales, la intensificación del contacto con no indígenas y la expansión de prácticas como la deforestación y las presiones económicas afectan a las ecologías multiespecies emergentes. No obstante, también se abre la posibilidad para observar cómo los paisajes amazónicos constituyen referentes claves de resistencia, transformación y reconfiguración agentiva, dando lugar a nuevas formas de entender la continuidad ecológica a partir de márgenes e intersecciones.

Sin pretender ahondar en el análisis de los impactos ambientales, se considera pertinente que futuros análisis del paisaje forestal amazónico traigan en su agenda la riqueza de pensar la selva como un tejido vivo y multiespecie, arrojando luces sobre una comprensión amplia de las formas de habitar y convivir con las selvas y bosques. La concepción de la selva como paisaje mediado y emergente de las relaciones entre humanos y más que humanos no anula un abordaje que mira el territorio a partir de contextos históricos y políticos, donde la expansión del extractivismo<sup>6</sup>, la apropiación de recursos y la conversión de paisajes en mercancías son temas fundamentales para abordar desde el conocimiento académico. Por el contrario, un enfoque que mira a los más que humanos está guiado por una preocupación cosmopolítica (Stengers, 2010) que nos anima a pensar en la selva no sólo como un espacio “natural” a la espera de ser destruido o protegido por los seres humanos. Vale

---

6. Es importante destacar que el uso de la categoría extractivismo tiene al menos dos significados en la región, variando según el estudio, el país y el contexto en el que se utiliza. Por un lado -más común en los países hispanos- se refiere a modelos económicos basados en la explotación y agotamiento de los recursos naturales. Por otro lado, puede asociarse a prácticas tradicionales de recolección de frutos de la selva, como el extractivismo de la nuez de Brasil, práctica común en la Amazonia, que también se vincula a la gestión y preservación de especies arbóreas nativas como demuestra Santos (2021).

la pena mencionar la idea icónica de Kohn (2013) de un bosque pensante, dando un universo de agencias posibles a cada ser que lo compone y a sí mismo como una gran agencia, establecida por dispositivos semióticos.

La visión de Kopenawa (2015) amplía dicha concepción al describir la selva a través del mundo de los *xapiri* (espíritus yanomami). Para el chamán e intelectual indígena, la selva no es solo un entorno que hay que conservar, sino un mundo de confluencias comunicativas, la mayoría de ellas invisibles, siendo los espíritus quienes dan vida y sentido a las relaciones ecológicas. Así, pensar la selva desde una perspectiva multiespecie implica una práctica agonística (Sztutman, 2019; Escobar, 2023), caracterizada por una constante cocreación de conexiones que, en esencia, afirman la diferencia - una dinámica en la que nadie es silenciado o “naturalizado”. Las agencias de todos los seres actúan a través de campos vividos y en disputa. Tal vez sea en este entrelazamiento y devenir con la selva -donde humanos, animales, espíritus y plantas participan activamente de la vida- que podamos encontrar la base para formas emergentes de conservación en la Amazonia: aquellas que no se limitan a lo simbólico (humano) o a lo naturalista, sino que reconocen la selva como un territorio vivo de negociaciones y alteridades.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce (2016) "The polyglot forest". En H. Chandès (coord.) *The Great Animal Orchestra*. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, pp. 320-325.
- Albert, Bruce y Le Tourneau (2007) "Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of "Reticular Space"". *Current Anthropology*, 48(4): 584-592.
- Aparicio, Miguel (2019) *A relação banawá: socialidade e transformação nos Arawá do Purus*. Tese, Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Arregui, Aníbal (2024) *Infraespécie: del fin de la naturaleza al futuro salvaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Barad, Karen (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bechelany, Fabiano (2019) "Hunting paths in the Amazon: technics and ontogenesis among the Panará". *Vibrant*, 16: 1-24.
- Bechelany, Fabiano (2017) *Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará*. Tese, Brasília: Universidade de Brasília (UnB).
- Cabral, Joana (2016) "Mundos de roças e florestas". *Boletim do Museu Emílio Goeldi*, 11(1): 115-131.
- Chaparro, Anahi (2020) "Entrelazamientos entre cuerpos y territorio en la crianza kichwa lamista". *Amazonia Peruana*, 17(33): 87-108.
- Coelho de Souza, Marcela et al. (2017) "T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa". *Entreterrass*, 1(1).
- Descola, Philippe (2023[2005]) *Para além de natureza e cultura*. Rio de Janeiro: Eduff.
- Escobar, Duvan (2024) "Paisagens multiespécies: caça, trilhas e movimento nos Xikrin do Bacajá". *Espaço Ameríndio*, 18 (2): 358-399.
- Escobar, Duvan (2024b) "Trajetórias dos Xikrin do Bacajá: aportes para um estudo sobre as migrações e cisões no médio Xingu". In: W. Viana (Et Al.) *Amazônia: tópicos atuais em ambiente, saúde e educação*. São Paulo: Editora Científica

Escobar, Duvan (2023) *Caminhando para aprender: caça, pessoa e movimento nos Xikrin do Bacajá*. Tese, Campinas: Unicamp.

Fausto, Carlos (2008) "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.

Fausto, Carlos (2001) *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

Fisher, William H. (1991) *Dualism and Discontents: Social Process and Village Fissioning among the Xikrin-Kayapó of Central Brazil*. Tese, Ithaca: Cornell University.

Garcia, Uirá (2018) *Crônicas de caça e criação*. São Paulo: Hedra.

Garcia, Uirá (2010) *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese, São Paulo: USP.

Giannini, Isabelle (1991) *A ave resgatada: "a impossibilidade da leveza do ser"*. Dissertação, São Paulo: USP.

Haraway, Donna 2023[2016] *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: N-1 Edições.

Haraway, Donna (2007) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ingold, Tim (2013) *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge.

Ingold, Tim (2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

Ingold, Tim (2002) *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. London: Routledge.

Ingold, Tim (1987) *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.

Kohn, Eduardo (2018) *How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement*. American Ethnologist, 34 (1): 3-24

Kohn, Eduardo (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

Kopenawa, Davi e Albert, Bruce (2015) *A queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras.

Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1964) *Mitológicas. Volume 1: O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

Leroi-Gourhan, André (2002 [1965]) *O gesto e a palavra: 2 - Memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70.

Lima, Tânia Stolze (1996) “O Dois e Seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. *Mana*, 2(2): 21-47.

Matos, Beatriz (2018) “Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco Matses”. *Revista de Antropologia*, 61(3): 109-129.

Moraes, João. (2018) *Caminhos mêtêngôkre: andando, nomeando, sentando sobre a terra*. Dissertação, Brasília: UnB.

Otero, Julia (2019) “Andar sobre a Terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempos entre os Karo-Arara”. *Ilha*, 21(1): 139-169.

Peirce, Charles (2012[1992]) *Obra filosófica reunida. Tomo II* (1893-1913). D.F. México: Fondo de Cultura Económica.

Posey, Darrell (2002) *Kayapó ethnoecology and culture*. New York: Routledge.

Posey, Darrell (1987) “Manejo de floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó)”. En B. Ribeiro y D. Ribeiro (coords.) *Suma etnológica brasileira v. 1 (Etnobiología)*. Petrópolis: Vozes.

Posey, Darrell (1985) “Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon”. *Agroforestry Systems*, 3: 139-158.

Rival, Laura (2002) *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.

Rival, Laura (1999) “Introduction: South America”. En R. Lee y R. Daly (coords.) *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77-85.

Santos, Raquel (2021) *Direitos de propriedade e conservação da castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*) no rio Iriri (Amazônia Oriental, Brasil)*. Tese. São Paulo: USP.

Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro (1979) "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32: 2-19.

Stengers, Isabelle (2010) *Cosmopolitics I*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Strathern, Marilyn (2006 [1988]) *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp Editora.

Sztutman, Renato (2019) Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10 (1): 83-105.

Teixeira-Pinto, Marnio (1997) *leipari, sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo: Editora Hucitec – Anpocs.

Tsing, Anna (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tsing, Anna (2012) "Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species". *Environmental Humanities*, 1: 144-154.

Vidal, Lux (1977) *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec Edusp.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.

Viveiros de Castro, Eduardo (1986) *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, Anpocs.

Willerslev, Rane (2012) "Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria". *Anuário Antropológico*, 37(2): 57-75.

Willerslev, Rane (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Zanotti, Laura (2016) *Radical Territories in the Brazilian Amazon: The Kayapó's Fight for Just Livelihoods*. Tucson: University of Arizona Press.